

В.М. СТОРЧАК, Е.С. ЭЛБАКЯН

СОЦИОЛОГИЯ

РЕЛИГИИ

(учебное пособие)

**Академия труда и социальных отношений
Кафедра социологии и управления социальными процессами**

В.М. СТОРЧАК, Е.С. ЭЛБАКЯН

СОЦИОЛОГИЯ

РЕЛИГИИ

(учебное пособие)

МОСКВА, 2012

В.М. СТОРЧАК, Е.С. ЭЛБАКЯН

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ «СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

Рецензент:

*доктор социологических наук, доктор педагогических наук, профессор **Каптерев А.И.***

В учебном пособии рассматриваются классические и современные подходы к социологическому изучению религии, получившие развитие в зарубежной и отечественной социологии религии, рассматривается религия как социальный феномен, ее причины, социально-психологические факторы, структура развитых религий, ее функции и роль в обществе, социальные формы организации религии, классификация и типологизация религий, социально-религиозная деятельность, феномен гражданской религии, место религии в мире повседневности и, наконец, религиозность и религиозная ситуация, методологические аспекты их изучения. Учебное пособие предназначено для студентов и аспирантов – социологов и религиоведов, а также для преподавателей, читающих курсы по социологии религии.

СОДЕРЖАНИЕ:

ВВЕДЕНИЕ В СОЦИОЛОГИЮ РЕЛИГИИ	6
 ГЛАВА 1. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ	
1. Классические подходы к изучению социального измерения религии....	8
2. Отечественная социология религия.....	27
3. Современная зарубежная социология религии.....	68
 ГЛАВА 2. РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН	
1. Функции и роль религии.....	83
2. Структура и элементы религии.....	93
3. Социальные формы организации религии.....	117
4. Классификация религий.....	147
 ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	
1. Направления и виды социально-религиозной деятельности.....	162
2. Социальное служение религиозных объединений.....	169
3. Хозяйственно-экономическая деятельность.....	184
4. Миссионерство, образовательная и издательская работа.....	202
 ГЛАВА 4. ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ	
1. Что такое гражданская религия?.....	206
2. Социально-политические формы гражданской религии.....	216
3. Национально-мифологические формы гражданской религии.....	221
4. Социально-психологическое значение гражданской религии.....	222
5. Социокультурное значение гражданской религии.....	224
 ГЛАВА 5. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ	
1. Личность и религия.....	228
2. Религиозные потребности личности.....	232
3. Религиозные мотивы поведения личности.....	235
4. Социальные установки религиозной личности.....	236
5. Ценностные ориентации личности.....	237

6. Религиозные типы личности.....	237
-----------------------------------	-----

ГЛАВА 6. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ РЕЛИГИИ

1.Общественно-психологические факторы религии.....	244
2.Индивидуально-психологические факторы религии.....	246

ГЛАВА 7. РЕЛИГИЯ В МИРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

1.Феномен повседневности.....	247
2.Повседневность религии.....	250
3.Религия повседневности.....	254
4.Религиозная ситуация	264
5.Конфессиональное пространство в его исторической эволюции.....	279

ГЛАВА 8. МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ

1.Религиозность: понятие, признаки, критерии.....	288
2.Измерение и типология религиозности.....	300
3.Исследование состояния религиозности и религиозной ситуации...316	

ЛИТЕРАТУРА

Обязательная литература.....	334
Литература для углубленного изучения дисциплины.....	340

ВВЕДЕНИЕ В СОЦИОЛОГИЮ РЕЛИГИИ

Термин «**социология**» происходит от латинского слова «societas» - общество, и греческого «λόγος» - слово, учение. В этом буквальном смысле социология есть наука об обществе.

Социология религии – часть социологии или одна из социологических дисциплин, которые изучают такие общественные феномены, как семья, политика, молодежь, образование, партии и организации и т.д.

Для социолога религия – это лишь часть социального явления. Поэтому для социологии религии как науки важно следующее:

❖ религия есть доступное наблюдению, эмпирическим методам исследования социальное поведение человека или группы людей. Другими словами, для социолога религия – это объект исследования, который можно увидеть, услышать, воспринять или ощутить.

❖ Для социологии религии предметом исследования является образование и функционирование религиозных групп и организаций; причины их роста или упадка; отношения между религиозными группами; причины их конфликтов и т.д. Все это можно зафиксировать, изучить, посчитать, проанализировать и т.д. Другими словами, социолог занимается фактами, т.е. тем, что может быть измерено, подлежит проверке и научному описанию;

❖ религия для социолога важна не сама по себе, т.е. как вероучение, культ, догма, ритуалы и обряды и т.п. В отличие от теолога, религиоведа или философа, его не интересуют вопросы истины или верности того или иного вероучения; вопросы сотериологии; сущности таинств и т.д. Социолога интересует, прежде всего, вопрос, как то или иное вероучение влияет на *мотивацию и поведение* верующих; какую *общественную позицию* занимает та или иная конфессия; *влияние Церкви* на общество и общественное мнение, и наоборот; *отношение общества* к той или иной конфессии, деноминации, секте и т.д.;

❖ наконец, социолога интересуют следующий круг вопросов: влияние таких социальных регуляторов, как религиозные *нормы, ценности, вера, ожидания и предпочтения* на индивида и группу индивидов.

Таким образом, можно выделить следующие **методологические принципы** социологии религии:

- *эмпиричность* социологической науки, основанной на фактах, т.е. моментах социальной действительности, которые можно увидеть, строго зафиксировать и научно описать. Для социолога религия – это совокупность поведенческих актов религиозных

индивидов и групп, вербальных действий людей и продуктов их деятельности (материальных и духовных);

- характерным компонентом социологии, вообще, и социологии религии, в частности, является *деятельность* индивида, группы и организации. К деятельности относятся: непосредственно действия и поступки; или отказ от действий и устремлений к деятельности и т.п.;

- *объективный подход* к исследованию общества. Он означает, что любое социологическое суждение должно исходить не из изначально принятой концепции или идеи, не на основании своих предпочтений или симпатий в отношении предмета исследования, а на основании проверенных научных фактах, основанных на эмпирических данных.

ГЛАВА 1. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

1. Классические подходы к изучению социального измерения религии

Предыстория социологии религии связана с представителями эпохи Просвещения 18 в. (**К. Гельвеций, П. Гольбах, Д. Дидро, Вольтер**). Они подняли вопрос о роли религии в жизни общества; о ее необходимости, роли и функциях в обществе. Критикуя феодальное государство, философы эпохи Просвещения начали критиковать и саму Церковь, которая легитимировала феодальные отношения в обществе. В конечном итоге, они пришли к выводу, что:

- путь к истине лежит не через веру, не через вероучение и догматы Церкви, а посредством разума, интеллекта «человека разумного». Разум является критерием истины. Все, что не прошло через призму осмысления и разумения; все, что является непонятным, непознаваемым и т.п. объявлялось недействительным, а значит ненужным и даже вредным для общества. Все беды, по их мнению, от того, что большинство людей малограмотны и непросвещены. Стоит только просветить народ и жизнь сразу изменится. «Просвещенный» человек способен, полагаясь на собственный разум и науку, устроить жизнь на разумных и справедливых началах. Перед ним открывается перспектива безграничного прогресса, ведущего в «царство разума»;
- Церковь должна занимать свою, специфическую нишу в обществе и не вмешиваться в политические, социальные, идеологические и культурные отношения. Фактически признавалось отделение Церкви от государства;
- выделяя Церковь из всей совокупности общественных институтов в качестве одного из многих институтов, философы эпохи Просвещения фактически разделили общественные реалии на сугубо светские и религиозные.

Один из первых мыслителей, рассматривавших религию с точки зрения научного мышления, был немецкий философ **И. Кант** (1724-1804). Так же, как и представители эпохи Просвещения, Кант отталкивался от позиции исключительно рационального, разумного познания действительности. Просвещенный человек должен жить согласно своим рациональным представлениям, а не исходя из церковных догм и представлений; он не должен подчиняться разумно неоправданным религиозным запретам и бояться авторитетов, как политических, так и Церковных.

С другой стороны, философское рассмотрение религии в пределах разума, с точки зрения Канта, должно ставить своей целью не опровержение религии как социального феномена, а извлечение рационального содержания из ее представлений и мифов и дать человеку так называемую «разумную религию». Другими словами, Кант предлагал поставить религию на службу обществу. Религия должна быть полезна обществу. На

вопрос какую пользу может принести религия философ отвечает следующим образом: основная функция религии – *внутренняя моральная корректировка поведения человека*, в отличие от внешней, государственной или общественной.

Кантовский категорический императив («золотое правило») – «не делай другому того, чего не хотел бы, чтобы тот сделал тебе». Как достичь этого идеала:

- государственными мерами: система воспитания на основе строгих законов, запретов, инструкций, правил и т.д.;
- общественными мерами: система воспитания строится на основе убеждения; понимания членом общества того, что «общественный договор» (теория общественного договора была популярна в эпоху Просвещения) должен выполнять каждый гражданин общества. На основе этого он вправе требовать от другого выполнения условий этого общественного договора, понимая, что не выполнение его хотя бы одним членом общества ведет к тому, что негативные последствия от этого невыполнения в конечном итоге бумерангом отразятся и на нем;
- религиозными мерами: система воспитания строится, в конечном итоге, на самовоспитании и самоограничении от совершения антиобщественных поступков. Совесть, которая является продуктом религиозного воспитания, есть самый надежный регулятор человеческих взаимоотношений, делаая их человечными и общественно приемлемыми.

Таким образом, Церковь как социальный феномен должна выполнять не функцию спасения души верующего, а социальную функцию нравственного воспитания гражданина общества. В этом, по Канту, и заключается социальная полезность «разумной религии» как основы порядка и существования общества.

Французский философ, основатель позитивизма **О. Конт** (1798-1857) в своих работах – «Курс позитивной философии», «Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающий религию человечества» - рассматривал и ряд социологических проблем религиоведения.

Конт считал, что все новые научные дисциплины покоятся на предыдущих, уже открытых дисциплинах. Социология «стоит на плечах» биологии и подчиняется биологическим законам, но с добавлением принципа взаимодействия людей. Социология, таким образом, должна заниматься общественным организмом.

По аналогии с биологией Конт считал, что общество познаваемо. Стоит только правильно вычленить законы, отвечающие за его развитие, и можно построить *идеальное общество*.

Желая подчеркнуть, что социология, как и биология, и математика, и физика и т.д. – это точная наука, он назвал ее «социальной физикой». Конт разделил социологию, согласно физической терминологии, на социальную статику и социальную динамику:

- *социальная статика* – должна заниматься законами сосуществования общественных явлений. В статическом плане он искал основные элементы общества и принципы их взаимосвязи. Первичным элементом общества для него явилась семья. Принцип семейной связи – взаимная *симпатия и уважение*. Из семьи они распространяются на род, с рода на общество, с общества – на все человечество.

Другие принципы социальной связи – принцип *консенсуса* (следование общепринятым правилам поведения противоположными участниками общественных взаимоотношений) и *солидарности*. Это социальное согласие и эту кооперацию должны поддерживать в обществе государственные и церковные институты;

- *социальная динамика* – должна заниматься законами смены общественных образований.

Конт выдвинул теорию «закона трех стадий» или «закон интеллектуальной эволюции человечества». Согласно этому закону всю человеческую историю можно разделить на три периода:

- ❖ *теологический* (религиозный) – основан на вере в религиозные догматы Церкви. Мир индивидом видится именно таким, потому что он верит в это. Истину необходимо искать в вере. Вера – гарант и источник истины. Авторитет здесь – церковные установления, что ведет к диктатуре *церковных и военных властей*. Теологическая стадия включает в себя три фазиса – фетишизм, политеизм, монотеизм. Эта стадия достигла своего наивысшего совершенства, когда поставила провиденциальное действие единого Бога на место разрозненных вмешательств многочисленных, независимых друг от друга политеистических богов;

- ❖ *метафизический* (рациональный) – основан на культе разума (эпоха Просвещения). Мир индивидом видится именно таким, потому что он его так себе представляет. Истину необходимо искать в своей голове, в индивидуальном сознании. Сознание – гарант и источник истины. Авторитет здесь – личные представления и предпочтения (несколько субъективистский подход) – ведет к анархии в обществе – и к революции (Великая французская революция). В метафизической стадии сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, «сущностями» (олицетворенными абстракциями). Эти сущности (абстракции) неразрывно связаны с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления. Абстракции, или сущности, оторваны от реальности и противопоставлены ей. Объяснение явлений сводится к определению соответствующей

им сущности. На этой стадии умами общества владеют *философы и юристы*. Метафизическая стадия достигла своего крайнего совершенства тогда, когда в обществе произошла замена многочисленных и независимых частных сущностей одной общей великой сущностью – природой, рассматриваемой как единственный источник всех явлений. Другими словами, объектом культа или квазирелигиозного почитания стала природа;

❖ *научный* (позитивный) период истории человечества (последний период, самый совершенный). Основан на культе научного опыта. Мир мне видится таким, потому что я могу это доказать при помощи опыта, в результате эксперимента. Опыт – гарант и источник, критерий истины. Авторитет здесь – не религиозные догматы, написанные и принятые еще в незапамятные времена; не личные представления и предпочтения, а научный эксперимент, подтверждающий ту или иную теорию или гипотезу, то или иное мнение или представление.

Принимая позитивистскую концепцию, О. Конт исходил из следующих принципов положительной науки:

- наука должна заниматься исключительно положительными знаниями, т.е. такими знаниями, которые подвержены проверке, научному эксперименту. Поэтому необходимо отказаться от попыток постижения абсолютных, априори непостижимых знаний, т.е. отказаться от исследования, к примеру, таких вопросов, как происхождение и назначения Вселенной, существования Бога и т.д.;

- признав невозможность достижения абсолютных знаний, О. Конт признал определенную относительность познания бытия, в котором существуют определенные пределы познания;

- с другой стороны, общественные процессы, как и природные, познаваемы. Поэтому с помощью научно-позитивных методов познания – наблюдения и эксперимента – можно выделить основные человеческие связи и законы, с помощью которых функционируют эти связи. Поэтому на третьем этапе развития человечества главенствующее место займут представители науки - эмпирически ориентированные *ученые и мыслители*.

Возникает вопрос – а каково место религии на этом третьем этапе развития человечества? О. Конт выдвинул идеи создания новой религии, отличной от старых монотеистических религий христианства, буддизма, иудаизма и т.д. Он стремился создать так называемую «позитивную религию человечества», деля ее на два вида: общественную и частную религию.

В **общественной религии** вместо Бога предметом почитания и культа является *человеческий род* – коллективное «Великое Существо». Суть религиозного отношения в

общественной религии – служение благу человечества. Новая религия должна на определенных альтруистических, благих ценностях любви, милосердия, толерантности и т.п. систематизировать и управлять человеческими отношениями в обществе.

В **частной религии** предметом почитания является не все человечество, а наиболее достойные его представители – женщины: мать, жена, дочь. Здесь культивируются обращенные к женщинам высокопарные обращения, в которых излиты человеческие чувства любви, нежности и т.д. Причем каждому предоставляется право самому сочинять подобного рода «обращения-молитвы».

У новой религии, по мнению О. Конта, должен быть свой культ для почитания, торжеств, праздников, посвященных прославлению альтруистических качеств человека, различных политических союзов, воспоминанию о великих исторических событиях и т.п. При этом должен существовать и определенный институт служителей общественной религии, которые будут вестись моральной стороной вопроса в обществе.

О. Конт установил девять «таинств», которые посвящены выдающимся событиям в жизни человека:

- рождение и представление новорожденного;
- посвящение (инициация) достигшего 14 лет;
- допущение к приготовлению на службу в 21 год;
- назначение на должность в 28 лет;
- брак;
- зрелость по достижению 42-х летнего возраста;
- отставка и пенсия по достижении 63 лет;
- «преобразование» перед смертью (наподобие христианского причащения на смертном одре);
- освящение и включение достойного в «Великое Существо» через 7 лет после смерти.

Английский философ **Г. Спенсер** (1820-1903) воспринимался во второй половине 19 – начале 20 вв. как пророк новой религии, оправдывающей свободу частного предпринимательства и прославляющий 19 в. как новую эру, когда человек с помощью науки и технического прогресса пришел, наконец, к правильному пути своего развития и существования.

Действительно, 19 в. – это век научно-технической революции; век паровых машин и двигателей внутреннего сгорания; аэростатов и пароходов и т.д., что породило определенную эйфорию у определенной части мыслителей. Они считали, что при помощи науки можно в будущем решить все социально-экономические и политические проблемы в обществе. К таким мыслителям принадлежал и Г. Спенсер.

Также как и О. Конт, он полагал, что социология как наука может быть уподоблена биологии. По его мнению, общество представляет собой организм, свойства которого сходны со свойствами живого тела, а постоянные отношения между частями общества аналогичны тем же отношениям между частями тела. Спенсер выделил определенные черты, позволяющие смотреть на общество аналогично живому человеческому организму: непрерывный рост, усложнение строения, наличие систем-органов – питания, распределения, регуляции и т.д.

Он выделил три вида эволюции: *неорганической, органической и надорганической*. Эволюция человеческих обществ представляет собой форму *надорганической* эволюции. Существует два фактора, влияющие на надорганическую эволюцию человечества:

- - внешние факторы – климат (ср. Африку и Европу); поверхность земли (пустыня или оазис, горы или равнина); флора и фауна;
- - внутренние факторы – физические, эмоциональные и интеллектуальные качества социальных индивидов в обществе.

В законе все более усложняющейся эволюции общества Спенсер выделил три момента, три стадии эволюции:

- *интеграция* – переход разрозненных элементов в нечто сплоченное и концентрированное;
- *дифференциация* – движение от однородности (гомогенности) к разнородности (гетерогенности);
- *возрастание определенности* у разрозненных частиц общества и стремление к интеграции.

Такого рода эволюции подчинено как все общество в целом, так и религия, в частности. В качестве исходной формы религии Спенсер признавал *культ предков*. В ходе эволюции из него возникли многообразные религиозные представления. Вслед за поклонением недавно умершим предкам возникает культ тех, которые умерли в более отдаленные времена и, сохраняясь в памяти потомков вследствие своего могущества или особого общественного положения, приобрели в сознании общества известное верховенство. Их образы сакрализуются, и они становятся, впоследствии, богами потомков. С другой стороны, из представлений о душах усопших – маннах – постепенно возникло разнообразное понимание сверхъестественных существ.

Согласно Спенсеру религия выполняет ряд функций в обществе:

- ❖ усиливает семейные связи, интегрирует семью посредством культового почитания предков;
- ❖ служит основой для нравственного поведения людей;

❖ цементирует и укрепляет традиционные формы существования общества (что особенно важно для консервативной Англии);

❖ обосновывает и усиливает национальное единство, которое первоначально мыслится как религиозное единство (Англиканская Церковь) и т.д.

Спенсер разработал и ввел в научный оборот понятие «социальный институт» и выделил шесть групп институтов:

- домашний (экзогамию, моногамию, положение женщин, детей и т.д.) институт;

- «обрядовые» институты (учреждения) – правительственные (государственные) органы, осуществляющие государственный контроль в обществе;

- политические институты;

- церковные институты;

- профессиональные институты;

- промышленные институты.

Видным представителем социологии религии был немецкий социолог **М. Вебер** (1864-1920). В наиболее полном и развернутом виде социологические проблемы были подняты им в следующих работах: «О некоторых категориях понимающей социологии», «Основные социологические понятия», «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», «Хозяйственная этика мировых религий», «Протестантская этика и дух капитализма», «Социология религии (Типы религиозных сообществ)».

Специфическим субъектом социологии М. Вебер считал не любой вид внешнего состояния индивида или внешнего отношения между индивидами, а **социальной действие**. Действием (включая намеренное воздействие или преднамеренную пассивность) М. Вебер называл понятное отношение к объектам, т.е. имевшее или предполагавшее **субъективный смысл**. *Действие индивида становится социальным, если имеет субъективный смысл, субъективно осмысленно соотносится с поведением других, ориентировано на ожидание определенного поведения людей и в соответствии с этим сопровождается субъективной оценкой шанса на успех собственных действий.*

Инструментом познания социальной действительности являются, по М.Веберу, **социальные идеальные типы**. В них фиксируются не родовые признаки (цвет кожи, разрез глаз, природный темперамент и т.п.), а своеобразие явлений культуры. Конструирование идеальных типов Вебер предполагал применить и в анализе религиозных явлений. К примеру, он изучал влияние вероучения на поведенческую установку верующих людей. Согласно его трактовке, различные вероучения посредством религиозных верований и практики религиозной жизни способствовали созданию

определенных психологических стимулов, в различной степени определяющих отношение верующего к миру:

- в буддизме – установка на бегство от мира (главный смысл достижения религиозного совершенства – нирвана);
- в конфуцианстве и даосизме – установка на приспособление к миру;
- в иудаизме и христианстве (в частности, в протестантизме) – установка на овладение миром.

Вебер характеризовал религию как **специфический способ придания смысла** социальному действию. Религия по-своему вносит определенный элемент рациональности в объяснение мира и в повседневную этику индивида. При этом она концентрирует в себе все остальные мирские смыслы. На ее основе религиозные переживания посюстороннего мира переходят в определенное миропонимание и мировоззрение. В них мир становится ареной деятельности богов, демонов, душ, сверхъестественных сил и т.п. Таким образом, благодаря религии неоднородные элементы действительности сплетаются в систематизированный космос.

Более того, благодаря религии создается иерархически построенная система норм, ценностей, предпочтений и т.п. В соответствии с ними одни действия разрешены, другие запрещены, и тем самым определяются моральные позиции индивида по отношению к миру. Религия воспитывает у своих последователей способность рационализации окружающей действительности. И в этом заключается социальная и культуuroобразующая функция религии.

Концепция харизмы М. Вебера

По М. Веберу, *харизма* – это обладание определенными дарами, исключительными способностями, которые имеют религиозные пророки, герои, политики, берсеркеры (о древнескандинавского «неистовствующий воин»). «Харизмой следует называть качество личности, - подчеркивал Вебер, - признаваемое необычайным, благодаря которому она оценивается как одаренная сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, не доступными другим людям. Она рассматривается как посланная богом или как образец»¹.

С самого начала появления этого понятия в науке оно имело религиозное содержание. М. Вебер заимствовал его у Р. Зомы (исследователь раннехристианских общин), который подразумевал под харизмой мистический дар религиозного пророка античности. В проявленном виде харизма обязательно принимает мистифицированные

¹ Вебер М. Харизматическое господство // Социологические исследования. - 1988. - № 5. - С. 139.

формы, близкие к религиозным, а ее эмоциональный характер сродни религиозным чувствам, поскольку харизме присущи иррациональные переживания. Поэтому ее трудно соотнести с конкретным историческим этапом, конкретной религией или конкретной политической властью.

Встреча с харизматиком благоприятно воздействует на психику человека. Она наполняет человека чувством возвышенного от общения со сверхъестественным или надчеловеческим, невероятными в повседневной жизни силами и чертами характера, недоступными простым смертным. Личность рассматривает харизматика как «посланника божьего» или же как образец для подражания – вождя.

К составляющей харизмы М. Вебер относил следующие элементы:

- она должна выступать в значении некоего *чуда*. Такое признание харизмы зачастую может быть не само экстраординарное явление, а объективная психологическая потребность общества в этом чуде, в ожидании им чудесного спасения от внешних невзгод или освобождения от негативного психического состояния. Это время можно назвать не «веками разума», а «эпохами харизмы». Не случайно харизматическая власть появляется тогда, когда общество переживает серьезный кризис, поражающий всю его структуру; когда граждане перестают выражать согласие и признавать институты. В этих ситуациях люди могут рассчитывать на личные качества своих вождей. «Аромат» и «сила» харизмы вытекают из иррациональной в своей основе природе, которая, по мнению Вебера, похожа на некое причащение, прикосновения к чему-то священному, когда «вера шире, чем принадлежность к конкретной церкви»². «В силу естественно *эмоционального* характера самоотдачи во имя вождя, которому доверяют, подчинение может стать тотальным и, как следствие, тоталитарным»³;

- харизматик должен быть наделен не только «божественными дарами и благодатью», но и постоянно подтверждать свои *исключительные способности*. Если этого не происходит, то это свидетельствует о потере им «божественной милости» или магической и героической силы, и он теряет свой авторитет в обществе. «Различные слои общества имеют различные мнения о смысле «чудес», о возможностях этих движений и об их ценности, - пишет Московичи. – Поэтому необходимо непрерывно влиять на чувства и мысли, чтобы рекрутировать «адептов» и «учеников», чтобы достичь своих целей»⁴;

² См.: Блондель Ж. Политическое лидерство // В кн.: Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти. Т. 1. Хрестоматия. Самара, 1999. С. 430.

³ Московичи С. Власть – неизбежный источник отношений между людьми // В кн.: Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти: Хрестоматия: В 2 т. Самара, 1999 Т. 1. С. 181.

⁴ Там же. С. 209.

- взаимоотношение между харизматиком и его адептами строится не на рациональном, а на *эмоциональном уровне*. Здесь не учитываются сословная принадлежность, происхождение или личные пристрастия. Подбор «кадров» происходит по харизматическим качествам: «пророку» соответствуют «ученики», «военному предводителю» - «гвардия», «вождю» - «доверенные люди». Не существует ни «устройства на службу» или «смещения с должности», ни «карьеры», ни «продвижения по службе». При этом исчезает дистанция между адептами. Усиливается рост взаимного подражания. Сподвижники харизмата ощущают себя «призванными» к чему-то великому или высокому, внутренне ассоциируя себя с самим кумиром и делом, к которому он призван.

С этого момента в обществе начинают происходить существенные перемены: социальная жизнь приобретает определенное ускорение, разметая прошлое ментальное сопротивление и разрывая с ним связь. Ангажированность и сверхвозбуждение подогревают моральную энергию, и люди, до этого апатичные, становятся активными. Вся общность испытывает одновременно причастность к некоей «благодати». Новообращенный начинает верить, что он действительно преобразился и восторжествовал над объективными границами реальности⁵. Отсюда выражения, часто употребляемые для описания индивида: «переродившийся», «очистившийся», «избранный» и т.д., столь часто употребляемых в некоторых динамически религиозных системах, например, в сектах⁶. Вебер назвал этот психо-эмоциональный феномен массовым «катарсисом».

Общий энтузиазм, охвативший общество в такие периоды истории, сближают между собой совершенно различных по своему верованию, социальному положению, уму и т.п. людей, возбуждают у них близкие идеи и эмоции. Кульминацией этого процесса становится признание носителя харизмы своим кумиром, на которого направлены горящие взгляды, надежды и чаяния людей. При этом большинство общества начинает идентифицировать и ассоциировать себя с харизматическим вождем. Харизма одного человека приобретает аутентичность благодаря спонтанной преданности всех (данная ассоциация сводится к стремлению быть не только внешне похожим на вождя, но и копировать его привычки, позы, образ жизни, манеру одеваться и т.д. (ср. с фашизмом, сталинизмом).

⁵ Там же. С. 210.

⁶ См.: Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980; Лихобабин В.П. Традиции ривайвализма в американском протестантизме // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1999. М., 1999. С. 260-305 и др.

Итак, харизматическая личность воспринимается как «призванная» к чему-то новому и необходимому, без чего люди не могли бы жить дальше. Последующие доктрины и представления, которые кодифицируют харизматические свойства, придают им смысл. Ловко манипулируя этими доктринами и представлениями, вождь убеждает общность и добивается признания, принятия своего авторитета. Причем, чем путаннее, противоречивее и абсурднее будет эта доктрина, тем динамичней и разнообразней будет история ее эволюции⁷;

- харизматик должен привносить *новативное содержание* в культурную парадигму общества. Он создает и требует выполнения новых, доселе неизвестных заповедей. Это могут быть некие откровения, мистические видения, озарения, прорицания, внушения или же просто сила воли самого гуру. Харизматическая власть необыденна. Она резко противостоит рациональному (бюрократическому, традиционному, патриархальному, патримониальному, сословному) обществу и отрицает существующие правила и традиции прошлого. В этом смысле харизма специфически революционна;

- чистая харизма первоначально специфически *чужда экономике*. Она пренебрегает традиционными способами получения доходов (регулярная зарплата, рента и т.д.) и использует маргинальные способы получения средств к существованию и активной деятельности: дары, милостыня и т.д. Такого рода получение «доходов» позволяет харизматической власти не втягиваться в суету обыденной жизни и держаться как бы на расстоянии от простых обывателей. Все это возвышает, к примеру, мучеников аскезы, юродивых, нищенствующие ордена, борцов за веру и пророков в глазах своих адептов; внушает обывателю мысль об их «неотмирности» или людей «не от мира сего».

Одним из основателей социологии религии как научной дисциплины был **Э. Дюркгейм** (1858-1917). Свои взгляды он изложил в следующих работах: «Метод социологии», «О разделении общественного труда», «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии».

По своим мировоззренческим взглядам он был сторонником позитивизма, но, в отличие от О. Конта, отвергал сведение социальных феноменов к биологическим законам. Социальное необходимо объяснять только через призму только социального. Общественные явления объективны, независимы от индивида и имеют по отношению к нему принудительную силу. К таким принудительным факторам Дюркгейм причислял:

⁷ Известно изречение Наполеона по поводу написания Конституции Франции: «Пишите просто и непонятно». На противоречиях Ветхого и Нового Завета строятся концепции различных христианских, в особенности протестантских, конфессий. Каждая из них черпает свои доводы в защиту своего вероучения, интерпретируя их в свою пользу. Многочисленные индийские конфессии и деноминации черпают свои догматы из древних Упанишад.

- материальные – плотность населения (частота контактов и интенсивность общения людей), пути сообщения, формы поселения и т.д.;
- нематериальные, духовные – «коллективные представления», определяющее усредненное, коллективное сознание общества. К примеру, категории времени, пространства, причинности и т.д. выражают состояние группы людей в определенное историческое время. Они зависят от уровня развития общества, его сознания, мировоззренческих и религиозных представлений людей определенной эпохи и т.д.

При определении религии Дюркгейм использовал исторический подход. История позволяет разложить институт (Церковь) на его составные части, поскольку показывает их рождающимися во времени. С другой стороны, помещая институт (Церковь) в совокупность обстоятельств его возникновения, история дает нам в руки единственный возможный метод определить породившие его причины. Для того, чтобы понять то или иное социальное явление (религиозное верование, правовое предписание, экономический порядок и т.д.), необходимо начинать с нисхождения к его наиболее простой, первобытной форме.

Все системы верований и культов необходимо рассматривать исходя из определенных общих представлений и ритуальных установок. Несмотря на разнообразие их форм, в них всегда можно найти одно и то же объективное значение или *выполнение общих функций*. Это – постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого. Для выявления такого рода общих признаков религии Дюркгейм, согласно принятого им исторического подхода, обратился к древнейшей тотемической системе Австралии. Благодаря этому исследованию он пришел к следующему:

- рассматривая имеющиеся определения религии, Дюркгейм подверг критике точку зрения, согласно которой для всякой религии характерно понятие «сверхъестественного». По его мнению, оно появляется достаточно поздно в общественном сознании. Понятие «сверхъестественного» еще неизвестно для первобытных народов, которые еще не достигли определенной степени интеллектуальной культуры. Логика Дюркгейма здесь следующая:

- во-первых, для того, чтобы назвать некоторые явления сверхъестественными, нужно уже обладать определенным чувством и сознанием, что существует определенный порядок вещей, т.е. явления Вселенной связаны между собой необходимыми отношениями, законами;

- во-вторых, когда появляются эти представления, тогда все, что нарушает законы бытия, объявляются как бы вне природы и, следовательно, вне разума;

➤ в-третьих, подобное понятие об универсальном детерминизме – недавнего происхождения. Даже величайшим классическим мыслителям древности не удалось его осознать в полной мере. Это завоевание позитивных наук современности (19 в.), а противоположное понимание не могло ему предшествовать;

➤ поэтому, в-четвертых, первобытное понятие «религиозного» не могло совпадать с понятиями «необычного», «непредвиденного», «таинственного» или «сверхъестественного». Идея сверхъестественного не содержит в себе ничего исходного. Она не дается человеку изначально, а занимает определенное место в небольшом числе поздних, развитых религий. Поэтому идея сверхъестественного не применима для общего определения религии;

- Дюркгейм подверг также критике и определение религии через понятие «божества». Примером этому служит ранний буддизм, который изначально выступал как философское течение, исключая идею божества. Более того, он показал, что есть обряды без упоминаний богов и даже такие, от которых впоследствии происходят и сами боги (к примеру, ассирийский или египетский обряд, посвященный весеннему празднику роста трав и деревьев). Следовательно, определение религии выходит за рамки идеи богов и духов;

- Дюркгейм констатировал, что религия главным образом представляет собой «социальный факт». Элементарные религиозные явления он разделял на две категории:

- ❖ *верования* – это состояния сознания, которые выражаются в определенных представлениях. Все известные религиозные верования содержат одну и ту же общую для них черту - классификацию реальных или идеальных явлений на два класса, два противоположных рода, обозначаемых обычно терминами «профанное» и «священное». Разделение мира на священное и профанное – отличительная черта религиозного мышления. Верования, мифы, догмы, легенды – это или представления, или системы представлений, выражающие природу священных явлений, свойства и способности, которые им приписываются, их историю, отношения и между собой, и с профанными явлениями. Священные вещи защищены и отделены запретами; непосвященный не должен, не может безнаказанно их касаться. Профаны – это те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от них;

- ❖ *обряды* – определенные способы выражения религиозных действий.

Религиозные верования выражают природу священных вещей и их отношения между собой и профанным; обряды представляют собой правила поведения, предписывающие, как человек должен себя вести со священными вещами. Религиозные верования являются коллективными представлениями, выражающие коллективные реальности; обряды – это способы действия, возникающие в группах и призванные

возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп. Религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, открыто признающей свою приверженность им и связанной с ними обрядами. Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но являются делом группы и создают единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой уже только тем, что у них общая вера. *Общество*, делает вывод Дюркгейм, *члены которой связаны единой верой и обрядовыми действиями, в совокупности объединяя членов общества между собой, называется Церковью.*

Священное, производимое обществом, наделено особым моральным авторитетом и властью. Ему присущи два свойства: запретность, отделенность от всего прочего; и способность быть объектом для поклонения, любви и уважения. Другими словами, священное – это источник принуждения, запрета и одновременно предмет для поклонения. Религия представляет собой целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным вещам, т.е. вещам отделенным, запретным; это система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую Церковью, всех тех, кто признает эти верования и обряды.

При этом священный характер какого-то объекта не является ему самому внутренне присущим: *он им (индивидуумом) наделяется.* Мир религиозных вещей не образует особого аспекта эмпирически данной природы – *он надстроен над ним.*

Функции религии по Дюркгейму:

- создает и укрепляет общественную солидарность;
- подготавливает индивида к социальной жизни (дисциплинирующая функция);
- укрепляет социальное единство (спланирующая функция);
- поддерживает традиции, верования, ценности (воспроизводящая, транслирующая функция);
- возбуждает чувство удовлетворенности, социального энтузиазма (воодушевляющая, эйфорическая функция);
- познавательная (мировоззренческая) функция.

2. Отечественная социология религии

Дореволюционный период

Рассмотрение религии как социально-исторического феномена начинается в русской философской и общественной мысли с 1830-1840-х гг. Во многом взгляд на роль

религии в общественной и государственной жизни страны был связан с историософскими спорами славянофилов и западников об историческом пути и судьбах России. Вопрос о религии, прежде всего, ставился главным образом как вопрос о роли православия как для русского народа и российского государства, так и для всего мира в целом.

По мнению **славянофилов**, Россия является особой, специфической культурой наряду с Европой и Азией. В ее основе лежат православные ценности, которые цементируют и развивают базовые устои данного социокультурного образования. Специфическими элементами российской самобытности славянофилами выделялись ее *молодость, органичность(цельность) истории, соборность и общинность* в социальном устройстве и психологии ее населения.

Русский народ – творец истории, творец соборного общества, потому что он – носитель религиозного бытия, православного сознания. Отсюда проистекает культурно-историческая миссия русского народа относительно остального человечества. **А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин** писали об исключительном призвании русского народа быть «народом-богоносцем», потому что именно он сохранил православие, которое славянофилы рассматривали как надэтнический и надгосударственный источник человеческого единения.

Уваровская формула «официальной народности» стала государственным, официальным вариантом славянофильства в российской общественной мысли. Истоки ее, как и у славянофилов, имеют как «внешние» (национальный романтизм и немецкие национально-имперские идеи Фихте и Шлегеля), так и «внутренние» (возвращение к истокам традиционализма, самобытности и «особости» российского пути развития, противопоставление России Западу и т.п.) характеристики. Смысл уваровской триединой формулы - «православие, самодержавие, народность» - состоял в том, чтобы восстановить связь между властью и народом, между дворянской и народной культурой, между православной и государственной идеологией, которая была разорвана в Новое время. Цель - соединить в единое и неразрывной целое допетровскую Русь и имперскую Россию.

Отличительной чертой **неославянофильства** является теоретически разработанная идея о России как об особой *цивилизации*. Так же как и их предшественники, особой упор в рассуждениях делался на *негативное отношение к западной цивилизации*; на *молодость* российской цивилизации; на приоритет *нравственных*, исключительных качеств русского человека в противовес *моральным* качествам европейского буржуа; соборной *личности* над западным *индивидуализмом*; на подчеркивание особой роли крестьянской *общины* в России; органичности российской истории и взаимоотношений между властью и народом и т.д.

«Русская идея» впервые начнет находить свое мировоззренческое обоснование у неославянофилов со второй половины 19 в. Для **Н.Я. Данилевского** «идея» заключалась в спасении Россией всего славянского мира от колониальной и религиозной экспансии Запада. Для этого необходимо было создать под эгидой России Всеславянский Союз с центром в Константинополе. По **К.Н. Леонтьеву**, Россия должна дать миру новую культуру и заменить славяно-восточной цивилизацией «дряхлающую» и «отходящую» цивилизацию Романо-германской Европы. **Н.Ф. Федоров** видел «русскую идею» в «охранительно-сторожевой» функции России – быть буфером между Западом и Востоком и, в конечном итоге, примирителем, посредником между двумя противоборствующими цивилизациями. **Ф.М. Достоевский** верил в мистический образ «русской идеи» - показать всему миру, когда придет время, русский «образ Христа» и привлечь все народы к этому образу.

Суть же «русской идеи» исходит из «богоносности» души русского народа и веры неославянофилов в его мессианское предназначение.

Помимо указанных выше задач провиденциальной сущности «русской идеи», неославянофилы указывали и на ряд других ее функций:

- первая из них заключается в «охранении» и «раскрытии» религиозной истины, заключенной в православии;
- - вторая функция включает в себя идею «удерживающей» мир российской державой (от слова «держать», «удерживать») от Антихриста. Сильная царская власть в союзе с православной верой – вот два критерия для «задержания» народов по пути «антихристианского прогресса». Опорой Церкви и царя является русский «народ-богоносец».

Идеология *русского национализма* наследовала славянофильскую мысль о России как об особой *цивилизации*. Русская цивилизация рассматривалась как особая – органическая и самобытная – культура, выполняющая в мире свою миссию. Христианская идея личной, бессмертной души, самостоятельной по своему «таланту» и «дару», «ответственности» и «призванию» - т.е. идея метафизического своеобразия человека, превращается в националистическом мировоззрении в идею метафизического своеобразия народа. И те народы, которые выполняют божественную «установку», служат ему творчески и вдохновенно, становятся великими и духовно ведущими народами в истории. При всей разнице видения националистами человеческой истории (*мифологически мистифицированный Н.Е. Маркова, религиозно-философский Л.А. Тихомирова, философско-религиозный И.А. Ильина*) по многим основополагающим моментам их точки зрения в целом идентичны. Одним из таких положений является идея

о России, как государства и Русской православной церкви, как «истинной Церкви», *удерживающие* мир от пришествия Антихриста.

Славянофильские традиции, а также историософская концепция **В.С. Соловьева** стали весомым подспорьем в разработке философских построений русской *религиозно-философской мысли* первой трети 20 в. В отличие от предшественников, они исходили из более углубленных, осмысленных и содержательных позиций влияния и значения мессианской идеи для российского общества в целом и мирового сообщества, в частности.

Запад и Россия – одна из ведущих тем русской религиозно-философской мысли. Она решалась ими в контексте дихотомии *культура-цивилизация*: российская культура – западная цивилизация. Противопоставляя между собой культуру и цивилизацию, русская философская мысль выделяла Россию из западной и восточной цивилизаций. Она наделяла ее особыми качествами общественного бытия, особого *культурно-исторического типа*. В религиозном аспекте этому типу было присуще противоречие русского «иоанновского» *православия*, западного «петровского» *католицизма* и «павловского» *протестантизма*. Русскому народу, с их точки зрения, свойственна «апокалиптическая» (Н.А. Бердяев) форма религиозной жизни. В общем виде религиозная миссия России мыслилась у них в следующих содержаниях:

- «Святая Русь» должна осуществить или показать всему миру идеалы «социальной правды» на земле;
- Россия – собиратель Всемирной христианской церкви (экуменическая функция);
- как посредник между Европой и Азией, Западом и Востоком Россия призвана сыграть великую роль в приведении человечества ко всемирному единству.

Особое место в русской философии первой трети 20 в. придавалось *духовному предназначению* России. Для **С.Н. Булгакова** оно сводилось к особому христианскому подвижничеству. Согласно его историософии, светлое будущее мира будет преображено «светом русской святости», нравственные корни которой заложены в идеалах «Святой Руси». Вера в духовные силы России, которые в будущем будут преображать духовную жизнь Запада, определяла и творчество **Н.А. Бердяева** и других мыслителей русской религиозной философии.

Евразийская цивилизационная концепция «ротации» культур 20-30-х гг. 20 в. сводится к следующему: в истории постоянно происходит возвышение или падение тех или иных культур, на смену которых неизбежно приходит другая, новая культура. Этой новой нарождающейся и перспективной культурой для евразийцев была Россия. Она представлялась им как «сложная историческая формация» (**Г.В. Флоровский**); как «особый исторический мир» - «монголосферу» (**П.Н. Савицкий**), включающий в себя

культуры Европы и Азии – Евразию. Существенным звеном в цепи евразийской «особости» России является понятие «туранского этнопсихологического типа». Благодаря «туранскому» смешению россияне не европейцы и не азиаты: они не относятся не к славянскому (в отличие от мнения славянофилов) и не к татаро-монгольскому типу народности и культуры, а к «особому этническому типу». Туранский элемент в русской психологии придает ей специфические качества, благодаря которым сложился особый психический уклад русского народа, придающий ему определенную самобытность и исключительность.

Стержневым звеном евразийского учения является их отношение к православию и тому месту и роли, которое они отводили ему в своей новой культурной формации. Евразийцы, прежде всего, исходили из позиций «христоцентризма» (Г.В. Флоровский) православия. Само православие мыслилось ими в весьма оригинальном понимании:

- «истинное» православие является своеобразным *симбиозом* византийского (греческого) и славянского православия, с одной стороны;
- эсхатологического предназначения «Третьего Рима», со второй стороны;
- и культурным, национально-психологическим своеобразием «туранского элемента», с третьей стороны.

В результате этого симбиоза появляется понятие «русского Православия» с его специфическими чертами всеединства. При этом оно берет на себя поистине «космические» задачи и ответственность:

- во-первых, отвечать «за духовное восстановление мира», творя «эпоху органическую» взамен «эпохи критической»;
- во-вторых, православие ставит себе задачу в «индивидуации» общечеловеческой культуры в противовес ее западной «универсализации»;
- в-третьих, и эта эсхатологическая задача является самой важной и главной, Евразия-Россия и «русское Православие» должно стать духовной твердыней и оплотом против «мирового зла», окрашенного евразийцами в религиозные тона.

Западники, как и славянофилы, видели в религии составную часть устоев общества. Однако та же самая религия, рассматриваемая в тех же самых ее проявлениях, получила у них противоположную оценку. Во многом на мировоззрение русских западников повлияли взгляды немецкой классической философии (Гегель, Фейербах, Маркс) и позитивистской социологии. Особенностью развития русской философской и нарождающейся социологической мысли является тот факт, что если на Западе критика религии к сер. XIX века уже прошла свой пик, то в пореформенной России она еще только начинается и определяет основные подходы к религии в идеологии радикализма – народничестве, анархизме, большевизме.

Первоначально западники исходили из следующих мировоззренческих позиций:

- включенность России в контекст мировой и, прежде всего, европейской истории;
- утверждение приоритета личности, самоценности индивидуальных начал человека;
- правильное сочетание и взаимодействие светских и религиозных (морально-нравственных) основ в обществе и т.д.

Существенный вклад в специфику развития России, с точки зрения западников, привнесла сельская община, благодаря которой русский человек выработал особые нравственные качества, отличающие его от человека Западного, протестантски-католического мира (способность синтезировать общечеловеческие качества, «сердечность» и т.д.). Благодаря этому, Россия стоит ближе к социализму, чем Запад, в частности, из-за особых нравственных общинных взаимоотношений и коллективной собственности на землю. Усвоив и развив на практике социалистические идеи и формы общежития, русский народ будет находиться в авангарде построения светлого будущего для всего человечества.

В **народничестве** и близким ему по духу **анархизме** второй половины 19 в. православие рассматривалось как часть социальной системы, которая не имеет перспективы для своего дальнейшего существования. Религия для революционеров-демократов представлялась как главная опора всякого рабства, которое должно быть уничтожено. Она связывалась ими с несправедливостью и неравенством в обществе, которые освещались устоями Церкви. Народники и анархисты видели в освобождении масс от религиозных суеверий предпосылку торжества на земле социальной справедливости⁸.

Народнический секуляризм ярко отличался квазирелигиозной окраской, но с одной существенной оговоркой: «Даже там, где русский секуляризм срастается с крайним и последовательным материализмом, он остается пронизанным своеобразной религиозной психологией. Нечего поэтому удивляться, - подчеркивал В.В. Зеньковский, - что разложение философской идеологии, связанной с тенденциями секуляризма, ведет на русской почве очень часто к рецепции основных идей христианства, к перестройке всего мировоззрения в духе христианства»⁹.

⁸ См.: Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. (4 части). Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 184.

Квазирелигиозный пафос народничества подчеркивался не только его современниками¹⁰, но и русскими религиозными философами. Революционеры - разночинцы, считали они, не только идеализировали народные массы, - они их просто боготворили. «Здесь именно и обнаруживается, - пишет Франк, - что интеллигенция, отвергая всякую религию и метафизику, фактически всецело находится во власти некоторой социальной метафизики», которая связана с «религией абсолютного осуществления народного счастья»¹¹.

Разночинцы связывали движущую силу и творческий смысл народничества не с просвещением, а с напряженными социальными утопическими исканиями. Это было некое «новое Евангелие», символом веры которого были такие понятия, как «Свобода», «Прогресс», «Разум», «Наука». Один из первых историков русской интеллигенции Д.Н. Овсяннико-Куликовский так описывает свои юные пристрастия: «Я «уверовал» в Науку вообще, в Социологию в частности. «Социология» не для меня одного в ту эпоху было слово особенное, слово с обаянием и властью, - одно из тех, от которых воспаляются молодые души, - и его магическая сила не уступала могуществу таких вещей слов, каковы Свобода, Прогресс, Идеал и т.д.»¹².

Франк определял классического русского народника как «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия». Кредо революционера-народника - его приверженность идеям утопического социализма, который понимался им как общество, где торжествует «царство идей», основанных на Разуме. Верховным принципом морали, да и всего мировоззрения «новой религии» становится «вера в личность», в ее творческие силы, защита «естественных» движений в душе человека и наивная вера в «разумный эгоизм».

Этот народнический, «хилиастический» (Н.А. Бердяев) тип социально-политической идеи можно квалифицировать как определенную форму *квазирелигии*, пришедшей на смену «ветхозаветному христианству», исчерпавшего свои внутренние силы и потенции для революционеров-демократов вт. пол. XIX века. Данный факт был четко подмечен еще российскими дореволюционными философами: «Это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии. ...Перед нами безумие

¹⁰ «С разных сторон мне приходилось слышать такого рода суждения: мир утопает во зле и неправде; чтобы спасти его, недостаточна наука, бессильна философия, только религия – религия сердца – может дать человечеству счастье» (Аптекман). Цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 294.

¹¹ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. М., 1991. С. 166, 167.

¹² Цит. по: Козляков В.Н., Севастьянова В.Н. Культурная среда провинциального города // Очерки русской культуры XIX века. Т. 1. Общественно-культурная среда. М., 1998. С. 181.

религиозного голода, не утоленного целые века», - писал об этом Г.П. Федотов. «И важно отметить, то было искание именно религии», - продолжает эту мысль Г. Флоровский. - Только «созданием новой религии» можно было закрепить этот припадочный энтузиазм и обратить его «в постоянное и неискоренимое чувство»¹³.

Русский **марксизм-большевизм** не внес существенного вклада в понимание религии как социального феномена. Религия интересовала марксистов, в частности, большевиков лишь постольку, поскольку это связывалось с политикой¹⁴. В одной из своих работ **В.И. Ленин** писал о том, что религия не может рассматриваться в качестве общественного института, «будящего и организующего социальные чувства». Идя вслед за народниками и анархистами, русский марксизм считал религию отмирающей формой общественного сознания, которой нет места в светлом будущем «коммунистического рая». Большевик рассматривал религиозные организации, в особенности Русскую Православную церковь, как «органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса»¹⁵. Будучи «опиумом для народа», религия всегда усыпляла и притупляла социальные чувства народа, что объективно мешало общественному прогрессу. В этом заключалась негативная функция религии.

На самом деле марксизм, по глубокому убеждению многих русских философов, явил собой новую форму секулярной квазирелигии. Подытоживая размышления о квазирелигиозной сущности марксизма и его дальнейшей интерпретации в советской идеологической системе, Н.А. Бердяев писал следующее: «Причина исключительного динамизма и действенности марксизма-коммунизма та, что он носит в себе все черты религии. Научная теория и политическая практика никогда не могла бы играть такой роли». Бердяев устанавливал следующие религиозные черты марксизма: «Строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части – верующих – верных и неверующих – неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь

¹³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 294. Зеньковский дает несколько иную формулировку этого явления: «Справедливо как-то заметил Г.П. Федотов, что наше народничество «необъяснимо до конца, как всякое религиозное движение, это – взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии». Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. (4 части). Т. 1. Ч. 2. С. 149.

¹⁴ См.: Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России. Статьи 1909 г. // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. Т. III. М., 1957.

¹⁵ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. Т. 17. С. 416.

религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации). Религиозным является и учение о скачке из царства необходимости в царство свободы. Это есть ожидание преобразования мира и наступления Царства Божьего... Марксизм как религия есть секуляризованная форма идеи предопределения. Псевдорелигиозный характер носит также разделение истории на две части. До социалистической или коммунистической революции есть лишь введение в историю, после нее только – начало настоящей истории. В основании марксистской религии лежит секуляризованный, не осознанный хилиазм»¹⁶. Другими словами, марксизм очень сильно напоминает и перекликается с различными религиозными направлениями и идеями: иудео-христианской хилиастической мечты построения Царства Божьего на земле; протестантского мотива предопределения судьбы, призыва и избранничества (пролетариата); католической теократической идеи государства (во главе с когортой «избранных» и «посвященных» коммунистической партии, а в последствии и на практике с «вождем-первосвященником»); иудео-христианского ожидания Мессии, перевоплотившегося из обыденно-православной наивной веры в «русского Христа» в мессианскую веру в «русский пролетариат» российских марксистов.

Многие социально-психологические черты народничества были усвоены впоследствии русским марксизмом. К ним относятся такие качества, как:

- жертвенность – она укрепляет настроение неотмирности интеллигенции, делает ее облик чуждым мещанству;
- идолопоклонническая вера в науку и прогресс, заменяющая религиозную веру;
- культ героизма, канонизирующий страдания и гонения «сверхчеловека» и в его собственных глазах, и для окружающих;
- неосознанная установка на свою непогрешимость в купе с отвлеченным догматизмом и пренебрежением к инакомыслящим;
- религиозно-хилиастическое настроение социального чуда и всеобщего катаклизма;
- народопоклонничество, основанное на вере в социалистический дух русского народа, модифицированное большевизмом верой в мессианское предназначение русского пролетариата¹⁷;

¹⁶ Бердяев Н.А. Судьба России // Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 504-505.

¹⁷ «В то время иллюзии революционного народничества, - писал Бердяев, - были изжиты, Миф о народе крестьянстве пал. Народ не принял революционной интеллигенции. Нужен был новый революционный миф. И миф о народе был заменен мифом о пролетариате». Сам же народ от веры в мистическую власть земли перешел в веру во всемогущество

- бескомпромиссность, связанная с их мировоззренческим космополитизмом и беспочвенностью¹⁸ и т.д.

Весь этот психологический груз интеллигентского нигилизма придал народничеству, а затем и большевизму своеобразный религиозный пафос их мировосприятия. Такого рода люди зачастую неосознанно определяют себя неким орденом с неписанным кодексом чести и нравственности, своим призванием и своими обетами. *Атеизм, революция, коммунизм* – вот символы веры квазирелигии большевизма. Ее составляющие элементы включают в себя:

- вера в непоколебимые и святые *идеалы революции*. Она отличалась определенной стойкостью и бескорыстным самоотвержением фанатических служителей этой веры;

- вера в *разум и науку*, которые воспринимались большевистским мировосприятием как квазирелигиозные символы. При их помощи предполагалось разрешить все жизненные проблемы человечества;

- вера в *прогресс* была следующим квазирелигиозным символом большевизма. Она обусловлена крайней формой универсального детерминизма: «Марксистская оптимистическая вера в благодность исторического процесса есть секуляризированное переживание веры в Промысел»¹⁹. Она исходит из убеждения в то, что человеческое счастье есть постоянно прогрессирующее явление; что его, как и продукты материального бытия, можно увеличивать до бесконечности;

- хилиастическая вера в *построение идеального общества* - «царства Божьего на земле» - коммунистического рая. Эта вера составляет «религиозную душу» большевизма. Коммунизм – это конечная инстанция большевистской эсхатологической идеи, конечная судьба мира и человечества. Эта мечта о грядущем «тысячелетнем царстве» приносила положительную психическую энергию адептам большевизма: приподнятостью настроения; некоторой экзальтированностью, связанной с отстранением и показным неприятием «царства необходимости»; опьянением борьбой за социальные идеалы и т.д.

техники и «по старому инстинкту стал относиться к машине как к тотему». Цит. по: Хевеши М.А. Толпа, массы, политика: Ист.-филос. очерк. М., 2001. С. 101.

¹⁸ «Беспочвенность есть отрыв: от быта, от национальной культуры, от национальной религии, от государства, от класса, от всех органически выросших социальных и духовных образований. ...В пределе отрыв приводит к нигилизму, уже не совместимому с никакой идейностью. В нигилизме отрыв становится срывом, который грозит каждому поколению русской интеллигенции...». Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1991.

¹⁹ Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. С. 512.

➤ вера в идеальное будущее была сопряжена с верой в *нового человека*, «нового Адама», освобожденного от «грехов» и «родимых пятен» прошлого. По мнению русских философов, это есть ничто иное, как религия «человекобожия» или «обожения» человека: «Отрицая Провидение и какой-либо изначальный план, осуществляющийся в истории, человек ставит себя здесь на место Провидения и в себе видит своего спасителя»²⁰. Целью прогресса ставится постоянное усовершенствование человека и общества, попытка создания его идеального типа;

➤ как всякая религия большевистское «вероучение» отличается крайней степенью *догматизма и доктринальности*²¹. Этот факт усугубляется тем, что русская интеллигенция смотрела на Запад как на «святой» источник «божественных» откровений. «Русские обладают исключительной способностью к усвоению западных идей и учений и к их своеобразной переработке. Но усвоение западных идей и учений русской интеллигенцией было в большинстве случаев догматическим»²². То, что там было научной теорией, не претендующей на всеобщность и подлежащая критике, у большевиков превратилось в догматику, в своего рода квазирелигиозное откровение. Малейшее уклонение от свыше определенной «генеральной линии» партии превращается в преступление. Оно чревато разоблачениями и даже прямыми обвинениями в «идеализме», «отходе от марксизма» или измене «марксистко-ленинской постановке проблемы». Сочинения Ф. Энгельса и К. Маркса (впоследствии «классиков марксизма-ленинизма») будут приниматься на веру и объявлены «Священными Писаниями», в которых все вопросы уже предрешены;

➤ безрассудная *одержимость, фанатичная вера и преданность* делу революции, которая сродни раннехристианским последователям и неопитам сектантских организаций. Такого рода «церковный революционизм» (С.Н. Булгаков) противопоставлен своей новой «святостью», новым революционным сознанием неправде «исторической» церкви. Ярко выраженный фанатизм сопровождался при этом стремлением к

²⁰ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Бердяев С.Н. Избранные статьи. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1997. С. 313-314.

²¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 2. С. 51; Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 261; Булгаков С.Н. Неотложная задача // Христианский социализм (С.Н. Булгаков). С. 26; Он же: Религия человекобожия в русской революции // Там же. С. 129; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма // Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 258-259, 389.

²² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма // Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 258.

мученичеству, страданию и аскетическому «самобичеванию» своей плоти²³. Такие произведения, как «Что делать?» Н.Г. Чернышевского и «Катехизис революционера» С.Г. Нечаева были примерами воспитания аскетической одержимости революционеров, а их герои (Рахметов) – примеры для подражаний, «жития святых» фанатиков новой веры;

➤ *МИСТИЧНОСТЬ СОЗНАНИЯ*, столь присущая религиозному мировосприятию. Мистичность сознания неизбежно порождает иллюзии (избранничества, непогрешимости, вселенского значения своего мессианского призвания) и *утопические идеи* будущего совершенного, гармонического состояния общества²⁴. «Современные люди живут иллюзиями более, чем люди прежних эпох, - писал об этом феномене Бердяев. – Они менее реалисты в истинном смысле этого слова, более оторваны от реальностей и отданы воле ветров. Иллюзии прогресса, всеосвобождающей революции, социалистического земного благополучия и т.п. бесконечно далеки от онтологического реализма. Революционные иллюзии идеологически начинаются с рационализма и кончаются иррационализмом»²⁵. П. Сорокин назвал действия народных масс в России, увлеченных высокими идеями, «законом социального иллюзианизма».

В свою очередь, иллюзорное сознание и утопические идеи способствуют возникновению *мифотворчества*. Примерами мифологии в советской историографии был миф о том, что дореволюционная Россия была «тюрьмой народов»; что российская экономика носила «полукOLONиальный характер» и т.д. Миф о «царе-заступнике», окружение которого «скрывало» от него правду о бедствиях народа, благополучно перекочевал в миф о «вожде всех времен и народов», который ничего не знал о репрессиях в СССР.

²³ См.: Струве П.Б. За свободу и величие России // Новый мир. - 1991. - № 4. - С. 220. Психология жертвенности и готовности к страданию во имя народа или человечества опасна тем, что она требует и ожидает обратной реакции и готовности к пожертвованию со стороны самого народа. «Взять хотя бы наших марксистов. - писал по этому поводу Мережковский. – Нет никакого сомнения, что это – превосходнейшие люди. И народ любят они, конечно, не меньше народников. Но когда говорят о «железном законе экономической необходимости», то кажутся свирепыми жрецами Маркса-Молоха, которому готовы принести в жертву весь русский народ». Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 373.

²⁴ См.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 246-247; Он же: О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. С. 432; Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. С. 528-529.

²⁵ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 272.

Расценивая большевизм как квазирелигиозную идеологию, русские философы подчеркивали *сектантский* дух его мировосприятия²⁶. К нему относятся такие его характерные качества, как:

- организация, неприемлющая учения господствующей церкви и стоящая в оппозиции государству;
- ей характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины и идейных принципов. С этим связаны мессианские настроения избранничества и тенденция к изоляционизму;
- своеобразная трактовка или интерпретация «священных книг» и догматов («марксизм не догма, а руководство к действию»);
- харизматический характер лидерства организации (вождизм большевизма);
- готовность к отречению и разрыву с семьей, обществом и установленным бытом и связанная с этим установка на жертвенность и страдание;
- нигилистическое ощущение «греховности» существующей культуры, устремленность не к настоящему, а к будущему («коммунистический рай») и прошедшему («первобытный коммунизм»); религиозная мечтательность и идеализация будущего;
- активный прозелитизм новых адептов своего учения и т.д.

Сектантскому духу большевизма свойственен также фанатизм в отстаивании своей веры, нетерпимость и резкое неприятие других учений²⁷. Это выражалось в форме *воинствующего атеизма*. «Религиозные ценности, будучи наивысшими в системе ценностей, вызывают в человеке, искренне живущем ими, наиболее сильные чувства и волевые стремления, - пишет Н.О. Лосский. – Они легко могут привести к фанатизму, откуда возникает ненависть к инакомыслящим и суровая борьба против них. ...У коммуниста-большевика таких сдерживающих его фанатизм мотивов поведения нет. Наоборот, самое содержание его псевдорелигии побуждает дать волю своей ненависти и оправдывает жестокие меры в борьбе с противниками»²⁸. Провозглашая атеизм, большевистская идеология не была равнодушна и индифферентна к другим религиям. Она декретировала свою веру и понуждала к ней; претендовала на знание абсолютной истины, смысла жизни и путей реализации этого смысла.

²⁶ См.: Булгаков С.Н. Моя Родина // Новый мир. - 1989. - № 10. - С. 230-231; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 257-258, 282-283.

²⁷ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов // Булгаков С.Н. Избранные статьи. Т. 2. С. 600; Он же: Моя Родина // Новый мир. - 1989. - № 10. - С. 232.

²⁸ Лосский Н.О. Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 330.

Представители **социального христианства (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев)** связывали политическое развитие России в начале 20 в. с обновлением Русской православной церкви, с «новым религиозным сознанием» масс. По их мнению, основой модернизации политической системы государства должно стать массовое христианское движение за демократические реформы. Мотивировалось это тем, что только религиозная вера в России способна «заразить массы», проникнуть «к сердцу народному».

Эта оценка социальной роли религии противопоставлялась представителями социального христианства секулярной идеологии марксизма. С.Н. Булгаков усматривал в политической борьбе, развернувшейся в России в начале 20 в., схватку двух идеологий – христианского и секулярного социализма.

Юридическая и/или государственная школа исходила из того, что вся русская история – это преимущественно история государственная, политическая. Официальная идеология государства при этом исходит из права, а не из религиозных постулатов. **Б.Н. Чичерин** видел в государстве, а не в религии «вечный и верховный союз на земле», нравственное воспитание народа. Нравы общества он рассматривал, прежде всего, в их соотношении с юридическими установлениями в государстве и степени их усвоения в народном самосознании. Тем не менее, религия, по мнению Чичерина, является одной из тех многих «духовных сил», которые воздействуют на общество, на его политико-юридические формы, экономические воззрения и культуру.

В своих работах **К.Д. Кавелин** обращал внимание на то, что в отличие от Запада, где католическая и протестантские Церкви были независимы от государства, в России Русская Православная церковь не имела светской власти и была подчинена государству. Данный факт существенным образом повлиял на развитие демократии на Западе, с одной стороны, и укрепление самодержавия в России, с другой стороны. Влияние русского православия, с точки зрения Кавелина, выразилось лишь на народном бытовом уровне²⁹.

Будучи государственным деятелем, **П.Н. Милюков** преодолевает односторонность юридической школы. Он был сторонником многофакторной концепции социальной эволюции, в которой религия занимала существенное место. Церковь и школа – два главных фактора формирования духовной культуры общества. Вместе с тем, Милюковым был также подчеркнут тот факт, что Русская Православная церковь находилась в подчинении у государства³⁰.

²⁹ См.: Кавелин К.Д. Мысли и заметки о русской истории // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуре. М., 1989.

³⁰ См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры в 3-х т. Т.2. Ч. 1. М., 1994. С. 25-43, 158-204.

Тема влияния религии на общество и государственное устройство на Западе и в России волновало умы **русской философской мысли** начала 20 в. Религиозный дух западного мира, с их точки зрения, с самого зарождения европейского общества с огромной энергией вложил в дело внешнего строительства жизни³¹. Церковь, сначала католическая, а потом и протестантская, формировала жизнь, она создала религиозно освященные устои государственного и общественного бытия. «Вера в эти устои столь прочно укоренилась в душе западного человека, что, когда в эпоху Ренессанса и Реформации настала пора великого духовного перелома, этот перелом лишь видоизменил, деформировал основные принципы жизненных отношений, оторвал их от их теократической первоосновы, но не нарушил непрерывности культурно-исторического развития, потому что не смог истребить из души западного человека саму веру в «священные принципы», определяющие строй жизни». Поэтому процесс секуляризации и раскрепощения личности шел на Западе постепенно. Он лишь реформировал, а не разрушал до основания культуру прошлого; он созидал новые порядки, основанные, в конечном счете, на исторически укорененных «священных принципах». «Отмирание религиозных корней общественности, - резюмирует Франк указанные процессы на Западе, - то обоготворение самочинного человеческого жизнеустройства, которое лежит в основе современного европейского общества, не привело западную культуру к чистой анархии. ...В последний момент ее всегда ... спасали глубокие консервативные силы, дремлющие в ее лоне, - последние пережитки ее религиозно-теократического воспитания. Западное безверие приводит не к всеуничтожающему нигилизму, а к идолопоклонству, к обоготворению земных «богов» - ряда морально-политических идеалов и принципов, вера в которые, несмотря на их ложность и относительность, сдерживает разрушающие тенденции безверия»³².

В России все происходило иначе. Одной из черт русского православного религиозного типа была нерешенность на ее почве проблемы культуры. Аскетическое православие сомневалось в оправданности культуры, склонно было видеть греховность в культурном творчестве. В этом же духе воспитывался и русский народ³³. Поэтому религиозное, моральное и социальное сомнение в оправданности культуры являлось

³¹ См.: Вебер М. Этика протестантизма и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990; Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1993. С. 343-367; Он же: Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 345-346 и др.

³² Франк С. Из размышлений о русской революции. С. 34-35.

³³ О влиянии православия на мировоззренческие основы трудовой и предпринимательской деятельности народа см.: Сторчак В.М., Макеев А.В. Протестантизм и православие: этос труда и предпринимательства // Религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. 2000. №. 1.

характерным мировоззренческим мотивом для народного творчества. «В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность, он не чувствовал исключительной прикованности и привязанности к земным вещам, к собственности, к семье, к государству, к своим правам, к своей мебели, к внешнему бытовому укладу. ...Русский народ, вероятно, менее честный и добропорядочный народ, чем народы Запада. Но народы Запада добродетелями своими прикованы к земной жизни и земным благам. Русский же народ добродетелями своими отрешен от земли и обращен к небу. В этом духовно воспитало его православие»³⁴.

«Духовная энергия» православия, таким образом, не определяла собою общественно-правовой уклад жизни, не воспитала веры в какие-либо освященные ею принципы гражданских и государственных отношений. Церковь, с одной стороны, была придатком, «духовным министерством» государственного аппарата. Помимо духовного окормления паствы, в ее функции входила легитимация и сакрализация монаршей власти. С другой стороны, ценностные ориентации Церкви сводились, в основе своей, не к моральным приоритетам «эмпирической периферии», а к нравственным установкам духовного плана; православный народ в России в большей степени воспитывался не на примерах морального ригоризма, а на нравственных сюжетах библейской истории, житий святых и подвигах старцев в скитах и пустынях. В ментальной составляющей русского народа существовала четкая грань между чуждой для него государственно-бюрократической моралью и правом и наоборот, близкой ему христианско-бытовыми представлениями о справедливости и «жизни по Правде». «Поэтому мораль и право в светском, отрешенном от религиозной первоосновы смысле с трудом прививаются в душе русского человека, - справедливо замечал Франк. – Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность – и тогда он являет черты величия и благодати, изумляющие мир, - либо же есть чистый нигилизм, который уже не только теоретически, но и практически ни во что не верит и которому «все позволено»... Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны те промежуточные духовные тенденции (партии христианско-социалистического или христианско-демократического типа – *Авт.*), на которых уже давно зиждется западная жизнь, - ни реформация, ни либерализм, ни гуманизм, ни отвлеченный безрелигиозный национализм и этатизм, ни даже умеренный социал-демократизм»³⁵.

³⁴ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 452-453. Схожие мысли см. также: Он же: О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 26-27.

³⁵ Франк С. Из размышлений о русской революции. С. 35. Подобные же мысли можно встретить и у Н.А. Бердяева: «Русский народ не может создать срединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейском смысле

Потеря или оскудение духовного религиозного начала, следуя логике рассуждений Франка, приводит, в конечном итоге, к ярко выраженному нигилизму, столь свойственный как русской интеллигенции, так и мировоззренческим ориентирам отечественного православия³⁶.

В предреволюционный период было издано несколько работ теоретического характера, которые можно отнести непосредственно к социологии религии. К примеру, работа А. Введенского «Религия и социология. Религия как явление социальное». Он был едва ли не единственным отечественным исследователем, который переписывался с Э. Дюркгеймом³⁷. Но наиболее интересными и важными работами являются труды С.Л. Франка и П.А. Сорокина.

В работе «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» **С.Л. Франком** были изложены основные задачи социальной философии, выявлена онтологическая природа общества, определены основные принципы общественной жизни. Особенно интересна с точки зрения социологии религии глава, посвященная дихотомии взаимоотношений Церкви и государства («мира»). Логика рассуждений Франка сводится к следующему.

Государство и общество («мир») выступает перед человеком посредством некой «среды», которая действует на него с механической силой принудительного характера.

этого слова. Это – аполитический народ по строению своего духа, он устремлен к концу истории, к осуществлению царства Божьего. Он хочет или царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в антихристе, царства князя мира сего». Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 452; «Русские вообще плохо понимают значение относительного, ступенность исторического процесса, дифференциацию разных сфер культуры. С этим связан русский максимализм. Русская душа стремится к целостности, она не мирится с разделением всего по категориям, она стремится к Абсолютному и все хочет подчинить Абсолютному, и это религиозная в ней черта. Но она легко совершает смешение, принимает относительное за абсолютное, частное за универсальное, и тогда она впадает в идолопоклонство». Он же: Истоки и смысл русского коммунизма. С. 259, 274.

³⁶ «Русский нигилизм отрицал Бога, дух, душу, нормы и высшие ценности. И, тем не менее, нигилизм нужно признать религиозным феноменом. Возник он на духовной почве православия, он мог возникнуть лишь в душе, получившей православную формацию. Это есть вывернутая на изнанку православная аскеза, безблагодатная аскеза. В основе русского нигилизма, взятого в чистоте и глубине, лежит православное мироотрицание, ощущение мира лежащим во зле, признание греховности всякого богатства и роскоши жизни, всякого творческого избытка в искусстве, в мысли». Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 280-281.

³⁷ См.: Введенский А. Религия и социология. Религия как явление социальное. М., 1900. См. также: Медушевский А.Н. История русской социологии. М., 1993; Голосенко Н.А. Социологическая литература России вт. пол. XIX – нач. XX вв. М., 1995; Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996; Социология в России XIX – нач. XX вв. М., 1997; Социология в России. М., 1998.

Здесь принуждение выступает не как зависимость субъективно-психических сил различных, конкретных людей (родители, учителя и т.д.), а как действие некой объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности и воли, властвующей над людьми. Такого рода взаимоотношение личности и государства, личности и общества как к некому сверхъестественному существу сродни взаимоотношению человека и Бога (ср. гегелевское определение государства как «земного бога»). «Не случайно, - отмечает Франк, - всегда и везде – сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей – общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная со сверхиндивидуальным единством "мы"»³⁸.

Иными словами, право, закон, государство, общество – это сверхлические субстанции, которые также как и религия сакральным образом воздействуют на человека. Но это не чисто религиозное, а псевдорелигиозное (квазирелигиозное) воздействие³⁹. Оно, по мнению Франка, формирует человека посредством «внешней общественности» при помощи «положительного права». Государство, в данном случае, выступает как псевдоцерковь, где есть свое единство святынь: государственные символы (флаг, герб), обряды, праздники, культ героев и особо почитаемых мест и т.д.: «И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры»⁴⁰.

Источниками общественной взаимосвязи, взаимодействия и успешного функционирования общества, по Франку, являются:

- Государство – оно сплачивает моральные скрепы общества. Большое значение в этом случае имеют государственные святыни, вокруг которых объединяются члены общества. Служение государству – почетная обязанность его граждан;
- Церковь – как общество верующих, основано на нравственном начале и культе своих, особых святынь, которые в корне отличаются от государственного культа. Церковь также сплачивает и объединяет единоверцев в служении Богу, в сакральном поклонении своим святым и святым местам.

³⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 90.

³⁹ В современной социологии религии данный феномен определяют как «гражданская религия».

⁴⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 94.

Источником эволюции Церкви и государства является дихотомия двух противоположных начал: противоречия гражданской религии, основанной на законе (морали), и религии как таковой, основанной на нравственных началах (Правда). В пределах человеческой жизни эта дихотомия принципиально неразрешима. Любая попытка смешения этих двух начал имеет негативный результат:

- *теократическое* поглощение государства Церковью приводит к обмирщению, искажению и омертвлению последней. «Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению церкви, есть существо фарисейства, - пишет Франк, - богоискажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и вытесняет ее. ...Его существо заключается в смешении самой святости с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святости. Всякий социальный утопизм, всякая вера в абсолютно священный характер начал форм внешней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами «Царство Божье на земле» содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего существования обнаруживает все нравственное зло фарисейства – его бесчеловечность, бездушие, его мертвящий формализм»⁴¹;

- с другой стороны, *огосударствление* Церкви (как это было, к примеру, с Синодальным периодом истории РПЦ в России) ведет ее к мирской институализации, синтезу и смешению с государственными органами, ее обмирщению и ассоциации в общественном сознании с государством. Грехи государства становятся грехами Церкви, что ведет к потере ее религиозного авторитета, авторитета организации «не от мира сего». «Где и поскольку церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между церковью в первичном смысле и «мирским» началом права, власти и внешней организованности», - заключает Франк⁴².

П.А. Сорокин уделял достаточно внимания религиозным аспектам в социологии как будучи в Советской России, так и за рубежом, находясь в эмиграции. В работе «Религиозные группы и религиозные перегруппировки»⁴³ он изучал две проблемы.

Первая проблема касалась вопроса взаимодействия государства и религиозных организаций. Сорокин выделяет несколько типов такого рода взаимодействий (кумуляций):

⁴¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 97.

⁴² Там же.

⁴³ Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 259-266.

- *солидарная кумуляция* (к примеру, православная концепция симфонии властей; освещение войны Церковью и т.д.);
- *антагонистическая кумуляция* - непримиримое отношение между светской и церковной властями (к примеру, отношение между Папой Римским и Генрихом IV в Средневековой Европе; между патриархом Тихоном и властью большевиков после октябрьской революции 1917 г. и т.д.);
- *нейтральная кумуляция* – классической ее формулой служит евангельское изречение: «воздадите кесарево кесарю, а Божье Богу».

Другой вопрос касался взаимоотношения государства и различных конфессий. По мнению Сорокина можно выделить следующие формы такого рода взаимоотношений:

- *государственно-религиозная кумуляция*. Так, средние века характеризуются закрытой государственно-религиозной кумуляцией, где члены одного государства должны были принадлежать к одной определенной религии, признанной и санкционированной властью, принадлежность к которой была обязательная. Инаковерующие и/или еретики преследовались и уничтожались;
- *диффузная кумуляция* – характерна для многих современных государств, провозгласивших принцип свободы совести и равенства религий. «Сейчас жители одного и того же государства, - пишет Сорокин, - могут принадлежать и фактически принадлежат к различным религиям, вплоть до религии атеизма»⁴⁴;
- *кастовая кумуляция* – характеризуется наличие закрытых и наследственных каст. Кастовые группы состояются из следующих группировок: семейно-родственной + профессиональной + религиозной + объемно-правовой + имущественной + отчасти расовой и языковой (примером кастовой кумуляции может служить кастовая система в Индии, состоящая из закрытых групп брахманов (священнослужители), кшатриев (воинов), вайшьев (купечество), шудр (ремесленники и крестьяне).

Вторая проблема касалась причин эволюции религии. История показывает, что меняются не только взаимоотношения между государством и Церковью, но и сама Церковь, сама религия. Сорокин задается вопросом: что ведет к религиозной эволюции (перегруппировке). Он выделяет три причины эволюции:

- ❖ *притупление, отчуждение чувственно-эмоционального переживания религии* у верующего: «Религия человека – социальный костюм, который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных

⁴⁴Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество... С. 261.

переживаниях веры человека. В последних – коренное ядро религии. Верования, догма, – это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств – эмоций человека. Неважно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячей». Живая вера «примет какую угодно нелепость, если последняя соответствует ее аппетитам. Чувства – эмоции человека ... формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остается в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы – верования, идеологические формы религии – ибо нравы, основной уклад социальной жизни, меняются медленно»⁴⁵;

❖ *изменение социального уклада населения*, которое зависит от экономических изменений в обществе (к примеру, требование «дешевой Церкви» нарождающейся средневековой буржуазии, что соответствовало мировоззрению протестантизма);

❖ *наука и знание* человека, ведущие к постоянной секуляризации, десакрализации религии: «Там, где появляются знания, они рано или поздно вытесняют верования и становятся общеобязательными. ...Но верования, изгнанные из одной сферы, подобно чертям, бегущим от ладана, водворяются в другой. В итоге область их не уменьшается, и человек не становится более логичным»⁴⁶.

В итоге своих рассуждений П.А. Сорокин делает следующие умозаключения, которые касаются будущего религии:

- *вера (верования) человека – есть величина вечная, а степень веры – величина постоянная.* «Меняются только формы веры. ...Мы удивляемся абсурдности верования «первобытного человека». Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут перебраться верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно»;

- помимо традиционных, уже известных человечеству религий, *существуют и будут существовать и дальше другие формы веры*, которые носят секулярный характер – религии «демократизма», «социализма», «коммунизма» и т.п.: «Формы верований изменились, суть их осталась той же»⁴⁷. В современной социологии религии такие «секулярные религии» носят название квазирелигии или *гражданской религии*.

В работе «Голод и идеология общества»⁴⁸ П.А. Сорокин продолжил дальнейшее рассмотрение вопроса эволюции религии, но уже под ракурсом влияния на нее голода и/или бедности в обществе. По его мнению, исследование поведения индивида и его

⁴⁵ Там же. С. 263-264.

⁴⁶ Там же. С. 265.

⁴⁷ Там же. С. 265-266.

⁴⁸ Сорокин П. Голод и идеология общества // Там же. С. 657-665.

идеологии показывает, что «содержание сознания» индивида меняется при резких изменениях кривой количества и качества пищи, поступающий в его организм. «Это изменение состоит в том, - подчеркивает Сорокин, - что при голоде идеология человека деформируется в направлении укрепления и усиления суждений, теорий, убеждений и верований, при данных условиях благоприятствующих, «одобряющих» применение мер, способных дать пищу...»⁴⁹. Первоначально христианство в начале нашей эры как «религия бедных» было привлекательно для голодных и малообеспеченных людей. В последствие, после того как оно стало официальной религией, легитимирующий власть и социальное неравенство в обществе, христианство потеряло авторитет голодных и малоимущих. На место феодальной, «богатой Церкви» пришли социалистически-коммунистические и уравнилельные теории, воззрения, идеологии (гуситы в Чехии, крестьянские войны в Германии, вальденсы, катары, анабаптисты и т.п.). «Их основатели, - пишет Сорокин об отцах Церкви, - хотели, чтобы они (христиане. – Авт.) не имели никакого имущества. Позже, разбогатевши, они, чтобы приобрести имущество и собрать деньги, объявляют добро злом, а дурное – хорошим, соблазняют князей лестью, народ – ложью... . Правда, на почве христианства возникало множество коммунистических идеологий, но они возникали не из лона официальной церкви, направлены были против нее и боролись с ней. ...Но как только сами эти «еретические группы» коммунизаторов добивались до богатств и захватывали их, то с ними снова и снова повторялась «вечная история»: разбогатев, они теряли коммунистическую идеологию и заменяли ее или более умеренной, или совершенно обратной», - делает вывод Сорокин⁵⁰.

В дореволюционной России изучение уровня религиозности в обществе осуществлялось органами государственной власти. Статистика фиксировала формальную принадлежность граждан России к их вероисповеданию, при этом в категорию религиозных включалось все 100% населения страны. По материалам всероссийской переписи населения 1897 года количество верующих распределяется в процентном отношении следующим образом:

- православные и старообрядцы 69,9%
- мусульмане 10,8%
- католики 8,9%
- протестанты 4,8%
- иудеи 4%
- прочие христиане 0,96%

⁴⁹ Там же. С. 657.

⁵⁰ Там же. С. 665.

-прочие нехристиане 0,5%

Советский период

После октябрьской революции 1917 г. Церковь была отделена от государства. В идеологическом аспекте религия признавалась «опиумом для народа» и вредным «пережитком прошлого», а религиозные организации - легальным прибежищем политических врагов советской власти. Основная задача изучения религии сводилась:

- к выявлению информации о степени влияния религии на различные социальные группы в обществе;
- к изучению классового состава верующих;
- к изучению содержаний и политической направленности проповедей в религиозных организациях и т.д.

В 1920-х гг. в СССР начали проводиться в трудовых коллективах первые социологические опросы, которые должны были решить поставленные выше вопросы. В связи с этим были подготовлены соответствующие опросники и методические указания по сборанию сведений. Примером тому может послужить «Вопросник и методические указания по сборанию сведений о сектах», опубликованный в журнале «Антирелигиозник» в 1927 г. Так, в вопросе о «сектантской культурности» требовалось проверить грамотность сектантов, их уровень и социальные условия жизни и т.д.

Весьма примечательно для большевистской идеологии ставился вопрос о разграничении понятий церковь – секта. До революции сектами, в отличие от Русской православной церкви, называли прочие христианские конфессии, в основном конфессии протестантского толка. Теперь в указанном опроснике и Русская православная церковь, и секты представлялись равными как в религиозном, так и политическом отношении. Такая постановка вопроса объяснялась тем, что:

- до революции сектантские организации, в особенности организации протестантского толка, влияли на «европеизацию» и «американизацию» форм религиозной жизни народа;
- в демократическом аспекте сектантские организации были шагом вперед по отношению к «средневековой» Русской Православной церкви. Они служили выражением политического протеста широких масс против самодержавных политических и религиозных порядков в стране.

Вместе с тем, в опроснике указывалось, что теперь, в период строительства социалистического общества, «европеизация» и «американизация» религиозно-политической жизни широких масс ведет к «капитализации» народного хозяйства, что противоречит строительству новой жизни. Такая установка оказалась весьма кстати в

идеологическом оформлении ликвидации НЭПа и политики раскулачивания крестьянства в конце 1920-х гг. в стране.

Параллельно с научными исследованиями, вследствие их нерегулярности и локального характера, с начала 20-х гг. начали проводиться государственные исследования. С 1924 г. в центральном аппарате Агитпропа ЦК РКП (б) начали вести статистический и документальный анализ состояния религиозности по регионам страны на основании сведений, которые поступали от местных партийных органов. Руководство страны было заинтересовано в получении достоверной информации о процессах, которые помогали понять политические и религиозные настроения в массах. Полученную информацию можно было эффективно использовать в пропаганде среди верующих.

С другой стороны, требовалось, чтобы эта информация соответствовала коммунистической идеологической установке: свидетельствовала о новых победах социализма на антирелигиозном фронте, что естественно зачастую влияло на достоверность получаемой информации и на фальсификацию фактов. В тех случаях, когда результаты исследований вскрывали «неблагоприятную» для идеологии статистику, то данные становились достоянием архивов под грифом секретности.

Как правило, в выступлениях партийно-государственных деятелей в 1920-1930-х гг. давались оптимистические прогнозы относительно будущего религии и «отхода» от нее трудящихся. Эти данные сводились к следующему:

- ❖ - в начале 1920-х гг. от религии отошло 10% населения (П.А. Красилов);
- ❖ - к концу 1920-х гг. – 20% (А.В. Луначарский);
- ❖ - к середине 1930-х гг. – 50% населения отошли от религии. Утверждалось,

что процесс преодоления религиозности шел быстрее в городах, нежели в деревне; что к этому времени в городах оставалось 1/3 верующих, правда, в деревне их было еще около 2/3 крестьян.

С середины 1930-х гг. в СССР было провозглашено завершение строительства основ социализма. Теперь цифры, характеризующие уровень религиозности в стране, приобретают новое значение. Преодоление религии выдвигается в качестве одной из главных задач идейно-воспитательной работы в массах. Социологические исследования призваны были обслуживать эти установки ВКП (б) и давать материал, свидетельствующий об отходе трудящихся от религии. Примером действительного положения вещей в это время могут служить результаты переписи населения СССР в 1937 г. В переписной лист были включены следующие вопросы: 1) являетесь ли верующим? 2) если да, то какого вероисповедания? Опрос не был анонимным, поэтому от ответа уклонились 4,8 млн. человек. Тем не менее, 50% граждан СССР заявили о том, что они верующие.

С конца 1930-х и до конца 1950-х гг. исследования не проводились. Это были годы войны и трудные послевоенные годы. Лишь в 1960-х гг. социология религии вступает в новый этап своего развития. С одной стороны, в связи с установкой КПСС на строительство коммунистического общества ужесточилась борьба государства с «религиозным дурманом». С другой стороны, партийное руководство начинает проявлять интерес к социологии, инициируя критику «буржуазной социологии» и разработку социологии марксистской, включая проведение социологических исследований.

Одним из первых стало изучение христианского сектантства. Они проводились в ряде районов Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством **А.И. Клибанова**. Собранный материал позволял дать обоснованные характеристики духовно мира, ценностных ориентаций и образа жизни верующих, очертить основные типы религиозности верующих. Методический опыт и результаты исследования были обобщены в сборнике «Конкретные исследования современных религиозных верований». Постепенно исследования религиозности приобретают больший размах и начинают проводиться систематически. Объектами изучения становятся как отдельные группы населения (рабочие, сельские жители, интеллигенция, молодежь), так и последователи различных конфессий (православия, ислама, протестантизма). Расширяется тематика религиозных исследований. Предметом социологического исследования становится религиозная община, социально-психологические аспекты религиозности, религиозный синкретизм, религия и национальные традиции, общественное мнение по вопросам религии и атеизма и др.

Оба вышеизложенных процесса получили отражение в области теории социологии религии. В 1963 г. в сборнике «Философские проблемы атеизма» появилась статья Ю.А. Левады «Основные направления буржуазной социологии религии». В ней, вместе с необходимой тогда критикой «буржуазной науки», речь шла о том, чтобы освоить и ввести в научный оборот советской социологии тот багаж, который был накоплен к этому времени «западной социологией». В статье описаны подходы классической мысли западной социологии религии: Э. Дюркгейма, Б. Малиновского, М. Вебера и др.⁵¹

В 1965 г. выходит книга **Ю.А. Левады** «Социальная природа религии». В ней религия, трактуемая в рамках марксистского подхода, рассматривается в качестве социального института, связанного с развитием регулятивной системы, и как одна из

⁵¹ См.: Андрианов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; Иванов А.С., Пивоваров В.Г. Социологическое исследование религиозной общины (методика и результаты). М., 1971; Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологический очерк. М., 1970; Кудряшов А.И. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974; Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978 и др.

семиотических подсистем, которая должна быть сопоставлена с другими формами коммуникации.

В 1973 г. вышла в свет работа **Д.М. Угриновича** «Введение в теоретическое религиоведение». В ней были представлены концепции представителей послевоенной социологии религии – Р. Мерона, Т. Парсонса, П. Бергера, Т. Лукмана и др.

Исследование религии, включая социологию религии, получает в 60-х гг. в СССР организационную базу. В это время в некоторых академических институтах и ведущих вузах страны появляются кафедры «научного атеизма». В 1964 г. был создан Институт научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Расширяются международные контакты. В 1965 г. в Иене (ГДР) состоялся «Первый международный коллоквиум по социологии религии в социалистических странах».

В 1970-1980-х гг. продолжается исследование зарубежной социологии и разработка теоретических и методологических проблем социологии религии. В рамках этих исследований в этот период выходят работы **Е.В. Осиной** «Социология Эмиля Дюркгейма» (1977), **Л.Г. Ионина** «Георг Зиммель – социолог» (1981), **П.П. Гайденок** и **Ю.Н. Давыдова** «История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс» (1991) и др. В эти же годы в ИНИОН АН СССР выходит серия реферативных сборников и обзоров публикаций западных социологов религии⁵². Обобщающий взгляд на западную школу социологии религии в советское время изложен в вышедшем в 1990 г. словаре «Современная западная социология»⁵³.

Вместе с тем, в эти же годы в партийных установках подчеркивается необходимость «исследовать теоретические проблемы развитого социализма» в целях совершенствования воспитания коммунистической сознательности. Для этого признавалось целесообразным использовать данные социологических исследований. Они должны были показать, что религиозное сознание занимает второстепенное место в общественном сознании. В качестве показателя кризиса и отмирания религии в условиях социалистического общества декларировалась атеизация сознания советских людей, уменьшения количества верующих по отношению к атеистам. В выводах различных социологических исследованиях подчеркивалось, что религия в СССР имеет «периферийный статус»; что в общественном сознании господствует научное мировоззрение; что влияние религиозного мировоззрения сравнительно невелико; что действие функций религии резко суживается и т.п. Марксистская социология религии при этом отделяется от немарксистской. Социология религии как научная дисциплина

⁵² Эволюция религии и секуляризация. М., 1976; Социология религии. М., 1978; Зарубежные исследования социальных функций религии. М., 1988 и др.

⁵³ Угринович Д.М. Религии социология // Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 293-294.

делилась на две части: до марксизма и вне марксизма, с одной стороны, и «настоящая», «научная» марксистская, с другой стороны.

При всей идеологизации отечественной социологии религии, данные социологических исследований 1960 – 1980-х гг. более объективны в качестве показателей реальной ситуации, нежели данные 1920-1930-х гг. Они опирались на активную проработку методологических проблем, учитывали и использовали опыт мировой науки.

Исследования конца 1970-х - начала 1980-х гг. выявляли даже некоторые новые, не стыкующиеся с официальной идеологией, проявления массовой религиозности и, прежде всего, стабилизацией ее уровня, а в ряде случаев и некоторый рост. Данные факты объяснялись с точки зрения тех социальных процессов, которые были характерны для страны в период развитого социализма: повышение уровня образованности верующих объяснялось общим ростом образовательного ценза населения; увеличение доли мужчин в религиозных общинах – следствием выравнивания пропорций соотношения мужчин и женщин в стране, нарушенного в годы Отечественной войны; омоложение состава верующих объяснялось общим омоложением населения и т.п.

Перестроечный и постперестроечный периоды

Перестройка в СССР и празднование в 1988 г. 1000-летия крещения Руси существенным образом отразились в общественном сознании на оценке роли религии в жизни общества, в отечественной истории и культуре⁵⁴. Опросы, проведенные в конце 1980-х гг., зафиксировали, особенно среди молодежи, положительное отношение к религии. По данным Института социологических исследований, избрание в 1989 г. народными депутатами Верховного совета СССР ряда священнослужителей было положительно воспринято 71,3% опрошенных москвичей, и лишь 3% - отрицательно.

Стал неуклонно повышаться уровень религиозности. Если еще в 1980-х гг. количество верующих в городах было от 10-15 до 20%, а в сельской местности - 25-30% и выше, то уже на рубеже 1980-1990-х гг. наблюдалось постепенное изменение отношения к религии со стороны общества, прежде всего у творческой интеллигенции и в молодежной среде. Социологические исследования начала 1990-х гг. показывают рост уровня религиозности до 40-45%, а конца 1990-х гг. – в диапазоне 40-60%.

Основные факторы роста уровня религиозности исследователями трактуются следующим образом:

⁵⁴ См., к примеру: Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М., 1991.

- нарастающий кризис коммунистической идеологии. В религиозном аспекте это находило свое выражение в росте церковной обрядности, в интересе к религиозной литературе, в моде на религиозную атрибутику в быту, в одежде, в обращении к религиозным сюжетам деятелей искусства и литературы. Возникло и активизировалось правозащитное движение в религиозной среде. Росло самосознание верующих, конфессиональная самоидентификация у определенной части населения страны;

- на смену отношению к религии и религиозным организациям как явлению пережиточному, тормозящему общественное развитие, чуждому существовавшему общественному строю пришло отношение к ним как важному общественному институту, реальному компоненту современного российского общества, признание их исторического вклада в формирование российской государственности и культуры, воздание должного их общественным позициям и инициативам. Отсюда следовала необходимость внимания государства к интересам масс верующих и представляющих их религиозных организаций, учета в политике их потребностей, мнений и настроений. Все это находило выражение в официальных документах государственных органов различного уровня, договорах и соглашениях между государственными органами и руководящими центрами конфессий, публичных выступлениях политиков, материалах средств массовой информации и т.д.;

- показателем коренного изменения отношения государства к религии и церкви явилось новое правовое решение религиозного вопроса. Положения Конституции Российской Федерации, касающиеся религии и права граждан на свободу совести, Федеральные законы «О свободе вероисповеданий» (1990 г), «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г), ряд других законодательных актов, имеющих отношение к данной сфере, вывели государственно-церковные отношения на уровень международных правовых норм и ныне полностью соответствуют обязательствам, принятым нашей страной на себя в связи с подписанием целого ряда международно-правовых документов, начиная со «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г);

- изменение позиции государства получило и определенное моральное измерение: был предпринят целый ряд шагов для исправления грубых ошибок, злоупотреблений и несправедных деяний прежних властей в отношении религиозных организаций, духовенства и верующих. Этому был посвящен Указ Президента РФ о реабилитации жертв политических репрессий, который вернул доброе имя людям, пострадавшим в те годы за веру, за свое религиозное служение. Были освобождены из мест заключения и реабилитированы сотни людей, также осужденных за свои религиозные убеждения; приняты Распоряжение Президента и Постановление Правительства РФ о возвращении религиозным организациям и верующим ранее изъятых у них церковных зданий, святынь и культового имущества. Своего рода актом покаяния

государства стало выделение средств из бюджетов различных уровней на восстановление и реставрацию храмов и монастырей. Всенародным символом такого покаяния стало восстановление в кратчайшие сроки храма Христа Спасителя в Москве;

- изменение в общественном сознании оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь Русской Православной церкви; рост их престижа, индекса доверия к религиозным организациям в глазах общественного мнения. Это породило определенные общественные ожидания, частично оправдавшиеся, частично - преувеличенные о способности Церкви (религиозных организаций) содействовать преодолению кризиса российского общества;

- изменение позиций средств массовой информации как выразителя, в известной мере, состояния общественного сознания и общественных настроений. Здесь также существует теперь полная свобода для публикаций по религиозной проблематике, в том числе и выражающих взгляды и мнения церковной иерархии, богословов, религиозно и конфессионально ориентированных авторов из числа деятелей культуры, ученых, журналистов и др. Возникли и быстро выросли как по количеству изданий, так и по тиражам конфессиональные СМИ. Религиозные организации различных конфессий широко используют светские СМИ, включая радио и телевидение, для пропаганды своего вероучения, религиозных нравственных ценностей⁵⁵.

Вышеизложенные факторы существенным образом повлияли на изменение религиозной среды общества. Они породили насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что находит выражение в многоконфессиональности состава его населения и большинства субъектов Российской Федерации. В Государственном реестре Минюста на 1 января 2010 г. зарегистрированы 23494 религиозных объединений и организаций, представляющих свыше 60 конфессий, церквей, религиозных направлений и деноминаций. Кроме того большое число религиозных групп действуют без регистрации, не получая статуса юридического лица.

Смена оценки религии на государственном, общественно-политическом и культурном уровне потребовала перестройки концептуальных и организационно-технических сторон исследований. В постперестроечное время религия оказывается включенной в новый социокультурный и политический контекст модернизации российского общества, меняются важнейшие параметры ее взаимодействия с обществом. Возрос масштаб и значение «социального заказа» в области изучения религиозности как реального фактора современного общественного развития.

⁵⁵ См.: Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001.

Такого рода исследования взяли на себя различные центры по изучению современных религиозных феноменов. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) отслеживал в своих системных опросах динамику религиозности в стране. Взаимовлияние религии и политики в контексте современных общественных процессов в России изучалось аналитическим центром при Президиуме Российской академии наук (РАН) и социологическим центром Российского научного фонда. Сектор социологии религии при Институте социально-политических исследований (ИСПИ РАН) осуществлял ряд проектов по проблемам межконфессиональных отношений, религиозности в армии и т.д. Центр «Религия в современном мире» Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП) и Социологический центр МГУ им. М.В. Ломоносова выбрали объектом своего исследования межконфессиональные проблемы в стране. Наряду с общероссийскими опросами проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге и других регионах страны.

При всей спорадичности и преобладании политического аспекта исследований, социологические данные научных центров дают определенную картину современной религиозности, обнаруживают ее тенденции, позволяют оценивать влияние религии на состояние массового сознания. Так, при современном уровне религиозности фиксируется не соответствующие им характеристики степени религиозности неофитов. По данным социологических исследований представление о Боге как личности, творце и мироуправителе свойственно 1/3 тех, кто считает себя верующими православными и мусульманами; посещают храм (мечеть) не реже одного раза в месяц - 18,5%; молятся ежедневно – 17%. Отмечается также увеличение доли тех, чья религиозность не вписывается в рамки каких-либо традиционных вероисповеданий, носит аморфный характер⁵⁶.

Данные факты свидетельствуют о широком распространении «ситуативной религиозности». Называя себя при социологических опросах православным, мусульманином, буддистом и т.д., многие респонденты имеют в виду не свою мировоззренческую ориентацию, но умонастроение, отличающееся значительной неустойчивостью. Другие исходят из данной этнокультурной или этноконфессиональной среды, определяя свою принадлежность к конфессии по рождению: русский – православный, дагестанец – мусульманин, бурят – буддист и т.д. Поэтому простое суммирование ответов о конфессиональном самоопределении дает искаженное представление о действительном уровне религиозности.

⁵⁶ См.: Национальное и религиозное. М., 1996. С. 22-31.

С процессом демократизации и реформирования общественного устройства страны происходит всплеск появления в России новых религиозных движений (НРД). Российские конфессии в своей деятельности стали обращаться к социальным проблемам в обществе. Эти процессы пошли по следующим направлениям:

- в стране появилась масса иностранных миссионеров и проповедников, представлявших различные вероисповедания: как уже действующие в России, так и новые – Церковь саентологии, Новоапостольская церковь, Церковь Иисуса Святых Последних дней (мормоны), Ассоциация «Церквей Объединения» (Муна), религиозные движения и культы ориенталистского толка;
- стали возникать религиозные образования отечественного происхождения: Белое Братство – Юсмалос, Церковь Божьей Матери «Державной», Церковь последнего завета (Виссариона) и др. Возрождаются уже забытые старые языческие культы и появляются новые – неоязыческие образования;
- увидели свет социальные концепции, в начале, Русской православной церкви⁵⁷, а чуть позже протестантских церквей, мусульман, иудеев, адвентистов. Данные документы стали своеобразной вехой в утверждении конфессий в обществе⁵⁸.

Данные феномены требовали своего научного изучения и социологического осмысления. Большой вклад в исследовании этих процессов был внесен кафедрой религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС при Президенте РФ и другими научными центрами.

Вместе с тем, скрупулезному изучению были подвергнуты и другие процессы, связанные с религий: характеристика динамики и религиозной ситуации в современной России и за рубежом⁵⁹; религия и политика⁶⁰; национальное и религиозное⁶¹ и др. Выпущенный в 1979 г. учебник по социологии религии **И.Н. Яблокова**⁶² дополнен

⁵⁷ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001; Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001.

⁵⁸ Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001; Социальная позиция протестантских церквей России. М., 2003; Основы социального учения Церкви Адвентистов Седьмого Дня. М., 2003 и др.

⁵⁹ См.: Зуев Ю.П. Динамика религиозности в России в XX в. и ее социологическое изучение // Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 219-228; Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – 1997. - №6; Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001; Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 1-2. Исследования. М., 2009-2010.

⁶⁰ См.: Митрохин Л.Н. Религия и политика в российской исторической перспективе // Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994; Филимонов Э.Г. Социально-политические ориентации верующих неверующих // Национальное и религиозное. М., 1996.

⁶¹ См.: Национальное и религиозное. М., 1996.

⁶² Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979.

постперестроечное время новым учебным материалом таких авторов, как **М.М. Шахнович, О.Ф. Лобазова, А.Ф. Тришин** и др.⁶³ Выходят словари-справочники и энциклопедические словари, обогащающие знания в области социологии религии⁶⁴. Важный вклад в теоретические разработки по социологии религии внесла работа **В.И. Гараджи**⁶⁵. Наряду с общетеоретическими вопросами социологии религии, публикуются работы отечественных и зарубежных классиков религиоведения, доселе неизвестных для широкого круга российских исследователей⁶⁶.

3. Современная зарубежная социология религии

Современная **конфессиональная (религиозная) социология**. Предтечей этого направления принято считать немецкого теолога **Л. фон Эттингена**, исследовавшего влияние христианской морали на поведение личности. Свой законченный вид она приобрела в период между двумя мировыми войнами во Франции в работах Ф. Ле Пля, Г. Ле Бра и Ф. Булара.

С именем **Г. Ле Бра** (1891-1970), французского социолога и историка канонического права, связано превращение социологии религии во Франции в самостоятельную социологическую дисциплину. Он заставил исследователей перевести свои взоры с «экзотических» религий на близкий, привычный, и потому казавшийся не столь привлекательным, предмет — католицизм и сумел убедить их в необходимости изучения не столько доктринальных особенностей крупных религиозных личностей, сколько повседневного поведения рядовых верующих. Подобная расстановка акцентов была вызвана специфической для Франции ситуацией. Религиозная вера и принадлежность к традиционно доминировавшей католической церкви, требовавшей от своих адептов посещения воскресных служб и приобщения к таинствам, в 19-20 вв. в результате процесса секуляризации оказались частным делом каждого.

В качестве инструмента для измерения религиозности масс Ле Бра выбрал религиозную практику. По его мнению, только такие измерения позволят избежать субъективности при определении религиозной принадлежности индивида. Конечная цель

⁶³ См.: Тришин А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники. М., 1997; Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению./ Ред. Яблоков И.Н. М., 2000; Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение: Учебник. М., 2001; Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник. М., 2004; Религиоведение: Учебное пособие./ Ред. Шахнович М.М. СПб., 2007 и др.

⁶⁴ См.: Новые религиозные культы, движения и организации. М., 1998; Религиоведение / Энциклопедический словарь. / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006 и др.

⁶⁵ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996.

⁶⁶ См.: Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.

Ле Бра заключалась в том, чтобы установить максимально точную картину «религии населения» путем измерения (подсчета) действий, которые официальная католическая церковь признает в качестве религиозных, и создания на основе этого типологии практикующих католиков по степени и формам их участия в религиозной практике. Ле Бра отмечал, что религиозная деятельность должна рассматриваться одновременно и как зависимая переменная, на которую влияют различные факторы (географический, социальный, исторический и т. д.), и как независимая величина, вызывающая ряд социальных последствий, влияющая на окружающую среду, семью, работу, гигиену и т. п.

Призыв Ле Бра нашел отклик со стороны тех, кто искал средства для поддержания статуса самой католической церкви в условиях кризиса религии в секуляризирующемся мире. Охваченное идеей измерить реальное влияние церкви на жизнь общества, а также сравнить ее положение в различных регионах страны, французское духовенство во главе с каноником **Ф. Буларом** сосредоточило свои усилия на тщательных подсчетах обрядов, совершаемых в католических храмах после Второй мировой войны. Результатом этой работы стало появление в 1947 г. первой карты, отражающей уровень религиозности в сельских районах страны, а в 1968 г. была составлена карта религиозности в городах Франции. В 1980 г. весь накопленный обширный социографический материал был обобщен **Ф.-А. Исамбером** и **Ж.-П. Терренуаром** в фундаментальном «Атласе религиозной жизни католиков во Франции».

Г. Ле Бра подчеркивал, что статистический материал необходимо дополнить исследованием взаимоотношений религиозной группы с ее социальным окружением. Этой теме была посвящена книга «Церковь и деревня», опубликованная посмертно в 1976 г. Затронутые в ней вопросы нашли отклик у исследователей следующего поколения, например, **Л. Войе**. В работе «Социология религиозных жестов» он продемонстрировал на бельгийском материале насколько плодотворным может быть социологическое изучение католической воскресной обрядности.

Практически одновременно с Ле Бра социологические методы для изучения религиозности начали применять и американские католические социологи (**Д. Фичтер, К.Д. Ньюс, Т.Д. Хат**). Предметом их исследования стала церковная община как «социальная система».

Одним из первых немецких социологов религии был протестантский теолог **Э. Трёльч**. Ему принадлежит заслуга применения «исторического метода» для изучения раннехристианских источников, роли христианства, в особенности протестантизма, в современной культуре, и разработки типологии религиозных организаций.

На стыке с конфессиональной социологией работают социологи, разделяющие феноменологический подход к религии. Признавая реальность «священного» и стремясь

постижь религию как источник человеческого существования, феноменология занимает промежуточное положение между науками о религии и теологией.

П.Л. Бергер (род. в 1929) – американский социолог, профессор, директор Института экономической культуры Бостонского университета, видный идеолог ***религиозного неоконсерватизма***. В своих работах Бергер прослеживает историю секуляризации общества, исследует роль и значение религии в современном мире. В построении своей концепции он исходит из того, что человек стремится обрести «наполненное смыслом» место в реальности своей повседневной жизни. К этому направлена, в конечном счёте, его деятельность, результатом которой является создаваемый человеком социокультурный мир, противостоящий ему как нечто внешнее и чуждое. Иначе говоря, в самой социальности человека заложено «антропологически необходимое» отчуждение. Религия связывает «зыбкие конструкции эмпирических обществ» с высшей реальностью, помещая их в «священный космос», который спасает человека от хаоса.

Согласно Бергеру религия выполняет регулятивную функцию упорядочивания опыта, узаконивает социальные институты, вводя их в космическую структуру отношений. Бергер определяет религию как священную космизацию социального порядка. Поэтому он полагает, что процесс секуляризации, т.е. индивидуализации, приватизации религии, в результате чего религия теряет монополию на высшее определение реальности, влечёт за собой угрозу общественной жизни. Этот процесс ввергает религию в глубокий кризис, поскольку она не в состоянии выполнять свою основополагающую функцию конструирования того общего мира, в рамках которого социальная жизнь обретает своё значение и смысл, обязательные для всех. Бергер ставит не только диагноз современному социуму, но пытается найти лекарство, которое помогло бы возродить религиозную веру. Анализируя положение вещей, он приходит к выводу, что современный человек в своем деятельном акте, на базе *религиозного опыта*, должен и может выбрать ту религиозную традицию, которая соответствует его собственным убеждениям. Кризис традиционной религии компенсируется индивидуальным опытом «внутренней свободы» каждого отдельного человека. Рассматривая вопрос о диалоге между религиозными концепциями Бергер полагает, что эти системы являются социальными конструкциями, в то время как подлинный религиозный опыт лежит за пределами социальной реальности человеческой жизни, в связи с чем он приход к мысли о невозможности социологического анализа религиозного опыта.

Феноменологическая социология религии отрицает возможность постижения трансцендентной сущности и природы религии, а потому стремится исследовать то, что доступно эмпирическому наблюдению - феномены социальной жизни, в которых влияние

религии на общество и их взаимодействие наиболее ярко себя обнаруживает. По мнению феноменологов, социологи в первую очередь должны сосредоточиться на изучении религиозных групп и организаций. Их внимание привлекают такие вопросы, как:

- формирование и функционирование религиозных групп и их сущностные характеристики;
- типы религиозных объединений, которые сложились в ходе исторического развития христианства;
- связи, устанавливающиеся между обществом, религиозной группой и индивидом.

Крупнейшим представителем этого направления в религиоведении 20 в. был **Й. Вах** (1898–1955) – немецко-американский религиовед, специализировавшийся в области социологии религии и сравнительного религиоведения. Родился в Германии в еврейской семье, принявшей протестантизм. Окончил Лейпцигский университет (1922), где изучал восточные языки и историю религий. С 1924 г. до 1935 г. преподавал в Лейпцигском университете историю религии. На формирование Ваха большое влияние оказали учения Р. Отто и М. Шелера. В 1935 г. он был вынужден эмигрировать из нацистской Германии в США. С 1935 по 1945 преподавал в университете штата Род-Айленд, а затем вплоть до своей кончины – в Чикагском университете. Такие труды Ваха, как «Социология религии» (1944), «Типы религиозного опыта» (1951), «Сравнительное изучение религий» (1958) стали классикой религиоведения. Он внес крупный вклад в осмысление статуса религиоведения как особой научной дисциплины, его структуры и методов.

Будучи конфессионально ориентированным мыслителем, Вах выступал за четкое разграничение теологии и философии религии, с одной стороны, и «науки о религии» – с другой. Эти области знания различаются по своим подходам, методам и целям. Теология и философия религии являются «нормативными дисциплинами», где теология сосредоточена на интерпретации отдельного вероисповедания. Религиоведение выступает «дескриптивной дисциплиной», ориентированной на понимание природы всех религий. Достижение этой цели обеспечивается сравнительным изучением разных религий.

В составе религиоведения Вах выделял феноменологию, историю, психологию и социологию религии. Эти области религиоведения изучают религию в ее «теоретической» (теология, космология, антропология), «практической» (культ) и «социальной» (сообщества) формах выражения. Сколь бы ни различались эти формы, подчеркивал Вах, в их основе лежит *sensus numinis* (нуминозное чувство), которое в истории получает воплощение благодаря усилиям пророков и учителей, закладывавших новые религиозные традиции. Первичной данностью религиозной жизни выступает религиозный опыт, в

котором выражается событие встречи с Предельной Реальностью (Ultimate Reality) – абсолютным трансцендентным могуществом. Религиозная жизнь во всех своих измерениях и исторических формах есть ответ на опыт встречи с Предельной Реальностью. Под таким углом зрения Ваха была рассмотрена история религий, преимущественно в зрелых формах – буддизма, индуизма, позднеантичных религий, христианства.

Вах одним из первых в религиоведении поставил вопрос о возможности появления в истории псевдорелигий или, говоря современным языком, гражданской религии. Псевдорелигиями конца 19-20 вв. он назвал марксизм, биологизм, популизм (расизм) и этатизм. В псевдорелигиях опыт Предельной Реальности подменяется сакрализацией конечных реальностей – экономики, пола, политической системы или этноса, государства.

Вах вслед за Э. Дюркгеймом отстаивал за социологией религии право на существование в качестве самостоятельной дисциплины. В связи с этим в его работах большое внимание уделялось методологическим аспектам социологического религиоведческого исследования. По его мнению, социология, так же, как история, психология и феноменология религии, в отличие от нормативной теологии, является описательной дисциплиной, имеющей своей целью посредством систематических и сравнительных исследований взаимного влияния религии и общества выявить различные формы выражения религиозного опыта. «Религия, - пишет Вах, — означает и опыт, и его выражение в мыслях и в действиях: в виде учения, культа и организации. Чрезвычайно важно соотносить выражение с опытом, которому оно соответствует, ибо гораздо легче проследить влияние социальных сил, структур, движений на способы выражения религиозного опыта, чем на религиозный опыт непосредственно...» Социологу религии открывается обширное поле для деятельности: исследование социальных корней и функций мифа-доктрины-догмы, культа и форм религиозных объединений. Он должен найти ответы на вопросы: в какой мере различные способы выражения религиозного опыта социально детерминированы? Каково влияние социальных сил на многообразие форм религиозной жизни? Насколько в религиозной жизни отражается социальная стратификация и дифференциация (деление общества по половому, возрастному, профессиональному, имущественному принципам)? Каков социальный контекст и происхождение религиозных движений? А также проследить обратное влияние - в какой мере религия обуславливает сплоченность социальной группы, динамику ее исторического развития?

На протяжении тысячелетий замкнутые этнические группы развивались в отдельных регионах мира. С течением времени они сформировали общества, результатом деятельности которых стало появление разнообразных культур. По мере их развития

нарастала внутригрупповая дифференциация. Пять континентов оказались раздробленными на регионы и культурные области, каждая из которых представлена поселениями, жилищами, семьями. Исходя из этого, говорит Вах, задачей социолога религии является определение роли религии в жизни этих сообществ, выделение в чрезвычайно пестром эмпирическом материале типичных (устойчивых, повторяющихся) структур. Чтобы подобное социологическое исследование было продуктивным, оно должно учитывать временной, географический, этнический, культурный и социальный факторы, для чего необходимо активное привлечение данных смежных научных дисциплин — археологии, антропологии, психологии, этнографии и географии.

Отталкиваясь от однажды сформулированного определения религии как опыта священного (определения, в котором, по мнению Ваха, подчеркивается объективный характер религиозного опыта в противовес психологическим теориям о субъективной природе религии), и, понимая религиозный опыт как переживание священного, Вах выделит три формы его выражения:

- теоретическую - миф-доктрина-догма;
- практическую - религиозный культ;
- социологическую - религиозная группа.

Вах как социолог сосредоточивает свое внимание на религиозной группе. Область религии, считал Вах, — это область межличностных отношений, и, следовательно, важнейшей задачей социолога должно быть исследование феномена образования, роста и распада религиозных групп, тщательный анализ их структуры и устройства с целью последующей классификации с учетом размера, характера, отношения к другим религиозным группам, типа лидерства и самоинтерпретации (самоидентификации) группы.

Как связаны между собой эти три формы выражения религиозного опыта? Каждая религиозная группа характеризуется особым типом взаимоотношений членов. Этот тип устанавливается по двум параметрам: отношение каждого ее члена к священному и отношение друг к другу. Исследовать религиозную группу означает исследовать эти два типа взаимоотношений, ибо ее происхождение, длительность существования и организационный тип в каждом конкретном случае зависит от способа, которым верующие выражают свой религиозный опыт (например, общения с Богом) и переживание чувства братства и духовного единения внутри общины. Факт объединения верующих в общину, по мнению Ваха, укрепляет веру и стимулирует культовую деятельность. Первичным основанием для ассоциации верующих в религиозную группу служит зафиксированная в мифе-доктрине-догме священная традиция, или, по Ваху, теоретическая форма выражения религиозного опыта. Она же инициирует шаги к

сложению официальной организации внутри общины и, в конечном счете, приводит к появлению конфессий. Таким образом, все религиозные группы образуются в силу приверженности их членов определенным ценностям и идеалам, сформулированным в символе веры или вероучении, которые реализуются на практике в системе культовых действий, выполняемых совместно. Культ призван упрочить данное сообщество, культивировать в нем чувство братства в духе проповедуемых идеалов. Все три формы выражения религиозного опыта, настаивает Вах, взаимно дополняют друг друга, а религия выступает в качестве важнейшего средства поддержания социальных связей.

Г. Зиммель (1858–1918) – немецкий философ и социолог, профессор Берлинского и Страсбургского университетов. Один из основоположников формальной социологии и социологии религии, представитель «философии жизни». В социальных явлениях Зиммель выделял «чистые формы» – факторы, константы, правила или универсальные модели, элементы человеческого взаимодействия, к которым относил и *религию*. Проблемы социальной и психологической сущности религии раскрыты им в статьях и эссе: «Религия. Социально-психологический этюд», «К вопросу о гносеологических истоках религии», «Личность Бога», «Проблема религиозного положения» и др.

По мнению Зиммеля, религия – «форма наличного бытия», функция социальной жизни. Парадокс религии в том, что она коренится в общественной жизни, но достигает расцвета за ее пределами. Важную роль среди причин возникновения и существования религии играют элементы социально-психологического характера, проявляющиеся в трех аспектах:

- отношение человека к природе, которая оказывает эстетическое и психологическое воздействие на человека;
- отношение к судьбе, выступающей как независимая от человека сила, сталкивающая различные обстоятельства;
- отношение к человеческому окружению, обществу, в котором социальные нормы нередко обретают в человеческой душе особую эмоциональную окраску и качество святости.

Одной из главных предпосылок религии является *индивидуальная религиозность* – «целостная фундаментальная устроенность души», ее «фундаментальное бытие».

Природа религиозности ярко проявляется в *вере*. Существуют разные типы веры: вера в Бога, в «Я» в других людей и т.д. Без веры человеческое общество, по мнению Зиммеля, не смогло бы существовать. Чтобы стать религией, индивидуальная религиозность должна пройти путь трансформации, стать предметной, вывести свои устремления в область трансцендентного. Бог является местом сосредоточения групповых

сил, точкой единения и осмысления фрагментарного существования, в которой сливаются и интегрируются противоположности бытия.

Многие общественные отношения и связанные с ними переживания, полагал Зиммель, можно квалифицировать как религиозные – таковы, например, отношения зависимости, солидарности, др. С его точки зрения, чрезвычайно сложно ответить на вопрос о том, являются ли эти отношения и чувства врожденными, изначально заложенными в человека. В общественной жизни религия осуществляет интегрирующую и компенсирующую функции, предотвращает общественные конфликты.

Б.К. Малиновский (1884-1942) – английский религиовед и антрополог польского происхождения, доктор философии (с 1908), профессор Лондонского университета (с 1927), где преподавал социальную антропологию. Также преподавал в Йельском университете (США, с 1938). Проводил этнографические исследования в Новой Гвинее, на Тробриановых и Канарских островах, в Австралии и Мексике. Малиновский придавал большое значение эмпирическим исследованиям. В процессе их проведения он считал главным и необходимым «взгляд изнутри» на чужую культуру, который возможен лишь при «включенном наблюдении». Последнее подразумевает жизнь среди тех людей, культура которых изучается, общение с ними на родном им языке, детальное отслеживание их повседневной жизни, быта и т.п. Им была разработана методология полевых исследований, основным методом которой стал функциональный подход.

Малиновский считается основателем функциональной школы в английской социальной антропологии и этнографии. Согласно его воззрениям, культура представляет собой органическую совокупность взаимосвязанных элементов, служащих для удовлетворения как первичных (биологических – пища, одежда, жилище и т.п.), так и вторичных (порожденных самой культурой) потребностей людей. Каждый из этих элементов, или социальных институтов, выполняет определенные функции, выявлением которых и должен заниматься исследователь общества и культуры. В центре исследований Малиновского лежал анализ различных культурных институтов – примитивная экономика, церемониальный обмен, инициации, магия, религиозные верования, мифология, брак и семья и т.п. Своими исследованиями Малиновский внес большой вклад в развитие социальной антропологии и религиоведения.

Дж.М. Ингер (р. 1916) - видный представитель американской школы ***функционализма в социологии религии и этносоциологии***, профессор кафедры социологии и этносоциологии в Оберлин-колледже (штат Огайо). Совместно с П. Бергером и Т. Лукманом участвовал в создании в США «Научного общества по изучению религии» (1951). По его мнению, религия должна изучаться с разных точек зрения: антропологической, психологической и социологической, т.е. касаться личности,

культурных систем и социальных структур, влияющих на религию и в свою очередь формируемых ею. Ингер определяет религию как систему верований и практик, посредством которых группа людей решает высшие проблемы своей жизни: существование смерти, зла, страданий, вины и т. п. Религия есть средство для «релятивации» человеческих несчастий и страданий, интерпретируемых как элементы высшего блага. Такой подход, выводящий религию из антропологической природы человека, приводит Ингера к выводу о вечности религии, ее присутствии в сознании любого человека.

Отталкиваясь от типологии религиозных групп М. Вебера и Э. Трельча, сводивших религиозные объединения в основном к двум типам – *церкви* и *секте*, Ингер предложил собственную типологию:

- *универсальная церковь* (религиозная структура, которая охватывает большинство членов общества, способствует их интеграции и удовлетворяет многие личностные запросы на всех социальных уровнях);
- *эклессия* (религиозная структура, подобно универсальной церкви охватывающая все общество, полностью приспособившаяся к запросам властных структур, но застывшая в развитии и не приемлющая каких-либо изменений);
- *деноминация* (тип религиозной организации, обладающей признаками церкви и секты);
- *устойчивая секта* (небольшая религиозная группа, не идущая на компромиссы ни с государством, ни с генетически связанной с нею церковью);
- *секта* (религиозные организации, деятельность которых проявляется в трех возможных типах реакции на сложившуюся социальную ситуацию: постепенное принятие этой ситуации, агрессивное сопротивление, эскапистская позиция или «пессимистический уход в себя»);
- *культ* (небольшая религиозная группа с неразвитой организационной структурой и харизматическим лидером).

Ингер занимается также исследованием этнических и этнорелигиозных групп и рекомендует при их изучении учитывать биологический фактор - «заданную» наследственную (генетическую) программу. По его убеждению, кризис современной социологической науки во многом обусловлен недооценкой либо игнорированием социологами эволюционистской биологии.

В американской школе функционализма в социологии религии и этносоциологии Ингер занимает особое место – в рамках этой школы он представил наиболее детальную типологию религиозных групп, ввел понятия постоянных и преходящих функций религиозных систем, осуществил попытку соединить в рамках социологии принципы

функционализма и антропологизма. Его влияние обнаруживается в творчестве современных американских социологов (Ч. Чайлд, С. Д. Гаулд, Д. Лоприто, Т. Криппен), стремящихся сочетать социологический анализ поведения индивидуумов, этнических и этнорелигиозных групп с данными биологической науки.

Т. Парсонс (1902-1979) - американский социолог, один из основателей теоретической социологии и социологии религии. В своих трудах «Социальная система», «Структура социального действия», «Социологическая теория и современное общество» на основе методов структурного функционализма разработал схему «социального поведения», «социального действия», общеметодологические принципы и понятийный аппарат социологии, ввел понятие «социального равновесия».

Устойчивость социальной жизни, согласно Парсонса, обеспечивается тем, что общество находит средства (структуры), с помощью которых оно реализует свои потребности (функции), выступающие как предпосылки и как следствия организованной социальной жизни. Здесь общество рассматривается как система, стремящаяся с помощью адаптивных механизмов восстанавливать равновесие во всех тех случаях, когда оно нарушается под действием внешних и внутренних сил. Парсонс подчеркивает, что в основе всех социальных закономерностей лежат те или иные изменения в форме общественного сознания - ценностей, норм, традиций, обычаев и т.д. Особую роль в интеграции и стабилизации общества играет *религия* с ее ценностями. Она укрепляет стабильность социальной системы и способствует ее изменению. Здесь большое значение он придает *протестантизму*, который внес вклад в развитие современного индустриального общества.

М. Мосс (1872–1950) – французский религиовед, антрополог и социолог. Изучал философию в университете г. Бордо. С 1901 г. профессор и глава кафедры истории религии «нецивилизованных народов» в Практической школе высших исследований; один из создателей Института этнологии Парижского университета (1925); в 1931–1939 гг. – профессор социологии Коллеж де Франс (Collège de France). Один из организаторов журнала «L'Année sociologique» («Социологический ежегодник»), крупный представитель французской социологической школы.

Методология исследований Мосса опиралась на позитивизм. В основе религиоведческих воззрений лежали идеи Э. Дюркгейма, наставника, старшего коллеги и дяди Мосса. Основные направления исследования религий: генезис и ранние формы религии как источник для понимания сущности религии; категории религиозного сознания (сакральное, профанное) и системы классификации; взаимосвязь религий и типов социального устройства; обмен дарами как «тотальный социальный факт»; жертвоприношения; молитвы; магия. Основные труды: «Очерк о природе и функции

жертвоприношения» (1899); «Набросок общей теории магии» (1904); «Молитва» (1909); «Очерк о даре» (1925) и др. Многие работы опубликованы Моссом в соавторстве с Э. Дюркгеймом, А. Юбером и др.

В соответствии с теорией Дюркгейма религия для Мосса – проекция общества, его структуры, потребностей и норм. При этом он более явно, чем Дюркгейм, был склонен подчёркивать значение психологических сторон социума и религии. В коллективных представлениях Мосс акцентирует значение «социальных чувств», коллективных эмоций.

Мосс разделял концепцию священного как исходного содержания религии – из представлений о священном производны «все без исключения представления и все практики жертвоприношения вместе с чувствами, которые на них основаны». Вслед за Дюркгеймом он понимал священное как коллективное установление и исходил из идеи идентичности священного и социального. Религия, с его точки зрения, есть «органическая система понятий и коллективных обрядов, имеющих отношение к сакральным существам, которых она признает». Основной смысл жертвоприношения определяется картиной мира, в которой сакральное и профанное существуют как две противоположные области. Молитва как «центральный феномен всей религиозной жизни» есть «религиозный речевой ритуал, воздействующий непосредственно на сакральные предметы». Магия – область индивидуальной религиозной деятельности, ее отличительными признаками выступают закрытость от общества, эзотеризм, таинственность, во многих случаях – антисоциальная направленность. Многие трактовки Мосса были подвергнуты критике за их гипотетичность и односторонность, однако его труды сохраняют свое значение для социологи религии.

ГЛАВА 2. РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Функции и роль религии

Интегрирующая (стабилизирующая) / дезинтегрирующая (дестабилизирующая) функция

Одной из ключевых социальных функций религии является интегрирующая (дезинтегрирующая) функция. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающее ощущение «сопричастности» («партиципации»⁶⁷).

Понятие «партиципации», введенное Л. Леви-Брюлем, характеризует в основном пралогическое мышление, устанавливающее сопричастность и тождество между материальными предметами и духовными явлениями, существами и силами, индивидом и тотемом, и носит мистический характер. Благодаря партиципации в архаическом сознании возникают образы мифологических существ, формируются религиозные представления о пространстве и времени, человеке и коллективе, причинно-следственных связях и отношениях, сакральных предметах и поклонении им. Постепенное развитие логического мышления ослабляет мистическое мировосприятие, однако партиципация как некий интегратор индивидов в единую общину полностью не преодолевается, продолжая существовать в рамках развитого религиозного сознания, в том числе и в коллективных представлениях сторонников мировых религий.

Возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей.

С другой стороны, уже изначально в мировых религиях была заключена некая противоположная тенденция – к дезинтеграции, причем не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова).

Так, возникнув в 6 в. до н.э., буддизм превратился в господствующую религию Индии, а его широкая экспансия в другие страны вела к некоторым, порой весьма существенным изменениям в вероучении. Эти изменения происходили частично стихийно,

⁶⁷ См.: Забияко А.П. Партиципация //Религиоведение. Энциклопедический словарь. Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006. С.748

частично организовано в форме решений буддийских соборов. Известно, что уже на втором буддийском соборе, который, как гласит предание, состоялся через сто лет после смерти Будды, произошел ожесточенный спор о строгости соблюдения устава, и община распалась на несколько течений. Позже стали возникать и другие ответвления буддизма. К началу нашей эры таковых насчитывалось уже свыше тридцати. Наиболее крупный раскол произошел в 1 в. н.э., когда буддизм распался на два больших направления: тхераваду («истинное учение», иногда называемую ханаяной - «узкий путь спасения», «малая колесница») и махаяну («широкий путь спасения, «большая колесница»). Позже возник так называемый тибетский буддизм со множеством школ и направлений, чань(дзэн)-буддизм, амидаизм и др.

Христианство, возникшее в восточных провинциях Римской империи в 1 в., служило идее объединения многонациональной, полиэтнической, «языческой» Римской империи на основе единой религиозной идеологии. Первоначальной почвой, на которой возникла христианская религия, было иудейское сектантство. Анализ раннехристианских источников показывает, что на первоначальном этапе развития христианские общины не имели тщательно разработанной догматики и системы культовых действий. Члены большинства из них не считали себя отделившимися от иудаизма. Напротив, они именовали себя истинными иудеями. Во второй половине 1 в. по мере усиления христианского космополитизма и формирования собственно христианских догматических представлений, усиливается процесс отхода христианства от иудаизма и намечается окончательный разрыв с ним.

Однако возникают разногласия уже в рамках собственно христианской общины. Как до принятия Никео-Царьградского Символа веры, так и после него, между различными направлениями и группировками духовенства велись ожесточенные споры по вопросам христианского вероучения. Только в рамках христологических споров возникли арианство, несторианство, монофизитство, саввелианство, монархианство и многие другие направления. Не говоря уже о Великом расколе 1054 г., в результате которого западная церковь стала называться Римско-католической, а восточная – Православной, каждая из них пошла с этого момента своим путем, и о возникновении протестантизма в 16 в., изначально в трех формах (лютеранство, кальвинизм, англиканство), а затем во множестве церквей и деноминаций так называемого протестантизма «второй волны» и неопротестантизма.

Ислам в период своего зарождения (7 в.) объединил под своими знаменами разрозненные арабские племена, проживающие на Аравийском полуострове, в единое государство на основе единой религиозной идеологии. Но уже после смерти пророка Мухаммада (632 г.) в исламе произошел раскол: выделились направления суннитов,

шиитов, хариджитов, которые вели между собой кровопролитную борьбу, и постепенно раздробились на ряд мазхабов (толков). Позднее возникло мистическое направление суфизм, состоящее из множества тарикатов (орденов) и ряд других направлений, таких, как, например, ваххабизм или мюридизм.

Таким образом, несмотря на универсализм и эгалитаризм мировых религий, интегрирующая функция в них сопряжена с не менее ярко выраженной дезинтеграцией – как с не принадлежащим к данной религии миром (жесткая дихотомия «мы» - верные, правоверные, избранные, посвященные и «они» - неверные, «язычники», гяур и т.д.), так и в рамках самой религии, достаточно быстро дробящейся на множество конфессий, зачастую жестоко враждующих между собой.

В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм и по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов, подкрепляющих чувство партиципации. По мнению Э. Дюркгейма, именно религия конституирует общество как социокультурную систему: она подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворенности.

Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности, в рамках которых именно религия оказывается интегративным фактором (диаспальный иудаизм, общины христиан в Ливане, индуисты тамилы в Шри-Ланке и др.). Объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, любая религиозная концепция освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействует социальной, идейной и политической интеграции.

Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, вероучения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иной ценностно-нормативной системы, вероучения, культа и организации. Это противопоставление может служить и часто служит источником конфликта между различными конфессиями, усиливая внешнюю дезинтеграцию, в то время как внутренняя

интеграция в результате такого противостояния «чужакам», как правило, только укрепляется - борьба с «чужими» и «чуждыми» создает внутригрупповое чувство общности. Таким образом, интегрирующая функция религии, проявляющаяся в сплочении единоверцев, их партиципации, в то же время дополняется дезинтегрирующей функцией, противопоставляющей членов религиозной общины остальному миру, и нередко в весьма агрессивной форме.

Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где, таким образом, поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национально плюрализма, традиционные религии уже неспособны в полной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, например, на принципе права.

Коммуникативная / дезкоммуникативная функция

Коммуникативная функция религии является двухуровневой. Первый уровень коммуникации, который устанавливается верующим той или иной религии (или конфессии) – это общение с Богом или некими иными сверхъестественными существами и сущностями. Это главный вид общения в религии, который осуществляется путем культовой деятельности – произнесения молитвы, участия в богослужении, исполнения ритуалов и т.п. Большую роль в общении данного уровня играет религиозная символика, религиозное искусство и религиозная литература. Результатом подобной «естественно-сверхъестественной коммуникации» становится возникновение устойчивых положительных эмоций (восхищения, радости, надежды и др.) и возникающего на их основе уравновешенно-позитивного психического состояния, близкого к эстетическому катарсису.

Второй уровень коммуникации в религии осуществляется между верующими одной конфессии – в рамках религиозной общины происходит их общение друг с другом, нередко выходящее за рамки «церковной ограды», в рамках внекультовой деятельности, как религиозной (в большинстве случаев), так и нерелигиозной (гораздо реже). Подобное общение имеют свою специфику, суть которой заключается в том, что в жизни верующих людей превалируют религиозная мотивация. Чувства и потребности перед земными интересами, когда земные ситуации и реалии рассматриваются *sub specie aeternitas*.

Дезкоммуникативность данной функции религии проявляется в доведении до некоего предела конфессиональной ограниченности. Когда невозможно или существенно затруднено общение с внешним миром, с представителями других конфессий или неверующими (например, в некоторых монастырях).

Помимо этого, в последнее десятилетие происходит виртуализация религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находится в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. Точно также, с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями, можно ознакомиться в Интернете. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой, при посещении современных церквей, создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг». По существу, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», тем самым свидетельствуя об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами»⁶⁸.

Мировоззренческая (смыслополагающая) функция.

Мировоззренческая, смыслополагающая (М.Вебер) функция религии или функция значения (Р. Белла) удовлетворяет потребность человека в поисках смысла и цели жизни, переводя относительность жизненных благ и самой жизни в плоскость абсолютных, вневременных ценностей, заменяя временность вечностью. Исходя из этой задачи, создается определенная картина мира, жизни и поступкам человека в которой придается абсолютное значение, несмотря на исторически изменчивые, преходящие, относительные стороны его бытия. В социуме это проявляется в придании ценностно-нормативным идеалам статуса вечных, независимых от переменчивого земного существования, его исторически обусловленных параметров.

Именно благодаря мировоззренческой функции религии, обретенное, благодаря религии, знание, зачем он живет, каков смысл происходящих событий, помогает человеку преодолевать жизненные трудности и страдания, вплоть до личной смерти, ибо в его шкале ценностей это не конец жизни, а переход ее в новое качество.

Регулятивно-нормативная (дисциплинирующая) функция.

Регулятивно-нормативная функции религии заключается в том, что она закрепляет действие принятых в обществе социальных норм поведения, осуществляя контроль, посредством церковных организаций, поощряющих действия, согласующиеся с

⁶⁸ В этой связи невольно вспоминается роман С. Есина «Имитатор», в котором прекрасно описана такого рода «мистификация»

религиозно-этическими нормами, и наказывающих за несогласующиеся. Помимо этого подобный контроль на уровне межличностных отношений осуществляется самими верующими, которые выступают в качестве носителей определенных нравственно-конфессиональных принципов и основанных на них стандартов поведения, в свою очередь, обусловленных господствующими религиозными ценностями. Это функция придания религиозной мотивации социальной деятельности, глубоко исследованная М. Вебером.

Практически все религии мира на протяжении своей исторической эволюции освящали одни социальные, политические, экономические события, явления и осуждали другие. На протяжении исторической эволюции отношение к ряду феноменов могло меняться, при неизменности нравственно-этических установок. Так, например, осуждаемое веками «взыскание процентов за проценты», в настоящее время вполне приемлемо и даже респектабельно - сплошь и рядом происходит освящение банков, более того, у религиозных организаций имеются даже свои «церковные» банки. Жертва на храм принимается независимо от морального облика жертвователя и того, каким путем нажит его капитал. Более того, он воспринимается как благодетель.

Это, во многом, свидетельствует об отсутствии в массовом сознании глубокой веры и основанной на ней религиозной мотивации социального поведения и личных поступков, когда принадлежность к какой-либо религии, а значит, необходимость следовать ее этическим нормам существенно расходятся с поведением индивида, а порой и противоречат друг другу.

Вероятно, этот феномен можно объяснить длительным отсутствием религиозной традиции, поскольку передаваясь из поколения в поколение как один из существенных атрибутов семейного и общественного воспитания, религиозная традиция способствует нормативной регуляции поведения людей в обществе.

Легитимирующая / делегитимирующая функция.

С регулятивно-нормативной функцией религии связана легитимирующая (узаконивающая) функция. Общество может существовать только ограничивая, путем правовой и этической систем, действия своих членов и задавая образцы общественно-законного поведения. Данные образцы и нормы поведения вырабатываются морально-правовая и эстетическая системами. Религия же осуществляет легитимацию, т.е. обоснование и узаконивание существования самого ценностно-нормативного порядка. При этом религия рассматривает ценностно-нормативные основы существования общества как непреходящие и абсолютные, данные Богом, что создает религиозную основу всего социокультурного порядка.

Таким образом, легитимирующая функция религии состоит в придании нормам, ценностям и образцам поведения в обществе характера абсолютного, неизменного, независящего от пространственно-временных рамок человеческого бытия, характера. Эта функция реализуется через формирование духовной жизни общества и отдельного человека, утверждая приоритет духовности над социальными, эстетическими и иными ценностными ориентациями и регуляторами. Дезлегитимация происходит в том случае, если в рамках религии нечто отрицается как несоответствующее ее моральным и каноническим принципам. Религиозная легитимация власти, осуществляемая на протяжении веков, после эпохи европейского Просвещения (18 в.), постепенно перешла к праву.

Терапевтически-компенсаторная функция.

Терапевтически-компенсаторная функция религии проявляется, в первую очередь, в рамках религиозного сообщества верующих. Ее суть заключается в том, что культовая деятельность верующих позволяет им обрести положительные эмоции (успокоение, утешение, радость, умиление). Благодаря этой функции, которую некоторые исследователи религии (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский) именовали эйфорической, религия компенсирует в сознании верующих людей недостающие им в реальной жизни ценности, предохраняет от стрессов и других негативных психических состояний, укрепляет психику верующих, делая ее более устойчивой к сложным жизненным обстоятельствам. Исполнение религией терапевтически-компенсаторной функции способствует тому, что очень часто религиозное обращение происходит с людьми, пережившими личные трагедии и утраты, находящиеся в сложных жизненных обстоятельствах. Именно данная функция религии способствует ее сохранению, несмотря на мощные секуляризационные процессы и вытеснение религии на периферию общественной жизни в постиндустриальном обществе.

При этом необходимо отметить такую существенную деталь религии, исследованную Р. Белла, как ее обращенность к самым общим проблемам человеческого бытия, ибо религия основывается не на конкретном чувственном опыте отдельного человека, а включает в себя обобщенные, символические характеристики бытия. Поэтому, как и любая другая система ценностей, религия обладает обобщенным, рефлексивным содержанием.

Другие функции религии

Помимо названных, различные авторы выделяют также следующие функции:

- ***принадлежности*** или идентификационную функцию (религиозность напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как

этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация);

- **транслирующую** (поддержание социальных традиций через передачу социально значимой информации из поколения в поколение, например, посредством ритуальных действий);

- **культуротранслирующую** (создание, сохранение и передача из поколения в поколение культурно-религиозных ценностей);

- **социализирующую** (подготовка, путем следования религиозно-ритуальным образцам и запретам, к социальной жизни, например, обряды перехода, инициации и т.д.);

- **сакрализующую/десакрализующую** функцию (освящение ценностно-нормативных установок общества, его политических и экономических институтов, стандартов поведения и, соответственно, противоположные процессы обмирщения тех же сфер общества);

- **мотивационную** функцию (религиозная мотивация для различных социальных действий);

- функцию «**следования образцу**» (Т. Парсонс);

- **идеологическую** функцию (которая, по П. Бурдьё, состоит в усилении власти определенной социальной группы с целью узаконивания всего, что с ней связано и социально определяет данную группу) и др.

2. Структура и элементы религии

Религия и ее детерминанты.

Религия (от лат. religio - совестливость, благочестие, набожность) – одна из сфер духовной и практической жизни людей (необходимо признать, что любая попытка дать окончательное определение религии – а в настоящее время существует более 200 таких дефиниций – обречена на ограниченность и дискуссионность). Религия состоит из следующих элементов:

- ***религиозное сознание***, основу которого составляет вера в существование «иного» мира, сверхъестественных сил (мана, оренда, хамигья и т.п.) и существ (духи, боги, Бог, ангелы, черти, сатана и т.п.);

- ***религиозный культ***, обеспечивающий связь человека или сообщества людей со сверхъестественными силами и сущностями и поддерживающий у верующих религиозные чувства;

- ***религиозные отношения***, складывающиеся между людьми в духовной сфере;

➤ *религиозные организации* различного типа, объединяющие единоверцев, которые совместно отправляют культ, вырабатывают и претворяют в жизнь общие принципы поведения.

Главным признаком религии является вера в реальное существование сверхъестественного. Однако, например, немецкий теолог Рудольф Отто (1869–1973) предложил при определении религиозной веры заменить понятие «сверхъестественное» понятием «священное», «нуминозное». Религия, по Р. Отто, – это переживание священного, которое реализуется в двух основных направлениях. С одной стороны, поскольку человек воспринимает священное как нечто принципиально противоположное ему, оно вызывает у него страх, трепет, ужас. С другой стороны, человек относится к священному, как к чему-то близкому, родственному. Оно может вызывать у него восхищение.

Признание священного как особой характеристики религии свойственно и таким известным социологам, как Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер. Хотя подобное истолкование религии не приводит к преодолению дихотомии естественного и сверхъестественного в качестве всеобщего определяющего ее признака, оно присутствует в трактовке религиозной веры, которой придерживаются многие современные ученые.

В религии отражается сущность общества, в котором она существует; различные стороны жизнедеятельности людей, включая процессы отчуждения и самоотчуждения окружающего мира в целом. Являясь важнейшей подсистемой общества, религия предстает существенной частью культуры.

Среди причин, обусловивших возникновение и существование религии, как правило, выделяются три группы: социальные, гносеологические и психологические, среди которых **социальные**, во многом, являются определяющими. Они представляют собой систему социальных отношений, детерминирующих возникновение и воспроизводство религии. Ряд исследователей религии выделяет из социальных причин религии ее исторические предпосылки, то есть историческую обусловленность современной религии ее предыдущей эволюцией.

Гносеологические предпосылки религии (гнозис – от греч. знание). Гносеология – учение о познании мира, т.е. учение о том, как, какими методами и средствами человек познает мир и самого себя. Условно познание мира постигается следующими методами и средствами:

- врожденные ощущения: зрение, обоняние, осязание, слух.
- врожденные примарные инстинкты: инстинкт самосохранения, половой инстинкт и

т.д.

▪ рефлексивно-чувственные основы постижения мира: чувства страха, тревоги, безразличия (индифферентное чувство), голода, боли и т.д.

▪ в купе своей осязание, инстинкты и рефлексивно-чувственные свойства влияют на эмоциональное состояние, настроение и переживание, которые, в свою очередь, воздействуют на стереотипно-устоявшуюся форму проявления мимики лица и жестов.

▪ рациональное освоение мира происходит при помощи сознания, интеллекта человека. Это достигается посредством различных методов усвоения внешнего и внутреннего мира: внимательного рассмотрения, включенного наблюдения, исследования, изучения, анализа и т.п.

Гносеологические предпосылки коренятся в специфике познавательной деятельности человека, в процессе которой:

- во-первых, происходит некий отрыв от реальности - переход от конкретного к абстрактному мышлению; формирование представлений о классе предметов, которых нет в действительности (например, понятие «дерево» вызывает ряд конкретных образов, но не является отражением действительности, потому что самого по себе «дерева вообще» не существует, а есть лишь конкретные ель, осина, сосна, береза);

- во-вторых, абсолютизация того понятия, которому нет соответствия в отражаемой действительности и наделение его специфическими качествами, как правило, в гипертрофированном виде отражающими присущие людям или явлениям природы: «... Вся религия является ни чем иным, - писал Ф. Энгельс, - как фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, - отражением, в котором земные силы принимают форму неземных».

Источник религии заложен в возможности / детерминированности (необходимости) изначально, в отличие от животного, заложенного свойства и способности человека к абстрагированию, отлему мысли от реальности. В самом простом обобщении, писал В.И. Ленин, уже есть «известный кусочек фантазии». Таким образом, в процессе эволюции человеческого сознания возникла возможность и необходимость превращения абстрактного понятия или абстрактной идеи в фантазию, в фантазмгоричные идеи и представления. А это, в свою очередь, позволило человеку и человечеству иметь иллюзорные, идеалистические представления о реальном мире. Что привело, в конечном итоге, к олицетворению и одушевлению внешнего мира, к «заколдовыванию» (М. Вебер) его мирского, а затем небесного и подземного, т.е. религиозного пространства.

Большое значение в абстрагировании и фантазии имеет язык или слово человека, «многочисленные раздражения которого 2-й сигнальной системы, - писал И.П. Павлов, - все больше удаляют человека от конкретной реальности»;

- в-третьих – это противоречие и коллизия между знанием и незнанием. Другими словами, это противоречие, с одной стороны, между уже привычным, понятным и обыденно-естественным знанием, а поэтому не вызывающим каких-либо негативных реакций со стороны психики; с другой стороны, еще не понятных и неизведанных феноменах человеческого бытия. Такими феноменами для древнего человека были гром и молния, стихийные бедствия и природные катаклизмы, феномен смерти и сна человека, затмение солнца и таинственный шепот леса, таящий в себе многие опасности и множество других явлений, каждодневно сопровождающих неандертальца, синантропа или австралопитека, живших миллионы лет назад.

Все эти явления вызывали у древнего человека различные чувства и эмоции: интерес, внимание, потребность в исследовании и познании или же необъяснимое возбуждение, тревогу и жуткий страх, что является психологической основой для возникновения религии.

К вышеизложенному, неизведанному для человеческого бытия можно еще присовокупить и аутентичные чувства тревог и страха, зачастую сопровождающие его с рождения (особенно в детском возрасте): боязнь темноты, боязнь глубины и высоты, чувство тревоги и страха в неизвестном месте (например, в дремучем лесу) и т.д. «Страх создал богов», - писал еще в I веке нашей эры древнеримский поэт Публий Стаций.

Таким образом, незнание или лучше сказать отсутствие каких-либо знаний у древнего человека законов природы, приводило его к стремлению хоть как-то объяснить и рационально понять явления внешнего мира, столь сильно психологически воздействующих на него. Что и привело его, в свою очередь, к неправильной интерпретации, мистификации действительности и появлению, впоследствии, сверхъестественных идей и представлений.

Примером этому может служить мировоззрение древних германцев, выраженное в следующих понятиях:

- ❖ - «утгард» - известная местность (лес, водные источники и т.д.), т.е. то, что называют обжитым пространством. Здесь даже местные божества (домовой, полевик, леший, банник, водяной и т.д.) не представляли серьезной опасности для человека.

- ❖ - «остгард» - неизвестное, необжитое пространство (небо, подземный мир и т.п.), где проживают грозные и могучие боги (у славян – Перун, Хорс, Дажьбог, Велес и т.д.; у греков – пантеон богов Древней Эллады).

Прийти в это место простому человеку и благополучно пройти его очень трудно, но если уж прошел – то, значит, сделал его знакомым, известным и уже не таким опасным. В русских сказках – это место, где за семью морями и горами живет Змей Горыныч; где находится о. Буян и т.д. В сказках, если герой все-таки попадает в это место и

возвращается здоровым и невредимым, то с ним происходят всевозможные метаморфозы: шел Иванушкой -дурачком, а пришел принцем и т.д. Все эти сказочные сюжеты имеют под собой реальную основу в отголосках древних обрядов инициаций.

В итоге, гносеологические основы религии заключаются в следующем: в самом процессе познания и освоения мира заложен источник для возникновения, эволюции и воспроизводства религиозных идей и представлений.

Так рождается идея сверхъестественного существа или силы, обладающей, с одной стороны, мощью, властью, господством и т.д., а с другой, – всепрощением, сочувствием, абсолютным добром. Это карающая и одновременно прощающая сила впоследствии начинает именоваться богом (славянск. - наделяющий богатством; древнеиранск. *bagha* - господин, участь; древнеиндийского *bhaga* - удача, счастье, дарующий; лат. *dues*; греч.; индийского *deva* - светить, сиять, однокоренное от *div*). Бог становится одним из ключевых религиозных понятий, означая некую объективированную сверхъестественную сущность, выступающую объектом поклонения. В число атрибутивных характеристик бога входят совершенные качества: бог является всемогущим, всеблагим, всеведущим, всепрощающим, вечным и т.п.

Психологические / психоаналитические предпосылки религии. Все выше перечисленные методы и средства до второй половины 19 в. считались основой в познании и усвоении мира. Но исследования теоретиков психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга внесли свои дополнительные коррективы в учении о гносеологическом познании мира:

- З. Фрейд ввел понятие *индивидуального бессознательного*, которое тем или иным образом влияет на мировоззренческие ориентиры и психологическое самочувствие человека. Основой данного явления, по Фрейду, является вытесненное в подсознание неудовлетворенное инстинктивное желание человека.

- К.Г. Юнг ввел понятие не индивидуального, а *коллективного бессознательного*. Он назвал его *архетипом* (греч. *arche* – первоначало и *typos* – матрица, форма, вид).

Таким образом, примарные чувства и ощущения человека, сознание, а также индивидуальное подсознание и коллективное бессознательное – вот те компоненты, составляющие основу в познании и усвоении мира; основу для мировоззренческих ориентиров и мироощущения человека. Психологическим / психоаналитическим источником возникновения религии является наличие или сочетание в человеке двух начал, которые имеют различные основы и могут существовать независимо друг от друга. Это сознательное и бессознательное / подсознательное начала. Еще Л. Фейербах, задолго до психоаналитиков, в своих «Лекциях о сущности религии» (1849 г.) писал следующее:

«Человек со своим Я или сознанием стоит на краю пропасти, являющейся, однако, ни чем иным, как его бессознательным существом, представляющемся ему чуждым».

Дихотомия или противоречие в душе человека сознательного (понятного, близкого, воспринимаемого мира, а потому являющегося априори своим и знакомым) и бессознательного / подсознательного (непонятного, чужого, а потому являющегося враждебным) начал может вызывать чувство дискомфорта, беспокойства и тревоги, а также всевозможных фобий (современные психиатры насчитывают свыше трехсот различных фобий (страхов), среди которых наряду с давно известными встречаются и довольно экзотические, например, «страх самого страха» (СМИ в России, в которых естественный человеческий страх подогревается информационным психотропным терроризмом постоянных сцен насилия, убийства, преступления и т.п.)).

Таким образом, именно бессознательное / подсознательное начало, по мнению исследователей, вызывающее столько необъяснимых и сильных чувств, могут быть, в конечном итоге, основой для возникновения мистических и иррациональных объяснений состояния человека. А это является одним шагом к появлению религиозных идей и представлений.

Необходимо отметить, что религия в этом смысле выполняет не только мировоззренческую, познавательную, но и терапевтическую функцию, в психологическом плане благоприятно воздействующую на психику человека. Здесь имеется в виду тот факт, что религиозные идеи, обряды и ритуалы, в конечном счете, рассчитаны на снятие и вытеснение негативного психического состояния, источником которого могут быть всевозможные фобии, корни которых заложены в бессознательном начале человеческой психики. Они являются тем выходом, отдушиной или же энергетическим разрядом (как в случае с электрическим током), через который выходит негативная психическая энергия.

Таким образом, у религии существуют психологические детерминанты. Они заключаются в наличии у человека постоянных негативных эмоций, чувства страха, неуверенности в своих силах, неизбежности смерти. Религиозная вера существенно облегчает подобное состояние одиночества перед лицом смерти, болезней, жизненных проблем и трагедий. Она находит объяснение всему происходящему, дает надежду на преодоление всех жизненных трудностей при божественной помощи и участии, на вечную жизнь и возможную встречу с умершими родственными в загробном мире. Тем самым происходит замещение отрицательных эмоций на положительные, которые дают человеку уверенность в завтрашнем дне, рождают чувство радости, облегчения, восторга, умиротворения.

Иными словами, религиозные идеи, обряды и ритуалы настраивают верующего на возбуждение определенных чувств и глубоких эмоциональных переживаний, которые, в

свою очередь, содействуют разряжению и нейтрализации негативного чувственно-эмоционального состояния человека. Часто это наступает в момент катарсиса – наивысшего эмоционального возбуждения верующего. Результатом этого является достижение чувства очищения и успокоения.

Этот феномен изменения психического состояния человека основан на *гомеопатическом* (лечение подобного подобным) принципе воздействия. Его механизм заключается в следующем: религиозные феномены (идеи, обряды и ритуалы) вызывают и возбуждают небольшую часть (по сравнению со всем психическим потенциалом) человеческой энергии, которая и производит гомеопатический эффект нейтрализации глубинных бессознательных / или / приобретенных подсознательных начал человеческого существа.

Наиболее ранний образ бога - это родовой или племенной бог - объединитель и покровитель конкретного рода или племени. Затем возникают представления о межплеменных богах - богах племен-победителей, подчиняющих себе богов завоеванных племен. Так складывается **политеизм** (многобожие), который в дальнейшем через **генотеизм** (вера в одного Бога, не отрицающая наличия множества других богов) преодолевается (с той или иной степенью последовательности) в **монотеизме** (единобожии), свойственном развитым религиям (иудаизм, христианство, ислам).

В той или иной религиозной системе Бог может быть представлен как **личный персонифицированный** (например, древнегреческий Зевс) или как некая абсолютная **безличная субстанция** (например, Аллах в исламе). Боги разных народов могут различаться по принципу **зооморфности** (подобия животным) или **антропоморфности** (подобия человеку). Так, боги древних греков человекоподобны: они рождены подобно людям, хотя и бессмертны, выглядят похожими на людей, ведут себя как люди. Более того, они не только антропоморфиты, они еще и, в некотором смысле, социоморфиты, ибо между ними установлена некая социальная иерархия, подобно той, которая существовала в древнегреческом обществе. В отличие от этого, единый Бог монотеистических религий находится превыше мира.

В большинстве религий приобщиться к богу человек может через молитву, соблюдение религиозных обрядов и ритуалов, через практическое стремление к праведному образу жизни. Непосредственным источником богопознания является священный текст: Тора - в иудаизме, Библия - в христианстве, Коран - в исламе, Авеста - в зороастризме. У некоторых народов запрещается произносить вслух имя Бога. Такие табу отражены, например, в Ветхом Завете. Имя Бога - «Яхве» - запрещено произносить; при чтении оно заменяется именем «Адонай».

Структурные элементы религии

Понимание обусловленности сущности религии совокупностью причин ее возникновения позволяет четко определить структуру религии. Один из возможных вариантов структуризации религии предложил Д. Маркович. Структуру религии, согласно Марковичу, образуют пять элементов:

- первый представляет собой саму идею *сверхъестественного существа*;
- второй элемент заключается *в чувстве уважения и страха*, что религиозный человек испытывает перед сверхъестественным существом;
- третьим элементом являются *религиозные символы*, представляющие сверхъестественное существо (поскольку оно не поддается непосредственному созерцанию). С помощью религиозных символов верующий устанавливает с этим существом контакт;
- четвертый элемент – *ритуал* - есть особые действия религиозного характера (молитвы, жертвоприношения и др.), с помощью которых религиозный человек обращается к божеству;
- пятый элемент составляют *религиозные организации и служители культа*, которые способствуют осуществлению коммуникации религиозного человека со сверхъестественным существом.

В процессе развития социологии религии и других религиоведческих наук была предложена еще одна структура религии, которая охватывает следующие элементы: доктрину, миф, этические ценности, ритуалы и другие формы культовой практики, а также различные формы распространения религии.

Интересна структура религии, предложенная В. Джонстоуном. В нее входят:

- *группа верующих*;
- *понятие священного*, которое существенным образом отличается от обычных предметов и явлений, свойственных повседневной жизни, и может именоваться чудом;
- *совокупность верований (вероисповедание)*, которые дают ответы на мировоззренческие вопросы;
- *совокупность ритуалов и действий*.

В отечественном религиоведении с 1980-х гг. в структуре религии, как правило, выделяли три основных элемента - религиозное сознание, религиозный культ и религиозные организации. В настоящее время в эту структуру включены еще и религиозные отношения.

В результате выкристаллизовались следующие структурные элементы: 1) религиозное сознание, 2) религиозная деятельность, 3) религиозные отношения, 4) религиозные организации.

Религиозное сознание

Религиозное сознание – это сознание носителей религиозности – отдельных людей или социальных групп, ключевой характеристикой которого является наличие *религиозной веры*.

Любая религиозная вера предполагает наличие некоего сверхъестественного объекта - существа или силы, бытие которого разворачивается вне естественного существования. Данный объект принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах («Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» - Евр., 11:1), и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстраиваются религиозные отношения, благодаря которым в посюсторонний мир входит Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, некоего потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию: карающего людей и помогающего им. Бог становится одновременно источником и зависимости, и соучастия. Религиозное сознание, рассмотренное под таким углом зрения, обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъестественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным.

Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Иисусом Христом, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Вместе с тем различие в существовании Творца и творения создает в рамках повседневного религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом две ипостаси Троицы - Бог-Сын и Бог-Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку, и в этом смысле становятся имманентными ему. Антропоморфизация Бога наполняет сферу повседневного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. При этом грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но, в первую очередь, от социокультурного контекста той или иной эпохи.

В религиозном сознании можно выделить два уровня: *обыденный* и *концептуальный*. Первому, носящему массовый характер, свойственна эмоциональная насыщенность и сопутствующая ей фрагментарность. Это своего рода совокупность рели-гиозных чувств, представлений, настроений, привычек, традиций, задающих определенную модель поведения и тип реакций на внешние раздражители.

Концептуальный уровень религиозного сознания представляет собой некие теологические или религиозно-философские обоснования конфессиональных представлений о Боге, религии, обществе, человеке, природе, каких-то конкретных

событиях, имеющих место в мире, отдельных аспектах бытия. В основе подобных построений лежит совокупность религиозных идей, апеллирующих, в конечном итоге, к некоему высшему внеземному авторитету.

Обыденное сознание предшествует концептуальному, которое постепенно зарождается и кристаллизуется, выделяясь из стихии обыденности. С разделением ум–ственного и физического труда возникают специализированные культовые профессии: жрецов, колдунов, знахарей, магов, шаманов; позднее появляется отдельная группа служителей культа, церковно- и священнослужителей.

Центральной частью концептуального уровня религиозного сознания является *теология* или *богословие* (греч. θεολογία, от θεός – Бог, λόγος – слово, учение) – религиозное учение о Боге, где объектом изучения является Бог, а предметом изучения – самообнаружение Бога в мире, потому что иным способом изучить Бога как потустороннюю, внеземную, сверхъестественную сущность, нельзя. Согласно теологической точке зрения, религия – это связь человека с Богом, некое субъектно-объектное отношение, где в качестве субъекта выступает верующий человек (шире – религиозная группа, община, общность), а в качестве объекта – Бог. По мнению теологов нельзя разрывать данную субъектно-объектную связь, ибо она неразрывна в своей сути, а различие между теологией и религиоведением кроется в различной расстановке акцентов: если для религиоведения важным является изучение субъектной составляющей религии (верующего человека, общества и т.д.), то для теологии – объектной (Бога).

Объект (Бог) - бесконечен и непознаваем. По определению теологов это альфа и омега религиозного мирозерцания. Любое человеческое доказательство бытия Бога и попытка его познания - невозможны, ибо конечный ум не может постичь бесконечное, просто не располагает такими средствами. Поэтому основной постулат о существовании Бога либо должен быть принят на веру, либо - рассматриваться как гипотеза, которую фактически невозможно ни опровергнуть, ни доказать.

Теология (богословие) всегда носит конфессиональный (вероучительный) характер. В качестве своего источника теология основывается на Священных книгах своей конфессии. Она включает ряд отдельных дисциплин. Например, православное богословие состоит из:

- основного богословия (апологетики), излагающего и защищающего некую сумму исходных тезисов;
- догматического богословия, доказывающего богоустановленность и истинность догматов, зафиксированных в Никео-Царьградском Символе веры;

- морального (практического) богословия, которое учит тому, как должен действовать христианин в земной жизни, чтобы последняя стала средством для достижения вечного блаженства;
- сравнительного богословия, доказывающего преимущество православия перед другими исповеданиями;
- пастырского богословия, освещающего практические вопросы деятельности священника.

К богословию примыкают: литургика (теория богослужения), гомилетика (вопросы теории и практики проповеднической деятельности), каноника (теория церковного права); экзегетика – раздел богословия, занимающийся трактовкой и толкованием смысла и содержания Библии.

В целом религиозному сознанию присуще некое удвоение мира на мир посюсторонний и мир потусторонний. Такая дихотомия божественного (небесного) и человеческого (земного) присуща практически всем разновидностям религиозного мировосприятия.

Религиозная деятельность

Религиозная деятельность – совокупность поведенческих актов, определенные модели поведения, в процессе которых происходит объективация религиозного сознания. Религиозную деятельность можно подразделить на культовую, внекультовую и деятельность, носящую нерелигиозный характер⁶⁹.

Религиозные отношения

Религиозные отношения – это социальные и межличностные отношения в духовно-религиозной сфере, осуществляемые посредством религиозной деятельности в соответствии с религиозными ценностно-нормативными установками. Религиозные отношения представляют собой устойчивое социальное взаимодействие в рамках религиозной общины, характеризующееся определенным набором социальных статусов и социальных ролей, имеющих место в религиозной жизни.

Исполнение различных социальных функций в процессе отправления культа предполагает наличие и различных религиозных статусов, что обусловлено религиозными отношениями, складывающимися в рамках религиозного сообщества. Статусы в религиозных отношениях бывают:

- *предписанными* (например, принадлежность к католической или православной церквям, которая устанавливается по факту рождения в христианской семье – крещение происходит в младенчестве, а не по факту личной веры и сознательного крещения во взрослом возрасте, как, например, в протестантизме);

⁶⁹ Подробнее о религиозной деятельности см.: гл. 3 (1) настоящего издания

- *достигнутыми* (прошедшие специальное обучение священнослужители, богословски образованные теологи и т.д.).

Религиозная роль должна соответствовать занимаемому статусу. Она представляет собой модель поведения, осуществляемого индивидом, имеющим определенный статус, посредством исполнения ряда социальных функций. Роль в религиозной группе – важнейший аспект взаимодействия индивида с религиозным сообществом. Исполняемые роли становятся важной характеристикой религиозной личности, не теряя, однако, при этом своего социального аспекта. В совокупности ролей, исполняемых религиозными людьми, проявляются и персонифицируются религиозные отношения, в которых присутствует система санкций позитивного или негативного характера, направленная на обеспечение надлежащего исполнения требований к индивидам, имеющим определенный статус и играющим определенные роли. Это проявляется:

- в типе поведения, соответствующего данной роли;
- в предписаниях – требованиях в связи с подобным поведением;
- в оценке выполнения предписаний роли;
- в санкциях за исполнение или неисполнение роли в рамках предъявляемых требований.

В свою очередь требования основываются на религиозных нормах – частном случае социальных норм, представляющих собой совокупность правил, посредством которых реализуются религиозные ценности, регулирующие поведение индивида в религиозном сообществе.

По характеру регулирования поведения религиозные нормы могут быть позитивными, обязывающими совершать те или иные действия, или негативными, запрещающими определенные поступки, отношения и т. д.

По субъекту предписания религиозные нормы могут быть как общими для всех последователей данной конфессии, так и специфическими для определенной группы данной конфессии (например, норма целибата только для католического духовенства).

По характеру деятельности и отношений, на которые воздействуют религиозные нормы, выделяются культовые и внекультовые. Культовые нормы определяют порядок религиозных обрядов и церемоний, совершаемых в процессе отправления культа, а также регулируют отношения между участниками культового действия. Внекультовые нормы регулируют внутрицерковные, межцерковные (межконфессиональные) и внецерковные религиозные отношения.

Внутрицерковные религиозные отношения складываются между рядовыми верующими; между рядовыми верующими и священнослужителями; между

священнослужителями и руководящими органами религиозных объединений; между священнослужителями различных рангов.

Межцерковные (межконфессиональные) религиозные отношения включают в себя отношения между религиозными организациями различных конфессий, их административными структурами.

Внецерковные религиозные отношения возникают «за церковной оградой», когда верующие люди руководствуются религиозными нормами в различных (не религиозных) областях жизни.

Фиксируются религиозные отношения различными способами, среди которых можно выделить:

- вещный (через различные материальные предметы – крест, икона, черный камень, танка и т.д.);
- языковый (через определенные обороты речи и изречения, порядок используемых слов и фраз и т.д., содержащих нормы общения со сверхъестественным);
- персональный (через личные отношения со священнослужителями, настоятелями храмов, имамами, муфтиями, ламами, учителями и т.п.);
- образный (через создание образов внеземных сущностей и существ).

Помимо объективного аспекта (взаимоотношения между верующими людьми), имеется и субъективный аспект религиозных отношений, предполагающий взаимоотношение верующего человека с некими сверхъестественными существами – Богом, ангелами, святыми, блаженными и проч., реализуемые в процессе отправления культа.

Религиозные организации

Первичным организующим звеном религии является религиозная группа, которая возникает в процессе коллективного отправления религиозного культа. В современном обществе религиозная группа является одной из форм религиозного объединения. Религиозная группа, как правило, малочисленна. Она может быть группой верующих, которые объединены каким-то религиозным интересом или религиозной потребностью (молодежные, женские, миссионерские, благотворительные и проч. группы) в рамках большого религиозного сообщества, или представлять собой небольшое отдельное религиозное направление (секта или незарегистрированное религиозное общество верующих людей).

В отличие от группы, религиозная организация, которая также является формой религиозного сообщества, в Федеральном законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (ст.8) определяется как добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории

Российской Федерации, образованная в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированная в качестве юридического лица. Религиозные организации в зависимости от территориальной сферы своей деятельности подразделяются на *местные* и *централизованные*. Централизованные религиозные организации подразделяются на *региональные* и *общероссийские*. Местной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая не менее чем из десяти участников, достигших возраста восемнадцати лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении на территории одного субъекта Российской Федерации. Централизованной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая в соответствии со своим уставом не менее чем из трех местных религиозных организаций.

Религиозное объединение представляет собой духовную общность верующих и организационные структуры религиозной организации. Первичной ячейкой религиозного объединения является религиозная община. Над общинами надстраивается комплекс звеньев вплоть до высшего – центра объединения.

На основе изучения религиозных общностей ряд исследователей (М. Вебер, Э. Трёльч, Г. Беккер, Г. Нибур, Дж. М. Йингер и др.) выделяют различные типы религиозных объединений: *церковь, секта, устойчивая секта, деноминация, культ, мистерия, тайное общество и др.*

Своеобразие «секты», согласно М. Веберу, заключается в том, что она всегда формируется как замкнутое объединение общин. Секты хотят быть общиной избранных. Церкви же – открытые учреждения, которые ведают делом спасения всех.

Э. Трёльч предложил несколько иную типологию. Он различал три типа организации – *церковный, сектантский и мистический*. Церковь стремится «завоевать мир для Христа» и принимает общество таким, какое оно есть, демонстрируя социальный конформизм. Секты, напротив, стремятся не к спасению общества, а к жизни в строгом соответствии с этическими установлениями Христа, а потому для них характерно неприятие «мира», протест против его «неправды».

Критерием различения типов религиозных организаций, согласно Трёльчу, является их отношение к социуму. *Церковь* тяготеет к государственности, государственной церковности, консервативности. *Секта*, напротив, выступает религиозным выражением отчуждения от мира, его неприятия. Это община верующих, враждебных государству и обществу. Бог церкви благословляет существующее положение вещей, Бог секты – прокликает, осуждает его.

Если М. Вебер и Э. Трельч сводили религиозные объединения в основном к двум типам – церковь и секта, то Р. Нибур представил секту и церковь как этапы в развитии религиозной организации: секта может развиваться в церковь, церковь – стать сектой. Переходную стадию в эволюции религиозных организаций Нибур назвал *деноминацией*. Он обратил внимание на отсутствие четких границ между церковью и сектой, уже сложившейся и утратившей былую оппозиционность. Отрицание мира сменяется принятием; секты перестают отличаться от церкви в своем отношении к миру, хотя в ряде других отношениях они не подходят под понятие «церковь».

Г. Беккер деноминацию обозначил термином «*вероисповедание*» («конфессия»). Также он ввел понятие «культ» как некое амформное образование, во многом напоминающее секту, в центре которого находится харизматический лидер.

Однако наибольшее признание в современной социологии религии получили три типа религиозных объединений:

Церковь - это тип религиозной организации, объединяющий последователей на основе общности вероучения и культа. Она обладает сложной, строго централизованной и иерархизированной системой разделения на священнослужителей, которые проходят специальное обучение, и мирян. Их взаимодействия осуществляют функции выработки, сохранения и передачи религиозной информации; организации и координации религиозной деятельности; контроля за поведением людей. Принадлежность к церкви определяется, как правило, не свободным выбором человека, а традицией (семейной или государственной). Ее последователи в основном анонимны, т.е. отсутствует постоянное и строго контролируемое членство. Обычно церковь со–трудничает с государством или, по крайней мере, не противостоит ему.

Секта возникает в результате отделения от церкви части верующих, провозглашающих оппозицию традиции и господствующей церкви, а нередко и общественному порядку, государству. В современной социологии религии существуют следующие характеристики секты:

- неприемлемость учения господствующей Церкви;
- претензия на исключительность своей роли в религиозном мире, своей доктрины и идейных принципов. С этим связаны мессианские настроения избранничества и тенденция к изоляционизму;
- своеобразная трактовка или интерпретация священных книг и религиозных догматов;
- харизматический характер лидерства организации;
- готовность к отречению и разрыву с семьей, обществом и установленным бытом и связанная с этим установка на жертвенность и страдание;

- религиозная мечтательность и идеализация будущего;
- активная миссионерская деятельность и прозелитизм новых адептов своего учения;
- сравнительно небольшое количество последователей и постоянно контролируемое членство;
- отсутствие деления на священнослужителей и мирян, а в ряде случаев всеобщее священство; провозглашение равенства всех членов организации;
- фанатизм в отстаивании своей веры, нетерпимость и резкое неприятие других учений и т.п.

Одной из разновидной секты можно считать харизматический культ, имеющий те же основные черты, что и секта. Его специфика связана с тем, что ключевую роль здесь играет некая конкретная личность, признаваемая харизматичной (наделенной божественной благодатью) и зачастую воспринимаемая либо в качестве приближенного к божеству, либо даже самим божеством. Харизматический культ обычно малочислен, и часто после смерти харизматического лидера прекращает свое существование. В нем наиболее отчетливо прослеживаются представления об исключительности, изоляционизме и мистицизме его последователей.

Деноминация – это промежуточный тип религиозной организации, соединяющей в себе черты церкви и секты. От церкви она заимствует относительно высокую систему централизации и иерархический принцип управления, отказ от политики изоляционизма. Проповедь избранности членов сочетается с возможностью спасения и духовного возрождения для всех. С сектой ее сближает принцип добровольности, постоянства и строгой контролируемости членства, претензия на исключительность установок и ценностей, идея богоизбранничества. От секты деноминацию отличает активное участие в светской жизни, эффективная экономическая деятельность, стремление перерасти в церковь или, по крайней мере, ею назваться.

Все вышесказанное относится к культовым религиозным организациям. Однако, поскольку религиозные организации могут выполнять и нерелигиозные функции в целях сохранения своих позиций в социуме, в их рамках существуют и внекультовые организации, такие как церковно-приходские советы, различные церковные отделы, занимающиеся взаимодействием с обществом и отдельными его сторонами, издательства, религиозные СМИ, ректораты религиозных учебных заведений, хозяйственно-экономические и финансовые структуры и др.

**Характеристики христианской церкви и секты по Э.Трельчу (1960)
в соответствии с анализом О.Дента (1970)⁷⁰**

Характеристики		Элементы церковности-сектантства
Церковь	Секта	
Отправной точкой является апостольское послание от Вознесшегося Христа и вера во Христа-Спасителя.	Отправной точкой является учение и пример Иисуса и реальные деяния каждого из апостолов.	Религиозные исторические корни
Доступ к Божественной и религиозной истине через объективное обладание благодатью и религиозными полномочиями и через традицию и таинства.	Доступ к Божественной и религиозной истине через индивидуальные религиозные стремления и субъективную святость, и через непосредственный контакт человека и Бога. Отрицание таинств.	Средства доступа к Божественной и религиозной истине
Светский порядок жизни рассматривается как подготовка к божественной цели жизни.	Члены <секты> напрямую обратились к божественной цели жизни. Библейская эсхатология возродилась и была принята. Радостное ожидание конца света.	Эсхатология
Обращение за легитимностью к духовенству, традиции и объективному обладанию благодатью. Обращение к определенной святости священнического сана, Апостольского Преемства, Depositum fidei и Таинства,	Обращение за легитимностью к примеру Христа в Писании, к закону Бога-Отца и Христа, к Древней Церкви и Новому Завету. Обращение к каждый раз заново достигаемому общими усилиями выполнению нравственных требований.	Источник легитимности

⁷⁰ Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon. - N. Y.: Harper & Brothers, 1960: In two volumes; Dent O. Church-Sect Typologies in the Description of Religious Groups //The Australian and New Zealand Journal of Sociology. – 1970. – Vol. 6. – P. 10-27.

ссылается на продолжающееся воплощение в священстве божественного начала.		
Церковная координация, которая была основана на традиции, Апостольском Преемстве и иерархии.	Координация религиозных служителей свободная и основана на личном религиозном служении и этическом превосходстве.	Характер религиозного служения
Носители религиозного сана это священники, являющиеся специально обученными религиозными профессионалами.	Носители религиозного сана это непрофессионалы без специального религиозного обучения. Официальные духовные руководители и теологи подвергаются критике.	Носители религиозного сана
Индивидуальный духовный рост зависит от объективной передачи благодати через таинства.	Индивидуальный духовный рост зависит от личных усилий и от субъективного осознания воздействия благодати. Таинства подвергаются критике.	Индивидуальный духовный рост
Аскетизм чрезвычайно уникальный и героический, пик религиозного достижения. Связан, главным образом, с подавлением чувственности и с намеренным превышением требований долга выполнения излишнего. В остальном, имеет относительно дружественную миру мораль.	Аскетизм потенциально достижим всеми и заключается в личном благочестии и отрешенности от мира, в практическом отсутствии излишеств и религиозном отношении к жизни, в личных этических усилиях. Аскетизм имеет отрицающий или враждебный по отношению к миру характер. Не преследует цели умерщвления чувственности.	Аскетизм
Универсалистское желание охватить всю жизнь человечества и завладеть сердцами людей.	Идея мирового господства отвергается. Делается упор на непосредственно личностные, индивидуальные религиозные отношения.	Универсальность / индивидуализм
Большая часть светского порядка окружающего общества принимается. Находит компромисс	Избегает, противостоит или просто терпит светский порядок окружающего общества. Светские интересы	Отношение к окружающему обществу

с государством. Составляет целую часть существующего порядка, использует государство и правящие классы.	испытываются стандартами данной группы. Светские законы не одобряются.	
Членство предписано. Индивидуум рождается в церкви.	Членство добровольное. Индивидуум становится членом <секты> в соответствии со своей свободой воли в ходе сознательного процесса обращения.	Членство
Членство внешнее и институционализированное. Церковь является реально существующим организмом.	Членство представляет собой некую общину, где каждый человек играет свою роль и является вовлеченным в тесное братство любви. Единство на основании личного сближения.	Отношения между членами
Большие коллективы, практически соразмерные с окружающим обществом.	Сравнительно маленькие группы.	Число членов
Является великим учителем всех народов.	Не пытается учить народы, но объединяет избранные группы для приобретения индивидуального опыта. Отвергает теологию и духовных наставников.	Отношение к образованию
Чрезвычайно консервативна.	Делает упор на радикальный индивидуализм Евангелия, настоятельно требуя предельного личного достижения и радикального братства любви.	Консерватизм - радикализм
Зависит от высших классов. Использует государство. Связана с правящими классами.	Связана с низшим классом и с угнетенными группами. Безразлична по отношению к правящим классам.	Классовые связи

3. Социальные формы организации религии

Общественная эволюция протекает посредством изменения и дифференциации от простых к сравнительно более сложным формам. Она не имеет единой и четко определенной линии развития: на каждом уровне в него включается все большее разнообразие различных форм и типов. С изменением исторической ситуации прежние формы устаревают, становятся неэффективными и больше не содействуют дальнейшему эволюционному развитию. Им на смену приходят более совершенные формообразования, отвечающие социальным реалиям общества. Их деятельность приобретает различное содержание, гармонично вписываясь в достижение общих целей. «Бесконечное разнообразие человеческих стандартов действия, - писал по этому поводу Т. Парсонс, - один из наиболее важных факторов человеческого существования»⁷¹. К социальным формам организации религии относятся: 1. Религиозная общность; 2. Религиозная группа; 3. Религиозная организация; 4. Религиозный институт; 5. Религиозная институция.

Религиозная общность

Религиозная общность являет собой разновидность более широкого социального феномена – социальная общность. Поэтому скрупулезное изучение социальной общности позволило бы более глубоко и всесторонне выявить основные содержательные аспекты и специфику религиозной общности в сравнении с другими видами социальных общностей как элементов социальной структуры общества.

По мнению зарубежных и отечественных социологов⁷² понятие «**социальная общность**» является еще малоизученной, спорной и неоднозначно воспринимаемой в социологической науке категорией. К примеру, с точки зрения известного зарубежного социолога Н. Смелзера, слово *общность* имеет много оттенков и значений, и поэтому почти невозможно дать точное определение этого понятия. Иногда оно обозначает тот факт, что люди живут рядом друг с другом и участвуют в повседневной коллективной жизни (Холи, 1950). Другое значение (более психологического характера) указывает на чувство принадлежности к определенной группе – имеется в виду общее место жительства или учеба в одном учебном заведении. Другие значения обозначают группы, имеющие некий общий статус или общую характерную черту, но их члены необязательно должны жить в одной и той же местности – речь идет о «профессиональной общности»⁷³.

⁷¹ Парсонс Т. Общество // Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 783. Основными понятиями органической эволюции для него являлись изменение, отбор, адаптация, дифференциация и интеграция.

⁷² См.: Кузьмин С.А. Социальные системы: опыт структурного анализа. М., 1996. С. 168; Большой толковый социологический словарь: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 512.

⁷³ См.: Смелзер Н. Социология. М., 1995. С. 244-245.

Некоторые исследователи вообще не включают это понятие в объяснение социальной системы общества⁷⁴.

Анализ содержательного аспекта рассматриваемой категории в зарубежной и отечественной литературе позволяет выделить следующие подходы к ее определению⁷⁵:

- социальная общность как элемент социальной структуры представляет собой множество взаимодействующих индивидов (совокупность людей), в основе взаимодействия которых лежат те или иные *общие обстоятельства* (город, деревня, трудовой коллектив и т.д.) или *общие условия жизнедеятельности* (экономические, социально-статусные, уровень профессиональной подготовки и образования, интересы и потребности и т.д.)⁷⁶;

- социальная общность – это относительно устойчивая совокупность людей, отличающаяся более или менее *одинаковыми чертами условий и образа жизни*. Общности разных видов и типов – это формы совместной жизнедеятельности людей, формы человеческого общежития. В отличие от социальных организаций и институтов они не создаются сознательно, а складываются исключительно под воздействием хода общественного развития, совместного характера человеческой жизнедеятельности. Одни виды общностей порождаются общественным производством (классы, социальные группы, производственные коллективы); другие вырастают на этнической основе (народности, нации) и т.д. Одинаковые условия и образ жизни порождают единые для социальной общности социальные нормы, формируют у членов общности общие черты массового сознания, культуры, ценностного отношения к действительности, высшим выражением чего являются общие интересы⁷⁷;

- под социальными общностями понимаются структуры, объединяющие ее членов *по признаку принадлежности к объединяющему их критерию или общим критериям*. Таким критерием может выступать род занятий (производственная ячейка, воинское подразделение); профессиональный критерий; общность религиозных верований, политических взглядов, а также общность совместного проживания, проведение досуга и т.д. Такие общности могут вести к появлению организаций,

⁷⁴ См.: Тощенко Ж.Т. Социология. Общий курс. М., 2001.

⁷⁵ Один из первых анализов различных подходов к понятию «социальная общность» в отечественной социологии был проведен в монографии Костиной Н.Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург, 2001. С. 12-18.

⁷⁶ См.: Социология. М., 1990. С. 49-6

⁷⁷ См.: Волков Ю.Е. Общность социальная // Энциклопедический социологический словарь. М., 1995. С. 480-481; Социальные технологии: Толковый словарь. Москва-Белгород, 1995. С. 177; Российская социологическая энциклопедия. М., 1999. С. 338.

ассоциаций (политические партии, профессиональные союзы, церковные организации и т.д.)⁷⁸;

- социальная общность – совокупность людей, выделяемая *по критерию территориальных и социокультурных параметров* и объединяемая устойчивыми связями и отношениями. Данная совокупность становится социальной общностью не потому, что им приписывается предметное содержание, побуждающее к объединению, а потому, что их связь приобретает характер взаимовлияния и взаимоопределения (взаимодействия). «Обобществление» и есть та форма, в какой «отдельные индивиды образуют единство»⁷⁹;

- социальная общность – определенная совокупность людей, имеющих *общие социальные признаки*, например: социальная группа, профессия, место проживания, религиозная принадлежность. Общности социальные как таковые – это относительно устойчивые совокупности людей, имеющие общие интересы, ценности и нормы поведения, складывающиеся в рамках исторически определенного общества. Различаются *большие социальные группы*: классы, социальные слои, профессиональные группы, этнические общности (племя, союз племен, народность, нация); *возрастные группы* (дети, молодежь, пенсионеры) и *малые группы*, специфический признак которых – непосредственные контакты ее членов: семья, учебный класс, производственная ячейка или бригада, соседские общности, дружеские компании⁸⁰.

- социальная общность – это *форма социального взаимодействия людей*, реально существующая и эмпирически фиксируемая совокупность индивидов, отличающаяся целостностью и выступающая самостоятельным субъектом социального поведения, действия. Некоторые социальные общности являются источником самодвижения, прогресса и отличаются от социальных групп, прежде всего, большей устойчивостью и стабильностью. Основанием для классификации социальной общности служит выделение того или иного базового системообразующего признака – территориального, этнического, демографического, культурного и т.д.⁸¹

Взгляд на социальную общность как на *особую форму взаимодействия* людей характерен для отечественной социологической мысли⁸². В данном случае подчеркивается, что социальная общность – это реально существующая, эмпирически фиксируемая совокупность индивидов, отличающаяся относительной целостностью и выступающая самостоятельным субъектом социального действия или поведения.

⁷⁸ См.: Социология. Основы общей теории: Учебник для вузов. М., 2002. С. 266; Социология: Учебник. М., 2004. С. 124-125.

⁷⁹ См.: Булышко Д.М. Социальная общность // Социология: Энциклопедия. М., 2003. С. 29.

⁸⁰ См.: Глушченко В. Казачество как социальная общность (из истории становления и развития) // Власть. 2001. № 2. С. 65.

⁸¹ См.: Социология. Общий курс: Учебник. М., 2006. С. 97-98.

⁸² См.: Социология: Основы общей теории: Учебное пособие. М., 2003. С. 81.

Предметом взаимодействия в ней является потребность в солидарности и координации совместных действий. В общности объединяются люди, имеющие схожие социальные условия жизни, одинаковые функции и обусловленные ими статусы, социальные роли, культурные запросы, этнические признаки и т.д. Так, В.А. Ядовым социальная общность определяется как «...такая взаимосвязь человеческих индивидов, которая обусловлена общностью их интересов благодаря сходству условий бытия и деятельности людей, составляющих данную общность, их материальной, производственной и иной деятельности, близости их взглядов, верований, их субъективных представлений о целях и средствах деятельности»⁸³;

- социальная общность – это одна из разновидностей элементов социальной структуры, общее свойство которых – *частичное сходство (общность)* лишь некоторых существенных характеристик социального положения. Этим социальная общность качественно отличается от социальной группы, которой свойственно сходство всех существенных характеристик социального положения (классы, касты).

К такого рода общностям относятся такие элементы социальной структуры, как отдельные народы и нации; территориальные сообщества (северяне, сибиряки, дальневосточники, уральцы и др.); территориально-этнические сообщества (народы Крайнего Севера, кавказцы, представители разных землячеств); религиозные сообщества (конфессии, деноминации, секты); производственные и иные сообщества, складывающиеся на базе коллективных форм жизнедеятельности (родоплеменные образования, семьи; общины, коммуны; трудовые коллективы) и т.п. В случаях образования и длительного существования больших и сложных государств или групп государств (империи, союзы, конфедерации, федерации, сообщества, содружества) складываются исторические социальные общности. Примеры: российский народ, советский народ, европейцы, американский народ и т.п.⁸⁴

В зарубежной социологической науке также отсутствует единая точка зрения на природу социальной общности. Так, для Н. Смелзера и Л. Шноре общность определяется как совокупность людей, которые имеют *общее постоянное место жительства*, зависят друг от друга в повседневной жизни и осуществляют многие виды деятельности для удовлетворения своих экономических и социальных потребностей⁸⁵.

Для Я. Щепаньского понятие «социальная общность» обладает весьма широким диапазоном, охватывающим все объединения людей, в которых создана и сохраняется определенная социальная связь. Этим термином он обозначает все *устойчивые формы*

⁸³ Ядов В.А. Социологическое исследование: методология, программа, методы. Самара, 1995. С. 17-18.

⁸⁴ .См.: Социальная политика: Учебник. М., 2005. С. 39-43.

⁸⁵ См.: Смелзер Н. Социология. С. 245-249.

*совместной жизни*⁸⁶. Б. Мерсер характеризует человеческую общность как *внутренне функционально связанное единение людей*, живущих на определенной географической территории в определенное время, имеющих общую культуру, образующих определенную структуру и проявляющих чувство единства в составе отдельной группы. По Т. Паттерсону общность – это объединение действующих лиц, обладающих определенным территориальным пространством как основой для осуществления *большой части их повседневной деятельности*⁸⁷. Большое значение он придавал при этом понятию *нормативной экспектации*, коренящемуся в культуре и определяющему, что именно надлежит делать людям при тех или иных обстоятельствах в разных статусах и ролях⁸⁸ и т.д.

Наиболее важный вклад в изучение социальной общности внес немецкий социолог Ф. Тённис. Согласно ему в основе двух возможных типов *социальности* лежит различие двух видов выраженной в них воли. Основа «общности» как первого типа социальности – «сущностная воля» (естественная инстинктивная воля, обусловленная восприятием инстинктивно-чувственной органичности социальных отношений). Основа «общества» как второго типа социальности – «избирательная воля», определяемая рационально, поскольку в нем есть осознанное волевое начало.

Субъект «избирательной воли» задается формально юридически, как «лицо». В «общности» социально целое предшествует частям, в «обществе» - социальное целое выступает как совокупность частей. Это различие суть различие между «органикой» и «техникой» (естественностью и искусственностью частей целого). «Общности» поэтому характерно естественное состояние (человеческих отношений единства, общей связи, чувства локтя и т.п.); «обществу» - отношение контракта, характеризующего общественно-договорное (искусственное) состояние. Автор подчеркивает, что «сущностная воля» «разумна», но не рациональна. Скорее она фундирует эмоционально-чувственными («полуинстинктивными») отношениями. «Избирательная воля» изначально рассудочна, предполагает осознанный выбор и формирования целей действия. Это «расчетливый разум»⁸⁹.

Таким образом, согласно точке зрения Ф. Тённиса, «общность» является родовой сущностью для последующих социальных конструкций общества: «общность – общество – сообщество». «Общество» производно от «общности», вырастает из него и держится на нем как «верхушечное явление» на «базисе». Или, другими словами, все последующие

⁸⁶ См.: Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969. С. 115-117.

⁸⁷ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 12.

⁸⁸ См.: Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. М., 1972. С. 367-368.

⁸⁹ См.: Абушенко В.Л. Тённис // Социология: Энциклопедия. С. 1114-1115.

социальные структуры общества «стоят на плечах» (Дж. Б. Вико) общности и являются ее *модификациями*. Эволюцию этих модификаций Ф. Тённис выразил следующими социальными сущностями или формами: 1) отношения; 2) совокупности; 3) корпорации, или соединения: союзы, объединения, товарищества. Характерной чертой этой эволюции является тот факт, что с каждой новой ступенью социального развития во взаимоотношениях между людьми начинает все больше преобладать искусственные, формальные отношения, приходящих на смену естественным, душевным, «глубинным человеческим отношениям»⁹⁰.

Проведенный выше анализ точек зрения показал всю сложность и противоречивость в определении сущностного значения «социальной общности». Оно может рассматриваться с позиций определенного вида социальной деятельности или формы социального взаимодействия; общих обстоятельств и условий жизнедеятельности; одинаковых черт, признаков принадлежности по объединяющим их критериям или общих критерий территориальных и социокультурных параметров, общих социальных признаков; функционально связанного единения людей и т.п. Социальная общность характеризуется относительным единством, сходством целей, задач и интересов на основе общих условий бытия и жизнедеятельности или в качестве объекта социального бытия, сложившимся исключительно под воздействием объективного хода общественного развития, совместного характера человеческой жизнедеятельности. Наконец, социальная общность может выступать первичной, базовой сущностью элементов общественной социальной системы или же относительно самостоятельным элементом этой системы и т.д.

На основе вышеизложенного выделим основополагающие, сущностные значения «**социальной общности**», которые могут носить следующие характеристики:

- социальную общность характеризует *интегративные* свойства общественной реальности. Как определенная «общность», выражающая некие *общие* социальные качества (кровно-родственные, национальные, социально-демографические, религиозные и т.д.), она отражает процессы объединения, сплочения, консолидации множества людей и предполагает выделение и противопоставление совокупности людей иной социальной среде; способность людей в общности реализовывать свои цели, которых отдельный индивид достичь не может; коммуникация индивидов; определенные отношения между членами общности, обеспечивающиеся системой норм и образцов и основанные на солидарности и доверии и т.д.;
- социальная общность основывается на *взаимной зависимости* людей друг от друга. Если бы люди могли (каждый в отдельности) обеспечить реализацию всех (или

⁹⁰ См.: Грицанов А.А. «Общность» и «Общество» - концепты социологического творчества Ф. Тённиса // Там же. С. 666-671.

большинства) своих потребностей и притязаний, им, наверное, не было бы необходимости объединяться в общности;

○ для анализа некоторых видов социальных общностей, и, прежде всего, религиозных, надо иметь ввиду, что зачастую взаимоотношения в социальной общности строятся не на сознательном, а на *иррациональном уровне* «коллективного бессознательного» (К.Г. Юнг)⁹¹, «коллективных представлений» (Э. Дюркгейм)⁹² или «ментального восприятия» (М. Блок, Л. Февр). Восприятие общих черт настраивает индивида на положительное отношение друг к другу, доверительное и взаимное расположение их между собой. «Во всяком случае, каждое такого рода отношение, даже между двумя людьми, - подчеркивал Ф. Тённис, - влечет за собой познание и признание социального отношения как такового, знание того, что отсюда обычно должны последовать определенные взаимные действия – действия, ожидаемые и требуемые каждым от другого и ожидаемые и требуемые от самого себя по отношению к другому»⁹³. На основе этих ожидаемых действий возникают социально ориентированные установки и стереотипы поведения личности, ведущие к образованию определенных традиций, обычаев, бытовых взаимоотношений и т.д.

Из сказанного следует, что совокупность людей становится социальной общностью, если, *во-первых*, между ними возникают *социальные взаимодействия и, следовательно, порождаются отношения* (равенства или неравенства) *и связи* (взаимопомощи, взаимопонимания, взаимовыручки, сочувствия, поддержки, внутренней сплоченности и т.д.); *во-вторых*, если они осознают это и идентифицируют себя с ней, понимают различия между «мы» и «они» и в то же время единство интересов членов своей общности по сравнению с другими; *в-третьих*, если их действия упорядочены (организованы), направлены на достижение общих целей, *регулируются системой институтов*.

Совокупность близких между собой общих социальных качеств, которыми обладают составляющие общность личности, мотивирует образование первичной формы упорядоченности или организованности социума, образование определенной среды, оказывающей систематическое воздействие на индивидов данной общности, настраивая их на определенные ценностные ориентиры и социально-психологические установки.

⁹¹ См.: Юнг К. Архетип и символ. М., 1991; Он же: Психология бессознательного. М., 1994.

⁹² См.: Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 111-144; Он же: Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174-230; Он же: Тотемическая система в Австралии // Религиоведение. Хрестоматия. М., 2000. С. 490-541.

⁹³ Цит. по: Грицанов А.А. «Общность» и «Общество» - концепты социологического творчества Ф. Тённиса // Там же. С. 669.

Образовавшиеся в результате интеграции связи и взаимоотношения способствуют возникновению в общности элементов социального взаимодействия, что, в свою очередь, неизбежно приводит к образованию соответствующих норм и правил поведения в данном социальном формообразовании. Благодаря взаимодействию, сложившимся связям и отношениям социальная общность образует *системообразующую* социальную целостность, для которой характерна согласованность действий, направленных на достижение общих целеполаганий.

Помимо социальных связей, которые регламентируются институциональными нормами и ценностями, исследователи выделяют и такое понятие, как социальные институты⁹⁴. *Социальные институты* – внутренняя регламентация социальных связей и взаимоотношений, выступающая в виде стереотипов мышления и установок мироощущения, восприятия и поведения.

Интегративные свойства общности, выражающие «общностные» социальные качества определенной совокупности людей, и *социальные взаимодействия*, порождающие связи и взаимоотношения между ними, являются наиболее значимыми характерными чертами социальной общности. Жизнь человека представляет собой единство индивидуальной и общностной деятельности. Специфика общностной деятельности состоит в том, что она охватывает *типическое в действиях людей*, которое и составляет основу социальной общности. Именно согласованная коллективная деятельность людей, объединенных общими ценностями, интересами, нормами и образцами поведения, может представлять собой определенную социальную систему. *Социальную общность, таким образом, можно определить как совокупность индивидов, являющихся субъектами социального действия, имеющих общие цели, ценности, интересы, совместная деятельность которых обеспечивается системой норм и образцов поведения*⁹⁵. Данная формулировка является ключевым положением для определения социальных общностей, к которым относятся:

- социально-родственные общности: семья, родоплеменные общности, имеющие разные названия (к примеру, тейп у народов Кавказа);
- социально-этнические общности: нация, народность;
- социально-организационные общности – объединения членов различных организаций (к примеру, трудовой коллектив);
- территориальные общности (к примеру, северяне, кавказцы и т.п.)⁹⁶;

⁹⁴ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 161-162.

⁹⁵ См.: Там же. С. 28-29.

⁹⁶ Данный вид социальной общности правильной бы было обозначить как территориально-географический.

➤ маломасштабные социально-территориальные образования типа общин (к примеру, сельская община). Во многих странах важными элементами гражданского общества являются такого рода объединения (communities) – небольшие общности с высоко развитыми социальными взаимодействиями и связями⁹⁷;

➤ религиозные общности.

Социальные общности, по мнению Н.Б. Костиной, подразделяются в зависимости от видов деятельности, осуществляемых их членами (экономические, политические, религиозные и т.п.). Исходя из этого, среди социальных общностей можно выделить следующие образования в зависимости от того, какой из признаков является общностнообразующим:

➤ *нормативно-целевые общности* – социальные образования, в которых отношения и деятельность индивидов регулируются с помощью определенной системы норм, направленной на реализацию поставленной цели (учреждение, фирма, предприятие и т.п.);

➤ *доктринально-целевые общности*, в которых взаимосвязь индивидов, включение их в общность базируются на приобщении их к единой доктрине, убежденности в ее истинности и наличии у индивидов определенных целей, на достижение которых направлена их совместная деятельность. Доктрина в данном случае составляет своеобразное ядро общности. Ее понимание и следование ей открывает путь к объяснению других составляющих общности. Именно таковыми и являются религиозные общности.

Анализируя понятие «**религиозная общность**», необходимо отметить, что оно также остается «terra incognita» для отечественной и зарубежной социологической мысли. В словарно-энциклопедических изданиях можно найти лишь одну формулировку данной категории: «Религиозная общность – это совокупность людей, объединенных общими верованиями, религиозными представлениями, идеями, целями и задачами, общей религиозной деятельностью»⁹⁸. В научных же изданиях данное понятие или просто используется для описания одного из видов социальной общности, или же оно формулируется вместе с такими категориями, как «религиозная группа» и «религиозная организация»: «...религиозной группой принято называть социальную общность, складывающуюся в процессе отправления религиозных обрядов. Совокупность таких

⁹⁷ См.: Социология: Учебник. М., 2004. С. 124-128; Социология. Основы общей теории: Учебник для вузов. М., 2002. С. 301-311.

⁹⁸ Общность религиозная // Социологический энциклопедический словарь. М., 2000. С. 216.

групп образует религиозную организацию»⁹⁹. В силу этого очень часто для определения понятия «религиозная общность» используется понятие «религиозная организация», правовое содержание которого сформулировано в Федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединениях» следующим образом: «Религиозной организацией признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры...»¹⁰⁰. С точки зрения социологии это определение религиозной организации может быть расценено как трактовка религиозной общности, хотя и весьма абстрактная.

Наиболее полным и системообразующим научным трудом, посвященным исследованию категории «религиозная общность», является уже упоминавшаяся выше монография Н.Б. Костиной «Религиозная общность: проблемы социологического исследования».

Доктринальные идеи, разделяемые членами религиозной общности, детерминируют цели, систему норм, предписывающих поведение верующих и отношение их как к сверхъестественному, так и земному миру. Таким образом, религиозные доктрины имеют как собственно религиозный, так и социально-религиозный аспект, связанный с жизнью в этом мире. *Поэтому единая доктрина является важнейшим интегративным признаком религиозной общности.*

При осуществлении культовой деятельности, и главным образом, в мирской жизни, верующие стремятся объединить свои усилия с другими людьми, разделяющими доктрину и религиозные нормы, полагаясь при этом на профессиональных священнослужителей. Необходимость совместного достижения целей обуславливает организационное единство религиозной общности, характеризующейся наличием одной управляющей системы, жесткой иерархичностью.

Совокупность верующих становится религиозной общностью прежде всего на уровне прихода или религиозной общины, когда они осуществляют совместную деятельность, направленную на достижение общих целей. Религиозную общность можно классифицировать по двум критериям: религиозная общность как профессиональное (жреческое) сословие и религиозная общность в рамках девиантных образований, которые стремятся к изоляции от «большого общества» и выступают в качестве нового религиозного образования.

⁹⁹ Социология. С. 329.

¹⁰⁰ О свободе совести и религиозных объединениях: Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ // Собрание Законодательства РФ (далее СЗ). 29.09.1997. №39. Ст. 4465.

Религиозная общность *первого порядка* возникает благодаря следующим социальным факторам. *Во-первых*, в результате религиозного разделения труда, когда семейные религиозные функции (которые до этого выполнял отец семейства) были «делегированы» особым людям – жрецам. Другими словами, такое разделение появляется тогда, когда отправление культа становится делом особых специалистов. *Во-вторых*, такого рода специализация приобретает со временем профессиональные черты, поскольку она связана с особыми знаниями и навыками, не являющимися общим достоянием. «Специализация и профессионализация исполнителей религиозных действий, - пишет по этому поводу В.И. Гараджа, - связана со степенью сложности, разработанности ритуалов и большой значимости этих действий для группы. Поскольку успех зависит от правдивости заклинаний и соблюдения последовательности действий, они могут быть осуществлены не каждым»¹⁰¹. *В-третьих*, наряду с усложнением культовой деятельности и выработки определенной формы ее организации и упорядочения, происходит еще одно важное событие – кооперация исполнителей этих действий, которая включает разделение обязанностей и труда внутри жреческого слоя и делегирование ответственности между ними. Наконец, *в-четвертых*, появление профессиональной религиозной группы связано со строительством культовых зданий и сооружений, которые уже не может поддержать одна семья, в отличие от ситуации отправления домашнего культа.

Особенностью жреческой формы религиозного образования является тот факт, что в ней религиозные традиции и обычаи, институализированные нормы и ценности становятся основой строгой *религиозной упорядоченности (организованности)*. В данной религиозной группе (что и превращает ее в общность) появляются элементы структурной иерархии и статусных взаимоотношений, более или менее четкое распределение религиозных обязанностей и ролевых функций. Религиозный культ проходит по определенным правилам и канонам, превратившись в религиозную традицию церковной организации.

Религиозной общностью *второго порядка*, из которой впоследствии складывается религиозная организация (в традиционном значении этого термина, обозначающего группу людей), являются малые девиантные группы, стремящиеся к созданию нового религиозного образования на основе универсального содержания вероучения. «Сверхнормативная активность» религиозной личности¹⁰² зачастую проявляется в деятельности харизматических лидеров. Верующий рассматривает харизматика как

¹⁰¹ Гараджа В.И. Социология религии... С. 125.

¹⁰² См.: Асмолов А.Г. В поисках социоэволюционной концепции личности // Дмитрий Николаевич Узнадзе классик советской психологии. Тбилиси, 1986. М. 51-59.

«посланника божьего» или же, как образец для подражания – религиозного вождя. «В конечном счете, индивид, который становится под его знамя, ощущает контакт с бессмертным будущим. Благодаря ему он хотя бы на какой-то момент спасается от уверенности в собственной смерти»¹⁰³.

В такой ситуации харизматическая личность воспринимается как «призванная» к чему-то новому и необходимому, без чего люди не могли бы жить дальше. Последующие доктрины и представления, которые кодифицируют харизматические свойства, придают им смысл. Ловко манипулируя этими доктринами и представлениями, вождь убеждает религиозную группу и добивается признания своего авторитета, по существу превращая ее (группу) в общность. В харизматической группе нет еще организационной структуры, нет служебной иерархии, все строится на почитании лидера и зависимости от него. Роли членов таких групп определяются их отношением к лидеру. Отсутствуют устойчивые внутригрупповые нормы, нет четко определенного ритуала. Начало всех универсальных религий отличает поразительная простота. Дальнейший их путь идет через процесс «рутинизации харизмы» (М. Вебер), догматизацию и организацию¹⁰⁴. Само вероучение теряет свое революционное значение, консервируется и становится общеобязательным для членов общества. Возникает прочно **организованная религиозная общность** с четко определенными служебными ролями, иерархией, где на место харизматического лидера, в конечном итоге, приходит церковная иерархия с избираемым руководителем и организационной структурой.

В социологии религии рассмотренный процесс эволюции религии представлен через призму следующих религиозных образований: культ (начальная фаза развития новой религии) – секта – деноминация (промежуточный, компромиссный этап в развитии новообразования) – церковь - конфессия¹⁰⁵. Западный исследователь А.Г. Росс предложил следующие стадии превращения группы в организацию: стадия «кристаллизации»; стадия «признания»; стадия «институализации». А.Н. Смелзер исходил из того, что превращения

¹⁰³ Московичи С. Власть – неизбежный источник отношений между людьми // Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти: Хрестоматия. В 2-х тт. Т. 1. Самара, 1999. С. 185. Л. Уилнер определяет четыре измерения харизматической власти: имидж лидера, согласие, сплочение и эмоции. Имидж означает сверхчеловеческие качества; согласие – беспрекословную веру в правоту лидера; сплоченность – в факте преклонения перед одним и тем же кумиром. Что касается эмоций, то сторонники отвечают ему своей преданностью, благоговением или слепой верой, то есть почти теми же эмоциями, что и при религиозном поклонении. См.: Блондель Ж. Политическое лидерство // Там же. С. 431-432.

¹⁰⁴ См.: Гараджа В.И. Социология религии... С. 129.

¹⁰⁵ См.: Вебер М. Социология религии (Типы религиозных обществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 226-237.

из харизматической группы в организацию проходит через добровольные ассоциации (конфессиональные союзы)¹⁰⁶.

Исходя из сказанного, необходимо провести определенные демаркационные линии по исследуемому понятию религиозной общности, а именно: определить ее отличие от религиозной организации. Как уже было отмечено выше, религиозная общность рассматривается как вид социальной общности, имеющая свою специфику. В свою очередь, религиозная общность, выступающая как группа индивидов, осуществляющих согласованную и целенаправленную деятельность, является одним из видов организованной общности. «Религиозная организация – не синоним религиозной общности, - пишет по этому поводу Н.Б. Костина, - не группа людей, объединенных верованиями и отправлением культа, - это *свойство* религиозной деятельности, хотя именно при исследовании религии очень четко проявляется отождествление организации, понимаемой как группа людей, и организованной общности. Феномен, обозначаемый чаще всего как религиозная организация, в действительности является организованной религиозной общностью». И продолжает далее: «Исходя из предложенного социологического понятия «социальная организация», под *религиозной организацией* мы будем понимать упорядоченность религиозной деятельности и отношений, осуществляющихся определенной группой людей»¹⁰⁷. Иными словами, когда речь идет о религиозной организации, необходимо иметь в виду упорядоченность действий, совершаемых определенной совокупностью субъектов деятельности для достижения общих целей. Объединение в религиозные общности иерархически выстроенного духовенства (к примеру, в православии) и мирян, а также самих мирян, выполняющих различные функции в общине (актив общины и рядовые прихожане), потому и имеет смысл, что осуществляемая в рамках религиозной общности деятельность упорядочена, приобретает особые свойства по сравнению с простым суммированием действием отдельных индивидов.

Религиозной общностью являются как проживающие в монастыре вместе с настоятелем послушники (монахи), так и представители какой-либо религиозной конфессии или даже разных конфессий, собравшиеся для решения каких-либо задач или учредившие для этого какую-либо организацию. Коммуникация в общностях на уровне церкви, епархий, экуменических объединений носит опосредованный характер, на уровне монастырей, приходов – непосредственный. Такого рода религиозные общности можно характеризовать, в отличие от *ситуативных* (группы верующих, собирающихся на крестный ход или верующие, участвующие в обряде купания в Иордане в праздник

¹⁰⁶ См.: Смелзер Н. Социология. С. 173-174.

¹⁰⁷ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 75.

Рождества Христова и т.п.), как *устойчивые общности*¹⁰⁸. Четкое понятийное разграничение религиозной общности и религиозной организации, трактовка последней как состояния религиозной деятельности, которую осуществляет данная общность, является методологическим основанием для понимания религиозных общностей.

Подведем некоторые итоги. На основе вышеизложенного, религиозную общность можно рассматривать с двух позиций. В более широком, номинальном значении **религиозная общность** - это образование (совокупность) людей, имеющих общие конфессиональные признаки¹⁰⁹. Данную общность характеризуют определенные интегральные свойства. Через конфессиональную самоидентификацию они предполагают институциональные отношения духовного родства, органической связи друг с другом, мировоззренческой общности, умозрительное выделение и противопоставление себя иной конфессиональной совокупности людей и т.п. Данная религиозная общность представляет собой одну из первичных форм упорядоченности и организованности близких между собой конфессиональных связей и отношений.

На фоне сложившихся конфессиональных связей и взаимоотношений в общности могут возникать и религиозные взаимодействия. Основой этих взаимодействий является приобщение верующих к единой доктрине, убежденности в ее истинности и наличие определенных целей, на достижение которых направлена совместная деятельность верующих. Единая доктрина является здесь важнейшим интегративным признаком религиозной общности. В процессе взаимодействия данная общность образует религиозную среду, оказывающую систематическое воздействие на верующих, настраивая их на определенные ценностно-нормативные ориентиры и социально-психологические установки¹¹⁰. Необходимость совместного достижения целей обуславливает

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 62-63.

¹⁰⁹ Примером такого рода религиозной общности может служить православное население современной России. По данным ВЦИОМ в начале 2000 г. уровень населения, идентифицирующего себя с православием, состоял от 50 до 60%. Однако подавляющую его часть можно отнести к т.н. пассивному православию. Ее адепты причисляют себя к православию исходя из культурной традиции или этнонациональной принадлежности, тогда как в религиозном плане многие из них не знакомы не только с доктринальными основами православия, но и с элементарными правилами, обрядами и нормами данной конфессии. Православие ассоциируется у них зачастую только сквозь призму некоторых христианских праздников, отмечаемые ими также, как и светские праздники. См.: Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001. С. 6-8.

¹¹⁰ Примером такого рода общности является 3-5% от общего уровня идентифицирующего себя православного населения современной России. По степени религиозности их характеризуют как воцерковленных верующих.

организационное единство религиозной общности¹¹¹. Таким образом, в более узком, реальном значении, исходя из общностного подхода Н.Б. Костиной¹¹², **религиозная общность** – это совокупность верующих, осуществляющих на основе единой доктрины совместную религиозную деятельность, направленную на достижение общих целей в специфических организационных и институциональных формах.

Религиозные институты служат для *упорядочивания, организации* религиозной деятельности, связей и взаимоотношений верующих как между собой, так и с представителями других исповеданий и неверующими. В качестве классического определения социального института можно принять следующее: «это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование и т.д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля»¹¹³. Исходя из данного определения, рассмотрим институциональные характеристики религии с учетом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

В качестве элементов религиозного института рассматриваются конфессиональные *нормы и правила*, формализующие и регламентирующие связи верующих друг с другом. На основе норм и правил в конфессиональном пространстве выстраиваются социальные статусы и роли. В свою очередь, религиозные нормы, т.е. установленные различными вероисповеданиями и обязательные для верующих правила, основываются на *доктринальных положениях*, которые, в свою очередь, берут свое начало из канонизированных текстов (Библия, Коран, Талмуд и др.), постановлений церковных соборов, произведений руководителей конфессий и т.д.

История светского и религиозного права свидетельствует о разных типах соотношений этих нормативных систем. Так, в эпоху средневековья религиозные нормы носили характер юридических предписаний и служили регулятором не только религиозных, но и государственно-политических, гражданско-правовых и даже брачно-семейных отношений. В 19-20 вв. государственное и церковное право стали занимать строго отведенные для них места в обществе.

¹¹¹ Система взаимоотношений в религиозных общностях могут носить как формальный (иерархичность взаимоотношений между клиром и мирянами, в котором взаимодействие основано на принципе субординации), так и неформальный, самоуправленческий (в котором взаимодействие осуществляется на принципах сорасположения, саморегуляции и самоорганизации) характер.

¹¹² См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 219-220.

¹¹³ Институт социальный //Социологический энциклопедический словарь. М., 1998. С. 105.

В древнем мире все системы писаного права в той или иной мере включали в себя имеющие религиозные корни предписания. Генетически предшествуя праву, религия самым существенным образом влияет на его возникновение и формирование. Между правовым и религиозным сознанием первоначально существует тесная связь, проявляющаяся в совпадении понятий «греховного» и «преступного»; источником правовых норм выступают нормы религиозные, а у истоков правосудия, как правило, стояли священнослужители. Такого рода государственно-конфессиональные правовые отношения можно характеризовать как *нерасчлененные взаимоотношения* или *институционально нерасчлененные взаимоотношения*. Принципы религиозной морали были базисом для государственного законодательства, доктринальные религиозные нормы – государственными нормами. Такого рода институционально нерасчлененные взаимоотношения, как подчеркивают известные зарубежные и отечественные религиоведы (Дж.М. Йингер, В.И. Гараджа и др.), характерны для «народных» или «диффузных религий»¹¹⁴, социальным носителем которых были все представители религиозной общности.

В процессе эволюции происходит изменение этих взаимоотношений, что привело к дифференциации и трансформации социальных норм. Происходит постепенное размежевание государственного и религиозного права. Огромную роль в этом сыграло развитие античной философской мысли. Из предписаний религии закон превращается в результат труда законодателя, меняя, таким образом, свою сакральную природу на его волю¹¹⁵. Отсюда вытекает два следствия: во-первых, государственный закон перестает быть неизменяемой и неоспоримой формулой. Закон стал не продолжением или трактовкой священного текста, а простым текстом. А так как он был установлен человеческой волей, то та же воля может его и изменить, что совершенно невозможно (с точки зрения доктрины) для религиозных норм. Во-вторых, закон, который составлял раньше часть религии и вследствие этого был родовым наследием «священных семей», сделался отныне общим достоянием всех граждан¹¹⁶. Такого рода государственно-конфессиональные отношения можно охарактеризовать как *смешанные отношения* или *институционально смешанные отношения*. С одной стороны, в законодательстве можно было увидеть тесное переплетение светских и религиозных норм, истоками которых, к примеру, могли быть постановления церковных соборов, декреты христианских патриархов и т.д. С другой стороны, конфессиональное право могло находиться в прямой

¹¹⁴ См.: Гараджа В.И. Социология религии... С. 123-124.

¹¹⁵ См.: Залужный А.Г. Правовые проблемы государственно-конфессиональных отношений в современной России. М., 2004. С. 8-9.

¹¹⁶ См.: Фюстель де Куланж Н. Божества гражданской общины древнего мира // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 194-202.

зависимости от государственного права, как это было, к примеру, в имперской Византии и России. Здесь церковные нормы находятся в относительно независимом состоянии от государственных норм. Такого рода институционально смешанные взаимоотношения характерны в большей степени для универсальных (мировых) религий, нормотворческим субъектом которых были государственные и религиозные организационные структуры, объединенных общностью конфессиональных идей и интересов.

Следующий этап в развитии этих взаимоотношений характеризуется принципиальным расслоением, разделением государственного и религиозного права на два независимых друг от друга правовых института. Развитие светского начала происходило под эгидой государства, а к компетенции собственно конфессионального права отошли проблемы регулирования внутри церковных отношений. Такого рода государственно-конфессиональные взаимоотношения можно характеризовать как строго *дифференцированные взаимоотношения* или *институционально дифференцированные взаимоотношения*. Здесь доктринальные религиозные и государственные нормы находятся в независимом, обособленном друг от друга состоянии¹¹⁷.

Вышеизложенные институционально дифференцированные взаимоотношения характерны для современного положения государственно-конфессиональных отношений. Нормотворческим субъектом светского права являются государственные органы, конфессионального права – церковные органы. А религиозная общность стала объектом воздействия на нее как государственного права, так и доктринальных положений конфессии, вероучения которой придерживаются ее последователи. Как справедливо отмечает Н.Б. Костина, доктринальное единство выступает условием возникновения и существования религиозной общности, мировоззренческое единство которой поддерживается при помощи религиозных институтов¹¹⁸.

Таким образом, религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное:

- создаются особые религиозные и социальные учреждения;
- развивается специфическая религиозная деятельность и выстраиваются социальные отношения;

¹¹⁷ В современном мире существуют исключения из этого правила. К примеру, для некоторых мусульманских стран единство правовых и религиозных предписаний, основанное на принципах шариата, играет и сегодня очень важную роль для нормативного регулирования в этих странах.

¹¹⁸ См.: Костина Н.Б. Роль доктрины в жизни религиозной общности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 3(27). М., 2001. С. 148-161.

- осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии»;
- устанавливается система ритуалов и обычаев;
- вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии;
- формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысложизненных целей и ориентацией;
- конструируется определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров;
- определяется система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно и не должно делать) и санкций – поощрений за следование должному, и наказаний – за отступления от него.

В результате, социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней:

1). **Ценностно-нормативной модели**, включающей в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных (в чем состоит специфика религии); и

2). **Модели поведения**, заданной религиозными нормами и регулируемой посредством различных форм религиозной организации, включающих в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью; так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме.

Институализация религии характеризуется рядом особенностей:

1. **Специфика регуляции взаимоотношений**, как в рамках самого социального института религии, так и с внешним, по отношению к ней, миром, основывается на социальных связях, носящих достаточно жесткий и обязательный характер. Это обеспечивает регулярность, высокую предсказуемость и надежность функционирования социальных связей в рамках социального института религии, что, в свою очередь, связано с осуществляемым ею социальным контролем, включающим в себя санкции, стимулирующие желательное в рамках сложившейся религиозной картины мира поведение и препятствующие нежелательному.

2. **Особое распределение функций, прав и обязанностей** участников институализированного взаимодействия. Каждой статусной группе (клир и миряне; в

рамках клира статусы приходского духовенства и епископата, если говорить о христианстве) вменены особые права и обязанности, на основе которых происходит исполнение ряда функций. Нормальное функционирование статусных групп в рамках социального института (т.е. оправдание ими ролевых ожиданий; исполнение надлежащих функций; соблюдение прав и обязанностей, отход от которых влечет за собой достаточно жесткие санкции) ведет к высокой предсказуемости поведенческих моделей отдельных личностей, входящих в социальный институт, – с одной стороны, и самовозобновляемости, регулярности деятельности самого института религии, - с другой.

3. *Деперсонализация участников социального института* - означает наличие обезличенных требований к тем, кто включен в его деятельность. Например, в большинстве существующих Церквей членство анонимно. При уходе по тем или иным причинам одного из членов приходского актива, его функции тут же начинает исполнять другой. Тот же процесс лежит и в основе ротации членов церковных иерархий. В данном случае совокупность прав и обязанностей представителей той или иной статусной группы в рамках социального института религии представляет собой исторически отобранный эффективный вариант поведения участника институализированных социальных связей. Тем самым обеспечивается относительная независимость функционирования социального института от случайных обстоятельств, его устойчивость и способность к самовозобновлению.

4. *Разделение труда и профессионализация выполняемых функций.* В этих целях религиозные организации осуществляют специальную подготовку людей для выполнения ими профессиональных обязанностей. Тем самым обеспечивается высокая эффективность функционирования социального института религии на протяжении длительной истории человечества.

5. Для адекватного выполнения своих функций социальный институт религии имеет свои *«учреждения»*, в рамках которых организуется его деятельность, осуществляются управление и контроль. Для этого институту религии необходимо обладать существенными *средствами и ресурсами*, такими как культовые строения, культовая утварь, управленческие органы, издательства и религиозная литература; предприятия, производящие необходимые предметы культа; наконец, доверие со стороны паствы и т.д.

Важнейшей целью религиозных организаций является нормативное воздействие на их членов, формирование у них определенных целей, ценностей, идеалов, реализующих себя в обществе через исполнение ряда функций. Помимо основной функции «духовного окормления», религия осуществляет свою деятельность и оказывает влияние на

экономическую, политическую, семейную, культурную и другие важнейшие составляющие жизни социума.

Институциональные составляющие играют решающую роль в качестве механизма, упорядочивающего деятельность членов религиозных общностей по отношению друг к другу, другим общностям, государству и т.д. Они обеспечивают безопасное и предсказуемое существование как общности, так и индивидов, что обуславливает стремление верующих к воспроизводству нормативного поведения. С другой стороны, институализация делает религиозные действия и ритуалы понятными и упорядоченно-привычными. Она «вписывает» религиозный опыт в повседневную жизнь, не позволяя ему обесценивать эту жизнь.

В этой связи необходимо отметить, что религия в конкретных, локальных обществах цементирует и скрепляет единство не только конфессиональной общности, но и общества в целом, потому что, участвуя в социализации индивида, она апеллирует к такой нравственной норме, как человеческая *совесть*. «Следует признать, что добропорядочность обретает устойчивость, а выполнение долга – требуемую твердость лишь в том случае, если в основе их лежит религиозность, - писал по этому поводу Г.Ф.В. Гегель и продолжал. – Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому государство должно опереться на религию, ибо только в ней надежность образа мысли людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютным»¹¹⁹. Историческая относительность государственного права нивелируется, по мысли философа, догматическими постулатами доктринальных установок – канонизированные формы религиозного мировоззрения.

Философ современности Д. Белл, опираясь на рассуждения Ж.Ж. Руссо о государственно-принудительном и религиозно-нравственном порядке социализации личности, писал следующее: «При всеобъемлющем моральном порядке оправдание справедливости таких норм коренится в системе разделяемых людьми ценностей. Исторически религия – как способ сознания, связанный с исходными ценностями, - явилась основой общепризнанного морального порядка. ...Влияние религии проистекает из того факта, что еще до идеологий или других видов светских верований она стала средством сплочения людей в единый неодолимый организм, явившись тем чувством священного, которое выделилось как коллективное сознание людей»¹²⁰.

¹¹⁹ Гегель Г.Ф.В. Философия религии. В 2 т. Т. 2 // Религиоведение: Хрестоматия: Учебное пособие. Минск, 2000. С. 176.

¹²⁰ Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Там же. С. 179.

Чувственно-эмоциональная сфера, касающаяся религиозных феноменов и зачастую трактуемая в качестве стереотипов мироощущения и мировосприятия верующего, называется **конфессиональные институты**¹²¹. Они формируют способность к самопринуждению, которая воспринимается верующим как добровольный внутренний духовный выбор и основывается на предписанных и регламентированных привычках мышления, чувствования, переживаний, т.е. на *институциях*. В формировании и развитии соответствующих стереотипов чувственно-эмоциональных восприятий и переживаний играют религиозные институты, символика, культовые обряды и церемонии и т.д.¹²² Как писал П.А. Сорокин, « ... все религиозные реликвии – это застывшие в вещественной форме религиозные переживания»¹²³.

Одним из главных элементов религиозной институции (помимо чувств страха, благоговения, любви и т.д. по отношению к сакральному) является такая общечеловеческая нравственная категория, как «совесть» - внутренний коррелятор чувственно-эмоционального состояния и поведения личности. Данное понятие является в основном предметом религиозно—философской рефлексии. Так, к примеру, дихотомия *мораль-нравственность* была темой для внимательного исследования в русской философии:

- «мораль» ассоциировалась с абстрактной, относительной, искусственной формой рассудочного права и закона. «Нравственность» - с конкретным и живым чувством, совестью;
- мораль основана на мирской, общественной или государственной силе или принуждении; нравственность – на свободе человеческого волеизъявления;
- мораль филогенетически уходит в языческую стихию рода; нравственность исходит из христианской свободной личности¹²⁴;
- для российского этического самосознания приоритетным является, с точки зрения русской философии, нравственное (совесть) начало; для западного – моральное (право, закон)¹²⁵.

¹²¹ Можно согласиться с точкой зрения Н.Б. Костиной, что религиозные чувства – это те же самые человеческие чувства, но направленные не на естественные, воспринимаемые объекты, а на идеальное - трансцендентную реальность, которая и становится главным объектом переживания.

¹²² См.: Элиаде М. Священное и мирское // Религиоведение: Хрестоматия... С. 173-175; Фромм Э. Психоанализ и религия // Там же. С. 178-179.

¹²³ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество // Там же. С. 173.

¹²⁴ См.: Розанов В.В. Поминки по славянофильству и славянофилам // Сочинения. М., 1992. С. 405-407; Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 326-327; Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // О назначении человека. М., 1993. С. 65-67; Франк С.Л. Ересь утопизма // Социс. - 1994. - № 1. - С. 129-131.

Конфессиональные институты способствуют формированию таких социально ангажированных чувств личности, как:

- *чувство единства* как особой формы или энергии существования. «И поскольку вся социальная жизнь соткана из взаимосвязей и взаимодействий, именно поэтому она и представляет собой единое целое; ибо что же значит единство, как не взаимосвязь множества элементов, судьба каждого из которых затрагивает судьбы остальных, - писал известный немецкий социолог Г. Зиммель. – Синтезированные группы представляют собой прототип фиксируемого чувствами и сознанием единства – существующего вне личности, - и его своеобразная форма отражается и сублимируется в религиозном, скрепляемом понятием Бога единстве существования»¹²⁶. «Даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, - вторил ему американский психоаналитик Э. Фромм, - дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого уж нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой»¹²⁷;

- *чувство сплоченности*. «Чем сильнее внутригрупповая сплоченность, - писал Э. Дюркгейм, - тем меньше человек задумывается о бренности своего существования, т.е. ему нужно знать, что существует объект, превосходящий его, таковым является та или иная общность (семейная, религиозная, политическая), в конечном счете – общество»¹²⁸;

- *чувство братства* единоверцев на основе духовного родства, непосредственной общности с единым Богом;

- *чувство превосходства*, избранности по отношению к другой конфессиональной или светской общности¹²⁹;

¹²⁵ См.: Лосский Н.О. Характер русского народа // Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 240-241. Русский человек стыдился своего богатства. Для него было кощунственно представление о «святости» права собственности. Поэтому среди них было так много меценатов и филантропов. См.: Там же. С. 250. В подтверждении этой мысли Лосского см.: Кузьмичев А., Петров Р. Русские миллионщики: Семейные хроники. М., 1993; Русский торгово-промышленный мир. М., 1993; Думова Н.Г. Русские меценаты. М., 1992; Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997 и др.

¹²⁶ Зиммель Г. Религия: Социально-психологический этюд // Религиоведение: Хрестоматия... С. 171.

¹²⁷ Фромм Э. Психоанализ и религия // Там же. С. 178.

¹²⁸ Цит. по: Костина Н.Б. Роль доктрины в жизни религиозной общности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. С. 153.

¹²⁹ См.: Смелзер Н. Социология. С. 461-462.

- *интегративные чувства солидарности, спаянности, органической связи друг с другом, мировоззренческой близости, связанности моральными обязательствами, готовности прийти на помощь и т.д.*

Религиозные институты и институции имеют определенную специфику по отношению к аналогичным светским феноменам. Во-первых, главной санкцией, применяемой к нарушителям религиозных норм, выступает наказание отказом в достижении ими трансцендентной цели. Во-вторых, в современном обществе светские нормы обязательны, религиозные – зачастую условны для большинства членов общества. В-третьих, характерными чертами религиозных чувств могут быть названы их бескорыстность и отсутствие конкуренции между людьми за предмет, на который они направлены.

4. Классификация религий

Ф. Макс Мюллер

Подвергнув сравнительному анализу концепцию происхождения мира и человека в различных вероучениях, Ф. Макс Мюллер показывал, что древние религии в этом аспекте имели много общего. Так, каждый народ искал своего прародителя и находил его либо в существе природном, либо в человеке, либо в божестве. Выяснению этого существенно помогло лингвистическое исследование собственных имен родовых или племенных божеств. Подобные новые подтверждения общности религиозных представлений восточных, западных народов, народов Африки доказывали единство истоков и ранних этапов развития религий, их определенной независимости от конкретных условий.

До М. Мюллера религии делили:

- на истинные и ложные;
- на национальные и индивидуальные;
- на имеющие в своей основе письменные источники и не имеющие таковых;
- на естественные и откровенные;
- на политеистические, дуалистические и монотеистические;
- на генотеистические и атеистические религии.

Анализируя различные типы существовавших в то время классификаций религий, Мюллер указывает на недостатки и достоинства каждой из этих классификаций. Так, *нормативное разделение религий на «истинные» и «ложные»*, где истинной считается «своя» религия, а ложными все остальные, свойственна не научному религиоведению, а конфессиональной теологии. Подобная классификация по существу не соответствует объективным научным критериям; она весьма субъективна и по естественным причинам

предвзята. *Классификация религий на имеющие в своей основе письменные источники и не имеющие таковых*, более традиционна для стран Востока. При этом первые считаются более уважаемыми, нежели вторые. Здесь опять присутствуют оценочные суждения, которых ученому-религиоведу необходимо избегать. *Классификация религий на откровенные и естественные*, по Мюллеру, также не является научной, ибо теологами под естественными религиями подразумевались те, в которых не было никакой иной санкции, кроме «внутреннего ощущения истины или существующего в нас голоса совести»¹³⁰ - довольно «расплывчатый» критерий. Философами 19 в. под признаками естественной религии подразумевались те общие принципы, которые присущи всем религиям и, несмотря на их специфику, «естественны» для них. Здесь Мюллер проводит параллель с языкознанием, считая, что естественная религия соответствует общей грамматике как набору фундаментальных для любого языка правил.

Исходя из данного деления, под откровенными религиями подразумеваются лишь христианство или, в крайнем случае, христианство и иудаизм. Понятно, и это тоже отмечает Мюллер, что данная классификация хотя «и может иметь практическую ценность, совершенно бесполезна в научных целях»¹³¹. А откровенность христианства и иудаизма в данном случае признается только последователями самих этих конфессий. В то время как, например, Дени Дидро (1713-1784) заявлял, что все откровенные религии являются ересями в рамках естественных религий и изучающей их естественной теологии. И таких примеров можно приводить множество.

Еще одна классификация – *деление на национальные и индивидуальные религии*. Критерием для такого деления является личность основателя религии – либо она анонимна, либо известна и религия носит ее название. В первом случае, это, например, брахманизм, а также древнегреческая, древнеримская, древнеславянская, древнегерманская, древнекельтская религии; во втором – конфуцианство, даосизм, буддизм, иудаизм, христианство, ислам. Недостаток данной классификации Мюллер видит в антиисторизме, ибо при глубоком историческом исследовании, по его мнению, может быть обнаружено влияние отдельных индивидов или групп на формирование той или иной религии. Более того, при рассмотрении индивидуальных религий также очевидны определенные и достаточно существенные заимствования из ранее существовавших традиций. Тот же Конфуций подчеркивал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее». Не говоря уже об авраамических религиях, когда, например, Мухаммад прямо заявлял, что у истоков ислама стоит Ибрагим, то есть Авраам.

¹³⁰ Мюллер М.Ф. Введение в науку о религии./ Пер. с англ. Элбакян Е.С. М., 2002. С. 65.

¹³¹ Там же. С. 66.

Следующая классификация, рассматриваемая Максом Мюллером, представляется существенно ближе к научному взгляду на религию. Эта классификация подразумевает деление всех религий на **политеистические, дуалистические, генотеистические и монотеистические**, принимая тем самым в качестве критерия или основания классификации, веру в определенное количество богов и вытекающие из нее вероучение, культ и организационные структуры. Таким образом, ключевым признаком в данной классификации оказывается природа Высшей силы. В ряду данной классификации присутствуют и **атеистические религии**, к коим Мюллер относит буддизм. «Что касается атеистических религий, - пишет Макс Мюллер, - они могут показаться совершенно невозможными, но пока фактически мы не можем отрицать того, что религия Будды первоначально была чисто атеистической. Идея Божества, после того как она была искажена бесконечными нелепостями, которые возмущали сердце Будды и отвергались им, была, по крайней мере, временно совершенно изгнана из святилища человеческого разума; вместе с тем высшая форма морали, существовавшая до возникновения христианства, была дана людям, для которых боги превратились в фантомы, людям, отвергшим алтари и даже алтарь непознаваемого Бога»¹³².

К числу генотеистических религий Мюллер относит, например, ведизм, подразумевая под генотеизмом признание существования множества божеств, каждый из которых независим друг от друга, в отличие от политеизма, предполагающего наличие множества богов, находящихся в строгих иерархии и связи друг с другом, и монотеизма, включающего в себя веру в единого Бога.

С термином «генотеизм» (или «катенотеизм») согласны далеко не все классики мирового религиоведения. Если **Отто Пфлейдерер** (1839-1908) употребляет этот термин, понимая под ним относительный монотеизм, то, например, **Пьер Шантепи де ля Соссе** (1848-1920) считал, что генотеизм – ненужный термин, который не прояснен. С ним «не связано никакого определенного явления, да и нет в этом никакой надобности; поэтому было бы желательно совершенно устранить термин генотеизм, так как он ведет только к неясности»¹³³.

При подобном подходе, исходящем из природы Бога или богов, ее количественных и качественных характеристик, по словам М. Мюллера, «мы должны будем включить в один класс религии, которые имеют одинаковое число богов, но очень разнородны в других отношениях»¹³⁴. В то же время Шантепи де ла Соссе справедливо отмечает, что политеизм и монотеизм это не только числовая противоположность множества и единого;

¹³² Там же . С. 74.

¹³³ Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религий //Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 214-215.

¹³⁴ М.Ф. Введение в науку о религии. / Пер. с англ. Элбакян Е.С. М., 2002. С. 73.

это не количественные, а качественные характеристики. «Боги политеизма – множество внутримировых существ, которые персонально олицетворяют силы и деяния в мире, здесь мы имеем богатое поэтическое развитие мифологии. Бог монотеизма – духовный и потусторонний..... истинный монотеизм представляет собой только иудейская религия, с обеими своими дочерьми - христианством и исламом»¹³⁵. По мнению Шантепи де ла Соссе, хотя «понятие Бога чрезвычайно важно, но все-таки оно не может рассматриваться в качестве исчерпывающего принципа классификации»¹³⁶. Не менее критичен он и в отношении других морфологических классификаций религий, которые приводит Макс Мюллер. Несмотря на различия, это отчасти сближает позиции двух классиков религиоведения.

Рассмотрев критически все приведенные морфологические классификации, выделив достоинства и недостатки каждой, Макс Мюллер предлагает свою, новую классификацию религий, аналогичную классификации языков. По его мнению, «язык и религия создают народ, при этом религия является даже более могущественным фактором, чем язык»¹³⁷. Ученый считал, что высокое чувство единства и национальной общности возникает в людях благодаря поклонению одному и тому же божеству, и самое наглядное подтверждение своих мыслей видел в истории евреев. Культ Иеговы, считал М. Мюллер, сделал евреев народом, выделив их среди финикийцев, моавитов и других племен, говорящих на семитских языках. А древние греки, которые, несмотря на то, что говорили на разных диалектах и были разделены на множество республик и полисов, всегда чувствовали себя единым эллинским народом, ибо верили в одного бога - древнего Зевса Додонского - бога всех эллинов.

Считая, что без древней религии не было бы ни древней поэзии, ни древнего искусства, ни древней философии, М. Мюллер полагает, что изучение древнейших религий необходимо каждому образованному человеку.

Мюллер придерживался генеалогической классификации религий и считал, что, по аналогии с языками, все многообразие религий мира может быть сведено к трем основным ветвям: арийской, семитской и туранской (северной и южной). «Эти три класса религий можно безошибочно отличить друг от друга, так же как три класса языков: туранский, семитский и арийский. Они были тремя факторами древнейшей истории, определившими судьбу всего человечества и влияние которых мы до сих пор ощущаем в нашем языке, в наших мыслях и в нашей религии», - утверждает М. Мюллер¹³⁸.

¹³⁵ Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религий //Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 213.

¹³⁶ Там же. С. 205.

¹³⁷ Мюллер М.Ф. Введение в науку о религии / Пер. с англ. Элбакян Е.С.. М., 2002. С. 76.

¹³⁸ Там же. С.83.

В качестве недостатков мюллеровской классификации религий можно отметить:

- во-первых, слишком жесткую связь между типологией языков и типологией религий, когда вторая полностью зависит от первой, без учета специфики религий в сравнении с языками;
- во-вторых, сама классификация языков М. Мюллера современными лингвистами признается устаревшей, излишне схематичной и не отражающей существующего разнообразия языковых семейств.

Корнелис Тиле

Классификации религий мира анализировал и разрабатывал не только М. Мюллер, но другие религиоведы, впоследствии ставшие классиками. Например, голландский теолог и религиовед Корнелис Тиле (1830-1902) в работе «Основные принципы науки о религии» предлагает следующую классификацию религий:

1. *Естественные религии.* Этим термином Тиле называет «определенные религии не с целью противопоставить их религиям Откровения, а также не потому, что их божества якобы были персонифицированными силами природы (что ни в коем случае не соответствует действительности), но в связи с тем, что они возникли в качестве религий племени или народа и, следовательно, сформировались, так сказать, в ходе естественного роста, никогда не отрицали этого своего происхождения, если даже они и были модифицированы в ходе дальнейшего развития или в результате творческой активности индивидов»¹³⁹. В свою очередь естественные религии подразделяются Тиле на низшие и высшие. К низшим Тиле относит основанные на полидемонизме анимистические религии, в число которых входит спиритизм. Здесь же оказались и тотемизм с фетишизмом. Высшие естественные религии, по Тиле, - политеистические племенные религии, зооморфизм, магия. Наиболее развитыми естественными религиями Тиле считает антропические или полуэтические религии. Боги этих религий антропоморфны, в основе их лежит поэтическая и полуфилософская мифология. Таковы, по Тиле, ведизм, древнеегипетская, ассиро-вавилонская, древнегреческая, древнегерманская, древнеримская религии.

2. *Этические религии,* которые Тиле характеризует так: «Эти религии, удобства ради несколько прямолинейно названные этическими, могут быть в полной мере охарактеризованы как этико-индивидуалистские, и в силу этого они преимущественно представлены спиритуалистскими религиями откровения. Их называют этическими, ибо они возникают из некоего этического возрождения, и индивидуалистскими, в силу того, что подобные движения всегда направлялись личностью или замкнутым кругом

¹³⁹ Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С.150.

единомышленников, а еще более потому, что они возникают благодаря прояснению личного сознания; спиритуалистическими они являются постольку, поскольку вырастают из реакции против господствующего натуррелигиозного служения, религиями откровения – так как они почитают в основателе реформы глашатая нового откровения, является ли он восторженным проповедником, Сыном Божиим или Богочеловеком»¹⁴⁰. В основе этических религий, по Тиле, лежат пантеизм или монотеизм. В рамках этого типа религий Тиле выделяет две ступени:

- партикуляристские (номистические) религии;
- универсалистские (мессианские) религии.

В терминологии современного отечественного религиоведения партикуляристским религиям соответствуют народностно-национальные (или национально-государственные) религии (конфуцианство, даосизм, брахманизм и др.), а универсалистским – мировые религии (буддизм, христианство, ислам).

Кроме ступеней развития, Тиле классифицирует религии и по другому основанию – по развитию того или иного религиозного аспекта и доведения его до логического предела, - и выделяет в этой связи несколько направлений. Как правило, подобные направления имеют некое общее ядро в виде единой в прошлом религии, из которой они в процессе эволюции выделились. Родственность этих религиозных направлений может быть как этнической – при формировании семейства национальных религий, так и сугубо религиозной, то есть выражающейся «в общей им основной религиозной идее, понимаемой и воплощаемой ... различным способом»¹⁴¹.

В качестве примеров упомянутых направлений, Тиле приводит семитскую и арийскую семьи религий, что отчасти роднит его с М. Мюллером. При этом семитские религии Тиле характеризует, как теократические, ибо «в них преобладает идея превосходства Бога над человеком и миром (трансцендентность), его неограниченного господства в качестве царя и господина, абсолютного суверенитета, перед которым человек должен молча склоняться в слепом послушании»¹⁴². Арийские религии Тиле называет теантропическими, ибо «в этом семействе господствует идея божественного присутствия в мире явлений и родственности человека и Бога, так что здесь границы видимого и невидимого миров очерчены не особенно резко и боги могут становиться людьми, а люди – богами»¹⁴³. Кульминацией семитской семьи религий является ислам,

¹⁴⁰ Там же. С.155.

¹⁴¹ Там же. С.158.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же.

арийской – буддизм. Христианство же, по мнению Тиле, стремится к объединению обоих семейств, поскольку оно было основано как семитами, так и арийцами.

Следуя далее по пути все большего дробления в своей классификации религий, Тиле приходит к выводу о том, что в самих религиозных семействах возникает множество различных течений. Здесь он приводит примеры дробления тех религий, которые называются мировыми – буддизма (махаяна, хинаяна и т.д.), ислама (суннизм, шиизм и т.д.), христианства (восточная и западная церкви, множество различных ответвлений). Помимо чисто религиозного фактора, Тиле отводит большую роль в данном дроблении и этнической составляющей.

Однако, с точки зрения Тиле, несмотря на рассмотренные тенденции к дифференциации, в развитии религий имеются и тенденции к объединению, к поиску принципа единства в огромном многообразии религий мира.

Во многом близка тилевской классификация религий немецкого религиоведа **Германа Зибек**, подразделяющего их:

- на естественные (религии примитивных обществ);
- на моральные (религии китайцев, индийцев, египтян, персов, германцев, греков, римлян и др.);
- на религии спасения (буддизм, христианство, ислам), переходной ступенью к которым выступает иудаизм.

Таким образом, классификации обоих религиоведов основываются на противопоставлении естественной и этической (моральной) религий в зависимости от того, понимается ли Бог в качестве личного существа или во главу угла поставлен моральный закон. Выделение Г. Зибеком в качестве третьей группы – религий спасения – не совсем удачно, хотя и разделяется рядом исследователей религии. Однако, представляется, что практически все религии своей целью видят спасение человека, другое дело, что формы и условия этого спасения различны.

Пьер Шантепи де ла Соссе

Обзор классификаций религий приводит голландский религиовед Пьер Шантепи де ла Соссе. Он не предлагает собственной ее модели, так как считает, что «чрезвычайно сложно хотя бы даже приблизительно достигнуть удовлетворительной классификации религий. Классификация может происходить лишь на основании наиболее существенных признаков, но то, что в одном случае относится к существенным, для других обладает только подчиненным значением, и поэтому всегда существует опасность разделить однородное и связать разнородное»¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религий // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С.202-203.

По мнению Шантепи де ла Соссе, далеко не достаточно использовать лишь пространственный или временной принципы при классификации религий, «научная классификация должна иметь свое основание в существенных признаках религиозного процесса»¹⁴⁵. Подвергнув критике как генеалогические, так и морфологические классификации религий, Шантепи де ла Соссе полагает, что «наиболее существенными являются разделения на частные и универсальные религии, а также на естественные и моральные религии»¹⁴⁶. При этом, как уже отмечалось, собственной оригинальной классификации религий П. Шантепи де ла Соссе все же не создал. Однако, его заслуга состоит в рассмотрении и обобщении существующих классификаций религий.

Другие классификации религий

Помимо приведенных типов классификаций, выработанных классиками мирового религиоведения, существует еще целый ряд таковых, основанных на географическом, философском, этнологическом, феноменологическом и др. принципах. Каждая из них обладает своими достоинствами и недостатками.

Географическая классификация отталкивается от географического ареала распространения религий, группируя их по признаку принадлежности к тому или иному региону. Наиболее известные примеры такой классификации, это религии Ближнего Востока (иудаизм, христианство, ислам, зороастризм, древнеегипетская религия и др.), религии Дальнего Востока (конфуцианство, даосизм, буддизм махаяны, синтоизм); религии Индии (ранний буддизм, джайнизм, индуизм, сикхизм, буддизм хинаяны); религии Африки (включая племенные африканские культуры); религии Америки; религии Океании (включая новозеландские и австралийские религии); религии Древней Греции и Древнего Рима.

Недостатки этой классификации очевидны: во-первых, мировые религии вовсе не ограничены одним регионом распространения (например, ислам, христианство), более того, возникнув в одном регионе, своего наибольшего развития и расцвета они достигали в другом (например, христианство, буддизм); во-вторых, в одном и том же регионе могут присутствовать и, как правило, сосуществуют различные религии, зачастую весьма далекие друг от друга по сути своих вероучений, организации, культуре, истории.

В *этнологической классификации* за основу обычно принимается раса. Соответственно, она включает в себя следующие религии: океанической расы, африканской расы, американской расы, монголоидной расы (которая вмещает в себя и арийцев, и индо-ариев, и семитов). Недостатки этой классификации тоже очевидны, ибо

¹⁴⁵ Там же. С. 203.

¹⁴⁶ Там же. С. 205.

ряд религий исповедуется людьми различных рас, а представители одной и той же расы могут исповедовать разные религии.

Классификация религий известного антрополога **Эдуарда Бернетта Тайлора** (1832-1917) включает в себя: культ предков, фетишизм, идолопоклонство, тотемизм, политеизм и монотеизм, и в основном автор пытается классифицировать лишь первобытные верования. В то время как все развитые религии включены им в два последних класса без выделения специфических признаков. Как видно из этой классификации, в ее основу положены разноуровневые критерии, что делает ее практически неприемлемой для исследователей религии.

Философские классификации религий, авторами которых были **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770-1831), Отто Пфлейдерер и другие мыслители, в основу классификации закладывают собственные философские принципы. Например, Гегель, исходя из своих общефилософских посылок, рассматривает все религии как ступени в постепенном развертывании Абсолютного Духа. В соответствии с этим все религии подразделяются им на три группы:

- природные религии, в основе которых лежит чувственный опыт (это, как правило, религии Востока);
- духовно-индивидуальные религии (иудаизм, древнегреческая и древнеримская религии);
- абсолютная религия (христианство).

Таким образом, оказывается, что развитие религий уже завершено на момент составления классификации, и в ней нет места не только дальнейшему развитию уже существующих религий и возникновению новых, но оказываются не упомянутыми даже такие крупные мировые религии, как ислам. Эти недостатки существенны, а классификация Гегеля представляется неприемлемой для современного научного религиоведения.

Феноменологическая классификация религий может быть рассмотрена на примере классификации, предложенной **Герардусом ван дер Леувом** (1890-1950). Все религии он подразделяет:

- ❖ на религию уединенности и полета (древнекитайские религии, деизм 18I в.);
- ❖ на религию борьбы (зороастризм);
- ❖ на религию покоя (различные формы мистицизма);
- ❖ на религию беспокойства (теизм);
- ❖ на религию силы и формы (древнегреческая религия);
- ❖ на религию бесконечности и аскетизма (религии Индии);
- ❖ на религию ничто и страдания (буддизм);

- ❖ на религии воли и послушания (иудаизм);
- ❖ на религию величия и уничижения (ислам);
- ❖ на религию любви (христианство).

Данная классификация чрезвычайно субъективна, в то время как научная классификация религий должна избегать субъективно-предвзятого характера. За ее основу должны быть взяты сущностные и типические черты религий с учетом специфики каждой из них. То есть классификация должна учитывать как общие характеристики религии, так и особенности отдельных религий. Поскольку в настоящее время существует более пяти тысяч религий, выработать некую единственную идеальную классификацию, учитывающую абсолютно все религиозное многообразие и все аспекты существования и развития религий, очень трудно.

Классификации религий, существующие в современном религиоведении, различны.

Эволюционный подход к религии был предпринят американским ученым **Робретом Нилли Белла** (род. 1927). Эта классификация, охватывая все исторические формы религии, выделяет пять уровней ее развития:

- примитивные религии - тотемизм, анимизм, фетишизм, земледельческие культы, фетишизм и магия;
- архаические религии - шаманизм, ранние и поздние национальные религии (религии древних Греции, Рима, Китая, Индии);
- исторические религии - христианство, буддизм, ислам. У них происходит усложнение религиозных форм;
- ранние современные религии - четко ориентированные на специфику своих конфессий;
- современные религии - модернизированные религии, неорелигии (Свидетели Иеговы, кришнаиты, дзен (чань)-буддизм, Церковь саентологии, рериховцы, трансцендентальная медитация), модифицированные варианты традиционных религий.

Религиозные комплексы, возникающие на каждом этапе и имеющие схожие характеристики, Р. Белла классифицирует по следующим категориям:

- система символов;
- религиозные действия;
- религиозные организации;
- социальные последствия.

Довольно распространенный подход, при котором за основу классификации берутся *структурные элементы религии* и, исходя из этого, выделяют следующие типы религий:

- догматические (такие религии, в которых детально разработано вероучение, а от верующих требуется его усвоение, например, католицизм);
- эмоционально-этические (такие религии, в которых особое внимание уделяется нравственному воспитанию верующего и осуществлению им моральных деяний, например, буддизм);
- ритуальные (такие религии, в которых особую роль играет выполнение религиозных обрядов);
- традиционалистский (такие религии, в которых существенное значение имеет способ осуществления религиозных обрядов, причем последние охватывают большое количество элементов древних народных верований и обычаев).

Не менее устоявшейся и научно обоснованной считается классификация религий, впервые использованная основателем Тюбингенского ежеквартального теологического журнала **Иоганном Себастьяном Дреем** еще в 1827 г. Дрей первым предложил ввести различие между государственной и мировой религиями и использовать его как принцип классификации. Позднее этот принцип приобрел большую популярность, его придерживались многие исследователи религии, такие, например, как голландский религиовед **Абрахам Кюэнен** (1828-1891).

Говоря о современности, необходимо обратить внимание на принятую сегодня большинством отечественных религиоведов классификацию религий. В ее основе лежит принцип объединения всех известных истории и существующих ныне современных религиозных направлений, имеющих сходные черты, в соответствующие группы:

- ❖ во-первых, это родоплеменные религии, включающие в себя фетишизм, тотемизм, магию, анимизм и другие верования;
- ❖ во-вторых, это народно-национальные (этно-локальные или государственно-национальные) религии (конфуцианство, даосизм, синтоизм, джайнизм и др.);
- ❖ в-третьих, это мировые религии (буддизм, христианство, ислам).

Такова наиболее распространенная современная классификация религий, которой придерживаются большинство отечественных и ряд зарубежных религиоведов. Из нее отчетливо видно, что во всех наиболее существенных моментах эта классификация опирается на ключевые, хотя порой и небесспорные, идеи, которые были выдвинуты классиками мирового религиоведения более полутора веков тому назад.

ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. Направления и виды социально-религиозной деятельности

Смысл социологического изучения религиозных феноменов заключается в том, чтобы понять религию как определенный вид социальной деятельности – **религиозной деятельности**. Без этого и организационные формы религии, и религиозные институты выражают лишь номинальные признаки религии, лишь мертвую, застывшую структуру субъекта социального бытия.

Деятельность различных религиозных объединений можно квалифицировать по трем видам/ или направлениям:

1. Собственно *религиозная* или *культовая деятельность*. *Куль*т (лат. cultus - уход; почитание) – система обрядов, с помощью которых происходит мистическое общение человека с Богом, с миром сверхъестественного. *Культовая деятельность* являет собой реализацию религиозной веры в системе действий определенной социальной группы или отдельных индивидов. Она, во многом, носит символический характер, и именно как некая система символов присутствует и функционирует в процессе социального взаимодействия. Во время отправления культа происходит так называемая «драматизация мифа», придавая духовно-практический характер религиозному мировосприятию.

Культовая система состоит из ряда обрядов, ритуалов, церемоний. *Религиозные обряды* представляют собой стереотипичные действия, установленные религиозной традицией или обычаем, символизирующие религиозно-мифологические представления, в процессе которых осуществляется взаимодействие с сакральными предметами, нахождение в сакральном пространстве и т.д. К обрядам прибегают в первую очередь там и тогда, где и когда человек не уверен в собственных силах и вынужден обращаться к сверхъестественным существам за помощью, поддержкой, санкцией или одобрением тех или иных поступков и действий. Наиболее полно эта ситуация описана английским этнографом Б. Малиновским в работе «Магия, наука и религия». Изучая жизнь туземцев тихоокеанских островов Тробриан, Малиновский подметил очень любопытную закономерность. Оказалось, что туземцы используют магические обряды в земледелии при посадке клубневых растений, урожай у которых бывает изменчив. Но магия не применяется при культивировании плодовых деревьев, дающих устойчивый, стабильный урожай. В рыболовстве магические приемы практикуются при промысле акул и других крупных и опасных рыб, при ловле же мелкой рыбы магия считается излишней. Постройка лодок всегда сопровождается магическими обрядами, при строительстве же домов магия не используется. Эти наблюдения позволили Б. Малиновскому сделать вывод, что сфера магии - это деятельность повышенного риска. Сверхъестественное приходит на помощь

человеку, когда не существует надежного алгоритма достижения успеха, когда человек не уверен в своих силах, когда над ним господствует случайность и неопределенность. Именно это и заставляет его полагаться на помощь могущественных сверхчеловеческих сил и совершать религиозные обряды. К религиозным обрядам относятся также инициации (обряды перехода), люстрации (очистительные обряды) и многие др.

К культовым действиям относятся также *жертвоприношения* и *молитвы*, в том числе умиловительные. Жертвоприношение – это добровольный отказ во имя Бога или других сверхъестественных сил от того, что обладает реальной или символической ценностью для жертвователя. В христианстве смысл жертвы – благодарность Богу за все, что он дарует. Молитва - словесное обращение человека к сверхъестественному существу с благодарностью, восхвалением, просьбой о помощи. Молитвы бывают как индивидуальные, так и коллективные. Совершение молитв происходит во время богослужений в храмах, молитвенных домах, на кладбищах и т. д. В процессе этих молитв участники богослужения испытывают воздействие друг на друга как психологическое, так и контролирующее. Участие в коллективной молитве может происходить по различным мотивам, в том числе и не по религиозным. Индивидуальная, уединенная молитва, как правило, происходит только на основе религиозной мотивации. Поэтому многие социологи считают ее важным признаком подлинной религиозности.

В развитых религиях культовые действия образуют сложную систему *богослужений*, совершаемых по особому канону (в христианстве это так называемые «круг годичного богослужения» и «круг суточного богослужения»); каждое число каждого месяца, каждый день года посвящается или воспоминаниям особых событий, или памяти различных святых. В честь этого события или лица установлены особые песнопения, молитвы и обряды. В процессе богослужений с помощью культовых действий (чтение священных книг, хоровое песнопение, игра музыкальных инструментов, проповеди, коллективные молитвы, совершение обрядов, коленопреклонение и т.д.) в сознании верующих воспроизводятся религиозные образы, символы, мысли, возбуждаются соответствующие эмоции. Значительную роль в культовой системе играет эстетическая сторона - использование различных видов искусства – архитектура, музыкальное искусство, живопись, витражи, арабески, иконопись – призваны усиливать положительные эмоции и религиозные чувства верующих людей. Помимо этого существуют религиозные праздники, которые также являются частью религиозного культа (в православии, например, это двенадцатые, великие и престольные праздники).

Во время отправления культа члены религиозной общности совершают определенные практические коллективные и индивидуальные действия, направленные на священное, сверхъестественное и т.д. Это могут быть жертвоприношения, магические

действия, таинства, мистерии, богослужения. Их особенность состоит в том, что это совокупность повторяющихся, зачастую регулярных действий в строго определенном порядке – образцы поведения, называемые *религиозным ритуалом*. В процессе ритуальной деятельности члены религиозной группы переживают определенный набор коллективных, социально упорядоченных чувств, эмоций (страх, стыд, умиление, покорность, восторг, любовь и т.д.), основанных на мифологическом сознании, на мифе, который описывает, объясняет, духовно воспроизводит ритуальные социальные действия. Последние представляют собой драматизацию мифа, его духовно-практическое, социальное воспроизводство в коллективных действиях верующих. В ритуале они играют определенные социально-религиозные роли: шаманы, жрецы, священники, простые адепты вероучения и т.д. Культовые служащие имеют власть, управляют ритуальными действиями (епископы, пресвитеры, старейшины в христианстве, имамы в исламе и др.). Другие члены религиозной общности – миряне – управляемые субъекты.

Коллективные действия по отношению к священному порождают и поддерживают социальные чувства членов религиозной общности в отношении друг друга: любви, братства, альтруизма, лояльности, взаимности, уважения, преданности, а также другие социальные отношения, как знаки солидарности религиозного формообразования. В процессе культовой деятельности происходит общение верующих друг с другом, сплочение религиозного сообщества.

Вышеизложенное согласуется с точкой зрения американского социолога Р.К. Мертон, который выделял явные и латентные функции религиозного культа. Явные функции осознанны и религиозно мотивированы, регулируют действия участников и приспособливают их к религиозной системе. Латентные функции неосознанны и непреднамеренны, но при этом способствуют приспособлению или адаптации социальной единицы к этой системе. К примеру, магические ритуалы, помимо своей явно практической функции, выполняют при этом еще и латентные функции укрепления солидарности, периодически собирая разрозненных членов группы для участия в общей деятельности¹⁴⁷.

Связь с природой также имеет преимущественно социальный характер. Если она опосредована религией, то приобретает религиозно-социальный характер: поведение индивида в «колдовском лесу», группы в «священной роще» или на «священной горе» отличается от поведения в не сакральных местах; пищевые запреты часто не связаны с полезными или вредными для человека физиологическими свойствами съедобных

¹⁴⁷ См.: Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994. С. 414-428.

продуктов, а религиозные ритуалы воздействия на природные стихии, плодородие или плодovitость, на здоровье имеют явно выраженный социальный характер¹⁴⁸.

Религиозный культ играет значимую роль в цементировании религиозной общности. Культурная деятельность субъектов религиозной общности жестко регламентирована. Именно в культе религиозные доктрины получают свое конкретное воплощение. Культ и религиозная доктрина являются сердцевинной того, что, с одной стороны, сплачивает и интегрирует эту «общность»; с другой стороны, выделяют ее среди других общностей, придавая ей статус определенной *религиозной общности*.

Средствами воздействия церкви и общины на формирование религиозной личности являются:

- отправление совместных культовых действий (богослужения). Во время отправления религиозного культа происходит интенсификация психики верующего, манифестация его чувств и эмоций, что обеспечивает эмоциональную разрядку верующего. Отправление религиозного обряда воспроизводит и укрепляет также у верующего сложившиеся религиозные стереотипы и канонические установки;
- религиозная проповедь, в которой преобладают темы морали и разъяснения культового действия;
- религиозная литература, формирующая мировоззрение и миропонимание верующего.

Результатом культовой деятельности является, прежде всего, удовлетворение религиозных потребностей – «состояние нужды индивида, группы, института в движении и воспроизводстве религиозного сознания», в котором воспроизводятся религиозные образы, символы и т.д. и возбуждаются соответствующие эмоции, «...деятельности, поведения, отношений, общения, организаций; они выполняются в процессе выполнения соответствующих функций»¹⁴⁹. Религиозные потребности очень многоплановы: воплощение в жизнь существующих в сознании верующего идеальных образов желаемого будущего; духовное возрождение, сохранение традиций и культуры; защита от болезней и несчастий, надежда на счастье в ином мире и т.д.

Структура культовой деятельности.

Как уже отмечалось, во время отправления культа происходит «драматизация мифа», то есть воспроизведение событий священной истории. *Субъектом культа*

¹⁴⁸ См.: Социология. Ростов-на-Дону, 1998. С. 292-296.

¹⁴⁹ Яблоков И.Н. Потребности религиозные // Религиоведение / Энциклопедический словарь./ Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006. С. 780-781. Религиозные потребности могут выражаться посредством следующих форм: мировоззренчески-познавательные, организационные, эстетические, социальные и др.

выступают верующий *индивид* или *религиозная группа*. При этом, религиозная группа как социальный субъект неоднородна. В ней выделяется *клир* - *священнослужители* (священник, пастор, проповедник, мулла, раввин и др.) и рядовые участники богослужения – *миряне (прихожане)*, *составляющие большинство религиозной группы*. Последователи определенного вероисповедания составляют *религиозную общность*. Первичной ячейкой ее является *религиозная община*.

Объектом культа является то сверхъестественное существо, к которому обращаются верующие.

Предмет культа - те материальные объекты, с которым ассоциируются религиозные образы (так называемые священные места, сакральные вещи и т.д.).

Средства культа - это культовые здания (храмы, мечети, дацаны и т.д.), различные культовые предметы (крест, свечи, жезл, церковная утварь, священнические облачения), произведения религиозного искусства (архитектура, живопись, музыка, скульптура, иконопись и т.д.) и т.п.

Способы культа – это совокупность действий верующих, осуществляемых в процессе богослужения: крестное знамение, поклоны, коленопреклонение, падание ниц, омовение, ритуальные жесты, жертвоприношение, обряды, проповеди, молитвы и др.

Культовая деятельность срастается с бытовыми и национальными традициями, является устойчивой и привычной для верующих, даже слабо разбирающихся в основах вероучения своей конфессии. Именно культ для таких людей является маркером их принадлежности к религиозной общине.

2. *Внекультовая религиозная деятельность* реализуется в духовной и практической сферах в следующих формах:

➤ - сочинения богословов, разработка религиозных догматов, богословская полемика, решение экуменических проблем, систематизация и интерпретация догматов теологии и т.д.

➤ - деятельность руководящих религиозных органов по вопросам взаимоотношений с различными религиозными объединениями; встречи руководителей религиозных организаций с государственными, общественными и религиозными деятелями; написание и подготовка различных посланий руководителей конфессий; проведение Поместных и Архиерейских соборов, епархиальных собраний и т.д.;

➤ проведение международных, региональных, областных и городских конференций и фестивалей: Международные рождественские образовательные чтения, Всемирный русский народный собор и т.п.; конференции, посвященные межконфессиональному диалогу, государственно-конфессиональным отношениям и т.п.;

- миссионерская деятельность. К примеру, работа Миссионерского отдела РПЦ, возрожденного на Архиерейском Соборе в 1994 г., проводится по следующим направлениям и формам: организация различных миссионерских форумов (встреч, дискуссий, конференций, круглых столов); миссионерские экспедиции, организация и деятельность миссионерских приходов и столов; разработка концепций миссионерской деятельности РПЦ; образовательно-воспитательная деятельность и сотрудничество со СМИ и т.п.; организация православных клубов;
- работа с военнослужащими и молодежью, к примеру, Синодального отдела Московской Патриархии «По взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями» и «Отдела по делам молодежи»;
- деятельность учебных заведений: у РПЦ, к примеру, сюда входят как высшие духовные заведения (Духовная семинария в Сергеево-Посадской Лавре, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет и т.д.), так и церковно-приходские школы;
- издательская деятельность (религиозные журналы, газеты, радио и телевидение и т.д.);
- строительство храмов;
- производство средств религиозного культа (в частности, на заводе г. Софрино Московской обл.) и другая деятельность.

3. *Нерелигиозная деятельность религиозных субъектов.* В данном виде деятельности целесообразно выделить 2 подвида:

- ❖ деятельность обеспечительная (к примеру, финансовая). Она – условие осуществления религиозной культовой деятельности;
- ❖ участие в решении социальных проблем - социальное служение.

2. Социальное служение религиозных объединений

Социальное служение – особый вид социальной деятельности. Специфика этой деятельности заключается в том, что в основе ее лежит древнейшая религиозная традиция, заключающаяся в бескорыстном оказании помощи нуждающимся и неимущим¹⁵⁰. Принято считать, что основными понятиями социального служения являются *милосердие* и *благотворительность*. В научной литературе, как правило, эти понятия зачастую используются или как синонимы, или как сопоставимые между собой величины, в которой благотворительность считается составной частью милосердной деятельности (филантропия, каритативная деятельность)

¹⁵⁰ См.: Элбакян Е.С. Каритативная деятельность религиозных организаций // Религиоведение / Энциклопедический словарь. / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006. С. 490-491.

Такой же подход можно найти не только в научной литературе, но и в размышлениях русской религиозно-философской мысли. К примеру, С.Н. Булгаков «милосердие» и «благотворительность» рассматривал как единые смысловые понятия, видя в благотворительности обобщение отдельных признаков милосердия¹⁵¹. Проанализируем исследуемые категории.

В славянском языке слова с корнем «мил» трактуются как «располагающий к себе», «приятный», «любимый», «жалкий»¹⁵². Согласно словарю В.И. Даля, *милосердие*, - *дось* – есть сердолобие, сочувствие, любовь на деле, готовность делать добро всякому; жалостливость, мягкосердечность¹⁵³. В пословицах русского народа чувство любви к ближнему отразилось в следующих изречениях: «Где любовь, тут и бог. Бог – любовь»; «Милее всего, кто любит кого»; Мило, как люди людям любы»; «Добрый путем бог правит. Добрый путь бог правит»; «Доброму бог помогает. Доброму бог на помощь» и т.п.¹⁵⁴ В общегуманитарном смысле такого рода *чувственно-эмоциональная установка* трактуется как состояние «кардиоцентризма» - высшая форма гуманного отношения человека к человеку. С древних времен сочувственное, сострадательное отношение к человеку, готовность помочь нуждающемуся воспринималась через нравственные категории человечности и сердечности. У древних египтян существовало представление о милосердии как бескорыстии и вспомоществовании нуждающимся. В древнекитайской цивилизации любовь к ближнему была одной из важнейших нравственных заповедей. Помощь бедным гражданам в античной цивилизации являлась не только политической задачей, но и проявлением милосердия и сострадания человеку. Цицерон указывал на милосердие, как на отличительную черту человека. По учению Эпиктета, в природе человека заложено стремление оказывать благодеяние и помогать людям¹⁵⁵.

Концепцией милосердия, идущей сквозь призму понятия «человечности», пронизано и христианское вероучение. К примеру, современные православные богословы рассматривают милосердие как активное вмешательство верующих в земные дела ради уничтожения самих причин страдания. С их точки зрения, милосердие – это «...вызов укладу жизни, закрепившему социальную, экономическую и расовую несправедливость, вызов нашим инстинктам, вызов основному закону биологической жизни, который

¹⁵¹ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцание и умозрения. М., 1994. С. 34.

¹⁵² См.: Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка. Т. 1-2. М., 1994. Т. 1. С. 531-532.

¹⁵³ См.: Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современные версии. М., 2004. С. 388.

¹⁵⁴ .: Даль В.И. Пословицы русского народа: Сборник. М., 1957. С. 127, 739.

¹⁵⁵ См.: Милосердие. С. 13-19.

предполагает выживание сильнейшего»¹⁵⁶. В результате, в современном православном учении о милосердии наблюдаются как мирские, так и религиозные компоненты. Для этого учения, помимо религиозного компонента, милосердие есть категория и общечеловеческой нормы и ценности. Данный подход, таким образом, позволяет устанавливать сотрудничество во всех сферах социальной деятельности между людьми различных мировоззренческих ориентаций.

В результате изложенного, можно сказать следующее: «понятие «милосердие» в социологическом измерении можно квалифицировать как вид *социальной институции*, который выступает в качестве внутренней регламентации человеческих взаимоотношений, в виде определенных чувственно-эмоциональных установок и стереотипов восприятия, мышления и мироощущения. Философ Демокрит утверждал: «Когда имущие решаются давать займы, помогать и оказывать благодеяния неимущим, то в этом уже заключено и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан, и другие блага, которые никто не может исчислить». Данная институция является психологическим источником для возникновения социальных связей, которые, впоследствии, получают дальнейшую регламентацию в качестве *институциональных норм и ценностей*, благодаря чему действия индивидов в определенных условиях становятся ожидаемыми, анонимными, предсказуемыми, обеспечивающими достижение поставленных целей¹⁵⁷. *Социальные нормы*, в данном случае, представляют собой обязательные для всех, признанные и разделяемые правила поведения и выступают важнейшим из тех объективных факторов, которые детерминируют социальные действия. Их регулирующее влияние заключается в том, что они либо предписывают совершение каких-либо действий, либо запрещают, либо предоставляют субъекту возможность выбора или иной линии поведения, либо просто устанавливают порядок функционирования определенного социального образования для достижения поставленных им целей. В конечном итоге, выработанные, благодаря данной социальной институции, социальные нормы и ценности являются средством, механизмом социального контроля, инструментом для поддержания согласия в обществе и его успешного функционирования. Они обеспечивают *упорядоченность* и успешную *организацию* деятельности общества, воспроизводства социальных ролей и статусов, системности общественного мировоззрения. Именно на упорядоченное и успешное функционирование общества направлена благотворительная деятельность социального

¹⁵⁶ Кирилл, архиепископ Смоленский и Калининградский. Проповедь во время молитвы в связи с заседанием Исполкома ВСЦ // Журнал Московской патриархии. – 1987. - № 6. – С. 63.

¹⁵⁷ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 76-87, 161-162.

служения.

Благотворительность, - *благотворить* - по словарю В.И. Даля – означает благодетельствовать, делать добро. Благотворительный (о человеке) – склонный к благотворению; обычно разумеют: готовность делать добро, помогать бедным; об учреждении, заведении: устройство для призрения дряхлых, увечных, хворых, неимущих, или ради попечения о них. Благотворец, - итель – творящий, делающий добро другим. Благоустроить, - ивать - приводить в хорошее устройство, в добрый порядок¹⁵⁸. Синонимом благотворительности является по Далю слово призреть (призрывать) – пристроить, приютить, принять, дать приют и пропитание¹⁵⁹. В современном издании благотворительность интерпретируется в качестве помощи, оказываемой неимущим; заботе о лицах, лишенных впоследствии каких-либо причин средств к существованию и неспособных добывать их своими силами, что свойственно в той или иной мере любому человеческому обществу на любой фазе его эволюции¹⁶⁰. Благотворительность, таким образом, есть определенная форма социальной деятельности, мотивационным стимулом которого выступает такая социальная институция, как человеческое милосердие. В религиозной деятельности благотворительность представлена социальным служением. В свою очередь, религиозное миропонимание, помимо общегуманитарного подхода, придает благотворительности свои ценностные представления и мотивационные стимулы. Рассмотрим их на примере различных типов религиозных мотивировок.

Нравственно-религиозная мотивация – в православном учении познание Бога, единение с ним (процесс деификации) было возможно не только через «физические» чувства верующего (зрение, интуиция и т.п.), но и через «духовные» чувства любви, сострадания, сопереживания с социально неадаптированным индивидом. С древнейших времен русская православная культура восприняла христианское учение о милосердии как всеобъемлющей любви к ближнему, как традицию «сердечного» богословия (кардиоцентризма). Проявление милосердия, считает архиепископ Никодим, - это участие в сораспятии Христу, то есть «жизнь по заветам Христовым, непрестанное болезнование о том, чтобы эти заветы получали свое осуществление в жизни человеческого общества». Только милосердие, ставящее перед собой задачу устранения зла, способствует спасению и нравственному оправданию индивидуальности, «вытравливающей из себя эгоизм». В православии милосердие, считают богословы, - это не жалость, а образ жизни целого церковного организма, в котором не должны присутствовать прагматические критерии.

¹⁵⁸ См.: Даль В.И. Толковый словарь русского языка. С. 60.

¹⁵⁹ См.: Там же. С. 527.

¹⁶⁰ См.: Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3 т. М., 2002. Т. 1. С. 222.

Милосердие – это состояние, когда милосердным человек становится не во имя себя или даже другого, а «ради Христа»¹⁶¹.

Следуя вышеизложенной религиозной установке, верующий находится под влиянием христианских вероучений и заповеди – любить Бога и любить ближнего, как самого себя. «Русское мировоззрение основано на православии, а значит, на любви к Богу, который есть любовь к ближнему, к себе, - говорится в одном из выступлений современного православного иерарха Церкви. – Одним из способов выражения такой всеохватывающей любви как способа единения творений между собой и с Богом, укрепления себя в мире на Руси была и есть **идея Служения**»¹⁶². Исходя из таких *побуждений*, благотворительность для верующего есть не средство общественного устройства, а необходимое условие нравственного здоровья: она больше нужна была самому нищелюбцу, чем нищему. Издревле «христолюбцы» менее всего помышляли поднять делом уровень общественного благосостояния, чем о том, чтобы возвысить уровень собственного духовного самосовершенствования.

Схожие мысли можно было найти и в русской религиозно-философской и исторической мысли. По мнению В.О. Ключевского, нищелюбие было одним из главных средств нравственного воспитания народа на Руси, поскольку «христолюбец» помышлял, прежде всего, повысить уровень собственного духовного совершенствования. В.С. Соловьев считал добро божественным даром, а милосердие - богоугодным, богоосвященным делом. Любовь и деятельное добро есть, по мнению философа, основа для единения общества и народов. Для него нравственное содержание человека есть уже «преодолеваемое зло»¹⁶³. В.В. Розанов различал благотворительные деяния по долгу, по обязанностям от деяний по зову сердца, как внутреннюю потребность. Именно последнее он считал высшим проявлением милосердия. В работе «Черта характера древней Руси» Розанов писал о «внутреннем домостроительстве» русского православного христианина, основанное на любви и взаимной помощи как неременной потребности людей, когда «отсутствие какой-либо смятенности в жизни и в совести» - было той почвой, на которой росли человеколюбивые отношения в Древней Руси. Писатель видел в них основу для строительства справедливых взаимоотношений в обществе¹⁶⁴. Для С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского милосердие понималось как часть божественной сущности. Люди чувственно связаны с Богом, чувственно воспринимают его через всеохватывающую любовь, и такая любовь есть высшее проявление милосердия. Это чувство сплавляет людей вокруг

¹⁶¹ См.: Милосердие. С. 74.

¹⁶² См.: Ваймугина Н. Милосердие как основа общества // К единству! – 2007. - № 3. – С. 15.

¹⁶³ См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 525, 543-548.

¹⁶⁴ См.: Милосердие. С. 56.

«Церкви - Тела Христова». Благотворительность воспринималась ими в качестве богоугодных поступков, которые человек должен совершать не из чувства долга, а по зову сердца, как «благодать жизни». На первый план выдвигались такие душевные качества человека, как терпение, сострадание, смирение, самопожертвование, раскаяние, всепрощение и т.п.¹⁶⁵.

Милосердие, таким образом, есть особый вид духовности, «духовной интуиции», в которой отражены основные принципы христианской нравственности: любви к ближнему, совести, эмоционально-насыщенной заботе, сострадании по отношению к нуждающемуся. Эта духовная составляющая способна вывести верующего из рабского, униженного состояния «ветхого человека» и приблизить людей не только друг к другу, но и к Богу¹⁶⁶. Идеи милосердия вошли органической частью и в другие вероучения. К примеру, в исламе милосердие рассматривается как важнейшее качество-атрибут самого Бога.

Религиозно-прагматическая мотивация – ее можно выразить через следующее евангельское изречение – «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут». Нуждающийся для благотворителя - есть лучший богомолец, молитвенный ходотай, душевный благодетель. «В рай входят святой милостыней, - говаривали в старину, - нищий богатым питается, а богатый нищего молитвою спасается». Нищий здесь выступает в качестве «орудия» душевного спасения верующего, а милостыня имеет «спасающую» силу, такую же, как и в религиозных таинствах. В православии данный путь спасения решается таким образом, что остается свобода выбора: он не предначертан сверху, а остается открытым для верующего – пойдет ли человек по нему, зависит от самого него. Такого рода понимание свободы выбора в православии, в отличие от партикулярного протестантизма, основаны на арминианских догматических представлениях.

Прагматически-религиозная мотивация – благотворительность здесь зачастую используется различными религиозными организациями для распространения своих воззрений, в том числе среди последователей иных религий или неверующих. Она является своего рода ширмой в деле миссионерской деятельности и прозелитизма.

Прагматическая мотивация – в данном случае благотворительность здесь - это показное деяние в целях получения впоследствии определенных моральных или материальных дивидендов в рамках той или иной конфессиональной принадлежности. По мнению В.А. Сущенко мотивы русских предпринимателей и меценатов «были

¹⁶⁵ См.: Там же. С. 56-58.

¹⁶⁶ См.: Черемухин П. торжество нравственного совершенствования и спасения // Журнал Московской Патриархии. – 1956. - № 8. С. 53-59; Ветелев А. Поучение о любви к Богу и ближнему // Журнал Московской Патриархии. – 1960. - № 12. – С. 31-33.

противоречивы: для одних это был порыв души, стремление хоть как-то облегчить участь оказавшихся на обочине жизни, обогреть сырых и убогих, для других – средство усыпления собственной совести и повышения авторитета в глазах окружающих»¹⁶⁷.

Еще более категоричен в своих размышлениях был Т. Веблен. Он полагал, что в русской благотворительности сочетаются и гуманистические, и эгоистические мотивы. Когда жертвуют деньги на школы, библиотеки, приюты, то возводятся здания, облицованные дорогим материалом, с башенками, с окнами, внушающими случайному зрителю мысль о высокой денежной престижности, а не удобстве «находящихся внутри бенефициариев». Здания, построенные на пожертвования предпринимателей, во многих случаях как раз отличает показная роскошь.

Поэтому, с точки зрения социологии, благотворительная и меценатская деятельность русских дореволюционных предпринимателей демонстрирует наряду с религиозно-этическими и сугубо прагматические, социальные мотивы.

Исследователи констатируют и тот факт, что современные российские бизнесмены, рассматривая вопрос о поддержке благотворительных обществ, стремятся найти в этом личную выгоду, нередко пренебрегая общественной значимостью того или иного начинания. Организуя шумные акции вокруг каждого значительного благотворительного действия, бизнесмены, как правило, сетуют на убыточность спонсорских вкладов, вымогают у государства дополнительные налоговые льготы, устраивают из спонсорства себе рекламу, стремясь выбирать для поддержки объекты, хорошо знакомые публике (известный театр, популярную команду, конкурс красавиц и т.д.), вместо социально нуждающегося объекта, который не обеспечивает спонсору шумной огласки¹⁶⁸.

Основные принципы и нормы социального служения содержатся в Библии, особенно в Евангелиях, Коране, Типитаке и др. священных книгах. Рассмотрим их на примере Священного Писания.

В ветхозаветный период дела милосердия трактуются как дела, угодные Богу. В иудейском обществе были выработаны определенные меры помощи бедным и обездоленным. Согласно принятым законам, пахотные земли, виноградники и фруктовые сады должны были оставаться неубранными каждый седьмой год, «чтобы питались убогие» (Исх. 23:10). Каждый третий год десятину от всего урожая отдавали бедным (Втор. 14:28-29). Наконец, специально оставляли неубранными края поля или сада, и бедным разрешалось подбирать оставшиеся после жатвы колосья (Лев. 19:9-10).

¹⁶⁷ Сущенко В.А. История российского предпринимательства. Ростов-на-Дону, 1997. С. 124.

¹⁶⁸ См.: Шинелева Л.Т. Общественные неправительственные организации и власть. М., 2002. С. 112-113.

В межзаветный период иудаизм в такой мере сосредоточил внимание на делах милосердия, что благотворительность обрела уже спасительный и искупительный смысл. Дела милосердия стали определять как признак «праведности». Об этом свидетельствуют и апокрифы – «вода угасит пламень огня, и милостыня очистит грехи». В раввинистическом учении формулируются три принципа милосердия: 1) благотворительность есть добродетель праведности; 2) благотворительность должна иметь определенные пределы, поскольку безрассудная благотворительность может разорить жертвователя; 3) дела милосердия не должны унижать достоинства того, кому помогают.

Христианство продолжило традицию ветхозаветного милосердия, внося в него доктринальное содержание. По христианскому учению милосердие стало мерилom праведности верующего (Деян. 9:36-43, 10). Апостолу Павлу представлялось очень важной теологической связью между милосердием, которую являет Бог (Еф. 2:4-9; Тит. 3-5), и милосердием, которое проявляет тот, кто жертвует бедным: верующий должен поделиться обретенной им милостью Божьей (Рим. 12:1; 2 Кор. 4:1). И наоборот, немилосердный человек являет собой полное отрицание Бога (Рим. 1:29-32). Он подлежит беспощадному суду Божьему (Иак. 2:13). В «Диадохе» 15:14 пожертвованию христиан придается столь же важное значение, как и молитве. Вот что писал об этом один из христианских иерархов Церкви Климент Римский: «Итак, милостыня есть доброе дело, даже как покаяние во грехах. Пост выше молитвы, а милостыня выше обоих... ибо милостыня перевешивает тяжесть греха». Таким образом, делам милосердия в христианстве придавалось важнейшее религиозное значение. Христианин должен подражать Богу, который сам даровал людям безграничную щедрость и милость¹⁶⁹.

В последствие в протестантской традиции сложилось два принципиально противоположных учения о милосердии, которое трактовалось как учение о «добрых делах». Кальвинистско-лютеранское учение отвергало участие в добрых делах как элемента сотериологии. По мнению идеологов протестантизма спасение верующего зиждется не на человеческих заслугах, в частности, милосердии, а на Божьей благодати. Спасение, полученное от Всевышнего даром, не означает, что добрые дела не нужны. Они заповеданы и являются плодами веры. Они известны Богу, и он примет их во внимание на последнем суде. Однако только вера является гарантом спасения человека¹⁷⁰. Другое же

¹⁶⁹ См.: Бург Г.М. Благотворительность. Дела милосердия // Теологический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. С. 156-158.

¹⁷⁰ См.: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. В 5 тт. Т. 1. Кн. 2. М., 1997. С. 237-306; Т. 2. Кн. 3. С. 375-462; Митер Генри Х. Основные идеи кальвинизма. СПб., 1995. С. 12-60; Произ Д. Роберт. Оправдание и Рим. Минск, 1999. С. 33-36.

направление протестантизма – арминианство – признавало дела милосердия в качестве важного компонента в деле спасения верующего.

В католической традиции такие добрые дела, как покаяние, пост, мученичество, милосердие и т.д. трактовались как угодные Богу и заслуживали вознаграждения после смерти. В учении католической Церкви даже появилась такая точка зрения, согласно которой заслуги в добрых делах могут передаваться посредством Церкви на последующее поколение в качестве благодати Божьей. Заслуга человеческих добрых дел в божественном плане спасения связывалось с заслугой страстей Христовых и считалось, что между ними существует соответствие¹⁷¹. Таким образом, спасение в католичестве рассматривалось и как дарованное Богом, и как заслуженное. Дела милосердия играли здесь немаловажную роль. «Религиозное милосердие по своей сути теоцентрично, - пишет по этому поводу современный отечественный исследователь, - во-первых, оно выводится из божественного нравственного закона как одна из добродетелей, преодолевающая греховность; во-вторых, истинным признается лишь милосердие, сопряженное с верой в Бога. Внешним проявлением милосердия является помощь и участие, внутренним - сострадание»¹⁷².

Схожая позиция и в православном учении и миропонимании. В нем милосердие – это не жалость, а образ жизни всей православной общности, в которой отсутствуют прагматические критерии. Проблема спасения в православии понимается как свободный выбор самого человека. И реальная практика милосердия как раз и является путем к спасению.

Мечтой жизни большей части русских предпринимателей (в особенности старообрядцев) было желание построить храм или часовню. Так в сознании русского человека отразилась идея искупления за богатство, которое всегда связывалось с грехом. Суть благотворительности заключалась в преобладании *духовно-нравственных мотивов* жизненного поведения над материальными. Идее прогресса как стяжательства русская духовная культура противопоставляет идею преобразования жизни через преодоление греховной основы человека путем самоотверженного подвижнического труда. Труд в православной этике русского человека – безусловная добродетель, исполнение которой – высшее жизненное наслаждение, ибо посредством его он приближается к Богу, преодолевает свою греховную основу. Построить храм или богадельню – это самый традиционный путь покаяния и общественного служения. Поэтому на огромном числе

¹⁷¹ См.: Остерхавен М.Е. Дела // Теологический энциклопедический словарь. М., 2004. С. 374-375.

¹⁷² Элбакян Е.С. Милосердие в религиозной картине мира // Религиоведение / Энциклопедический словарь./ Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006. С. 637.

зданий, больниц, школ, клиник, ночлежных домов, приютов, богаделен в городах дореволюционной России сохранялись имена их основателей – как правило, именитых купеческих фамилий¹⁷³.

Однако, если в прежние времена филантропия, всегда широко распространенная в деловом мире, находила свое выражение в строительстве храмов на купеческие деньги и раздаче милостыни с церковной паперти, то с конца 19 в., свидетельствует В. Рябушинский, «главное соперничество между именитыми родами пошло в том, кто больше для народа сделает». «Именно в купеческой среде, - подтверждает его наблюдение известный исследователь купечества П.А. Бурышкин, - необычайно были развиты и благотворительность, и меценатство, на которые смотрели как на выполнение какого-то свыше назначенного долга»¹⁷⁴. Он полагал, что само отношение русского предпринимателя к своему делу было несколько иным, чем на Западе. На свою деятельность они смотрели не только, или не столько как на источник наживы, а как на выполнение задачи, своего рода миссию, возложенную богом или судьбою. Про богатство говорили, что Бог его дал в пользование и потребует по нему отчета, что выражалось отчасти и в том, что именно в купеческой среде необычайно была развита благотворительность, на которую смотрели как на выполнение какого-то свыше назначенного дела. Современные исследователи обращаются к религиозности русских предпринимателей, как к основному мотиву их благотворительной деятельности. Ряд исследователей считают, что в этой деятельности они следовали евангельской формуле: «Кто одел голого, накормил голодного, посетил заключенного, тот Меня одел, Меня накормил, Меня посетил»¹⁷⁵.

Социальное служение, таким образом, являясь специфическим видом социальной деятельности, имеет свои особенности. Рассмотрим их на примере сравнения с другими направлениями социальной деятельности:

- источниками социальной деятельности являются общегуманистические идеи человечества, изложенные зачастую в трудах гуманистов прошлого; социального служения – священные тексты, труды отцов Церкви, догматические принципы вероучений;
- социальное служение и другие виды социальной деятельности объединяет лишь общая альтруистическая установка. По всем прочим основным параметрам – целям, методам и структуре они существенно различаются. Движущая сила социального

¹⁷³ См.: 1000 лет русского предпринимательства: Из истории купеческих родов. М., 1995. С. 25-27; Русский торгово-промышленный мир. М., 1993. С. 195-198.

¹⁷⁴ Цит. по: Династия Рябушинских. М., 1997. С. 123.

¹⁷⁵ См.: Тазьмин Ю.Н. Меценатство и благотворительность в России. К вопросу о мотивациях // Социс. 2002. № 2. С. 93.

служения – чувство нравственного долга, стремление делать добро во славу Бога и собственного спасения. Обычно оно проистекало из веры в бессмертие души. Здесь акцент ставится на творящего добро, а его вклад измерялся величиной и долгосрочностью оказываемой помощи. Социальный же работник, к примеру, видит свою задачу в том, чтобы при помощи реабилитации, нормализации и реадaptации клиент смог обходиться без его помощи. Это становится критерием профессионального успеха работника. Другими словами, социальное служение как вид социальной деятельности во главу угла ставит духовные стремления помогающих и их убеждения. В социальной же работе центральной фигурой является «клиент», а целью – освобождение его от потребности в социальных работниках;

➤ следующее отличие работника социальной деятельности от социального служения верующего заключается в том, что первая является профессией, которая базируется на системе знаний как теоретического, так и практического прикладного характера, а также на критериях успешного решения определенных проблем¹⁷⁶; социальное служение есть добровольная помощь, базирующаяся на желании делать добро людям. Отличительной чертой социальной работы является то, что она получила свое собственное развитие после признания ее как профессии, тогда как развитие социального служения шло параллельно с развитием религиозной мысли.

В конечном итоге, можно сделать следующий вывод: **социальное служение** есть особый вид социальной деятельности, основанный на религиозных принципах вероучения и милосердия и реализуемый в форме благотворительности. В нем мотивы социальной деятельности перекликаются с мотивами религиозного служения¹⁷⁷. В узко-духовном смысле социальное служение ориентировано на нравственные ценности, сохранения души и надежду на вечное спасение. В широком смысле социальное служение выполняет функцию социальной политики государства – сохранение народа и сглаживания социальных проблем в обществе. Оно может быть направлено на защиту от отрицательного воздействия неблагоприятных факторов социальной среды или на смягчение этого воздействия. При этом религиозным объединениям необходимо тесное сотрудничество или, как требуют современные тенденции в обществе, социальное

¹⁷⁶ См.: Шанин Т. Социальная работа как культурный феномен современности: новая профессия и академическая дисциплина в контексте социальной терапии и политической практики наших дней // Взаимосвязь социальной работы и социальной политики. М., 1997. С. 19-22.

¹⁷⁷ О специфике мотивационных стимулов в деле социального служения в религиозной общности см. также: Романов В.Л. Социальная самоорганизация и государственность. М., 2000. С. 61-62.

партнерство с государственными, некоммерческими и общественными объединениями, осуществляющие столь необходимую сегодня деятельность.

Данное служение может осуществляться как под непосредственным руководством священнослужителей, так и при «автономном» служении простых верующих, объединенных для выполнения целей благотворительности. Для первой формы социальной деятельности характерны следующие виды служения (на примере Русской Православной церкви)¹⁷⁸: православные братства и сестричества, социальная деятельность мужских и женских монастырей; дома престарелых (богадельни) при церквях; благотворительные центры и приюты для бездомных при храмах; церковное попечительство над заключенными в пеницитарных учреждениях; патронажная деятельность сестричеств и общин милосердия; православные центры помощи детям-инвалидам; детские дома при храмах и монастырях; центры реабилитации наркоманов при храмах; благотворительные столовые при храмах и т.п.

Для второй формы социальной деятельности характерны следующие виды служения, проводящиеся, как правило, по благословению священнослужителей: адаптационно-реабилитационные центры для бездомных; социально-реабилитационные центры для несовершеннолетних; ассоциации помощи детям-инвалидам, центры лечебной педагогики; реабилитационные центры медико-социальной и психолого-педагогической помощи беспризорным детям; благотворительные фонды; региональные общественные организации по работе с наркоманами; социально-медицинские станции; группы сестер милосердия при медицинских училищах и т.п.

3. Хозяйственно-экономическая деятельность

Историческая эволюция различных способов производства, торговли, обмена и т.д. глубоко связана с историей религий. Все национальные и мировые религии не только занимались духовно-нравственными вопросами, но и непосредственно вмешивались в повседневную хозяйственную и экономическую деятельность людей, санкционируя божественным авторитетом отношения собственности, владения, определенный тип имущественных отношений людей, благословляя одни виды экономической деятельности и осуждая другие.

Религия всегда давала традиционное духовное обоснование экономических процессов, формировала духовные стимулы хозяйственной деятельности и нравственные критерии экономического поведения в обществе.

Протестантизм

¹⁷⁸ См.: Чапнин С.В. Православная Москва. Справочник монастырей и храмов. М., 2006. С. 352-380.

В наибольшей степени данное положение относится к *протестантизму*, в свое время актуализировавшему проблему духовно-религиозных аспектов экономической деятельности.

Хозяйственно-предпринимательская деятельность была существенной стороной функционирования протестантских конфессий, появившихся в России в результате деятельности европейских и американских миссионеров, переселенцев из западных стран. Члены ранних протестантских сект обладали огромным опытом хозяйственно-предпринимательской, фермерской деятельности, были носителями специфической протестантской морали «мирского аскетизма» (М.Вебер), освящавшей накопление капитала и предпринимательскую деятельность.

Руководители протестантских конфессий в России рассматривали себя в качестве наследников Реформации, протестантской морали, которая способствовала подъему экономики в странах Европы и Америки. Они были убеждены в том, что именно религиозная этика может стать основным стимулом развития капиталистической экономики, хозяйственного предпринимательства и бизнеса. «Люди, примыкавшие к движениям, в основу которых было положено евангельское учение, в конце концов, незаметно для себя приходили к поднятию их экономического благосостояния. Все протестантские страны в Европе и Америке экономически расцветают. Над ними исполнилось слово Христа. Они искали прежде всего царство Божие, а богатство человеческое им приложилось»¹⁷⁹.

И сегодня протестантское отношение к хозяйственно-трудовой деятельности вдохновляется идеями основоположников реформационного движения в Европе М. Лютера, Ж. Кальвина и др. Как показал выдающийся немецкий социолог М.Вебер, протестантские догматы о «предопределении к спасению», о труде как «призвании Божиим», проповедь «мирского аскетизма», бережливости, трезвого образа жизни и другие этические принципы в немалой степени способствовали формированию духа капитализма - рациональности, предприимчивости, стремления к успеху. Признание религиозными реформаторами высокого религиозно-нравственного значения мирской деятельности человека означало прежде всего высокую оценку его труда. Всепоглощающий труд в своей земной профессии стал религиозной обязанностью верующего, религиозным долгом, служением Богу в миру. Успех в хозяйственной деятельности, получение прибыли, обогащение считались в свете такого учения симптомами божественной благодати, косвенным признаком избранничества. Чем больше успех, тем вернее избрание.

¹⁷⁹ Утренняя Звезда. 1912. № 7.

Религиозно-этические принципы протестантизма делали последователей протестантских конфессий самыми добросовестными работниками. Как отмечал Ф. Капелюш, «подобная религиозная идеология в высокой степени соответствовала и служила потребностям возникающей капиталистической экономики, способствовала народжению поколений трудолюбивых, преданных своему делу пионеров. ...Они отдавались хозяйственной деятельности с религиозным рвением, вкладывали и в свою профессиональную работу свой религиозный фанатизм»¹⁸⁰. Многие протестантские деятели сделали евангелизацию «делом религиозного возрождения», объектом приложения эффективных методов ведения бизнеса.

Современные протестантские конфессии в России в своем отношении к хозяйственно-предпринимательской деятельности также исходят из принципов протестантской этики и догматики. По их мнению, состояние экономики государства во многом зависит от нравственного состояния общества. Основной предпосылкой, условием создания рынка является, с точки зрения протестантских идеологов, тип массового сознания, воспринимающего свободу частной собственности и предпринимательства как часть общих свобод личности. В историческом плане рыночное сознание современного общества вызревало как воплощение ценностной ориентации людей на достижение личных свобод. «Ведь именно новый человек Западной Европы, а затем Америки, созданный в горниле Реформации, познавший наряду с величием своего личного Бога, величие и необходимость реализации своих прав и свобод, смог в конце концов построить новое общество, в котором все: и мораль, и этика, и право, и политико-хозяйственные институты и структуры - все обращено на цели развития через совершенствование личности...»¹⁸¹. По мнению протестантских авторов, в последние годы в России «наметился социальный заказ на протестантскую мораль. От человека требуется бережливость, трудолюбие, расчетливость, честность в деловых отношениях, уважение к собственности»¹⁸².

Католицизм

Богатый опыт решения острых проблем, порожденных современной индустриальной экономикой, имеется у *Католической церкви*. Ее отношение к хозяйственно-экономической деятельности органически связано с социальной доктриной, берущей свое начало от энциклики папы Льва XIII «Рерум новарум» (1891). Католическая церковь исходит из общечеловеческого характера нравственных, этических норм: из

¹⁸⁰ Капелюш Ф. Религия раннего капитализма. М., 1931. С.221.

¹⁸¹ Протестант. 1990. № 11. С.4.

¹⁸² Протестант. 1991. № 1. С.13.

признания человеческой личности высшей ценностью в мире, свободы и достоинства человека, его ответственности за свои дела, солидарности между людьми.

Труд в католическом сознании неотделим от человека и принадлежит полностью тому, кто выполняет его и чьим достоянием он является. Труд есть также призвание каждого человека. Человек выражает себя в труде и самоосуществляется в своей трудовой деятельности. Эти положения энциклики «Рерум новарум» были развиты в дальнейшем, в частности, в энциклике папы Иоанна Павла II «Лабorem экзерценс» и его окружном послании «Центезимус аннус», посвященном столетию «Рерум новарум». В них отражаются современные взгляды руководства Католической церкви на проблему труда, экономики и предпринимательства. Оценивая предпринимательскую деятельность, папа подчеркивал ее положительные стороны: старание, усердие в труде, осмотрительность перед лицом разумного риска, заслуженное доверие и верность в межличностных отношениях, энергию в претворении в жизнь трудных и мучительных решений, которые необходимы для совместного труда предприятия для преодоления возможной неблагоприятной ситуации. Источником данных позитивных аспектов предпринимательства, и это, пожалуй, самое главное и ценное, является свобода человеческой личности, выражаемая в хозяйственно-экономической, как, впрочем, и во многих других сферах деятельности человека. В послании подчеркивается, что в настоящее время решающим фактором производства становится сам человек, его способность к познанию, организаторской работе и его понимание нужд других людей.

Старые формы русского сектантства и старообрядчество

Стремление к предпринимательству было характерно и для *старых форм русского сектантства (скопцы, духоборы, молокане)*, последователи которых были заинтересованы в развитии товарно-денежных рыночных отношений, хотели свободы хозяйственной деятельности, денежного и имущественного благосостояния. Среди скопцов нередко встречались банкиры и собственники меняльных контор, среди духоборов и молокан - крупные землевладельцы, скотоводы, торговцы, руководители и владельцы мелких заводов, промысловых артелей, мастерских.

Не менее высоким был престиж труда и хозяйственно-экономической деятельности у *старообрядцев*, с глубоким уважением относящихся к предпринимательству, которое в сознании сектантов получает полное моральное оправдание и санкционируется именем Бога.

Русское православие

Весьма интересен опыт хозяйственно-предпринимательской деятельности *Русской православной церкви*, которая получила развитие, в первую очередь, в православных монастырях.

Многовековая история русских православных монастырей свидетельствует: идеал монашествующих лежит в сфере благочестия, смирения, нестяжания; в ощущении собственной греховности; в физическом подвиге (постах, воздержании и т.п.); в размышлениях о Боге. Основные элементы человеческого бытия - труд, собственность, знания, человеческие связи, сама жизнь провозглашались ценностями весьма относительными. Но все же монастыри накопили богатейший опыт хозяйственной и предпринимательской деятельности. Традиции монастырского хозяйства в России были прерваны и насильственно разрушены в первой четверти XX в. В настоящее время идет процесс восстановления русских православных монастырей и воссоздания всех сфер их традиционной деятельности, в том числе - хозяйственно-предпринимательской.

Современное русское православное монашество - это религиозно-церковный институт, объединяющий лиц, которые рассматривают изоляцию от внешнего мира как идеальную форму служения Богу. Поэтому монастырь сегодня предстает как малая социальная группа особого рода. Его функционирование определяется религиозными потребностями монашествующих, но не только ими. Важную роль в жизнедеятельности монастырей играют социальные и экономические стимулы. И хотя русский православный монастырь - не трудовая община, современные монастырские уставы рекомендуют следовать примеру отцов монашества и не гнушаться никакого труда. Почти в каждом монастыре сегодня есть сад, огород, пасека, мастерские, и все работы по обслуживанию монастырского хозяйства выполняются силами монахов или наемных рабочих.

Конечно, среди последователей православия есть люди, которые считают, что надо быть дальше от «мира сего» и его «земных» интересов: политических, социальных, экономических. Однако нельзя отрицать и того, что в православии есть не только трудовые и хозяйственно-предпринимательские традиции, но и определенное хозяйственное самосознание, своеобразное социально-экономическое мирозерцание, опирающееся на систему православно-христианских духовных ценностей, формирующее духовно-нравственные стимулы хозяйственной деятельности и моральные критерии экономического поведения в обществе. В этом смысле, используя терминологию С.Н.Булгакова, можно говорить об «особых чертах православного экономического человека», о «православной философии хозяйства»¹⁸³. Истоки этого социально-экономического православного мирозерцания восходят к сочинениям Василия Великого и Иоанна Златоуста, уделявших в своих трудах большое внимание вопросам социальной справедливости и христианского идеала. Большую роль в выработке социально-хозяйственной этики православия сыграли Нил Сорский и Иосиф Волоцкий, митрополит

¹⁸³ См.: Булгаков С.Н. Православие. М., 1991. С.346, 456.

Владимир (Богоявленский) и др. Важное значение в рамках разработки проблем социального христианства придавал пониманию хозяйственной деятельности человека, соотношению религии и социально-экономической жизни С.Н.Булгаков.

Сущность православного подхода к хозяйственной деятельности человека сводится к следующим положениям:

Во-первых, в душе человека существует внутренняя связь между религиозными убеждениями и хозяйственной деятельностью. Хозяйственная энергия одним из своих условий имеет признаки природного мира как блага или ценности. Христианство, и православие в том числе, приемлет мир как творение Божие, возглавляемое человеком.

Во-вторых, человек не только познающий, но и хозяйственный Логос мира, господин творения. Ему принадлежит право и обязанность трудиться в мире, как для своего собственного существования и оказания помощи ближним, так и для совершения общего дела человеческого на земле. В хозяйственной деятельности раскрывается космическое предназначение человека. Участвуя в хозяйственной деятельности, человек участвует в делах Божьих по преобразованию мира, в реализации Божественного промысла. Хозяйственный процесс - это промысел Божий, где человеческая воля часто бессильна.

В-третьих, призывая человека любить мир, православие в то же время зовет его к освобождению от мира, чтобы человек ставил духовные интересы выше материальных, понимал, что не создание земных ценностей есть главная цель человеческой жизни, смысл его бытия. Приоритет духовного над материальным, христианский аскетизм и послушание как религиозная установка создают особый тип хозяйственного деятеля в православии. Человек должен проходить свое хозяйственное служение, каков бы ни был его социальный статус, с чувством религиозной ответственности перед Богом.

С.Н.Булгаков писал: «Христианство освободило и реабилитировало всякий труд, в особенности хозяйственный, и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и мироприятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей и дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда. Этот свободный аскетический труд есть та духовно-хозяйственная сила, которою утверждён фундамент всей европейской культуры»¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Булгаков С.Н. Православие. М., 1991. С.351.

В-четвертых, православие освобождает хозяйственную энергию, органически связывает духовные, этические начала с экономикой, дисциплинирует, нравственно направляет и регулирует хозяйственную деятельность.

Православие не против созидательного труда, не против предпринимательской деятельности. Но оно против того, чтобы бизнес превращался в самоцель, служил только собственной выгоде. На первом месте в бизнесе должно быть служение высшим целям человека, представление о его высшем предназначении. В противном случае он становится бесперспективным. Православие выступает против бизнеса, который пользуется нечестными средствами и полагает конечной целью лишь сиюминутное обогащение.

В-пятых, отсюда следует, что православие выработало собственный эталон хозяйственного рационализма, который был не просто эквивалентом протестантского утилитаризма, но изначально исходил из несколько иных нравственных критериев. В противоположность протестантскому «предопределению и спасению» и «оправданию верой» этической нормой православия является «хождение перед Богом с мыслью об ответственности перед ним». Для православия успех предпринятого дела, величина приносимой им прибыли еще не является доказательством его нравственной, этической оправданности, богоугодности. Именно эта система ценностей, исповедуемая православием, православный эталон хозяйственного рационализма легли в основу предпринимательской деятельности в России и дали положительный импульс развитию купечества и предпринимательства.

В России в тесной связи с православным пониманием ценностей хозяйственной деятельности сложился своеобразный кодекс трудовой этики, включающий в себя помимо общехристианских такие традиционные практические хозяйственные добродетели, как «рационализм, включающий в себя прилежание, усердие, предприимчивость (оборотистость), осмотрительность, верность и точность в деловых отношениях, воздержание и милосердие, которое в хозяйственной жизни реализуется в благотворительности»¹⁸⁵.

Эти принципы плодотворно работали среди купцов и предпринимателей. Они проявились и в заключение сделок посредством честного слова, скрепленного не подписью и печатью, а крестным знаменем, и в предоставлении кредита на основе доверия кредитора (слова «вера» и «кредит» были синонимами), и в том, что первостепенное значение имел беспроцентный кредит. Культ честной конкуренции был проявлением высокой нравственности русского предпринимательства. Хорошей фирмой

¹⁸⁵ Писемский В., Калашнов Ю., Малофеева Е., Платонова Е. Православие и экономика // Журнал Московской патриархии. 1992. № 9. С.43.

считалась та, которая могла торговать дешевле, чем ее конкурент. Для русского предпринимательства было характерно неприятие безудержного эгоизма, вера в предпочтительность достижения любых целей через единение, соборность.

И сегодня Русская православная церковь поддерживает частное предпринимательство, однако считает, что если частный принцип доведен до предела, то он вступает в противоречие с нравственными законами.

Таковы мировоззренческие и нравственные позиции, лежащие в основе отношения к хозяйственно-экономической деятельности и предпринимательству у основных христианских конфессий: православия, католицизма и протестантизма.

Православное и протестантское восприятие труда

В этой связи интересно сравнение протестантского и православного восприятия труда, бизнеса, богатства и успеха.

В протестантизме существует жесткая установка на «овладение миром», предполагающая успех в делах, бизнесе. Отношение православия к труду более традиционно. Оно, по существу по сей день с теми или иными вариациями остается в рамках библейской аксиологии, оценивающей труд не как благо и условие успеха, свидетельствующего о божественном расположении, а, напротив, как кару и наказание человека за первородный грех Адама и Евы. Весьма примечателен и тот факт, что в православном мирозерцании бедняк всегда вызывает гораздо большую симпатию, чем богач, неоднократно наделяемый нелестными эпитетами, подразумевающими нечестный путь получения богатства.

В сравнении с протестантизмом, где достаток трактуется как благо и симптом избрания человека Богом, православное религиозное сознание давало богатству негативную оценку. Ментальная установка протестанта в утилитарном значении сводится к одной цели - «делать деньги». Даже время обретает у него материальную оболочку, вспомним формулу «время - деньги». По сравнению с этим, православие ограничивало трудовую жизнедеятельность человека. Его отношение к труду и к вере сводится, в основном, к посту, молитве, милосердно-благотворительной деятельности, почитанию святых, икон, мощей и т.п. В отношении «мирских» дел - хозяйственных, ремесленных, торговых верующему внушалось мнение, что он не должен спешить и прилагать дополнительные усилия для достижения успеха в сфере «профанного».

Таким образом, в данном случае религиозная ментальность обладает инерционной силой и является причиной подсознательного, а иногда и осознанного, сопротивления социально-политическим, идеологическим и экономическим трансформациям. Она изменяется медленнее, чем материальное ощущение и общественные институты. И в этой

связи большой интерес приобретает проблема времени. Ж. Ле Гофф рассматривает время не просто как один из аспектов ментальности, а как орудие социального контроля. «Этот контроль принадлежал церкви. Части дня отмечались колокольным звоном; церковь устанавливала дни труда и дни праздников, в которые трудиться было запрещено; она диктовала, в какие дни нужно было соблюдать пост и когда нельзя было вести половую жизнь»¹⁸⁶.

Сближение трудового и бытового времени с литургическим ставило первое под контроль второго. Церковь ритмизировала и контролировала время верующих. Она определяла время труда и время досуга, время праздников и время буден, время постов и время молитв. Она запрещала работать по праздникам, а при помощи постов контролировала даже питание своей паствы. Кстати, и колокольный звон был символом церковного контроля над временем.

В отличие от православия в протестантизме время стало восприниматься как «мирское». Правда, здесь сказалась не только специфика протестантизма, но и общая тенденция к постепенному «обмирщению» церкви в современном мире. Формула «время - деньги» явилась квинтэссенцией духовной основы протестантского восприятия труда, при котором время все больше приобретает конкретную материальную ценность, проявляющуюся, во-первых, в эфиризации - тенденции к постоянной экономии времени; во-вторых, в прецианизации - тенденции к соблюдению все большей точности. Ускорение темпов современной жизни сегодня можно увидеть благодаря широкому спектру ментального «оснащения» (Ж. Ле Гофф) новейших технических разработок в этой области.

«Бизнес во Христе»

Вернувшись к ситуации в современной России, интересно остановиться на деятельности Клуба «За честный труд и справедливый бизнес», учредителем которого является созданная в 1990 г. Ассоциация христиан-предпринимателей. *Целью* Клуба является всемерное распространение норм христианской морали и деловой этики, утверждение библейских основ во всех сферах жизни современного общества, объединение ведущих бизнесменов, экономистов, государственных деятелей, ученых, разделяющих принципы честности и справедливости. *Задача* Клуба состоит в утверждении принципов честности, справедливости, трудовой, гражданской и семейной этики среди тех, кто оказывает существенное влияние на экономическое и социальное положение российских граждан, их моральное и духовное состояние. *Движущим мотивом* деятельности Клуба является убеждение, что только через личную веру в Христа возможно последовательное отстаивание своих моральных и этических принципов.

¹⁸⁶ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С.359.

Христиане-предприниматели рассматривают свою деятельность как «бизнес во Христе», стремясь увидеть в предпринимательской деятельности «часто прозаичной и весьма приземленной, высокое значение *сотворчества* Богу, имеющее непреходящее значение для человеческой личности»¹⁸⁷.

Подобное видение бизнеса означает, по крайней мере, теоретически, выход на иной, духовный уровень его понимания, дающий возможность относиться к предпринимательству не как к временному и «низкому» занятию, а как «к истинному служению Богу, открывающему огромные возможности духовного роста и являющемуся по своей сути христианским путем спасения»¹⁸⁸.

В свете данной сотериологической концепции неудачи в бизнесе приобретают религиозное звучание: они рассматриваются в качестве греха, прощаемого лишь через покаяние, ибо «решающее значение имеет вера в Господа Иисуса Христа, а не результат деловых операций, поскольку спасение человека осуществляется через веру. А не через предпринимательскую деятельность как таковую»¹⁸⁹.

Далее, по мнению христианских авторов, бизнес необходимо понимать как творческую деятельность, в которой раскрываются лучшие человеческие качества и проявляются способности, дарованные человеку Богом. В зависимости от мотивации бизнесмена - приоритет денег или блага для многих людей - можно судить о его духовном выборе, т.е. определить: по каким внутренним законам он живет, какие отношения между людьми считает истинными и справедливыми, в чем видит смысл своей жизни.

Очевидно, что полномасштабная предпринимательская деятельность возможна лишь в условиях обмена товаров при посредстве денег на основе свободного волеизъявления продавца и покупателя, что, собственно, и являет собою рынок. И вновь в этом обмене, по мнению христиан-предпринимателей, может быть выявлена духовная основа, коей выступает заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя», подразумевающая, при рассмотрении в соответствующем ракурсе, признание исходного равенства интересов участников товарно-денежного обмена. А эти участники как раз и есть ближние.

При этом необходимо подчеркнуть, что, с христианской точки зрения, только созданные трудом блага могут являться объектом товарообмена, купли-продажи и иметь стоимость, возмещаемую продавцу в виде денег (цена), выплачиваемых покупателем. «Синтез веры и бизнеса есть духовность христианина-предпринимателя, интеграция бизнеса с полем бытия есть практическое движение к жизни вечной в рамках земных

¹⁸⁷ Кандалицев В.Г. Бизнес во Христе. М., 1996. С.3.

¹⁸⁸ Там же. С.4.

¹⁸⁹ Там же. С.14.

реалий»¹⁹⁰.Отсутствие подобного синтеза влечет за собой главные недостатки реальной рыночной экономики:

- во-первых, несогласованность спроса и предложения, влекущая за собой экономическую стагнацию, спады, кризисы, депрессии;
- во-вторых, ощутимая дифференциация имущественного положения людей, ведущая к социальному неравенству;
- в-третьих, недостаток рыночных стимулов для соответствующего развития жизненно важных, но не приносящих сиюминутного дохода областей деятельности: фундаментальная наука, культура и т.д.;
- в-четвертых, производство вредных для физического и морального самочувствия людей товаров и услуг;
- в-пятых, экологические проблемы.

Где же искать выход из сложившейся ситуации? Конечно же, в обращении к Богу, - ответят сторонники христианского пути в предпринимательской деятельности. «Именно ... обращение предпринимателя к Богу с молитвой о даровании успеха в бизнесе является не только возможным, но и необходимым... Ибо молитва и есть важнейшее средство превратить дела бизнеса в дела веры, и дело веры в дело бизнеса»¹⁹¹.

Весьма интересной в свете всего сказанного представляется проекция Декалога Моисея (этических норм христианства и иудаизма) на современные христианские оценки предпринимательства и экономических отношений вообще.

Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим. (Исход: 20,3).

Необходимо осознать, что Бог есть Творец Вселенной, и что предпринимательская деятельность является сотворчеством Богу в пределах, которые Он положил человеку. И не должно быть другого (нерелигиозного) понимания высшего смысла бизнеса, ибо без Бога не делается ничего, и ничто не оставляет следа и не имеет значения без его благословения.

¹⁹⁰ Кандалинцев В.Г. Бизнес во Христе. С.22.

¹⁹¹ Там же. С.21. Вот отрывки из молитвы о предпринимателях: «Господи, освяти Твоей истиной всех предпринимателей и открой им, что Бог есть Господь людей Дела, и что ничего не делается на земле без воли Твоей, Отец наш Небесны, открывшийся в Сыне и славимый в Духе Святом. ... Открой, Господи, предпринимателям в каких товарах и услугах нуждаются люди, и какова справедливая цена этих благ; вразуми, как организовать производство и сбыт, помоги им изыскать необходимые материальные и финансовые ресурсы. ... Внуши, Господи, верность предпринимателям слову и делу их. ... И более всего, Господи, убереги сердца их от жадности и зависти, от слепой привязанности к богатству, Соблюди их души любящими Тебя, Господи, и ближних их. И да будут дела их делами во имя Твое, и наградой им спасение Твое, в вечной славе Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь» (Там же. С. 58-59).

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой... (Исход: 20,4-5).

Не нужно считать, что экономическое развитие и предпринимательство имеет свое первоначало в голом материальном интересе людей, стремлении к богатству как таковому, жажде наслаждения и т.д. Такие взгляды являются идолизацией экономических процессов, отрывом данных процессов от их духовной основы и забвением их высшего предназначения. Предприниматель не должен придерживаться ложных взглядов на свою деятельность и не должен служить экономическим идолам.

Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно... (Исход: 20,7) .

Не следует оправдывать неправильные, узкокорыстные и негуманные действия в бизнесе ссылками на принципы справедливости и общего блага. Ибо справедливость и общее благо в бизнесе от Бога, и напрасные ссылки на справедливость и благо могут вмениться в напрасное произнесение Имени Господа.

Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а день седьмой - суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела... (Исход: 20, 8-10)

Необходимо уделять время для размышления о том, насколько данный конкретный бизнес соответствует высокому призванию сотворчества Богу. Перефразируя известную заповедь, можно сказать так: шесть дней занимайся прикладными вопросами бизнеса, а день седьмой посвети его отношению к вечности.

Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе (Исход: 20,12).

Не нужно забывать о тех предпринимателях, которые оказали тебе поддержку, когда ты делал первые шаги в бизнесе или когда попал в трудное положение. Следует помнить о них и при случае вернуть им долг, даже если формально ты не обязан это делать, Если твоя фирма является дочерней, не пренебрегай интересами материнской компании. Добивайся уважения старших в твоей фирме - как по возрасту, так и по служебному положению.

Не убивай (Исход: 20,13).

Не подавляй конкурентов незаконными методами, не ставь цель достичь их разорения, избегай демпинга и ценовых войн. Не следует предпринимать действия по срыву материально-технического снабжения конкурентов, искусственному блокированию их товаропроводящей сети, или другие аналогичные действия, создающие угрозу существования конкурирующих бизнесов по внеэкономическим причинам.

Не прелюбодействуй (Исход: 20,14).

Не отказывайся от ранее взятых обязательств, даже если отсутствуют юридические основания для ответственности за неисполнение обязательств (кроме предусмотренных договорными отношениями случаев). Не пытайся вмешаться в деловые отношения третьих сторон с помощью предложений, не имеющих серьезной деловой основы.

Не кради (Исход: 20, 15).

Не кради в прямом смысле, т.е. не прибегай к мошенничеству. Своевременно погашай все виды задолженности: по заработной плате, по расчетам с бюджетом, по возрасту кредитов, по расчетам с поставщиками и т.д. Не следует без нужды затягивать переговоры, медлить с ответом на деловые предложения и совершать иные действия, ведущие к потерям времени деловых партнеров. Не разглашай доверительную информацию, предоставленную партнерами.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исход: 20, 16).

Не предоставляй никому ложной информации об известных тебе предпринимателях. Соблюдай умеренность в рекламных обращениях, избегай использования в рекламе приемов, косвенно бросающих тень на конкурентов. Не искажай бухгалтерских данных и не фальсифицируй документов.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего (Исход: 20, 17).

Не стремись что-либо приобрести вопреки воли владельца (не будь инвестором-агрессором) и не прибегай к давлению с целью получения каких-либо фондов у другого предпринимателя¹⁹².

Рассматривая современный «Декалог предпринимателя» можно сделать вывод о том, что его форма нравственных заповедей отражает традиционно религиозное мировосприятие, всеобщее и общераспространенное, в то время как экономическое содержание - оценка предпринимательской деятельности - дает ясное представление о ментальных структурах сознания, ограниченных определенными пространственно-временными и социокультурными рамками. Вернувшись к конкретно-текстуальному анализу приведенных «Декалогов» можно с очевидностью отметить, что местами экстраполяция нравственных норм Ветхого Завета на принципы предпринимательской деятельности в современном обществе выглядит весьма натянутой. Вместе с тем подобный «Декалог предпринимателя» позволяет говорить об определенных нормах поведения современного бизнесмена-христианина, вытекающих из его мирозерцания, «картины мира», в основе которых лежат определенным образом понятые экономические

¹⁹² См.: Кандалицев В.Г. Бизнес во Христе. С.12-14.

заповеди, по крайней мере, заявленные в качестве руководства к действию. Но ведь и библейский моральный кодекс является лишь идеалом, которому должны следовать верующие. Другое дело, что в практике повседневной жизни это удается не всегда, и в том, и в другом случаях.

Таким образом, религия всегда оказывала активное воздействие на практические импульсы к действию, на жизненное поведение верующих в сфере экономики и производства, на хозяйственную этику народа, его отношение к труду. Об этом свидетельствует опыт всех мировых религий. Экономического успеха добивались те общества и страны, где различные религии своими специфическими средствами оказывали воздействие на сознание и стимулы экономической деятельности человека, создавая соответствующий нравственный фон, формируя трудовую этику и соответствующие нравственные нормы.

4. Миссионерство, образовательная и издательская работа

Миссионерская деятельность

Миссионерство (от лат. *missio* – посылка, поручение) представляет собой вид внекультовой деятельности в целях распространения своего вероучения и пополнения числа новообращенных (неофитов) через специальных представителей – миссионеров на еще не освоенных данной религиозной организацией территориях. Христианское миссионерство восходит к апостольским временам. Его принципы следуют из идеи универсального спасения и евангельской проповеди, адресованной всем народам.

Миссионерство Римской церкви активизировалось после падения Западной Римской империи (476 г.) и варваризации западных земель. В эпоху Каролингов (8-19 вв.) римско-католическое миссионерство приняло форму насильственного обращения в христианство покоренных народов. Крестовые походы (1096-1270) в Византию, Сирию, Палестину и Северную Африку оказались, в конце концов, не результативны, и дальнейшая экспансия католицизма на Востоке осуществлялась миссионерскими монашескими орденами доминиканцев, францисканцев, августинцев, иезуитов.

Особый всплеск миссионерства вызвали Великие географические открытия. Первые католические миссии (поселения миссионеров) появились в 15 в. в период португальской колонизации Африки. К концу 16 в. испанские конкистадоры христианизировали коренное население Латинской Америки. Реформация вызвала к жизни миссионерство протестантских церквей и деноминаций. В 1795 г. англикане, пиетисты, пресвитериане и конгрегационалисты основали Лондонское миссионерское общество, позднее их примеру последовали лютеране Германии, кальвинисты Швейцарии

и Нидерландов. К середине 19 в. библейские и миссионерские общества были учреждены в подавляющем большинстве стран Северной и Центральной Европы. Они занялись миссионерской, благотворительной, просветительской, санитарно-эпидемиологической, профилактической, этнографической деятельностью в Индии, Китае, Южной и Центральной Африке, Австралии, на островах Тихого океана и т. д. Контрреформация инициировала соперничающее с протестантским католическое миссионерство в названных регионах. В 1622 г. папа Григорий XV учредил особую Конгрегацию пропаганды веры (с 1968 – Конгрегация евангелизации народов). Папа Григорий XVI (1765-1846) объявил миссионерство преимущественным направлением цивилизаторской деятельности Ватикана. В 20 в. миссионерская деятельность как протестантских, так и католической церковью продолжала активно развиваться. Сейчас она входит в качестве важной составляющей в социально-политическую доктрину христианских конфессий.

Православное миссионерство возникает с проникновением христианства в Восточную Европу в 8-20 вв. Русская православная церковь начала 20 в. имела уже свои миссионерские центры как на территории Российской империи (кавказская, сибирская, алтайская, забайкальская и др. миссии), так и за рубежом: в Китае, Японии, Корее, Северной Америке, Палестине, Персии (Иране). Православное миссионерство в некоторых из названных регионов оказалось успешным, о чем свидетельствует возникновение Американской и Японской православных церквей. До периода «культурной революции» в Китае существовала также Китайская автономная православная церковь (Пекин), созданная благодаря деятельности Духовной миссии Русской церкви, возглавляемой архиепископом Палладием.

Миссионерство свойственно всем религиозным организациям, независимо от конфессиональной принадлежности. Кроме христианских церквей и деноминаций миссионерской деятельностью активно занимаются Новые религиозные движения.

Образовательная и издательская деятельность

К внекультурной деятельности также относится образовательная и издательская работа, осуществляемая религиозными организациями. В этих целях создаются специальные духовные учебные заведения и издательства, специализирующиеся на издании соответствующей литературы.

Духовные учебные заведения – теологические образовательные школы разного уровня в христианстве, исламе, иудаизме, а также в других религиях (буддизме, индуизме). В них ведется профессиональная подготовка священно- и церковнослужителей (служителей культа), а также специалистов и преподавателей религиозных дисциплин, как теоретических (например, теология, религиозная философия), так и практических (например, певческое искусство, иконопись).

К высшим учебным заведениям в христианстве и в современном (реформированном) иудаизме обычно причисляются теологические (богословские) академии, университеты (факультеты вузов) и институты. В классическом иудаизме в различные периоды выделялись высшие талмудические школы – иешибот, мидраш-гадоль, бет га-мидраш и др.

К духовным средним учебным заведениям относятся духовные семинарии, специализированные гимназии, колледжи, лицеи и школы, в исламе – медресе, в иудаизме – раввинистические училища (на территории России – с 19 в.).

Начальными (низшими) духовными учебными заведениями в различное время считались православные епархиальные духовные училища, католические протосеминарии, мусульманские мектебы, еврейские талмуд-торы, хедеры, классы частных учителей-раввинов.

В русском православии наиболее известными духовными учебными заведениями являются Казанская, Киевская, Московская, С.-Петербургская духовные академии и семинарии, в католицизме – Папские теологические университеты (Ватикан и Испания) и Папский библейский институт (Ватикан). Евангелическо-лютеранские духовные учебные заведения в странах Балтии представлены, например, Теологическим институтом (Таллинн) и семинарией (Рига).

С конца 20 в. в Москве действуют православные институты и университеты Русской православной церкви – Библейский богословский институт св. апостола Андрея, Свято-Тихоновский православный гуманитарный университет, Российский православный университет им. св. апостола Иоанна Богослова, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, католический Институт философии, теологии и истории св. Фомы (до 2004 – Московский колледж католической теологии св. Фомы Аквинского), протестантские духовные учебные заведения – Московская богословская семинария и Московский заочный библейский институт евангельских христиан-баптистов, Заокская духовная академия адвентистов седьмого дня и др.

В Европе мусульманские медресе появились в 12 в., хотя в арабских странах (обычно в городах при крупных мечетях) они существовали и раньше – с X века. Преподавание велось в них в рамках конкретного мазхаба (религиозного направления). В 20 в. некоторые медресе были преобразованы в институты и университеты. Сегодня особой популярностью пользуются ал-Азхар в Каире, Низамийя в Багдаде. Недавно создан Ташкентский исламский институт в Узбекистане. На территории бывшего СССР медресе ныне действуют в Баку, Бухаре, Уфе. При Московской хоральной синагоге открыт иешибот. В индуизме духовные учебные заведения обычно входят в состав крупных религиозно-культурных центров – ашрамов. Известны индийские ашарамы Шри

Ауробиндо в Пондишери, Раманашрам в Тируваннамалай). В буддизме также сохранилась традиция устраивать учебные заведения при монастырях (в частности, в Иволгинском дацане на территории Бурятии, являющемся резиденцией традиционной буддийской сангхи (общины) России, воссоздана школа для обучения лам).

ГЛАВА 4. ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ

1. Что такое гражданская религия?

Впервые в научный оборот понятие «гражданская религия» ввел во второй половине 18 в. **Ж.-Ж. Руссо**. Выступая с деистических позиций, философ не отрицает существования Бога. Но божественное начало у него выступает не в конкретно конфессиональном, т.е. в христианском, а в абстрактном измерении. Эта религия «распространяется на единственную нацию, которая ей следует». Она включает в себя идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари.

В обществе, согласно Руссо, есть определенные общественные скрепы, которые, независимо от общественных взглядов и религиозных представлений, консолидируют нацию, сплачивают ее в единое целое. Эти «скрепы» представляют собой гражданские нормы и взгляды, которыми должны придерживаться члены общества. «Существует, таким образом, - развивает свою мысль Руссо, - чисто гражданское исповедание веры, параграфы которого имеет право определять суверен; но здесь дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чувстве ответственности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным». И далее: «Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, сформулированы точно, без объяснений и комментариев»¹⁹³. Догматы гражданской религии предполагают также определенные светские обряды и культ, установленные законом.

Анализ взглядов Руссо на гражданское общество приводит к следующему выводу: некоторые чисто мирские элементы приобретают «священный», квазирелигиозный характер. В «гражданское исповедание веры» у него входят также такие понятия, как «чувства общности», «святости общественного договора и законов» и т.д.

Взгляды немецкого философа **Л. Фейербаха** на «священный» статус государства весьма схожи с позицией Ж.Ж. Руссо, хотя он выступал уже с других мировоззренческих позиций и не употреблял понятие «гражданская религия». Государство для него - «бесконечное существо», «бог» и «провидение» для человека. Функции государства заключаются в том, чтобы дать гражданину определенные общественные ценности и интегрировать разновеликие человеческие устремления и силы в одно единое целое. Ощущая себя членом этого целого, личность освобождается от случайностей естественной силы; он обретет чувство уверенности, покоя и защищенности во всемогущем, всесильном, «надчеловеческом» государственном организме. «Истинное

¹⁹³ Руссо Ж.Ж. Гражданское исповедание веры: почему государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию? // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 48.

государство, - пишет Фейербах, - есть неограниченный, бесконечный, истинный, совершенный, божественный человек..., *абсолютный человек...*; люди существуют в государстве, потому что они существуют в государстве без бога, государство есть бог для человека, почему оно и виндицирует себе по праву божественный предикат "величества"¹⁹⁴.

Э. Дюркгейм признавал тот факт, что религия, независимо от признания или не признания бога, играет интегрирующую функцию в обществе. Может меняться когнитивное содержание религии, но не само его социальное ядро и функция. «Старые боги» умирают, когда они не могут обеспечивать функцию интеграции общества. При этом гражданская религия может быть не связана с какой-то определенной, «традиционной» системой. Эта религия весьма специфична. Она носит квазирелигиозный характер.

Социальные процессы в обществе Дюркгейм объяснял при помощи понятия «общественная солидарность». Логика рассуждений Дюркгейма здесь сводится к следующему:

- первобытную тенденцию единения людей между собой Дюркгейм называл «механической солидарностью». Она проявлялась также и через систему жестких религиозных запретов, которые подчиняли и регулировали поведение личности как стоящая над ним высшая сила. **Коллективное сознание и представление** покрывает здесь большую часть индивидуального существования. Они выражаются через общие переживания и стереотипы сознания, обязанности выполнения общих требований и установок¹⁹⁵;

- по мере эволюции человеческого общества и усложнения форм религиозной жизни происходит переход от «механической» к «органической солидарности». Этот период характеризуется ослаблением религиозного «коллективного сознания», сокращением сферы его распространения и влияния, ослаблением коллективной реакции на нарушение запретов. Расширяется сфера индивидуальной интерпретации социальных и религиозных императивов¹⁹⁶. Дальнейшая тенденция к индивидуальной интерпретации

¹⁹⁴ Цит. по: Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Избранные статьи. В 2-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 179.

¹⁹⁵ «Коллективные представления – продукт огромной кооперации, развившейся не только в пространстве, но и во времени; чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинируют свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт. Таким образом, весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и сложная, чем интеллектуальность индивида, как бы сконцентрирована в них». Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 194.

¹⁹⁶ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 73.

и либерализации их требований грозит атомизации и распаду общества, ведущей к хаосу всей социальной системы;

- поэтому, вместо прежних религиозных ценностей должны придти иные, заменяющие их социальные символы веры, образующие общую веру граждан, соединяющие и солидаризирующие их между собой в единое целое. Без этой веры государство обречено на дезинтеграционные и центробежные процессы распада. Современный последователь Э. Дюркгейма **Д. Белл** так описывает этот процесс: «Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие – семья, синагога и церковь, община, - истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: “Бог умер”, мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло»¹⁹⁷. Поэтому, обществу объективно необходимы некие моральные скрепы, консолидирующее и объединяющее его в единый социальный организм. Такую функцию в секулярном обществе и берет на себя гражданская религия.

Трудность в раскрытии и понимании религии, по Дюркгейму, состоит в понимании природы «священного». Специфика социального сознания заключается в том, что оно может диктовать гражданину видение определенных вещей в удобном ему свете или же нечто добавлять к реальности, делая ее квазиреальной. В частности, оно может определять ему некие общественные авторитеты и социальные объекты для поклонения. Общая вера в определенные гражданские культы и объекты для поклонения образуют некую «**моральную общность**», которая объединяет людей между собой. Это понятие наиндивидуально по своей сути. Оно связывает людей в единое целое, диктуя каждому коллективные представления и соответствующий образ действий. В этом заключается ее интегративная функция. «Движущая сила этого социального механизма, - подчеркивает отечественный социолог В.И. Гараджа, - заключена в авторитете и власти над людьми «священных вещей», которые являются символическими представлениями общества, объединяющие те или иные группы в «моральные общности». Вот эти то формы и процессы Дюркгейм подводит под понятие «религия», которое оказывается слишком широким, а потому и недостаточно определенным, распространяясь и на такие феномены, которые в общепринятом понимании к религии не относятся (светские идеологии)»¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 700.

¹⁹⁸ Гараджа В.И. Социология религии. С. 75. Схожие мысли можно найти и других известных мыслителей XX века. К примеру, по мнению выдающегося американского

Современная западная и отечественная мысль следующим образом определяют понятие «гражданская религия». Известный западный исследователь Д. Белл подошел к изучаемому явлению с точки зрения исторического и культурологического измерения¹⁹⁹. По его мнению, начиная с 17 в., в Европе происходит процесс «Великой Профанации» религиозного мировоззрения. Секуляризированная культура, свободная от традиционных религиозных ограничений, в 19 и 20 вв. начала искать альтернативы религиозным феноменам. Белл насчитывает пять таких альтернатив: модернизм, рационализм, эстетизм, политические и гражданские «религии». Особое внимание он уделяет последним двум квазирелигиозным системам:

- основанием **«политической религии»** стало *социальное мессианство*, которое дает эсхатологические обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости (идеи К. Маркса, Ф. Ницше, различные социалистические, коммунистические и утопические доктрины). По его мнению, это были мощные импульсы общественной мысли 19-20 вв., устраняющие бога и утверждающие, что человек может овладеть силами, приписываемыми ранее богу и теперь найденными в себе;

- **«гражданская религия»** носит у Белла не только социально-политический, но и национальный отпечаток *мессианской доктрины* о богоизбранном народе, народе-Мессии, призванном спасти мир. К такой нации, претендующей сегодня на мировое мессианское призвание, он причислял американский народ²⁰⁰.

У одного из видных современных социологов религии Р. Беллы под «гражданской религией» также понимается неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества, независимо от их вероисповедания

философа Дж. Дьюи будущее религии в демократическом обществе – это «общая вера» человечества в действительность нравственных идеалов, вера, которая не будет ограничена «сектой, классом или расой». См.: Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28-29 октября 2003 года). М., 2004. С. 13.

¹⁹⁹ См.: Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: Реферативный сборник. М., 1983. С. 152-159.

²⁰⁰ О гражданской религии в США и формах проявления американского мессианизма см.: Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981; Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2-х тт. М., 1992; Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992; Хилл С.С., Оуэн Д. Новые религиозные и политические правые в Америке // Проблемы кризиса и будущего религии в современной буржуазной мысли: Реферативный сборник. М., 1986 С. 134-135; Легойда В.Р. «Американская мечта» и внешняя политика США // Экспорт вооружений. - 1999. - Ноябрь. – дек. - С. 33-36; Американский характер. М., 1995 и др.

и конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии у него лежат *специфические символы и ритуалы*, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности.

Такими «символическими вещами», сакрально освящающими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные элементы гражданской религии: «Можно, например, говорить, - по мнению Беллы, - о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святей, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере»²⁰¹. В центре его исследования лежит проблема американского индивидуализма, роли и значения, в этой связи, гражданской религии в сплочении нации²⁰².

Несколько иную интерпретацию гражданской религии дает отечественный специалист в этой области В.Р. Легойда: «При расширительном толковании понятия, - пишет он, - американский вариант становится частным случаем, специфическим проявлением присущей всем или большинству политических культур гражданской религии, под которой понимается вера в государство, в исключительное предназначение своего народа и т.д. В качестве критерия гражданской религии, на наш взгляд, выступает представление о самоценности государственного и общественного устройства, их абсолютизации. Апелляция к трансцендентному началу в американском варианте не меняет сути вещей. ... Бог присутствует в ней лишь как авторитет, освящающий Град земной, который полагается спасительным»²⁰³.

Суммируя различные варианты, В.Р. Легойда выделяет следующие положения в интерпретации «гражданской религии»:

➤ это определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством граждан и являющихся основой

²⁰¹ Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 676.

²⁰² См.: Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и право: Информационно-аналитический журнал. - 1997.- № 2-3. - С. 52; Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. - 2003. - № 1. - С. 5-9.

²⁰³ Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления. С. 23.

самоидентификации, а также служащих способом национальной консолидации, не задевающих личных религиозных взглядов верующих;

➤ это культ государства, в центре которого находится идея избранности определенной нации;

➤ это компромиссная альтернатива традиционным верованиям, при этом альтернатива весьма поверхностная по сравнению с традиционными религиями²⁰⁴.

Символами гражданской религии в современной западной культуре могут быть и такие квазирелигиозные явления, как «симулякры»²⁰⁵. Возникновение этих феноменов связано с процессом обесценивания универсальных ценностей прошлого (в частности, религиозных ценностей), придание им относительного характера. Все ценности объявляются условными, некими знаками, которыми люди обмениваются во взаимоотношениях между собой для большей эффективности и удобства. Симулякры, в отличие от общепризнанных ценностей, не ограничивают свободу человека, не подчиняют его волю и характер общественным интересам. Они лишь обслуживают эти интересы и потребности. Но это обманчивое состояние свободы. Такого рода моральный «гедонизм» отрывает человека от житейских проблем, освобождает его от вечных экзистенциальных вопросов бытия и нравственных переживаний. Живя в реальном мире, субъект как бы находится в ирреальном, «надчеловеческом» состоянии, что сродни религиозному мироощущению. Его сознание аморфно и не тождественно самому себе. Оно весьма подвержено внешнему воздействию и всевозможным манипуляциям, идентифицируя себя в зависимости от них.

Одним из таких внушаемых симулякров является «симулякр власти». Демократическая власть утратила сакральную или трансцендентную санкцию. Однако результаты выборов определяются не сознательным участием граждан, а эффективностью манипуляции современного пиара. При этом сохраняются в неприкосновенности формы политических отношений, из которых изымается их содержание. Сохраняется вера в незыблемость демократических институтов власти, убежденность в их рационально выстроенных и продуманных оснований, тогда как сам индивид растворен в субстанции власти. Человек утрачивает свою персональность в суматохе политических игр, отдавшись во власть идеологических мифологем, стоящих над ним и управляющие им²⁰⁶.

²⁰⁴ Там же. С. 4.

²⁰⁵ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

²⁰⁶ См.: Порус В.Н. О перспективах религиоведения // Философско-методологические проблемы изучения религии. С. 74-77.

Квазирелигиозная сущность гражданской религии для некоторых отечественных исследователей состоит еще и в том, что здесь религия выступает в качестве веры в некое общее социально значимое, а не «сверхъестественное». По мнению Е. Рашковского, исходной посылкой любого гражданского общества служит «сакральный договор» между человеком и институтом власти, человеком и государством. Это – неявный договор, которым призвана скрепляться нормальная жизнедеятельность любого гражданского общества. Он связан, прежде всего, с определенным опытом веры – веры присутствия в мире имманентной разумности или имманентной солидарности. Эти содержания, с познавательной стороны, есть предметы, прежде всего, интуиции, нежели логического умозрения. Они суть те элементы обыденных знаний, которыми владеет каждый, даже не принимая их в расчет, чтобы упорядочить свой опыт включения в общение или ведения совместных дел. «Ненаучность подобного опыта сближает эти «трансцендентные бытию» представления и с идеологией, и с утопией», - делает вывод Рашковский²⁰⁷.

Таким образом, квазирелигиозными объектами почитания в гражданской религии могут быть идеология, патриотизм, национализм, вера в священные традиции и устои государства и т.д. «Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия «священное - профанное» не совпадает с дихотомией «естественное - сверхъестественное», «имманентное – трансцендентное», - замечает Гараджа. - Но это значит, что такими же «священными вещами», как бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина, являются Родина, традиции, доставшиеся от предков, служение благу Отечества – для патриота»²⁰⁸.

Схожую позицию высказывал другой отечественный исследователь Л.Н. Митрохин, только вместо понятия «гражданская религия» он использует словосочетание «**национальная мифология**». С его точки зрения, национальная мифология представляет собой единую систему сакральных образов, знаков, символов, ценностей, утопических «проектов» и сокровенных идеалов. При этом национальная мифология не конфессиональна в строгом смысле этого слова. Цельность и завершенность ей придают естественные человеческие чувства: любовь, благоговение, гордость, достоинство. Национальная мифология включает в себя, помимо перечисленного, и свой ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся в массовом сознании мифологические образы и ценности. «На первом плане здесь выражение священно-трепетного чувства патриотизма, - замечает Митрохин, - осознание его объединяющей

²⁰⁷ Цит. по: Хлопин А. Гражданское общество в России: идеология, утопия, реальность // Pro et contra. Том 7. № 1. Зима. 2002. С. 126.

²⁰⁸ Гараджа В.И. Социология религии. С. 40.

силы, а вовсе не стремление при помощи магических действий обеспечить помощь сверхъестественных, потусторонних сил. И, пожалуй, в этом заключается главное (хотя и не всегда четкое) различие между мифологией и религией, между национальным и религиозным ритуалом», - делает вывод автор²⁰⁹.

Резюмируя вышесказанные теоретические послы современных зарубежных и отечественных авторов, можно сказать следующее: **светские идеологии – существенный компонент гражданской религии.** Будучи секулярные по своей форме, в функциональном и сущностном измерении они зачастую носят квазирелигиозный характер. «По моему убеждению, - писал еще в начале 20 в. С.Н. Булгаков о религии как социальном феномене, - определяющей силой в духовной жизни человека является его религия, - не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. ...В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозно наивного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности»²¹⁰.

2. Социально-политические формы гражданской религии

В истории человечества религия принимала зачастую различную форму своего выражения. В символ веры гражданской религии во Франции после революции 1789 г. были внесены такие понятия, как «Свобода, Равенство, Братство». Это была новая, земная религия человечества, противопоставленная небесной религии христианства. Место христианского Бога здесь занял «Разум» - светское «божество», которое теперь становится объектом для поклонения. Новая вера должна признаваться всеми членами общества. Это создавало его единство. Квазирелигиозные символы носили при этом ярко выраженный эмоциональный характер. Это достигалось через широкое участие масс в «ритуальных» политических актах новой власти: «Ведение записей, заседания в клубе, чтение республиканской поэмы, ношение кокарды, пошив знамени, пение песни, заполнение анкеты, внесение патриотического пожертвования, избрание официального лица – все это, вместе взятое, рождало гражданина-республиканца и легитимное правительство. ...Власть, таким образом, ...представляла собой скорее сложную

²⁰⁹ Митрохин Л.Н. Христианство и политика. М., 2003. С. 132.

²¹⁰ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Избранные статьи. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 240. О феномене homo religiosus см.: Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же. С. 49-51; Он же. Моя Родина // Новый мир. 1989. № 10. С. 217; Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 134-154; Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 4. С. 53-60.

совокупность действий и отношений, создававших неведомые прежде ресурсы», - пишет о французской революции Линн Хант в книге «Политика, культура, класс и Французская революция»²¹¹.

Революция во Франции не поколебала «священные принципы» и устои гражданского общества в Европе. Она лишь привнесла в них новые содержания, которые вошли краеугольным камнем в «гражданский кодекс» Западного мира: право собственности, свобода и раскрепощение личности, дух парламентаризма и т.д. При этом – и это весьма важно – дальнейшая секуляризация европейского мировоззрения не привела западную культуру к общественной анархии и распаду. «Западное безверие приводит не к всеуничтожающему нигилизму, а к идолопоклонству, к обоготворению земных «богов» - ряда морально-политических идеалов и принципов («священных принципов», - *Авт.*), вера в которые, несмотря на их ложность и относительность, сдерживает разрушительные тенденции неверия», - размышлял о некоторых чертах западноевропейского феномена гражданской религии С.Л. Франк²¹².

Вера в социализм в 19 в. заменила собой эсхатологическую веру во Второе пришествие Христа и будущее воздаяние. «По моему глубокому убеждению, - писал основатель анархического движения в Европе М.А. Бакунин, - за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который в религиозном смысле есть вера в исполнение предназначения человека на земле»²¹³. Социализм «как земная вера и религия» стал новой формой гражданской религии для народничества и анархизма в России, последовательно сменивший «самую полную и самую последнюю» религию человечества – христианство.

Примером светской квазирелигиозной доктрины, помимо народничества и анархизма, служат и идеи коммунизма в большевизме. Они должны были восстановить утрачиваемое в обществе былое единство после краха устаревших идеологием дооктябрьской России; скрепить его новым внутренним содержанием и идейным обоснованием. «История русской интеллигенции есть история раскрещивания общественного сознания России, - рассуждал о творцах нового социалистического мировоззрения Ф.А. Степун. – И все же она не есть история обезбоженья души русской общественности. Не есть потому, что параллельно раскрещиванию сознания в русской интеллигенции неустанно нарастала готовность добровольного и страдальческого служения делу освобождения России. Исчезновение чувства религиозного Предмета

²¹¹ Цит. по: Формизано Роналд П. Понятие политической культуры // Pro et contra. Т. 7. № 3. Лето 2002. С. 131-132.

²¹² Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. - 1990. - № 4. - С. 220-221.

²¹³ Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Встань, человек! М., 1986. С. 250.

странно совпадает с нарастанием религиозного отношения к предмету своего служения. В одержимости русской интеллигенции темой общественного служения ясно слышатся почти религиозные ноты»²¹⁴.

Таким образом, вера является существенным элементом в квазирелигиозной доктрине социализма и коммунизма. Эту веру отличает бесспорность учения и несомненность в достижении конечного результата - построения «Царства Божьего на земле»²¹⁵. «Всякий строй и всякое движение ... всегда опираются на искреннюю и непосредственную веру, - утверждал С.Л. Франк, - суть обнаружения истинных или ложных по содержанию, но всегда объективных, сверхличных и потому бескорыстных духовных сил». Франк был уверен в том, что «...последняя сила общественной жизни есть сила духовная, сила верований и живых общих идей, что всякий строй возникает из веры в него и держится до тех пор, ...пока есть хотя бы относительно небольшое число «праведников» (в субъективном смысле слова), которые бескорыстно в него веруют и самоотверженно ему служат»²¹⁶.

Так же как и в эпоху Великой французской революции, большевистское учение основывалась на вере:

- в непрерывный прогресс («религия прогресса») и провиденциальный смысл исторического процесса («религия науки»)²¹⁷;
- веру в человека и его неограниченные силы («религия человекобожия» или «антропотеизм»)²¹⁸;
- веру в «святой остаток» коммунистической эсхатологии – пролетариат («идолократия коллектива»)²¹⁹.

Отрываясь от трансцендентного Бога, человек неминуемо попадает под обаяние и влияние класса, нации, расы, партии или же его социальной группы. Эти общественные категории объективно независимы и сверхличностны по отношению к человеку, однако

²¹⁴ Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 30.

²¹⁵ См.: Герцен А.И. С того берега // Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985. С. 126; Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Избранные статьи Т. 2. С. 50 и др.

²¹⁶ Франк С. Из размышлений о русской революции // Русская идея: В двух томах. Т. 2. М., 1994. С. 31.

²¹⁷ См.: Булгаков С.Н. Основные теории религии прогресса // Булгаков С.Н. Избранные статьи. Т. 2. С. 54-60, 76, 88; Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 78.

²¹⁸ См.: Бакунин М.А. Федерализм, социализм, антитеологизм // Встань, человек! С. 291-293. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Избранные статьи. Т. 2. С. 180-181, 197-202.

²¹⁹ См.: Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Избранные статьи. Т. 2. С. 259; Бердяев Н.А. Русская революция и мир коммунистический // Социс. - 1990. № 10 С. 101.

последний подспудно или же сознательно зависит от их взглядов, мнений и идеалов, коррелируя, тем самым, свою мировоззренческую «картину мира». Происходит мистификация общественных идеалов, государственных порядков. В результате этого появляются гражданские идола. Они требуют полного подчинения себе, именуя себя «волей народа», «общей волей», «диктатурой класса» и т.п. «Не разрушение веры в небесного Бога, в Бога церкви, а утверждение рабской покорности богу земному и его порученцам; не атеизм, как он сложился в европейской культуре, а примитивное идолопоклонство – такова была его подлинная социальная функция, которая осуществлялась вплоть до развала СССР», - так резюмировал квазирелигиозное кредо «воинствующего атеизма» в СССР академик Л.Н. Митрохин²²⁰.

Вышеперечисленным догмам гражданской религии характерно ярко выраженное **мессианское содержание**. Идеологи Великой французской революции верили в священные символы «Свободы, Равенства и Братства», которые осуществит в мире «великий французский народ». Народники и анархисты в России идеализировали русскую общину и русского крестьянина, возлагая на них большие надежды в будущем переустройстве мира на социалистический лад. Коммунистической идее в России был присущ хилиастический утопизм коммунистического рая и вера в мессианское предназначение русского пролетариата, благодаря которому осуществится это будущее²²¹. Послеоктябрьское государство жило с осознанием великой исторической миссии. Эта миссия оправдывала все те трудности, проблемы и трагедии, которые имели место в истории СССР. С позиции гражданской религии, эта цель - построение коммунистического общества - выполняла организующую и мировоззренческую функцию в обществе. Она была необходимым мотивационным фактором жизни советского человека и придавала исторический смысл его существованию.

Схожие мысли о квазирелигиозном содержании коммунистической доктрины придерживаются и современные зарубежные исследователи (Т. Парсонс, Р. Белла, Д. Белл, М. Элиаде, М. Левин, Р. Стайс и др.). Выступив вначале как антирелигиозное направление общественной мысли, коммунистическая идея, с их точки зрения, начинала все больше приобретать сакральные черты, воспроизводя в новой интерпретации главные заветы христианства – миф о спасении мира от «зла капитализма», наступления «рая на земле» и др. Коммунистическая идеология имела своей целью раскрыть смысл и направление всемирной истории. Усовершенствование мира совершит новый герой. Им

²²⁰ Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии. С. 7. См. также: Исаев И.А., Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России XI-XX вв. М., 1995. С. 337.

²²¹ См.: Франк С.Л. Ересь утопизма // Социс. 1994. № 1. С. 126-129, 132-133; Булгаков С.Н. Религия и политика // Новый мир. 1989. № 10. С. 230-231.

может быть реформатор, революционер, мученик (во имя свободы народов), руководитель партии²²² и т.д. «И действительно, - пишет Элиаде, - марксово бесклассовое общество ... не что иное, как миф о золотом веке, который, по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот известный миф элементами мессианистской и иудео-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между Добром и Злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого»²²³.

3. Национально-мифологические формы гражданской религии

В фашистской Германии нацизм выступил другой формой гражданской религии. Он оказался действенным началом в сплочении и единении германской нации. Д. Лангевише пишет: «Национализм принимает на себя функции некоей идеологии интеграции. Ему удается сплотить массовое сознание в нечто целое, имеющее общее прошлое, общего врага и определяющего общую цель в будущее»²²⁴. Нацистская идеология также претендовала на мессианское предназначение германской нации, корни которого можно найти еще в 19 – первой трети 20 вв. в трудах И.Г. Фихте, Г. Гегеля, К. Хаусхофера, Ф. Ратцеля и др.²²⁵

В современной истории гражданская религия США также претендует на мессианское призвание в мире. Во внутреннем пространстве это мессианское содержание культивируется идеологами богоизбранного американского государства и нации. Во внешней политике Америка взяла на себя миссию проводника западных ценностей либерализма и демократии в мире, объявив их «общечеловеческими ценностями». Крестовые походы в средневековой Европе объявлялись под эгидой защиты священных христианских интересов. Сегодняшние «крестовые походы» США объявляются под эгидой защиты «общечеловеческих ценностей». Как и в прошлом, мир делится идеологами американского мессианства на категории «святого-дьявольского», «светлого-темного»,

²²² См.: Религия и культура в общественном развитии (Аналитический обзор буржуазных социологических концепций) // Религия и проблемы генезиса культуры в интерпретации буржуазных исследователей: Реферативный сборник. М., 1985. С. 35-37; Элиаде М. Аспекты мифа. С. 138, 174-176; Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления. С. 9; Parsons T. Religions and symbolism in the Western world // Religion, change and continuity. San Francisco, 1979. P. 300-322.

²²³ Элиаде М. Аспекты мифа. С. 183.

²²⁴ Цит. по: Великанова О.В. Функции образа лидера... С. 8.

²²⁵ См.: Гинсберг Л.И. На пути в небесную канцелярию. М., 1972; Бессонов Б.Н. Фашизм: идеология, политика. М., 1985; Ширер У. Взлет и падение Третьего Рейха. В 2-х тт. М., 1991; Карпов В.В. Геополитика. Конспект лекций. СПб., 1999.

«доброто-злого». Страны, не принимающие западные «священные принципы», объявляются «империей зла» или «осью зла».

4. Социально-психологическое значение гражданской религии

Квазирелигиозное содержание светских идеологий так же, как и традиционные религии обладает мощным зарядом институционального (психо-эмоционального) начала. Затраченная и задействованная на общественные идеалы и символы, институциональная энергия играет существенную роль в поддержании социального порядка, интеграции и консолидации нации. Задача светской идеологии и политики состоит в возбуждении подобных иррациональных сил и эмоций народа. Даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности²²⁶. Эти институциональные содержания рассчитаны не только на создание определенной системы представлений, но и на поддержание соответствующих позитивных и негативных психологических установок, стереотипов мышления и поведения личности. «Слово «энтузиазм», которое часто сопровождает характеристику сталинизма, очень близко по значению к «вере», - справедливо замечает О.В. Великанова. – Пережившие Третий Рейх замечали, что «это было время искренней веры». Как слово «энтузиазм» было распространено в советское время, так и определение «фанатичность» было излюбленным выражением Гитлера»²²⁷.

Идеологически «обработанный» и воспитанный человек получает своего рода психологическую и ментальную систему координат, необходимую для ориентации в сложной системе современного общества и свое ясное и четкое место в этой системе. В авторитарных и тоталитарных режимах на вершине иерархической общественной пирамиды находится вождь, партия, класс и т.д., образ которых культивируется сознанием масс («культ личности», «культ партии», «культ класса» и т.д.). Вождизм, также как и сакрализованный монархизм, имеет в своем основании патримониальные субъектно-объектные отношения. Патримониальная система возвращает человека в детство, в инфантильное состояние:

- когда он не был «отдельным» существом, который обязан сам печься о своей судьбе;
 - когда ему не надо было самому принимать решения, за которые пришлось бы отвечать;
 - когда основная ответственность лежит не на нем, а на его родителях.
- «Оставаясь ребенком, человек не только избегает фундаментальной тревоги, необходимо

²²⁶ См.: Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. С. 165.

²²⁷ Великанова О.В. Функции образа лидера... С. 9.

возникающей при полном осознании своего Я как отдельного существа, но также радуется безопасности, теплу и несомненной близости; но он платит за это высокую цену», - пишет Э. Фромм и продолжает далее: «... в процессе социальной эволюции домашними и родными становятся племя, нация, раса, государство, класс, политическая партия, множество других институциональных форм и организаций»²²⁸.

5. Социокультурное значение гражданской религии

Светские праздники, ритуалы и обряды играют немаловажную роль в деле поддержания традиций²²⁹, укрепления стабильности, усиления единения и уверенности в будущем общества. Они, по мнению Э. Дюркгейма, столь же необходимы для нормального функционирования социальной жизни, как продукты питания необходимы для поддержания физической жизни. Также как и религиозные праздники освящают и являются напоминанием и символическим повторением священной истории, светские праздники освящают гражданскую историю народа и государства, наполненную мифологическим содержанием. «Повторяя мифы, восстанавливая во всей целостности забытое время, ... человек становится «соучастником» упоминаемых событий, современников богов или героев. Короче говоря, можно сказать, что, «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы ... времени сакрального, одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконечно повторяющегося»²³⁰. Цикличное повторение как религиозных, так и светских праздников придает уверенность в вечности гражданского мироустройства.

Праздник отличается особой связью со сферой священного. Это некое нормативное действие, которое отмечает «парадигматическое событие» или явление «начала времен». Он обеспечивает обновление этого события или явления его имитацией или повторением во время празднования²³¹. К таким эпохальным событиям «начала времен» относятся, к примеру, День благодарения в США (в честь благословения свободы и процветания на

²²⁸ Фромм Э. Указ. соч. С. 195-196.

²²⁹ По мнению Малиновского, из всех качеств человека верность традиции является наиболее важным, и общество, которое провозглашает свои традиции священными тем самым способствует своей стабильности и укрепляет свою власть. Верования и практика, окружающие традицию ореолом святости и накладывающие на нее печать сверхъестественного, будут иметь ценность, способствующую выживанию для того типа цивилизации, в котором они развились. См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 374-375.

²³⁰ Элиаде М. Аспекты мифа. С. 28. См. также: Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. С. 201.

²³¹ См.: Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. С. 215; Каннети Э. Масса // Райгородский Д.Я. Психология масс. Хрестоматия. Самара, 1998. С. 366.

новой земле) или 7 ноября в СССР (в честь ознаменования новой эры в истории человечества).

В психологическом плане светские праздники выполняют функцию достижения определенного эмоционального удовлетворения в момент всеобщего возбуждения, близкого к катарсису, при котором освобождается масса нерастраченной и потенциально опасной для личности и, в конечном счете, для общества негативной психической энергии. В светском (как и в религиозном) праздничном действе для этого используются различные приемы и средства – ритуальные жесты, слова и предметы. Коллективные ритуалы поднимают гражданина над рутинной повседневной жизни. Они придают ему особую остроту восприятия и силы, приобщая подспудно к чему-то большему, чем он сам – источнику силы и могущества, которая имеет над ним власть.

Время государственного праздника – это еще и время появления, «снисхождения» «бога-вождя», харизматического лидера или политического авторитета. Особое место уделяется элементу жертвоприношения – возложения венков, а также клятвы на верность бывшим «богам» и героям и т.д. В них звучат ноты жертвенности и мученичества «отцов-основателей» нации, что роднит их с культом «национальных» святых в христианстве. В результате этого гражданская религия приобретает определенное сходство и аналогии с их христианскими образцами²³².

Объединенные в единую массу при помощи одинаковых поз, жестов, ритмов движения и всеобщего заражения, эмоции граждан превращаются в некий сплоченный и неразрывный «общественный институт», в некую «сверхличность», подготовленную к единому деянию. «Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций, - замечает Л. Февр, - обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается *полезностью* этой системы»²³³. Чем больше будет затрачено эмоциональной энергии на празднике, чем искреннее выражение переживаний, тем большее удовлетворение и «очищение» получает индивид. В данном случае психологическое опустошение ведет к духовному возвеличиванию гражданина, ощущающего себя единым целым с социальным организмом общества.

Праздники и гражданские ритуалы, таким образом, способствует успешному функционированию, укреплению стабильности и усилению единства общества. Они закрепляют за индивидуумом чувство гражданственности, гордости за свой народ и свою родину. Этот факт особенно актуален для народов, «призванных» осуществлять

²³² Парсонс Т. Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии // Религия и общество... С. 178.

²³³ Февр Л. Бои за историю. С. 124.

мессианское служение миру: «Чувство гражданственности для американца значит намного больше, чем патриотический настрой. Традиция гражданской религии переосмысляет сам факт гражданства, которое становится символом принадлежности к избранному народу, «соли земли». Поэтому и ритуал, закрепляющий присоединение человека к числу избранных, призван «освятить» данное действие»²³⁴.

Подытоживая рассуждения о гражданской религии, необходимо сказать следующее: в общем виде гражданская религия выполняет функцию «общей веры» в секулярном обществе. Подобно традиционной религии она задает мировоззренческие представления и направления мотивационной ориентации, составляя при этом значимую часть духовного опыта граждан. Это способствует интеграции и консолидации нации как единого и целого социального организма. **Гражданская религия – это квазирелигиозное отношение к определенным гражданским ценностям и традициям, которые периодически обнаруживаются в политической истории государств и социально-политических учениях; это светская по форме, но квазирелигиозная по содержанию и функциональной направленности общественная идеологема.** В общем и целом содержательными элементами гражданской религии являются:

- сакрализация, т.е. обожествление или придание ореола святости и непогрешимости харизматическому лидеру (вождю, президенту);
- культивирование и подчеркивание идеи исключительности и особого предназначения определенного народа, государства или класса;
- ритуализация государственных праздников, торжественных церемоний и гражданских обрядов;
- создание гражданских символов веры и их догматического обоснования;
- создания культа значительных (судьбоносных для человечества) исторических событий (дат) и пантеона героев;
- подчеркивание особого (провиденциального) пути государства.

²³⁴ Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления. С. 18.

ГЛАВА 5. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ

1. Личность и религия

В социальной психологии различают два типа воздействия на личность:

- **макросреда** – существующая в данный момент система общественных отношений, в рамках которой данный субъект функционирует;
- **микросреда** – непосредственное социальное окружение личности - семья, друзья, родственники, члены контактных групп (на работе, на досуге и отдыхе и т.д.).

Микросреда оказывает огромное значение на формирование религиозной личности, особенно, если она воспитывается в религиозной обстановке, в религиозной семье. Пути или каналы формирования религиозной личности в **семье**:

- *подражание* – сложный путь изменения от внешнего восприятия к внутреннему осознанию и воспроизведению, путь от непроизвольного к произвольному восприятию религиозных идей и представлений.

На основе подражания формируются не только стереотипы религиозного поведения, но и некоторые элементарные образы и представления (в большей степени в фантастических образах);

- *детская впечатлительность* – дети весьма активно воспринимают и глубоко переживают любые внешние раздражители, связанные с культовыми действиями и наглядными религиозными изображениями (иконы, статуи и т.д.);

- *внушаемость* – дети исключительно восприимчивы к наставлениям родителей, особенно если это касается угроз наказания со стороны потусторонних сил – все таинственное, глубинно бессознательное вызывает страх, интерес, повышенную эмоциональную реакцию и т.д.;

- *склонность к олицетворению окружающей действительности*, наделению ее зооморфными и антропоморфными качествами и свойствами. Особое место в мистификации действительности занимают аутентичные страхи (глубина водных источников, чаща леса, окружающая темнота и т.д.). Отсюда - функциональная психологическая потребность к наделению невидимого сверхъестественными образами и качествами, к олицетворению окружающего мира.

В раннем возрасте еще нет подлинной религиозности, ребенок зачастую не отличает естественное от фантастического – его религиозные навыки носят преимущественно внешний характер. Примером этого могут послужить наблюдения Г. Олпорта. В своих исследованиях он приводит следующий факт: ребенка приучили молиться на ночь на образ Богородицы. Потом образ убрали. Отсутствие иконы вызвало

беспокойство и трудности со сном. Затем вместо образа ребенку подложили журнал с изображением кинозвезды. Он стал молиться на журнальный образ и спокойно засыпать.

В этом аспекте интересны точки зрения ученых-психологов, которые утверждают, что онтологическое (индивидуальное) развитие человека удивительным образом напоминает филогенетическую (общественную) эволюцию человеческой цивилизации:

❖ В архаическое время («детский возраст человека») – сверхъестественное находится вне человека, в природе и окружающей его среде. Этому периоду характерны такие религиозные верования, как: тотемизм (зооморфизм); фетишизм (различные предметы, имеющие магические свойства); анимизм (духи и различные существа, связанные с определенным местом пребывания – банники, домовые, лешие, полевики и т.д.); культ предков – духи предков.

❖ В политеистических религиях («средний возраст человека») – боги «отрываются» от земли и обитают или между небом и землей (на Олимпе в Древней Греции, хотя существуют и хтонические божества, к примеру, божество домашнего очага в античности), или на небе.

❖ В монотеистических религиях («зрелый возраст человека») – боги «спускаются» на землю и находятся внутри человека. Примером этого может послужить христианская Библия. В Ветхом Завете грозный и всесильный Бог находится на небесах. Это Бог грозных сил и стихий (пример с Садомом и Гоморрой). Затем он «спускается» на землю в виде «Неопалимой купины». В конечном итоге Христос в обличье нищего находится внутри человека и тихонько стучит в его сердце с просьбой впустить его туда. Сердце становится медиатором взаимоотношений между Богом и человеком.

Следующий фактор, помимо семьи, влияющий на формирование религиозной личности – это его окружение и, прежде всего, – **религиозная община**. Религиозные общины бывают двух типов:

- религиозная община *без фиксированного членства* или «открытая община». Специфика данной общины – во время богослужений их состав существенно меняется: при наличии стабильного ядра (активных членов общины – воцерковленных членов) состав верующих, посещающих церковь, может существенно меняться. Он постоянно колеблется и не отличается постоянством, отсюда термин «публика церкви» (по аналогии с публикой театра, кино и т.д.);

- религиозная община *с твердо фиксированным членством* входящих в него верующих. Специфика данной общины – стабильное ядро общины занимает здесь большинство, а «переменный состав» – меньшинство. Поэтому в этих общинах более тесные личные контакты и взаимоотношения верующих. Непосредственные контакты их носят повторяющийся и устойчивый характер. Здесь Церковь и община играет большую

интегративную функцию, что выражается во взаимопомощи, возникновении дружеских отношений, переходящие иногда и в родственные отношения (женитьба самих верующих или их детей и т.д.). Это способствует сплочению членов религиозной общины между собой. Существенным фактором здесь является численность общины: чем меньше община, тем больше степень взаимодействия ее членов.

Система взаимоотношений в религиозных общинах:

- формальные взаимоотношения между клиром и мирянами: в православии, католицизме, некоторых протестантских конфессиях клир четко отделен от общины, и его представители играют основную роль в культовой деятельности общины;
- неформальные отношения или условно неформальные отношения в системе организации и проведения службы в общине: выборность пасторов; вспомогательные руководители проведения службы (одитинги и модераторы); многофункциональность членов общины, присутствующих на службе (к примеру, у харизматических Церквей помимо пастора, ведущего службу, существуют также: группа музыкального оформления; меняющиеся свидетели проявлений помощи «Святого Духа» в их личной жизни; «одухотворенные Духом Святым» во время службы (глоссалии верующих)) и т.д. Все они (помимо пастора) играют существенную роль в формировании и воспроизводстве определенного религиозного настроения и сознания верующих.

Средства воздействия Церкви и общины на формирование религиозной личности:

- *Отправление совместных культовых действий* (богослужения).

Психологические функции:

- во время отправления религиозного обряда (культа) происходит интенсификация психики верующего, манифестация его чувств и эмоций;
- обеспечение эмоциональной разрядки верующего (катарсис);
- воспроизводство и укрепление у верующего сложившихся религиозных стереотипов и установок.

- *Религиозная проповедь*, в которой преобладают темы морали, разъяснения культового действа и т.д.

- *Религиозная литература*, циркулирующая в общине верующего.

Психология религиозного обращения.

- Внезапное обращение: моменты внезапного «просветления», «озарения». Сопровождается бурными эмоциями и переживаниями. Обращенный может обычно точно указать время и место «духовного переворота».

- Более постепенное и сложное возрастание религиозности, не связанное с эмоциональным потрясением. У данного верующего приход к вере не вызывает резких и

внезапных сдвигов в духовной жизни. Вера достигается чтением религиозной литературы, семейным воспитанием и т.д..

- Нередко «обращение» происходит под влиянием харизматически одаренных религиозных личностей, авторитетного религиозного лидера или проповедника.

Социально-психологические особенности религиозной личности

Личность в научной литературе трактуется как устойчивая система социально-значимых черт, характеризующих его как члена общества, как представителя данной социокультурной общности. Другими словами, личность (лат. персона – маска) – исторична, в отличие от индивидуальности. Личность - это социальная маска, «надеваемая» на человека конкретной культурной средой.

Направленность личности вообще, и религиозной, в частности, является очень важной ее характеристикой. Она реализуется в следующих понятиях:

1. Религиозные потребности.
2. Религиозные мотивы поведения.
3. Социальные установки религиозной личности.
4. Ценностные ориентации личности.

2. Религиозные потребности личности

Потребность (в психологи) – состояние личности, создаваемое испытываемой им нуждой в объектах, необходимых для его существования и развития и выступающих источником его активности.

Потребности религиозные (в религиоведении) - состояние нужды индивида, группы, института в движении и воспроизводстве религиозного сознания, деятельности, поведения, отношений, общения, организаций; они удовлетворяются в процессе выполнения соответствующих функций²³⁵.

Существуют три вида потребностей:

- материальные – определяются культурой общества;
- естественные – определяются природой;
- духовные – общественные и индивидуальные потребности. *Источники*

духовных (религиозных) потребностей:

- теологическое объяснение – есть результат «встречи с Богом», результат «божественной благодати» и его милости;
- материалистическое объяснение – это потребность в своего рода «духовном наркотике» при состоянии духовного вакуума, социальных или психологических

²³⁵ См.: Яблоков И.Н. Потребности религиозные//Религиоведение / Энциклопедический словарь./ Ред. Забияко А.П., Красников А.н., Элбакян Е.С. М., 2006.

проблемах; потребность забыться в иллюзорной, выдуманной жизни и т.д. В советских изданиях религиозные потребности трактовались как «религиозно извращенные» и до конца не удовлетворенные познавательные, мировоззренческие, психологические и эстетические потребности в самовыражении, в социальной активности и т.д.²³⁶

➤ психоаналитическая концепция (З. Фрейд, Э. Фромм) – религиозная потребность есть следствие нереализованных бессознательных влечений и желаний; К.Г. Юнг – религиозные потребности человека есть предмет специфического инстинкта человека (архетипа нуминозности). Они есть продукт функциональной предрасположенности человека к реализации его базовых инстинктов.

Религиозные потребности складываются и изменяются в ходе эволюции религии, различны в разных религиях и конфессиях, зависят от типа религиозного объединения, типа религиозности. Всякая религиозная потребность связана с религиозной верой.

Религиозная вера есть:

❖ вера в объективное существование сверхъестественных существ, наделенных неестественными свойствами и связями, а также мира, образуемого этими существами, свойствами, связями;

❖ вера в возможность общения со сверхъестественными существами, воздействия на них и получения от них помощи;

❖ вера в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т.д.;

❖ вера в действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывают тексты, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастности к ним;

²³⁶ См., к примеру: Носович В.И. «Научный атеизм о религиозной психологии». М., 1975: «Мистификация религий некоторых социальных потребностей не означает отсутствия религиозной потребности как таковой... Конечно, общение с потусторонним миром – это общение с иллюзиями, взаимодействие с призраками. Казалось бы, на этом основании можно говорить об иллюзорности самой религиозной потребности. Но это не так, ибо жизнь в мире грез весьма часто представляется человеку столь же необходимой, как и поддержание его физического существования»; Угринович Д.М. «Психология религии». М., 1985: «Религиозная потребность принадлежит к числу духовных потребностей. Идейной основой религиозной потребности является вера в сверхъестественное. Она включает, как известно, веру в существование особых двусторонних отношений между религиозным человеком и сверхъестественными силами, причем эта вера находит свое практическое выражение в культовых действиях. Таким образом, религиозная потребность личности есть прежде всего и в основном ее потребность в отправлении культовых действий, посредством которых осуществляется ее иллюзорное взаимодействие с потусторонним миром».

❖ вера в религиозные авторитеты – отцов Церкви, учителей, гуру, святых, пророков, харизматиков, бодхисаттв, архатов, церковных иерархов, служителей культа и т.д.

Религиозная вера возбуждает потребность в установлении связи со сверхъестественными существами, в воспроизводстве в сознании религиозных образов, в переживании религиозного чувства, в совершении культовых действий (участие в богослужениях, молитве, исповеди, медитации и т.д.). Именно вокруг этих потребностей складывается система религиозных потребностей.

Формы реализации религиозных потребностей:

Мировоззренчески-познавательные потребности - реализуются (удовлетворяются) при помощи разработки вопросов теологии, в издании религиозной литературы, церковной проповеди, межличностного общения верующих, в религиозном образовании и воспитании и т.д.

Организационные потребности - в подготовке служителей культа и богословов, в строительстве богослужебных зданий, в производстве средств культа, в поддержании организационной целостности религиозных объединений и пр.

Эстетические потребности – удовлетворяются благодаря художественно-религиозному оформлению храмов (икон, барельефов, скульптур, настенной живописи и т.д.); церковному песнопению или богослужебной музыки (орган в католической церкви; инструментальный ансамбль у харизматов) и т.д.

Социальные потребности – участие в благотворительной деятельности мирян; социальном служении у представителей Церкви; миссионерская работа; участие в общественных или общественно-политических организациях и движениях и т.д.

3. Религиозные мотивы поведения личности

Мотив (от лат. *movere* – приводить в движение, толкать). Мотивы могут быть:

- сознательные – материальные или духовные побуждения к деятельности, связанные с удовлетворением потребностей;
- неосознанные или бессознательные мотивы, связанные с психологическим состоянием личности.

В роли мотивов могут выступать: потребности, интересы, влечения, установки и идеалы. Мотивы религиозной личности исследуются по двум позициям:

1. Мотивы религиозной веры личности - факторы, воздействующие на желание и необходимость человека верить в Бога;
2. Мотивы культового поведения – факторы, воздействующие на желание и необходимость посещения Церкви.

Мотивы религиозной веры личности:

- религия удовлетворяет различные мировоззренческие запросы мышления человека. Она дает полную, понятную и ясную картину мира для верующего человека. К примеру, религия отвечает на вопрос, что будет после смерти; каково божественное устройство мира и т.д.
- религия дает психологическое удовлетворение. Она способствует преодолению отрицательных переживаний и приводит к эмоциональной разрядке (физически выражаясь: снимает отрицательную энергию и заряжает положительной энергией);
- религия выполняет функцию нравственного совершенства человека (желание стать лучше, избавиться от своих пороков, недостатков и т.д.).

Мотивы культового поведения:

- религиозные мотивы;
- нерелигиозные мотивы: эстетические (нравится церковное искусство, пение и т.д.); из любопытства; из престижности и карьеры и т.д.

4. Социальные установки религиозной личности

Установка – готовность, предрасположенность субъекта к стереотипному воспроизводству устойчивого, целенаправленного характера отношений или деятельности по отношению к определенному объекту.

В социальной психологии признается три установочных компонента или направления воздействия:

- *когнитивный компонент* (лат. *cognitio* – знание, познание) – сознательная установка восприятия социальных феноменов;
- *аффективный компонент* – эмоционально-психологическая оценка социальных феноменов;
- *поведенческий (конативный) компонент* – поведенческий стереотип по отношению к социальным феноменам.

5. Ценностные ориентации личности.

Для верующих характерна специфическая система ценностных ориентаций, которая отличается от ценностных ориентаций неверующих людей. Главную роль здесь играют идеи и нормы, вытекающие из религиозной веры: земное подчиняется неземному, естественное – неестественному. Другими словами, земные ценности являются второстепенными по отношению к религиозным ценностям.

6. Религиозные типы личности

Примеры различных форм институализации религии весьма ярко изложены в работе Матери Марии (Скобцовой Е.Ю.)²³⁷. По ее мнению в православии существует пять типов религиозной веры:

- **Синодальный** (государственный, цезарепапистский) **тип** благочестия стал ассоциироваться после петровских преобразований в России с тем, что Церковь стала атрибутом русской великодержавной государственности с неизбежным подтекстом великодержавной русской идеи и верностям традиции и заветам прошлого. Духовная жизнь при этом типе благочестия уходит на второй план. Благочестие и религиозное рвение здесь есть некоторая государственная добродетель, нужная лишь в меру государственной потребности в благочестивых людях. Священник же выполняет функцию надсмотрщика над правильностью отправления религиозной функции верноподданного человека. Он ассоциируется у верующего с государственным чиновником, блюдущего общественный порядок, военную мощь, финансы и т.д. В церкви при этом царит атмосфера казенщины и формального отношения к делу²³⁸. Такая Церковь воспитывает «теплохладную» паству, в которой верующие умеют мерить свой религиозный порыв, умеют вводить запросы души в систему государственных ценностей. Высшим нравственным идеалом для них становятся законопослушность, порядок, известная срединность и вместе с тем довольно ярко выраженное чувство долга, уважение к старшим, снисходительная забота о младших, любовь к родине, почитание власти и т.д. Эта церковь не терпит никакой формы подвижничества или творчества. В ней царит застой, спокойная деловитость «прекрасных администраторов и организаторов, хозяйственников церковного имущества, чиновников синодального ведомства» и т.п.,

²³⁷ Мать Мария (Скобцова Е.Ю.). Типы религиозной жизни. М., 2002.

²³⁸ Весьма жестко и прямо об этом типе благочестия писал Розанов: «Просто храм – чужое место и чужое дело, дело клириков и какой-то там запутанной администрации, где я... помолился, как опустил на почте письмо или взял в булочной булку. ...и если храм обернуть ко мне так официально, то пусть уже и не взыщут господу апологеты, что и я его не держу у себя около сердца, у себя за пазушкой. Я ему не тепел и он мне не тепел». Современное христианство, с его точки зрения, лишилась из-за бюрократизации и «официальщины» чувственной теплоты и горячего участия к людям. «Да мы буквенники из буквенников, - продолжал Розанов, - и «книжник», которому при Иисусе было росту вершок, к нашему времени вырос в версту и съел нашу душу, совесть и сердце. От Ватикана до Берлина Петербурга не осталось от христианства ничего, кроме уменья «навести справку по книгам», и это библиотечно-административное христианство куда превзошло саддукейство и фарисейство. ...Мы расселись по канцеляриям и говорим: «вот, взгляните на нас, мы – христиане». Нигде теперь в целом христианстве нет этих бытовых евангельских сцен, этих первых «лилий» и «птиц» преобразившей все новые религии. ...Утрата чистосердечия и искренности – вот это более всего поразительно in officio христианства». Розанов В.В. Духовенство, храм, миряне // Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен. М., 1995. С. 185-187.

старающиеся обставить службу более пышно и торжественно, наподобие пышных и запротоколированных светских раутов.

- **Уставщический тип** религиозной жизни, который остался и был привит Церкви еще с допетровских времен. В этой Церкви с особой тщательностью сбережены все атрибуты церковного убранства, кроме живой души самой Церкви, кроме ее таинственной Богочеловеческой жизни. В ней осталась одна форма, стремление предать дух форме, любовь – уставу положенного, дозволенного, блюдомого. Нравственный облик «уставщика» устремлен и подпитан жадой абсолютной духовной устроенности, полному подчинению внутренней жизни внешней, разработанному до мельчайших подробностей ритму. Внешний же ритм охватывает собою подробности быта, постов, церковного круга богослужений и т.п. Он зажигает лампы, когда это положено; он правильно творит крестное знамение. В определенный момент богослужения он становится на колени, в определенный момент кланяется, крестится. И вместе с тем ему почти все равно, если читаемое непонятно, если оно читается скороговоркой. Для него важно не понятие и духовное восприятие сказанного на службе, а степень достижения известной благочестивой атмосферы. Форма, конструкция службы зачастую затемняет у него внутреннее содержание отдельных молитв. Духовная жизнь такого человека разработана во всех мелочах. Он знает способы приводить себя в определенное состояние, которое сопровождается техникой правильного дыхания и положения тела при молитве, когда ноги должны быть в холоде или тепле и т.п.

На этом пути можно достичь действительно очень многое – огромной внутренней дисциплины, власти над собой и другими, даже своеобразного подзаконного вдохновения. Основной мотив его деятельности (в частности, деятельности, связанной с благотворительностью и милосердием) связан не с внутренним порывом или горячим желанием помочь ближнему, а с тем, что эта деятельность предписана, что она входит в общий ритм его жизни, она является частью некоего уставщического понимания вещей. В этом смысле у него очень развито чувство долга, послушание. Отношение к человеку определяется взятым на себя послушанием, а не непосредственной любовью к нему. Этот принцип бесконечного повторения правил, слов, жестов исключает всякое творческое напряжение; оно противоположно пророчеству и созиданию. Его дело хранить и повторять, а не ломать и строить.

- **Эстетический тип** благочестия. Он связан с культом старины, с некоторым «археологизмом» любви к старинным иконам и древним песнопениям, первозданным или вычурным обрамлениям экстерьера и интерьера храма и т.п. Наряду с этим, этот тип благочестия подразумевает особый нравственный настрой верующего: красота и ее понимание есть всегда удел меньшинства – этим объясняется неизбежный культурный

аристократизм всякого эстетизма. Защищая ценность эстетизма, человек делит мир на друзей, понимающих эти ценности, и на врагов-профанов. Думая, что основное в церковной жизни есть красота, человек тем самым делит все человечество на «малое стадо» в особом, эстетическом смысле, и толпу недостойных, находящихся за церковной оградой. Эстетический критерий здесь подменяет духовный и вытесняет постепенно все остальные. Для эстетствующего христианства церковь и церковное обрамление есть подобие театра или эстрадной площадки, на подмостках которого происходит чарующее и завораживающее действо. «Человек млеет в облаках ладана, наслаждается старинными распевами, любит строгость и выдержанностью новгородского письма, прислушивается к слегка вычурной наивности стихир – он все получил, он наполнен, он боится расплескать свое богатство. Он боится безвкусных деталей – человеческого горя, внушающего жалость, человеческой слабости, внушающей брезгливость, - вообще маленького, неорганизованного, запутанного мира человеческой души».

В эстетическом типе нет чувства любви или ненависти. Этот тип этически нейтрален к земным радостям и печалям. «Есть только холодное высокомерное презрение к профанам и экстатическое любование красотой. Есть сухость, зачастую граничащая с формализмом, есть бережение себя и своего мира, такого гармоничного и устроенного, от вторжения всего, что может оскорбить и нарушить эту гармонию». Это эстетствующее или искусственно элитарное христианство сродни психологии хранителей музеев, коллекционеров, знатоков и регистраторов, а не творцов. Оно сродни определенной форме идолопоклонства, в котором церковное благолепие, красота песнопений, слаженность богослужений становится самоцелью. Этому благолепию начинают служить, оно становится идолом, которому приносят в жертву человеческие души – свои и чужие.

- **Аскетический тип** религиозной жизни. Он характерен практически для всех религиозных систем, поскольку требует от человека определенной жертвы во имя высших творческих ценностей. Аскетичный образ жизни в разных религиозных системах бывает разный, но основное различие заключается в том, во имя чего человек вступает на этот путь. Тут может быть много мотивов, и далеко не все мотивы сочетаемы в полной мере с христианством. Есть даже мотивы, находящиеся в остром противоречии с его этическими основами. К видам мотивационной деятельности здесь относятся:

- - восточная медитация, на которой основаны современные виды оккультных учений, теософии, антропософии и т.п. Основной мотив этого вида – приобретение духовной силы. Здесь аскетизм есть известная система психофизических упражнений, направленных на получение особых свойств власти над человеком, его сознанием, психикой и природой. Как гимнаст он должен упражняться, чтобы достигнуть ловкости, как борец должен следовать определенному режиму, чтобы развить мускульную систему и

т.д. Он должен следовать определенным указаниям, упражняться, повторять одни и те же опыты, есть определенную пищу, распределять целесообразно свое время и т.д., чтобы достигнуть максимум силы, заложенной в нем от природы. Задача такого аскетизма определяется принципом накопления природных богатств, развития их, умения их применять. В общем и целом, здесь религия выступает в форме «спортивных достижений», для которых «спортсмен –аскет» жертвует определенными жизненными благами. Главный приз в этом виде спорта – собирание воедино всех человеческих составляющих во имя одной цели – достижения высшей степени индивидуального одухотворения;

- - рационализация и институализации чувств, где любовь к ближнему, самопожертвование, милосердие и т.п. есть такое же благочестивое упражнение, такая же поделка, как и всякое внешнее делание. Весь мир в понимании такого рода верующего лежит во грехе. Внешний мир - это своего рода опытное поле, некий оселок, на котором он оттачивает свою добродетель. Раздача милостыни, помощь обездоленным и социально незащищенным, благотворительная деятельность, обращение неопита в свою веру («истинную» и «богоспасаемую») и т.п. – это все набор определенных «добрых дел», необходимых верующему для спасения на страшном суде. Это мораль «начетчика», «духовного эгоцентриста», методично отсчитывающего на весах судьбы свое будущее;

- - мирской аскетизм. Современное постиндустриальное хозяйство Запада, которое давно уже развивается на основании научных достижений и порой кажется неуправляемой рыночной стихией, которому чуждо и враждебно христианство, исторически есть его собственное порождение. В христианстве родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда, носящей в себе черты амбивалентного соединения мироотреченности и мироприятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда. «Аскетизм, - писал С.Н.Булгаков, - в практическом своем значении есть отношение к миру, связанное с признанием высших, надмирных, трансцендентных ценностей... . Оно выводит за пределы непосредственной, имманентной данности этого мира. Но именно в силу этого своего как бы мироотрицания оно может быть, а при известной степени напряженности даже неизбежно оказывается побеждающим мир...»²³⁹. Этот свободный аскетический труд и есть та духовно-хозяйственная сила, в которую утверджен фундамент всей европейской хозяйственной культуры;

²³⁹ Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность. М., 1993, С.349.

- **Евангельский тип** духовной жизни – это путь «охристовления» жизни. В отличие от «оцерковления» (подведение всей жизни под известный ритм храмового благочестия и богослужения, введение в быт каких-то определенных элементов церковности и т.п.) и «христианизации» (жизнь согласно христианской морали) жизни «охристовление» жизни может идти против человеческого опыта, традиций, общественных устоев и морали. Здесь совесть, доведенная до интуитивного восприятия жизни, есть мотивационный стимул и мера всех вещей. «Истинный аскетизм» трактуется исключительно как самоотречение и самоотвержение в пользу другого. Тут нет места бережению своих духовных богатств, нет места духовному стяжанию. Здесь есть только обетование за «нищету духа». Расточение духа, стремление к духовной наготе и душевной опустошенности, готовность отдать все святое и ценное тому, кто в этом нуждается – таков идеал Евангельского типа духовной жизни.

Психология «духовной нищеты» не сродни «природной», «материальной» или «рыночной» психологии. Там считается, что количество истраченной душевной теплоты равно количеству потерянных душевных приобретений. По закону же духовной жизни, всякое отданное духовное богатство не только как неразменный рубль возвращается дающему, но нарастает и крепнет. Кто дает, тот приобретает, кто нищает, тот богатеет. Это психология не стяжания, а расточения, «разбазаривания» духа.

ГЛАВА 6. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ РЕЛИГИИ

Социально-психологические факторы религии – это состояния, процессы и механизмы общественной и индивидуальной психологии, которые создают благоприятную почву и возможность для возникновения, сохранения и развития религии.

Существуют два основных социально-психологических фактора религии:

- *Общественно-психологический фактор.*
- *Индивидуально-психологический фактор.*

1. **Общественно-психологические факторы религии**

К общественно-психологическим факторам религии могут быть отнесены:

❖ ***идеологический фактор*** – влияние государственной идеологии на мировоззренческие ориентиры религиозной личности (к примеру, Русской Православной церкви в царский период истории России).

Для того, чтобы успешно функционировать и существовать бесконфликтно, государство должно включать в свою идеологическую систему определенные элементы религиозного или квазирелигиозного характера, которые бы сплачивали нацию. Эти элементы придают государству социальную устойчивость; его народ осознает необходимость и оправданность совместного проживания; он ощущает себя единой нацией, предназначенной для достижения определенных целей.

Размывание четких идеологических ориентиров и установок в государстве, особенно в переходный период его истории, чревато мировоззренческой дезориентацией членов общества, что неминуемо приводит к его дестабилизации. Все это создает неустойчивый морально-психологический климат, способствует размыванию и расшатыванию устоев общества, к разочарованию и отказу от прошлых идеологий и принципов государственного жизнеустройства.

Идеологический вакуум заполняется наносными и зачастую привнесенными мировоззренческими идеями. Все это побуждает к поиску, в том числе, и в рамках политики и религии адекватных ответов на вызовы времени, мировоззренческих опор и скреп в жизни общества (пример с Перестройкой в СССР).

Идеологический фактор способствует выработке не только определенных *мировоззренческих* установок личности, но и устойчивого и стабильного ее *психического* состояния;

❖ ***институциональный фактор*** – влияние различных институтов (религиозная община и семья, религиозные общественные и политические структуры и т.д.) на религиозные взгляды, приоритеты и предпочтения личности.

Институциональный фактор способствует выработке определенного религиозного сознания личности;

❖ **социокультурный фактор** – общественно-религиозные установки, стереотипы поведения и сознания, которые с рождения навязываются личности посредством внушения и воспитания, посредством влияния общественного или группового мнения, в традициях и обычаях общества.

Внушаемые личности образы и представления слиты с сенсорно-моторными элементами психики и потому не являются продуктами специальной сознательно-интеллектуальной обработки. Религия в данном случае является для человека таким же естественным феноменом, как родной язык, окружающая его природа, быт и нравы, в котором вырос и живет верующий.

Социокультурный фактор способствует выработке определенного *ментального* мировосприятия религиозной личности;

- **внешнеполитический фактор** – способствует активизации и возбуждению *религиозного сознания* и *религиозных чувств* верующего (примеры: Отечественная война 1812 г.; Первая мировая война; война России с Османской империей за освобождение православных и славян в XVIII-XIX вв. и т.д.);

- **спекулятивные факторы** – религия как мода (в постперестроечной России принадлежность к религии есть признак хорошего тона); эстетический фактор (знак принадлежности к определенной социальной группе – огромные золотые кресты у бандитов, артистов и т.д.; наличие икон в доме и т.д.); карьерные основания религии и т.д.

2. Индивидуально-психологические факторы религии:

Индивидуально-психологические факторы религии включают в себя:

- **возрастной фактор** – способствует переоценке мировоззренческих ценностей, активизации и возбуждения религиозности в личности (старшее поколение более подвержено религиозности, нежели молодое);

- **коммуникативный фактор** - человек существо общественное, ему требуется постоянное общение с кем-либо. Социальная фрустрация личности – ощущения невостребованности, брошенности в обществе – способствует появлению чувства одиночества и ненужности, возбуждает необходимость какого-то замещения создавшегося психологического вакуума – алкоголь, наркотики и религия;

- **медицинский фактор** – болезни (особенно неизлечимые) способствуют возникновению и устойчивому сохранению религиозности личности;

➤ **психологию «религии на всякий случай»** - надежда на то, что если Бог есть, то он поможет в материальной или нематериальной просьбе, или в сохранении безопасности и пр.

ГЛАВА 7. РЕЛИГИЯ В МИРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ.

1. Феномен повседневности

Обращаясь к теме повседневности религии, необходимо оговориться о том, что вообще понимается под повседневностью. Имплицитно очевидное понятие при научном рассмотрении обретает некие специфические черты. **Повседневность** – это естественное условие жизнедеятельности людей, совокупность тех функций, ценностей, норм и основанных на них отношений и действий индивида, которая составляет «жизненный мир» человека с момента его рождения и до самой смерти (учеба, трудовая деятельность, поездки, общение, семейно-бытовые отношения и т. д.). Это мир человеческих привязанностей и забот, потребностей и возможностей, недооценка или насильственное подавление которых чревато личными трагедиями и социальными катастрофами.

Исследуя повседневность, используя методологические подходы Э. Гуссерля, в русле социальной феноменологии А. Шюца и его последователей, *Alltaglichkeit* (нем.) предполагает описание intersубъективной реальности, представляющей для людей их «жизненный мир» и субъективно интерпретируемой ими. Intersубъективность в данном случае подразумевает либо ситуацию «лицом к лицу», то есть восприятие «другого», с его жизненным опытом, который в свою очередь аналогичным образом воспринимает «я», либо анонимную ситуацию, когда акцент переносится с личности «другого» на действия других. Обе ситуации существуют и разворачиваются в рамках повседневности, которая, если следовать до конца за Гуссерлем, предстает в качестве некоей абстракции, ибо осуществление трансцендентально-феноменологической редукции, результатом которой является сознание «чистого эго», имеет в виду удаление из него всех конкретно-событийных, исторических, географических, культурно-цивилизационных и, наконец, личностных напластований. Строго говоря, получается, что повседневность средневековой Европы идентична повседневности древнего Востока или современной Америки. Также как сознание средневекового крестьянина совпадает с сознанием современного банкира. Эта чисто умозрительная схема не вполне учитывает тот факт, что одновременность и совпадение в повседневности лишь частичны, а жизненный мир каждого человека индивидуален и отличен от других, даже находящихся в тех же пространственно-временных и проч. условиях. В то же время, пространственно-временная общность достижима как раз в силу того, что повседневность как реальная основа бытия доступна всем и содержит объекты, интересующие всех, хотя и в разной степени. Обмен личным опытом в процессе восприятия объектов и субъектов повседневности, нередко предполагает определенное отсутствие саморефлексии, когда «я» воспринимается лишь

как отражение в «зеркале» другого. В отличие от феноменологического *эпохэ*, предполагающего заключение внешнего мира в скобки и воздержание от суждений о нем, повседневность, напротив, таит в себе отказ от всяких сомнений в существовании мира и соответствующем восприятии его людьми разных стран и разных эпох. Несмотря на некоторую чисто условную разделенность повседневности на отдельные элементы, повседневное сознание не отличается фрагментарностью, оно целостно, поскольку здесь присутствует личная вовлеченность во все происходящие процессы, даже при отсутствии саморефлексии. Это обыденная жизнь (нем. *Alltag*), не существующая сама по себе, а возникающая в результате процессов «оповседневнивания», некий способ присутствия в мире, структурированном на отдельные сегменты, более или менее значимые, своего рода форма социальности, предполагающей как *интерсубъективность*, так и особое *ментальное переживание времени*.

«Повседневное, это то, что происходит каждый день, что прорывается сквозь “упорядоченную суматоху” праздников. Праздники в свою очередь обуславливают появление мест их проведения и календарей. Противопоставление повседневного и неповседневного, профанного и сакрального возникает с древнейших времен и лежит в основе мифов и ритуалов. Так называемые “сокровенные уголки” (“*endroits sacres*”) в повседневной жизни ребенка и правила вежливости при встречах и прощаниях у взрослых имеют в основе то же самое противопоставление»²⁴⁰.

Исследования повседневности, повседневного мышления проводились не только представителями французской Школы Анналов - Л. Февром, М. Блоком, Ж. Ле Гоффом, Ж. Лефевром, Ф. Броделем, но и в рамках философии языка (Л. Витгенштейн, Д. Остин). В отличие от них так называемые классические подходы к изучению социальной реальности, представленные марксизмом, социопрейдизмом, структурным функционализмом, ставили повседневность на «низший», в сравнении с наукой, искусством, религией и проч. «высшими» сферами освоения действительности, уровень, который вообще можно пренебречь. Он лишь внешняя форма, поверхность, за которой скрывается нечто существенное. Анналисты же, напротив, изучая повседневность, пытались показать ее важность и равнозначность высоким теориям, а обыденное знание, получившее развитие в рамках повседневности, по своей значимости ставили не ниже научно-рационального, указывая на процессы «оповседневнивания» (М. Вебер), протекающие в различных сферах жизни общества и отдельного человека. Тут уже повседневное и неповседневное не выступают в качестве различных и не соизмеримых по своему значению онтологических структур. Это – разные реальности лишь постольку,

²⁴⁰ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности //Социо-Логос. М., 1991. С. 43.

поскольку представляют разные типы опыта. Соответственно теоретические модели не противопоставляются конструктам повседневного сознания. Напротив, критерием обоснованности знания становится преемственность и соответствие понятий науки конструктам обыденного сознания.

2. Повседневность религии

Кратко рассмотрев, что представляет собой повседневность и какие структуры сознания ее фиксируют, обратимся непосредственно к рассмотрению повседневности религии.

Повседневность религии – это функционирование религии в существующих день за днем социальных условиях, ее социальная роль, формулируемые ею ценности и нормы (с возможным различием в интерпретации), а также выстраиваемые на них религиозные отношения и религиозная деятельность, составляющие ядро религиозно-конфессиональной жизни и ее проекцию во внешний, социальный мир.

Повседневность религии, во многом, протекает на фоне процессов ***секуляризации, сакрализации, ресакрализации, клерикализации***, которые оказывают существенное влияние на ее существование «день за днем».

Секуляризация - процесс, постепенно набирающий силу в Западной Европе, начиная с эпохи Возрождения, суть которого заключается в снятии святости, освобождении от влияния религии, формировании приверженности светскому влиянию и, как зримое следствие, отчуждение церковной собственности (земель, монастырей, других видов собственности) в пользу светского владельца. Сегодня под секуляризацией понимается «любая форма освобождения различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращения культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замены их светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения»²⁴¹.

Вертикальное измерение повседневности (человек-Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек-человек), вечность уступает место временности, «град Небесный» становится «градом земным». «С началом Нового времени отход от повседневного приобретает новые формы. Предшествующий порядок мира и общества уступает место порядку, который позволяет творить. Вертикальная ось

²⁴¹ Овсиенко Ф.Г. Секуляризация //Энциклопедия религий./Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С.1148.

переворачивается в горизонтальную плоскость, становится временной осью и превращается в прогресс. Истинное сознание - это то, которое может быть лишь в конце пути»²⁴².

Во многом ответной реакцией на секуляризационные процессы выступают сакрализация и ресакрализация.

Сакрализация представляет собой процесс наделения объектов, явлений или личностей свойством святости, а, следовательно, религиозной исключительности, требующей почитания. «Сакрализация – основополагающая операция религиозного сознания, обуславливающая формирование системы религиозных представлений... Поскольку в религиозном сознании святое воспринимается как отделенное от обыденного, постольку сакрализация – выведение объекта за пределы повседневного опыта в особую сферу, охраняемую запретами и регламентациями... Императивность святого придает сакрализации характер строгой нормативной санкции, обеспечивающий неукоснительность подчинения индивида, социальной группы правилам отношений с сакрализированным объектом»²⁴³.

В свою очередь, ресакрализация означает процесс возвращения объекту, явлению или личности ранее утраченной им, в силу тех или иных причин, святости. Нередко этот процесс проявляется в квазирелигиозных формах. Таким образом, процессу секуляризации противостоит процесс сакрализации или ресакрализации. За падением религии следует ее новый взлет.

Под клерикализмом обычно подразумевают те течения общественной мысли и практики, которые используют влияние церкви и шире - религии практически на все сферы жизни общества. Предельной формой клерикализма является правление в форме теократии, при которой государственная власть сосредоточена в руках главы церкви, то есть лидер государства является одновременно и духовным лидером (*папоцезаризм*). В систему процесса клерикализации во многих странах входят религиозно ориентированные политические партии, а также ряд организаций – профсоюзные, женские, молодежные. Таким образом, религия оказывается включенной в повседневный социополитический контекст, более того, она нередко оказывается неким катализатором общественных процессов. В соответствии с религиозными ценностями и нормами даются оценки того или иного события или явления, формируются социальные идеалы.

²⁴² Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социологос. М., 1991. С. 43.

²⁴³ Забияко А.П. Сакрализация //Энциклопедия религий./ Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С.1106-1107.

Вместе с тем, как отмечают современные исследователи, «подверглось за последние годы изменениям и оценочное определение клерикализации – от однозначно отрицательного до выделения в нем позитивного и негативного аспектов. С позитивным аспектом клерикализма связываются выступления под религиозными лозунгами демократических движений, ставящих своей целью достижение определенных социально-политических задач, с негативным – требования усиления роли церкви в политической и духовной жизни общества (обязательного религиозного воспитания детей, введения в школах преподавания религии и теологии в государственных вузах, должностей капелланов в армии и т.д.)»²⁴⁴.

Следует обратить внимание на появление в русском языке в качестве упомянутого выше «оценочного» понятия и нового термина «*клерикализация*». Им можно обозначить явление, которое в условиях современной поликонфессиональной России обнаруживает свою специфику, отличающую этот термин от понятия «клерикализм». Под клерикализацией сегодня принято понимать процесс завоевания клерикализмом все более значимых позиций в разных сферах светской общественной и государственной жизни со всеми сопутствующими этому процессу признаками.

В условиях моноконфессиональности в определенные исторические эпохи клерикализация играла интегрирующую идеологическую роль. В условиях современного мультikonфессионального общества она дезинтегрирует общество. Например, в современной России, на территории которой действует свыше 60-ти официально зарегистрированных конфессий, лишь одна из них, наиболее административно состоятельная и, как считают ее иерархи, «традиционная» - Русская Православная церковь Московского патриархата, в последние годы неуклонно проводит политику клерикализации различных общественных сфер, являющихся секулярными и не имеющими к религии никакого отношения ни юридически, ни фактически. Таким образом, вместо реального роста числа воцерковленных верующих происходит клерикализация общества и формальное причисление гражданами себя к той или иной конфессии, без понимания сути ее вероучения, соблюдения этических и даже ритуальных норм, а нередко и вообще - без веры в Бога²⁴⁵.

²⁴⁴ См.: Овсиенко Ф.Г. Клерикализм // //Энциклопедия религий./ Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С. 666-667.

²⁴⁵ Так, по данным социологического исследования, проведенного в феврале 2009 г. Институтом социологии РАН. 72 % респондентов назвали себя православными, при этом верят в Бога из них на 14 % меньше, то есть 58 %. Среди молодежи 70 % относят себя к православным верующим, среди них лишь 54 % верят в Бога (См. Мчедлова М.М. Религия в структуре повседневности современной России // Вопросы религии и религиоведения.

3. Религия повседневности

Религия повседневности – это ежедневно поддерживаемая на уровне обыденного сознания религиозная вера, основанная на личном религиозном опыте, а также отражающие эту веру религиозные практики, символы, модели поведения, религиозные представления и оценки действительности.

На протяжении исторического развития дистанция между Богом и человеком существенным образом сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем преодолевается в позитивизме, прагматизме и т.д., не оставляющем места «дистанции»). В этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, - характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К.Мангейм, - четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души»²⁴⁶. Таким образом, в религии повседневности Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется.

В Новое времена в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) - как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия повседневности постепенно десакрализуется. Картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей».

«Рутинизация харизмы»

С развитием цивилизации социум становится все более поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что М. Вебер метко назвал «*рутинизацией харизмы*», означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его

М., 2010. Кн. 1 (II) С. 84) . В 2008 г. Аналитический Центр Юрия Левады (Левада-Центр) провел репрезентативные для взрослого населения страны опросы, посвященные проблеме религии (выборка 1600 россиян). По данным этого опроса 71% россиян заявили, что они православные. Только 32% заявили, что знают, что Бог существует и не испытывают в этом никаких сомнений, 10% отрицают его существование, 14% только иногда верят в его существование, 21% верят в Бога, но иногда испытывают сомнения (См.: Голов А. А. Религиозность, а также что люди обретают в религии // Левада-Центр. 11 марта 2008). Аналогичные тенденции, по данным многочисленных социологических исследований, проводимых различными учреждениями, неизменно прослеживаются, начиная с так называемого «религиозного бума», «моды на религию» начала 1990-х гг.

²⁴⁶ Mannheim K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture.// Essays on the Sociology of Culture. London, 1956. P.233.

институционализации и сопровождающей ее формализации и бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отказавшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешить возникающие в ней противоречия²⁴⁷. Например, ранняя христианская община, объединяющая последователей верой в харизматического лидера и, с одной стороны, противопоставляющая себя всем «заблудшим», а с другой начавшая миссионерскую проповедь, является харизматической группой. Но именно начало миссионерства и становление религиозной организации являются, одновременно, и началом рутинизации харизмы. Постепенно лидерство в христианских общинах от харизматиков переходит к епископам, все более сосредотачивающим в своих руках финансово-административную власть.

В харизматической группе нет иерархически-организационной структуры, а есть лишь безусловная вера в лидера, с которым последователей объединяет глубокое ощущение святости, божественности. В ней не разработана система этических норм и культовой практики. С формированием религиозной организации на смену первоначальной простоте и очевидности приходит сложная система ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения, которые постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Так возникает, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой – конфессиональная дифференциация религии. Таким

²⁴⁷ Понятие «рутинизации» существует и в биологии, где оно означает, что особи, виды и популяции вынуждены воспроизводиться в очень агрессивной среде - и с точки зрения внешних факторов, и с точки зрения конкуренции с близкими видами, и с точки зрения социального стресса, связанного с конкурентной средой внутри популяционных группировок; и в лингвистике, когда идет упрощение языковых структур, например, превращение неправильных глаголов в правильные в английском языке, причем, чем реже используется тот или иной глагол, тем быстрее происходит его рутинизация. Аналогичные процессы идут в немецком языке, например, отказ от умляутов и замена их *e* после корневой гласной или замена *ß* на двойное *ss*. То же происходит и в языковом семействе банту и ряде других языковых групп. Если говорить о фольклоре, то рутинизация хорошо видна на примере отпадения второй части пословиц и поговорок, исчезновение которых существенным образом искажает сам смысл сказанного. Например, «Глас народа – глас божий: народ Христа продал» - изначальная версия, «Глас народа – глас божий» - после рутинизации; «Не плюй в дурной колодец – пригодится водицы напиться» - изначальная версия, «Не плюй в колодец – пригодится водицы напиться» - после рутинизации; «Разрешено все, что не запрещено Законом, но разрешенное нельзя совершать с поспешностью» - изначальная версия, сказанная раввином Эмелехом Лизенским, «Разрешено всё, что не запрещено Законом» - после рутинизации.

образом, по мере «рутинизации харизмы» с необходимостью возникает и получает развитие процесс догматизации и конфессионализации.

Если рассмотреть процесс рутинизации через призму личности, то оказывается, что рутинер, обретший ряд специфических навыков и, замкнувшись в их кругу, из дня в день (повседневно) их воспроизводит, не расширяя и не стремясь к расширению своих функций, умений, поисков нового, неизведанного. Это рождает ситуацию типичного реагирования, что, в свою очередь, приводит к отсутствию новых реакций и оценок жизненных событий.

В социальном плане рутинизация харизмы означает легитимизацию, с одной стороны, и повседневность - с другой.

Рутинизация харизмы по М.Веберу проходит три стадии:

- *кристаллизация*, когда вырабатываются потребности и принципы собственного существования;
- *признание*, когда в результате контактов с внешним миром и другими организациями собственная организация признается другими;
- *институционализация*, когда деятельность начинает осуществляться по признанному в обществе образцу.

По справедливому мнению немецкого исследователя повседневности Бернхарда Вальденфельса, «в конечном счете, оповседневнивание затрагивает все сферы, включая науку, искусство, религию, так как они лишь в институализации принимают форму, способную продолжительно существовать и сохранять традиции»²⁴⁸.

Рассматривая церковную организацию, можно увидеть ее специфику в сравнении с другими, чисто «земными» социальными организациями. Цели существования Церкви, несмотря на то, что она создана людьми и для людей, выходят за рамки земной ситуации, ибо предполагают спасение и посмертное существование своих членов. Поэтому о Церкви и говорится как о мистическом единстве в Боге, а не только как о религиозной организации, обеспечивающей межличностные связи. В рамках Церкви как религиозной организации создаются определенные рутинные образцы поведения, позволяющие структурировать и институализировать ее деятельность. Необходимость такого процесса дополняется различными результатами: либо структурированная религиозная организация остается лишь средством для достижения духовных целей своих последователей, либо ассимилирует с окружающей средой и из средства превращается в цель, выхолащивая свою изначальную суть. Приспособляемость религиозной организации

²⁴⁸ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности //Социо-Логос. М., 1991. С. 45.

к внешним условиям существования в своих крайних формах по существу ведет к утрате идентичности.

Основные черты религии повседневности:

Во-первых, отсутствие в массовом сознании глубокой веры и основанной на ней религиозной мотивации социального поведения и личных поступков, когда принадлежность к какой-либо религии, а значит, необходимость следовать ее этическим нормам существенно расходятся с поведением индивида, а порой и противоречат друг другу. Эта ситуация рождает феномен, который можно было бы охарактеризовать, как увеличение количества номинальных членов религиозной организации. Возникает и развивается явление «экстенсивности вместо интенсивности», при котором не важно, как верит человек, важно, чтобы он говорил о том, что он верит и что его вера формально соответствует рамкам определенной конфессии. Вместо стремления к углублению веры осуществляется ее миссионерское расширение, порой чисто механическое²⁴⁹.

Во-вторых, квинтэссенцию религии повседневности хорошо иллюстрирует фраза В. Джемса «Люди не познают, не понимают Бога, а пользуются им», ибо современные верующие, как правило, вспоминают о Боге лишь в критические моменты своей личной судьбы.

В-третьих, по крайней мере, в европейской традиции присутствуют имплицитно секулярное сознание большинства населения и соответствующий ему образ жизни, шкала ценностей, жизненные цели и избираемые средства их достижения. Исключение составляет незначительный процент неопитов – новообращенных в любой религии. Им обычно присуще чрезмерно увлеченное восприятие вновь принятой веры при глубоко презрительном отношении ко всему иному. Часто «оно носит иронический оттенок, поскольку подчеркивает чрезмерное усердие неопита и его рвение в следовании вновь принятым принципам»²⁵⁰.

В-четвертых, религии повседневности свойственно сущностное противоречие между любовью к Богу и любовью к человеку. Поскольку Бог как некая трансцендентная сущность находится «по ту сторону добра и зла», его предписания и запреты не всегда

²⁴⁹ «Особенностью современной религиозной ситуации в России является то, что понятие "православный" не прямо коррелирует с понятием "верующие". Православие как способ национально культурной идентификации востребовано общественным сознанием. Однако собственно уровень религиозности определяется, прежде всего, верой в религиозные догматы, которые являются фундаментом религиозного мировоззрения и которые воплощают трансцендентные ценности бытия. Низкий уровень знания догматов свидетельствует о доминировании нерелигиозной картины мироздания...» (Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010. № 9. С. 96).

²⁵⁰ Овсиенко Ф.Г. Неопит // Энциклопедия религий. / Ред.ед. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С. 869.

соответствуют моральным нормам, вырабатываемыми людьми. В этой связи, любовь к Богу на протяжении истории различным образом может соотноситься с любовью к человеку («ближнему») – может дополняться, а может вступать в противоречие. Примером первого рода может служить мусульманский закят – предписанная Кораном добровольная милостыня. Здесь любовь к Богу и к человеку не входят в противоречие друг к другу. Пример же противоречивости такого рода любви, свойственной современной религии повседневности, прекрасно описывает В.В. Розанов, утверждая, что у Бога не одно дитя - Иисус, а два - мир и Иисус, ибо мир - тоже божественное создание. Поэтому «в эту Отчую Ипостась... и входит мир с его сиянием, с его идеалами, с комедией, с трагедией, с бытом народным: мир - святой во плоти, но святой не во плоти *Сына*, но по *исхождению* из плоти Бога»²⁵¹. Между детьми Бога – миром и Иисусом происходит бесконечная борьба. Для кого сладок Иисус, для того горек мир, и наоборот. Мир вообще, по словам В.В. Розанова, «в Иисусе прогорк». Мир (семья, наука, искусство и проч.) не соединим с Иисусом, они не могут взаимодополнять друг друга, быть одновременно «сладчайшими». Таков онтологический статус бытия. Его дилемму В.В. Розанов формулирует так: если Иисус божественен, то мир демоничен; если мир божественен, то Христос демоничен. И эта «трагическая диалектика» бытия не разрешима. «Как только *серьезна* семья - христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно христианство, в шутку обращается семья, литература, искусство»²⁵². Таким образом, оказывается, что любовь к Богу и любовь к людям, к миру – вещи абсолютно противоположные, не сопряженные, ибо один из объектов любви неизбежно умаляет, уничтожает другой.

В-пятых, в религии повседневности выявляется закономерность, отчасти сформулированная еще Б. Расселом²⁵³ и А.Н. Уайтхедом²⁵⁴, согласно которой расцвет

²⁵¹ Розанов В.В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 23.

²⁵² Розанов В.В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 22.

²⁵³ «Вы признаете, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда люди действительно верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии» (Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 110).

²⁵⁴ «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции праведного поведения. В дальнейшем цель

религии рождает усиление религиозности, когда центральным становится мистическое чувство. Падение религии, превращающее ее в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания. «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения»²⁵⁵.

В-шестых, поскольку религиозность в рамках религии повседневности носит более формальный, чем сущностной характер, она напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация.

В-седьмых, религиозность все в большей степени вытесняется квазирелигиозностью. Последняя отличается от религиозности объектом поклонения: если религиозным формам сознания присуща вера в сверхъестественное существо, то квазирелигиозность, хотя и характеризуется теми же особенностями, что и религиозность, предполагает веру в естественные события, в личности, а также процессы и создание на основе подобной веры определенных социальных мифомоделей, как правило, находящихся отражение и поддержку в массовом сознании. Элементы квазирелигиозности присущи многим новым религиозным движениям, вневероисповедной мистике, различным видам оккультизма, увлечение которыми стало весьма распространенным явлением в современном социуме.

В-восьмых, эклектизм восточной и западной традиций в религии, философии, культуре, образе жизни (увлечение дзен-буддизмом, фэншуй, карате, ушу и др. в западном мире и, напротив, успешное миссионерство, результатом которого стала христианизация народов Азии – Китая, Японии, Кореи, Филиппин и др.). Отсюда, в рамках религии повседневности, возникают две тенденции:

➤ усиление экуменического движения на фоне общей мультикультурности и поликонфессиональности. Экуменизм отражает стремление различных христианских конфессий к объединению в одну общую Церковь при сохранении специфических конфессиональных особенностей. Экуменическое движение зародилось в 17 в. как попытка сближения разобщенных христианских церквей. В 20 в. этому процессу был придан новый импульс; был создан руководящий орган всего экуменического движения – Всемирный совет церквей (ВСЦ). В настоящее время членами ВСЦ являются более 350

праведного поведения с легкостью отождествляется с установлением справедливых общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более привлекательных этических установок» (Whitehead A. Science and the Modern World. Glasgow, 1975. P. 227).

²⁵⁵ Whitehead A. Science and the Modern World. Glasgow, 1975. P. 227.

церквей, деноминаций и церковных союзов из более 100 стран мира, представляющих свыше 600 млн. христиан. Казалось бы, имеются все условия для ведения конструктивного межконфессионального диалога хотя бы в рамках одной мировой религии. Однако разногласия и непонимание сопровождают функционирование данной организации практически на протяжении всего ее существования. Христианским конфессиям не удается вести конструктивный диалог по сущностным вопросам. Более того, в последнее время в силу явного провала межконфессионального диалога отдельные Церкви покидают ВСЦ. Со стороны других все чаще звучат обвинения экуменического движения в том, что под его прикрытием одни христианские конфессии вторгаются на «каноническую территорию» других, где занимаются прозелетизмом²⁵⁶;

➤ попытки создания некоей единой универсальной религии из сочетания элементов различных религиозно-философских систем (например, вера Бахаи, саентология и др.).

В-девятых, перемещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как имеющие место объективные процессы, а исключительно как негативная субъективная реакция на них по принципу «Хочешь изменить ситуацию, измени отношение к ней», «Хочешь быть счастливым, будь им» и др. Таким образом, оказывается, что, меняя свое отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис «Предмет не дан, а задан» приобретает в религии повседневности фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение человека с Богом, ибо человек, провозглашающий себя творцом, «конструктором» реальности, существенно приближается к Богу, порой стремясь занять его место.

В-десятых, личный Бог во многих разновидностях религии повседневности заменяется некоей высшей силой, оказывающей прямое или опосредованное воздействие на жизнь человека. Происходит своего рода деантропоморфизация Бога, который обретает весьма абстрактные и «размытые» черты. Такому видению способствует увлечение мистическими практиками, нередко сочетающимися с манифестацией приверженности к какой-либо из так называемых «традиционных» конфессий. Вера и суеверие вполне уживаются в воззрениях и религиозных практиках очень многих современных людей.

В-одиннадцатых, в рамках религии повседневности делаются попытки рационализации иррационального (хотя, как свидетельствует история христианской

²⁵⁶ Подробнее см.: Никонов К.И. Всемирный совет церквей // Энциклопедия религий. / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С. 292-294; Овсиенко Ф.Г. Экуменизм // Там же. С. 1449.

мысли, и раннехристианские апологеты, и Августин Блаженный, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский в этом потерпели поражение много веков назад). Современные попытки основаны на имплицитной секулярности сознания, требующего вместо веры в чудо, неких логических процедур, доказывающих, что оно свершится. Одновременно, ожидание чуда и неверие в него.

В-двенадцатых, все более усиливается ритуализация религии, когда верующие не столько знают основы вероучения и соблюдают нравственные императивы, сколько посещают крупные богослужения в праздничные дни, вполне удовлетворяя этим свои религиозные потребности. Более того, сущностное инобытие праздника по отношению к повседневности перестает быть таковым. Его суть прочно скрыта и мало интересна, гораздо важнее самой действие. Верующих интересует ответ не на вопрос «что?», а лишь на вопрос «как?».

В-тринадцатых, сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой, при посещении современных церквей создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг».

В-четырнадцатых, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», тем самым свидетельствуя об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами».

В-пятнадцатых, происходит виртуализации религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находится в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. Точно также с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями можно ознакомиться в Интернете. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Таким образом, повседневность религии приводит к религии повседневности, отличающейся весьма специфическими чертами. Ответом на вызовы секуляризации служит усиливающаяся (по крайней мере, в современной России) клерикализация, по существу «замещающая» ресакрализацию, которая в рамках религии повседневности практически невозможна. Являясь лишь внешней формой, клерикализация не меняет глубинной сути – верующие не становятся глубоко верящими в Бога, строгий традиционный конфессионализм перестает играть роль существенного ограничителя и

внутреннего «цензора». В своих духовных поисках современные люди обращаются к различным религиозно-философским системам, или не обращаются к ним вовсе, ибо формальная конфессиональная принадлежность, выбранная в поисках собственной идентичности, весьма далека от подлинной религиозности.

4. Религиозная ситуация

Оценивая религиозную ситуацию, следует принять во внимание наличие в обществе или регионе различных конфессий, религиозных направлений, их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, историческую вписанность в данное общество или регион, взаимоотношения с данным обществом и составляющими его группами, в том числе этнонациональными. Далее, необходимо знать количество религиозных объединений в целом и по конфессиям. И, наконец, – количество их последователей и в целом уровень религиозности, т.е. долю верующих в общем составе населения. Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития всегда необходимо сравнение с прежней ситуацией, чтобы увидеть направленность и характерные особенности ее изменения.

Советский период

На протяжении многих десятилетий после Октябрьской революции 1917 года руководство СССР неуклонно проводило политику массовой атеизации населения под лозунгом «религия - опиум народа», «вид духовной сивухи», «вздох угнетенной твари», «сердце бессердечного мира» и т.д. Многие церкви были либо закрыты, либо разрушены, либо превращены в складские или иные, не имеющие отношения к религии, помещения. В сталинский период многие священнослужители различных конфессий были репрессированы, расстреляны, а возобновленная после исторической сентябрьской (1943 г.) встречи Сталина с православными епископами, деятельность официально разрешенных церковных приходов находилась под жестким контролем партийных властей и КГБ. В общественном мнении верующий человек представлялся неполноценной личностью.

В советском законодательстве о религиозных культурах свобода совести преимущественно декларировалась. На практике советским государством осуществлялось преодоление религии в строящемся новом обществе, религиозные организации были лишены двух фундаментальных прав: права юридического лица и права иметь собственность (с середины 40-х гг. в послевоенное время частично разрешенная). В целом, законодательство о религиозных культурах носило скорее запретительный, чем регулирующие-разрешительный характер (например, была запрещена благотворительная деятельность как «пережиток буржуазного общества»). Несмотря на все гонения и

преследования, доля верующих к началу 1980-х гг. в СССР составляла примерно около одной трети населения.

На рубеже 1970-1980-х гг. социологами стало фиксироваться постепенное изменение отношения к религии со стороны общества, прежде всего – части творческой интеллигенции и в молодежной среде. На первых порах это было возрастание интереса к религии, к ее роли в истории, к полузабытым, казалось бы, народным традициям, праздникам и обрядам религиозного характера и происхождения: православным, мусульманским, языческим. Оно еще не означало обращения к вере, но уже выступало симптомом, с одной стороны, нарастающего кризиса официальной идеологии, а с другой стороны, свидетельствовало о наличии в обществе, по крайней мере, у определенных слоев населения, религиозных потребностей, масштабы которых государственным и партийным руководством явно недооценивались или игнорировались. Это находило выражение в росте религиозной обрядности, в интересе к религиозной литературе, в моде на религиозную атрибутику в быту, в обращении к религиозным сюжетам писателей, художников, кинематографистов. Одновременно началось некоторое омоложение состава религиозных общин, в них появились и постепенно стали выходить на первый план молодые образованные верующие. Возникло и активизировалось правозащитное движение в религиозной среде. Подспудно росло самосознание верующих, конфессиональная самоидентификация определенной части населения.

Сведения о количестве зарегистрированных религиозных обществ в СССР 1945-1990 гг., на 1 января указанного года²⁵⁷

Год	Всего религиозных обществ	В том числе православных
1945	Около 16 000	10 243
1951	19 013	13 867
1957	18 611	13 430
1961	10 050	10 960
1965	11 702	7 551
1970	11 796	7 338
1975	11 662	7 062

²⁵⁷ История религий в России: Учебник / Ред. Трофимчук Н.А. М., 2001.

1980	11 932	6 915
1985	12 438	6 806
1990	16 990	10 380

Новые перспективы возрождения религии в нашей стране и изменения государственно-церковных отношений открылись в эпоху перестройки, примерно с 1988 г., когда, с согласия М.С. Горбачева, было достаточно широко отпраздновано «тысячелетие крещения Руси»²⁵⁸.

Это нашло отражение в следующих процессах:

- на смену отношению к религии и религиозным организациям как явлению пережиточному, тормозящему общественное развитие, чуждому существовавшему общественному строю пришло отношение к ним как важному, реально существующему общественному институту;
- изменилась законодательная база, фиксирующая отношение государства к религии и церкви, которое вышло на уровень международных правовых норм и теоретически стало соответствовать обязательствам, принятым государством в связи с подписанием целого ряда международно-правовых документов, начиная со «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г);
- был предпринят целый ряд шагов для исправления грубых ошибок и прямых злоупотреблений советской власти в отношении религиозных организаций, духовенства и верующих.

Помимо государства как политической организации страны, изменения в отношении восприятия религии произошли в обществе в целом. Отношение общества к религии и Церкви – процесс более растянутый во времени, не одинаковый в различных регионах, в различных слоях населения, во многом развивавшийся подспудно еще в советское время, носивший спонтанный характер. И начался он с роста у людей интереса к религии, с первоначально эпизодического, а затем все более широкого освещения этой проблематики в средствах массовой информации, все более активно формировавших общественное мнение в этом направлении. Можно выделить четыре позиции, характеризующие изменение отношения общества к религии и религиозным организациям.

²⁵⁸ Празднованию предшествовала встреча в апреле 1988 г. М.С. Горбачева с патриархом Пименом и членами Синода, на которой обсуждались вопросы подготовки к данному празднованию.

Во-первых, изменение в общественном сознании оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь Русской православной церкви, рост их престижа, индекса доверия к религиозным организациям в глазах общественного мнения. Это породило определенные общественные ожидания, частично оправдавшиеся, частично – преувеличенные, о способности церкви и иных религиозных организаций содействовать преодолению кризиса общества.

Во-вторых, изменение отношения общества к религии и церкви находило свое выражение в религиозном обращении значительных масс населения. Произошел рост уровня религиозности, т.е. доли верующих в общем составе населения, и повышение степени религиозности, то есть глубины веры, интенсивности религиозных переживаний и культовых действий. К началу 1990-х гг. рост уровня религиозности достиг 40–45%, а к началу 2000-х гг. – колебался в диапазоне от 40 до 60%. В результате, как в Русской Православной церкви, так и в других церквях и конфессиях произошел наплыв неопитов (новообращенных). Во многих общинах их число превосходит число верующих, являющихся давними, постоянными и активными членами этих религиозных объединений, более или менее основательно знающих основы вероучения своей религии и нормы ее культовой практики. Вместе с тем, изменилась самоидентификация населения: на смену секулярной («советский народ») пришла конфессиональная. Некоторые социологи именно по этому показателю пытаются определить уровень религиозности, но это неверный путь. Самоидентификация не указывает ни на уровень, ни на характер религиозности. Дело в том, что, называя себя при ответах на соответствующий вопрос анкеты православным, мусульманином и т.д., многие респонденты имеют в виду вовсе не то, что они веруют в бога, а то, что они происходят из данной этнокультурной среды, относят себя к православной, мусульманской, буддистской и т.п. культурной традиции. Нередко в сознании части респондентов конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной. Поэтому простое суммирование ответов о конфессиональном самоопределении дает искаженное представление о реальном уровне религиозности.

В-третьих, изменение позиции и настроений нерелигиозной части населения, которая, по данным ряда исследований, составляет устойчивую группу – в среднем 40% населения. Несмотря на личное неверие, большинство представителей этой группы населения весьма положительно оценивают религию, демонстрируя толерантное отношение к ней.

В-четвертых, изменение позиций средств массовой информации как выразителя общественного мнения, - масса публикаций по религиозной проблематике, в том числе и выражающих взгляды и мнения церковной иерархии, богословов, религиозно- и

конфессионально ориентированных авторов из числа деятелей культуры, ученых, журналистов и др.

По существу, сформировалась западная модель государственно-церковных отношений. Теоретически именно она становится основой российского законодательства о свободе совести, подразумевая предоставление широких прав верующим гражданам, и свободную, без выработанного четкого механизма, регистрацию религиозных объединений, в том числе и зарубежных.

Западная модель государственно-конфессиональных отношений, независимо от ее модификаций, предполагает в качестве основного принцип толерантности. Вместе с тем, в рамках данного принципа можно выделить два подхода: негативная (пассивная) толерантность и позитивная (активная) толерантность. Негативная толерантность обычно выражается в позиции прагматичного невмешательства и готовности примириться с разногласиями, в то время как позитивная толерантность означает не просто терпимое отношение к людям, исповедующим другую религию, а активную позицию уважения к ценностям других конфессий. Например, тестом на позитивную терпимость является готовность какой-либо религиозной общины защищать свободу других религий.

В соответствии с принятым 1 октября 1990 г. Верховным советом СССР законом «О свободе совести и религиозных организациях» церковь и другие религиозные организации получили право самоуправления, возможность создавать производственные предприятия, приобретать собственность, осуществлять благотворительную деятельность, иметь собственные печатные издания и др. Религиозным организациям были возвращены тысячи храмов и монастырей, мечетей, дацанов, молелен, широкому читателю стали доступны религиозные книги и периодика, возродилось празднование религиозных, в первую очередь, православных и мусульманских праздников. Так, в Российской Федерации Рождество Христово было объявлено общенациональным праздником и стало выходным днем.

Религиозная ситуация в Российской Федерации

Продолжением советско-перестроечной вероисповедной политики явился процесс доработки Общесоюзного закона от 1990 года. Итогом этого процесса стала подготовка нового Федерального закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г., в котором государство декларирует защиту вероисповедных свобод. В современной России созданы структуры, не существовавшие в советское время: в Государственной думе РФ - соответствующий комитет, при Президенте РФ - Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, при Правительстве РФ - комиссия по вопросам религиозных объединений, в аппарате Уполномоченного по правам человека - отдел по религиозным вопросам и культурным правам. В субъектах Федерации, при президентах, в

правительствах, в мэриях, в администрациях утверждены структуры, осуществляющие связи с религиозными объединениями.

Повсеместно на территории теперь уже бывшего СССР возрастал интерес к религии, религиозное самосознание становилось составной частью духовного возрождения России и бывших советских республик. На начало 2000 г. 50–54% населения РФ позиционировали себя в качестве верующих, из них 72 % причисляют себя к православным (при этом 14 % из них вообще не верит в Бога – по их же собственным заявлениям). Более того, религиозно-церковного образа жизни по подсчетам социологов реально в России придерживается около 4 % населения. Остальные 68 % заявивших себя православными исходят просто из того, что религиозная принадлежность тождественна национальной, то есть религиозность напрямую увязывается с внешними по отношению к ней факторами.

В настоящее время в России Министерством юстиции официально зарегистрировано свыше 80 конфессий, что говорит о мультиконфессиональности российского социума.

**ЧИСЛО РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ,
ЗАРЕГИСТРИРОВАННЫХ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ,
на 1 января 2010 г.²⁵⁹**

	Всего зарегистр ирован но	в том числе по видам				
		центр ал и- званн ые религ и- озные органи зации	местн ые религ и- озные органи зации	духовн ые образ ов а- тельн ые учреж дения	мона стыри и подво рь я	религ иозн ые учреж дения
Все религиозные организации	23494	433	22176	193	434	258
в том числе по конфессиям:						
Русская	12941	78	12158	57	424	224

²⁵⁹ По данным Минюста//Россия в цифрах-2010.

православная церковь						
Российская православная автономная церковь	44	2	39	-	3	-
Русская православная церковь за границей	22	1	20	-	1	-
Истинно-православная церковь	32	5	24	-	3	-
Российская православная свободная церковь	7	1	6	-	-	-
Украинская православная церковь (Киевский патриархат)	10	1	8	1	-	-
Старообрядцы	281	7	268	1	3	2
в том числе:						
Русская православная старообрядческая церковь	155	2	150	-	1	2
Древлеправославная церковь	76	5	68	1	2	-
Поморская церковь	42	-	42	-	-	-
Федосеевское согласие	3	-	3	-	-	-
Другие согласия	5	-	5	-	-	-
Римско-	229	6	218	1	-	4

католическая церковь						
Греко-католическая церковь	4	-	4	-	-	-
Армянская апостольская церковь	73	3	70	-	-	-
Ислам	4127	70	3963	93	-	1
Буддизм	208	9	196	3	-	-
Иудаизм	291	10	277	2	-	2
в том числе:						
Ортодоксальный	237	8	226	2	-	1
Современный	54	2	51	-	-	1
Евангельские христиане- баптисты	873	50	812	6	-	5
Христиане веры Евангельской	281	27	247	4	-	3
Евангельские христиане	677	34	633	6	-	4
Евангельские христиане в духе апостолов	26	2	24	-	-	-
Христиане веры евангельской- пятидесятники	1347	55	1284	8	-	-
Церковь полного Евангелия	35	2	32	1	-	-
Евангельские христиане- трезвенники	5	-	5	-	-	-
Адвентисты седьмого дня	608	17	584	1	-	6

Лютеране	230	13	213	4	-	-
в том числе:						
Евангелическо-лютеранская церковь	145	10	133	2	-	-
Единая евангелическо-лютеранская церковь России	2	-	2	-	-	-
Церковь Ингрии	71	1	69	1	-	-
Другие евангелическо-лютеранские церкви	12	2	9	1	-	-
Новоапостольская церковь	64	4	60	-	-	-
Методистская церковь	109	4	102	2	-	1
Реформатская церковь	5	1	4	-	-	-
Пресвитерианская церковь	177	7	167	3	-	-
Англиканская церковь	1	-	1	-	-	-
Свидетели Иеговы	407	1	406	-	-	-
Меннониты	7	1	6	-	-	-
Армия Спасения	10	1	9	-	-	-
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	53	1	52	-	-	-
Церковь объединения	7	1	6	-	-	-

(Муна)						
Церковь Божьей матери "Державная"	20	1	19	-	-	-
Молокане	22	1	21	-	-	-
Церковь последнего завета	6	1	5	-	-	-
Церковь Христа	17	1	16	-	-	-
Христиане иудействующие	2	-	2	-	-	-
Неденоминированные христианские церкви	12	2	5	-	-	5
Саентологическая церковь	1	-	1	-	-	-
Индуизм	1	-	1	-	-	-
Сознание Кришны (вайшнавцы)	73	3	70	-	-	-
Вера Бахаи	17	1	16	-	-	-
Даосизм	4	2	2	-	-	-
Ассирийская церковь	3	1	2	-	-	-
Сикхи	1	-	1	-	-	-
Шаманизм	16	1	15	-	-	-
Духовное единство (толстовцы)	1	1	-	-	-	-
Языческие верования	5	1	4	-	-	-
Иные вероисповедания	102	3	98	-	-	1

Статистическая таблица зарегистрированных религиозных организаций дает картину современной религиозной ситуации в России, которую можно охарактеризовать следующим образом:

Во-первых, внутренние процессы в самой религиозной среде породили насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что находит выражение в многоконфессиональности состава населения России и большинства субъектов Федерации. Это, естественно, приводит к столкновению интересов различных конфессий, к их противостоянию на миссионерском поле. Речь идет, прежде всего, о распространении своего влияния на ту массу нерелигиозных людей, которые выросли в советских семьях, не связанных с религией уже в двух или даже трех поколениях. Они получили в советской школе атеистическое воспитание и образование, основанное на материалистическом подходе к действительности. После крушения привычной социалистической системы ценностей и массированной атаки в СМИ на материализм и атеизм они оказались в растерянности, в поиске для себя иной надежной духовной, идейной и нравственной опоры, основания для новой самоидентификации в непривычных условиях. И часть этих людей пошла по традиционному пути – обратилась к религии, причем, прежде всего, к религии предков: «мы из православных – значит это моя религия». Но у многих людей и такая семейная традиция была уже утрачена. Преимущественно именно они находятся в ситуации выбора религии. Многие из них за короткий период времени сменили несколько конфессий, как бы сравнивая, выбирая, где им будет комфортнее, на чем остановиться. Именно эта часть неверующих, обратившихся к поискам веры, и составила в основном тот резерв, который стал базой быстрого скачка уровня религиозности в 1990-х гг.,

Во-вторых, отличительной чертой современной религиозной ситуации является высокий уровень общественного престижа и реальной роли религии и религиозных организаций в общественных процессах. Правда, в этом отношении есть и определенные издержки. Это, прежде всего, исходящие с разных сторон попытки политизировать религию, использовать ее авторитет и моральную силу в политических целях, для увеличения своего электората и т.п. Для Церкви это чревато опасностью снижения сегодняшнего высокого уровня общественного доверия, что, собственно, в последнее время уже происходит. В 2000-е гг. индекс доверия к Церкви, религиозным организациям снизился до 35% и тенденция к снижению нарастает (то есть получается, что даже не все верующие доверяют Церкви).

В-третьих, сегодняшняя религиозная ситуация отличается фактической исчерпанностью резерва для быстрого дальнейшего роста уровня религиозности населения, какой происходил в начале 1990-х гг. Кто хотел, уже пришел в религиозные

организации. Доля нерелигиозной части населения уже в течение нескольких лет сохраняет стабильный показатель на уровне примерно 40%. Поэтому, 1) дальнейшее пополнение религиозных организаций будет идти главным образом за счет семей самих верующих, а не за счет притока извне, из среды бывших неверующих; 2) это сужение резерва пополнения религиозных организаций за счет нерелигиозной среды может вызвать обострение их конкурентной борьбы за паству, рост взаимной нетерпимости; 3) поскольку около половины населения сделало свой нерелигиозный мировоззренческий вывод, необходимо реальное обеспечение свободы совести (а не только свободы вероисповеданий) – как в плане защиты их свободного выбора, так и в плане их права на пропаганду и распространение своих убеждений.

Вместе с тем, наблюдается противоречивость развития сферы предоставления вероисповедных свобод, что обнаруживается в их нарушениях преимущественно на региональном уровне. Наблюдаются нарушения прав верующих и их общин на свободу вероисповедания, распространение своего учения и соответствующей литературы.

В качестве причин подобной ситуации можно назвать отсутствие должной толерантности к иным, нетрадиционным вероисповеданиям, а также поддержку светскими властями тех религиозных организаций, которые им нужны для достижения их политических целей.

В целом религиозная ситуация характеризуется конфессиональной разобщенностью, поскольку каждое религиозное объединение стремится утвердить свои приоритеты в определенной сфере религиозной активности, и максимально эффективно использовать находящиеся в его распоряжении средства личностной идентификации и социализации верующего.

В рамках государственно-религиозных отношений также произошли существенные, в сравнении с советским периодом, изменения: произошел постепенный переход вначале к диалогу государства и религий, а затем в определенных формах сотрудничества и партнерства, правда, лишь с отдельными конфессиями, в первую очередь с Русской Православной церковью. Этот переход был осуществлен во многих сферах, начиная с законодательства и заканчивая содействием со стороны государства религиозным объединениям в их благотворительной деятельности. Государство одобрительно относится к социальному служению религиозных объединений. Некоторые программы в этой сфере выполняются через различные формы сотрудничества государственных структур с религиозными объединениями. Вместе с тем, как уже отмечалось, в государственно-конфессиональных отношениях наблюдается тенденция особого подхода со стороны государства к реализации принципа равенства всех религиозных объединений перед законом, предполагающего равное отношение к ним государственных структур.

Выстроена некая иерархическая модель предпочтений и содействия государственных органов религиозным объединениям - от особого отношения к Русской Православной церкви Московского патриархата до отношения к новым религиозным движениям. К последним отношение характеризуется как к «непонятному, раздражающему и деструктивному явлению», хотя подавляющее большинство из них, как известно, зарегистрированы в органах юстиции. Контакт с ними почти не устанавливается, за исключением тех органов, которые по своей профессиональной принадлежности должны входить с ними в связь.

Сформирован весьма специфический подход к интерпретации принципа отделения религиозных объединений от государства, когда, например, некоторые православные священнослужители активизируют свою общественно-политическую деятельность во время предвыборных кампаний. Они не отказываются от участия в агитации отдавать голоса за того или иного кандидата.

Итак, социально-политические и экономические условия, идеологические предпосылки, возникшие в современной России, оказали сильное влияние на состояние религиозной ситуации. Следствием многих изменений в ней являются перемены в политике государства в отношении к религии и церкви. Несмотря на ряд нарушений, о которых речь пойдет ниже, для успеха в религиозной политике необходимо неукоснительно соблюдать главные принципы свободы совести - равенство всех религиозных объединений перед законом и отделение религиозных объединений от государства.

5. Конфессиональное пространство в его исторической эволюции

В мире проживает около 2 млрд. христиан (из них 1 млрд.300 тыс. католики), свыше 1 млрд. мусульман, около 800 млн. буддистов. Все эти три мировые религии представлены в Российской Федерации.

Конфессиональное пространство современной России, стран постсоветского пространства в целом чрезвычайно насыщено, многообразно и разнородно.

Увеличение открытости внешнему миру, глобализация экономики, естественная и вынужденная миграция больших масс людей, в том числе перемещения из страны в страну трудовых ресурсов, потоки беженцев и вынужденных переселенцев из «горячих точек», зон голода и природных катастроф привели в 20 в. к большим изменениям национального состава многих стран, прежде всего Европы и Америки, а вместе с ним и конфессиональной структуры населения. В традиционно христианских странах, таких как Великобритания, Германия, Франция, США сейчас уже существуют многомиллионные мусульманские общины. Быстро увеличивается число мусульман в Швейцарии, Норвегии,

Швеции, Польше и других странах Европы. Одновременно во всем мире интенсивно растут и распространяются многочисленные направления протестантизма, особенно пятидесятнические и адвентистские церкви. Вторая половина 20 в. отмечена появлением первоначально в США и ряде стран Западной Европы, а затем и в других странах, включая Советский Союз и Россию, новых религиозных и квазирелигиозных движений, восточных культов и т.п. Так что увеличение насыщенности и разнородности конфессионального пространства является объективно обусловленной мировой тенденцией.

Многообразие и разнородность конфессионального пространства России складывалось исторически, под воздействием множества факторов: экономических, политических, этнических, культурных. Это и продолжавшееся веками географическое расширение страны, сопровождавшийся включением в ее состав завоеванных и добровольно присоединившихся новых территорий с населявшими их народами, исповедовавшими свои, традиционные для них религии и культы, и развитие экономических связей между регионами России и с зарубежными странами, встреча разных самобытных культур и, как следствие, культурный обмен, и миссионерство, и др. факторы.

Если первоначально, от принятия Киевской Русью христианства в 988 г., можно рассматривать Русское государство как моноконфессиональное, православное, то с началом расширения Московского великого княжества, затем царства, особенно в 16 в., в период царствования Ивана Грозного, и в последующие три века, оно постепенно включало в себя территории, населенные народами, исповедующими ислам и буддизм на Востоке и Юге, католицизм – на Западе, лютеранство – на Северо-Западе, не говоря уже о шаманизме, многочисленных родовых и племенных верованиях и культурах, язычестве и т. д. Но безусловное преобладание в составе населения России русских и вообще славянского элемента, в массе своей исповедовавших православие, а также христианизация многих народов Поволжья, Урала, Сибири и Севера по-прежнему позволяли православию занимать преобладающее и господствующее положение. Оно закреплялось единением монархии и православия, безусловной государственной поддержкой православной церкви, в том числе в ее миссионерской деятельности, и было оформлено юридически. Это давало основание считать и называть Россию православной страной, православным государством. Однако это никак не отменяет того факта, что в ходе исторического развития происходило постепенное усложнение конфессионального портрета. Народы, вошедшие в состав России, как и приезжавшие сюда на службу или по коммерческим делам иностранцы, сохраняли свою веру, и это признавалось государством.

Усложнение конфессионального состава страны шло и другим путем, а именно за счет внутренних процессов и расколов в самом православии: выделение старообрядцев, в свою очередь, раздробленных на множество толков и согласий, возникновение христововерия, молоканства, духоборчества, в 20 в. - образование Церквей так называемого «альтернативного православия» и др.. Разными направлениями были представлены в России ислам, буддизм, иудаизм. Таким образом, уже в дореволюционной России ее конфессиональное пространство, при безусловном численном, статусном и культурообразующем преобладании православия, было весьма неоднородным.

Существенный импульс этот процесс получил в 1939–1940 гг. после включения в состав СССР западных областей Украины и Белоруссии, Бессарабии, Северной Буковины и Прибалтики. Вместе с населением этих территорий в СССР пришел целый ряд направлений пятидесятничества (в том числе христиане веры евангельской, мурашковцы, субботствующие пятидесятники и др.), Свидетели Иеговы, новые группы баптистов, адвентистов и др. Их распространению, как это ни парадоксально, в немалой степени способствовала и репрессивная политика правительства по отношению к этим религиозным направлениям и целым слоям населения, обвиненным в национализме и сопротивлении коллективизации. Благодаря депортациям, высылкам, заключению в лагеря на территории Сибири и Дальнего Востока, а также Казахстана и Средней Азии, эти религиозные направления укоренились и там. А минимальное присутствие в этих регионах фактически разгромленной Православной Церкви способствовало этому процессу.

Следующий этап появления в СССР новых религиозных направлений, усложнявших ее конфессиональное пространство, начинается в 1970-х гг. как пока еще бледное отражение происходившего на Западе процесса образования так называемых религий нового века («New Age»), распространения восточных культов и учений (йога, Общество сознания Кришны, Ананда марга, трансцендентальная медитация и др.). Они, несмотря на жесткие преследования КГБ, получили некоторое распространение среди интеллигенции и в молодежной среде, видимо, как своеобразное движение протеста против официальной идеологии, как контркультура или так называемый «андегрануд».

Наконец, последний большой всплеск появления в России религиозных новообразований произошел с началом «перестройки» и процессов демократизации и реформирования общественного устройства страны, с падением «железного занавеса» и ростом открытости России западному миру. Этот процесс шел в нескольких направлениях:

- был разрешен въезд в страну иностранных миссионеров и проповедников, представлявших как уже действующие в России Церкви и религиозные направления, главным образом протестантские, так и новые – Церковь Иисуса Христа Святых последних

дней (мормоны), Церковь объединения, Церковь саентологии, религиозные движения ориенталистского толка;

- стали возникать религиозные и квазирелигиозные образования отечественного происхождения: Белое братство – Юсмалос, Богородичный центр (ныне – Православная Церкви Матери Божией «Державная»), Церковь последнего завета (виссарионовцы) и др.;

- к этому следует добавить и процессы, происходящие внутри самой Русской Православной церкви на протяжении всего XX века, также ведущие к увеличению разнообразия конфессиональной картины: образование после октябрьской революции 1917 г. Русской православной церкви за границей (РПЦЗ), которая в настоящий момент также раскололась на две религиозных организации: лавровцев и витальевцев; Российской православной свободной церкви (РПСЦ), Российской православной автономной церкви (РПАЦ), Истинно-православной церкви (ИПЦ); появление в России приходов Украинской православной церкви (Киевского Патриархата). Аналогичные процессы наблюдаются в некоторых протестантских церквях, в российском исламе, буддизме и иудаизме.

В результате этих процессов:

Во-первых, существенно выросло число конфессий, религиозных направлений и деноминаций, и эта тенденция к росту конфессионального разнообразия сохраняется.

Во-вторых, мультиконфессиональность распространилась на регионы, в том числе такие, которые прежде были полностью или в основном моноконфессиональными. Исторически носителями определенных религий были конкретные этносы или группы этносов. Ареалы их традиционного, исторически сложившегося расселения были одновременно и ареалами распространения исповедуемых ими религий. Европейская часть России, большая часть Украины и Белоруссии, значительные пространства Сибири и Дальнего Востока, заселенные славянами – русскими, украинцами, белорусами, а также принявшими христианство финно-угорскими и уральскими народами и народностями – территории распространения православия. Западные области Украины и Белоруссии, а в дореволюционной России и Польша – зона распространения католицизма латинского и греческого обрядов. Прибалтика, Финляндия – территории распространения лютеранства. Среднее и частично Нижнее Поволжье, часть Приуралья и Западной Сибири, заселенные татарами, башкирами и другими тюркскими народами, а также Казахстан, Средняя Азия, Северный Кавказ – традиционные регионы распространения ислама. Алтай, юг Сибири и Дальнего Востока – ареал бытования буддизма, а также шаманизма. Эти регионы и сейчас в известной мере сохраняют свою традиционную этническую и конфессиональную

определенность. Но их этноконфессиональные границы уже размыты, а многие вообще перестали быть моноконфессиональными.

Сейчас практически в каждой области, крае, республике, где бы они ни находились, проживают люди как минимум 50–60 национальностей, последователи 20–30 конфессий или религиозных направлений.

В Российской Федерации сейчас действуют свыше *60 конфессий*, из них свыше *40 христианских церквей*, направлений, деноминаций. Абсолютное ведущее место среди них занимает православие в лице *Русской православной церкви* (12941 религиозных объединений; на 1 января 2001 году - 10912 религиозных объединений). *Православие* также представлено (суммарно) 115 религиозными объединениями РПЦЗ, РПСЦ, РПАЦ ИПЦ, УПЦ Киевского патриархата (на 1 января 2001 г. суммарно их было 209) и 281 (на 1 января 2001 г. – 278) объединениями *старообрядцев* разных направлений и толков. 4862 зарегистрированных объединения имеют различные направления *протестантизма* (на 1 января 2001 г. их было 4779, а в 1992 г. - всего 510). 229 религиозных объединений имеется у *Римско-католической церкви* (на 1 января 2001 г. – 258) и 4 – у *Греко-католической церкви* (на 1 января 2001 г. – 5), 73 – у *Армянской апостольской церкви* (на 1 января 2001 г. – 42).

Второе место по числу верующих и третье по количеству общин в России (после православия и протестантизма) занимает *ислам* – 4127 религиозных объединений (на 1 января 2001 г. – 3048 религиозных объединений, а в 1992 г. их было всего 1216). Зарегистрировано также 208 (на 1 января 2001 г. – 193) *буддистских* и 291 (на 1 января 2001 г. – 197) *иудаистских* религиозных объединений, 73 (на 1 января 2001 г. – 106) религиозных объединения *Общества сознания Кришны*.

Среди других религий наиболее многочисленна *Церковь Иисуса Христа Святых последних дней* – 53 религиозных объединения, *Церковь Божией Матери «Державная»* - 20 религиозных объединений, *Церковь Христа и Вера Бахаи* – по 17 религиозных объединений у каждой конфессии. Остальные конфессии представлены меньшим количеством религиозных объединений: от 16 - у шаманистов до 1 - у *индуистов, сикхов, толстовцев* («Духовное единство») и *саентологов*.

Вместе с тем в кругах православной общественности постоянно высказывается тревога по поводу деятельности в стране других конфессий, особенно католицизма, многочисленных протестантских объединений и новых религиозных движений. Звучат обвинения их в прозелитизме, в посягательстве на каноническую территорию РПЦ, раздаются призывы к властям законодательно или административно запретить или ограничить деятельность соперничающих с РПЦ конфессий. Эта религиозная свобода ставит каждого россиянина, имеющего религиозные потребности, особенно из числа

впервые обращающихся к вере, в ситуацию непростого выбора, а церкви и другие религиозные организации – в ситуацию жесткой конкуренции за привлечение этих людей к себе.

С другой стороны, за годы политики государственного атеизма РПЦ утратила опыт и навыки миссионерской деятельности в различных группах населения. Более того, былой опыт миссионерства в Российской Империи, которая в основном состояла из неграмотного крестьянства, сейчас, с учетом образованности граждан и промышленно-урбанизированного образа их жизни, уже все равно не годился бы. В то же время протестантские объединения именно за эти годы подавления и преследования накопили богатый опыт миссионерства, который в условиях свободы сразу стал приносить им свои плоды.

Эти позитивные ракурсы развития в РПЦ заменяются борьбой с другими конфессиями, ожесточенной полемикой с ними, желанием во что бы то ни стало дискредитировать своих оппонентов-конкурентов. То есть позитивная идентификация православного христианина (чем его вера лучше других) подменяется идентификацией негативной (чем другие вероисповедания хуже). Вместе с тем, хорошо известно, что негативная идентификация всегда ведет к росту напряженности и конфликтогенности.

Итак, в России и на всем постсоветском пространстве необходимо упрочение двух взаимосвязанных между собой основ современного демократического общества: секулярного государства и религиозного плюрализма, обеспечивающих защиту убеждений человека, свободу совести, а вместе с тем и единство граждан, основанное на веротерпимости.

Важнейшей тенденцией, определяющей общую направленность развития религиозной ситуации в современной России, помимо религиозного плюрализма, является рост секулярности социума. Очевидно, что секуляризация сознания российского общества будет продолжаться — постепенно, с временными отступлениями и замедлениями, но все же неуклонно и закономерно, несмотря на усиление и расширение влияния традиционных и нетрадиционных религиозных настроений в постсоветский период отечественной истории. Однако, это не означает исчезновения религии и верующих. Просто светскость занимает в обществе все больше места в сравнении с религиозностью. И в этом процессе важную роль может играть так называемая «гражданская религия»²⁶⁰.

В современную эпоху гражданская религия стала предметом широкого обсуждения после выступления на эту тему в конце 1960-х гг. американского социолога Роберта Белла, вновь обратившегося к вопросу об общественном согласии представителей различных религий. Гражданская религия — это не особый культурно-исторический тип

²⁶⁰ Подробнее о гражданской религии см.: гл. 4 настоящего издания.

религий, а социально-политический изоморфизм, характерный для традиционных и новых религий той или иной страны. Всем им свойственно позитивно-санкционирующее отношение к существующему строю и его институтам, а также общая направленность и единая ценностная ориентация реализуемого в их деятельности цивилизационного процесса. Таким образом, речь идет об общей социально-политической идеологии разнообразных религий, распространенных в нашей стране, о единстве их ценностных ориентаций в социокультурной области, об общности их политических идеалов при одновременно существующем плюралистическом разнообразии вероучений, культовой практики и организационных форм их деятельности. Речь идет не о вероучительной унификации, а только о единой или близкой социально-политической направленности разнообразных по своим духовным традициям религий.

Идеальная религиозная ситуация в стране, к которой целесообразно стремиться российскому обществу, определяется единством трех компонентов: светского государства (гарантирующего свободу совести своим гражданам), религиозного плюрализма и гражданской религии, направленной на позитивное, заинтересованное и активно-созидательное отношение к социальной действительности. Эти три условия являются залогом веротерпимости между людьми, будут способствовать изживанию раскола общества по религиозным убеждениям и его внутреннему сплочению благодаря ориентациям на демократические и гуманистические ценности.

Глава 8. МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ

1.Религиозность: понятие, признаки, критерии

Эффективное управление процессами, происходящими в религиозной сфере жизни общества, требует максимально полной и достоверной информации о реальном состоянии, динамике и перспективах развития религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношений, как на федеральном, так и на региональном уровнях. Без соответствующего информационного сопровождения не возможна разработка концепции вероисповедной политики органов государственной власти, формирование и развитие нормативно-правовой базы государственно-конфессиональных отношений, создание механизма реализации государственной политики в отношении религиозных организаций. Недостаток информации о религиозной ситуации, ее недостоверность ведут к затягиванию реализации назревших и необходимых, а иногда к принятию неадекватных управленческих решений, что объективно способствует ее дестабилизации, порождает новые проблемы, создает «дополнительную зону уязвимости» для органов государственной власти и управления. От информационного обеспечения процесса разработки, принятия и осуществления управленческих решений во многом зависит результативность воздействия, оказываемого структурами государственного управления на религиозную жизнь общества.

Информацию о состоянии религиозной ситуации позволяют получить социологические исследования. В России имеется достаточно богатый опыт социологического изучения проблем, связанных с религией и религиозной ситуацией. Однако объем, характер и качество получаемой информации во многом зависит от целей исследования и занимаемых заказчиком и исследователем мировоззренческих позиций.

Основным заказчиком и потребителем социологической информации в области религии в советский период была правящая партия, точнее ее аппарат²⁶¹. Это обуславливало противоречивые требования, предъявляемые к исследованиям, которые должны были обеспечить получение достоверной информации о процессах, протекающих в религиозной сфере, в массовом религиозном сознании, и в то же время свидетельствовать о победах атеистического мировоззрения. Исследователи вынуждены были выполнять социально-идеологический заказ и обеспечивать научное обоснование необходимости и неизбежности преодоления религии в социалистическом обществе. Поэтому, исследования религиозности советского периода содержат ряд недостатков,

²⁶¹ Зуев Ю.П. Динамика религиозности в России в 20-м веке и ее социологическое изучение // Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С.188.

связанных, прежде всего, с тенденциозностью в интерпретации результатов, стремлением подчеркнуть пережиточный характер религии и ее негативную роль. Несомненно, что методология, методика и результаты исследований советского периода требуют критического прочтения²⁶². Однако нельзя согласиться с мнением, что данные исследования невозможно корректно сравнивать с современными, и тем самым, достоверно оценить динамику религиозности. Также нельзя однозначно считать в качестве одного из недостатков исследований религиозности советского периода их «исключительно региональный характер»²⁶³.

Сравнительный анализ социологической информации по проблемам религии и атеизма, полученной на различных объектах, а также соотнесение их с результатами исследований последних лет позволяет утверждать, что социологам-религиоведам в 1960-1980-е гг. удавалось получать достаточно полные и достоверные данные о состоянии и тенденциях религиозности²⁶⁴. Был накоплен большой опыт эмпирических исследований, разработаны теоретические и методологические основы социологического анализа религиозных феноменов. Все это позволяет осуществить критический анализ и оценку, выявить параметры (признаки, критерии, показатели), которые могут быть использованы в современных исследованиях для получения сравнимых результатов.

Изменение научной парадигмы отечественной социологии в конце 1980-х гг., связанное с упразднением диктата партийной идеологии, признанием мировоззренческого плюрализма, отказом от диалектического материализма, как универсального, «всеобщего» метода познания социальных явлений, привело к перемещению внимания большинства социологов, в том числе и занимающихся изучением религии, из сферы теоретических поисков в область эмпирических исследований. Однако утрата теоретической перспективы и акцент на прикладных исследованиях, ориентированных на элементарные, частные стороны жизни неизбежно ведет к снижению научного уровня обобщений и выводов, которые, как правило, носят первичный, эмпирический характер. Кроме того, научная ценность исследований снижается из-за использования учеными различного понятийного аппарата, что делает их результаты несопоставимыми. Особенно это актуально для исследований по проблемам религиозности, проводимых на региональном уровне, сравнение результатов которых с общероссийскими для выявления

²⁶² Лопаткин Р.А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. М., 2001. № 4. С.37.

²⁶³ Дубин И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам. // Полис. 2001, № 2. С.78.

²⁶⁴ Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений. // Государственно-церковные отношения (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 217.

общего и особенного в динамике и тенденциях религиозности, возможно лишь при использовании единого понятийного аппарата.

Понятийный аппарат является важнейшим методологическим инструментом социологического анализа религии. Без тщательной отработки понятий, их однозначной трактовки, четкого определения их содержания, очерчивающего параметры и границы изучаемого явления, невозможно разработать программу исследования, сформулировать его цели и задачи, выдвинуть рабочие гипотезы, определить основные и вспомогательные критерии, показатели и признаки исследуемого явления. Выработка единого подхода к определению и операционализации ключевых понятий, согласованных критериев и типологий религиозности является ключевой методологической проблемой современного этапа социологического изучения религиозных феноменов.

Понятийный аппарат социологического исследования религиозных явлений представляет собой совокупность операционально интерпретируемых понятий. Этим понятиям дается как теоретическое, так и эмпирическое обоснование. Предпосылкой теоретического обоснования выступает категориально-концептуальный анализ религии. Понятие «религия» подразумевает выделение особой сферы общественного сознания, особого типа социальных связей и институтов в рамках целостной социальной системы. Религия есть категория, которая непосредственно отвлекается от отдельных личностей, выступающих как субъект религиозных верований, деятельности, отношений и анализируемая на уровне социально-всеобщего. В то же время, религия представляет собой социальную подсистему, имеет сложную структуру, выполняет ряд функций, занимает определенное место в общественной системе. Как подсистема общества, религия находится в постоянном взаимодействии с другими подсистемами (политикой, культурой, наукой, образованием и т. д.), испытывает их влияние и в свою очередь оказывает воздействие на каждую из них и общество в целом. Поэтому предметом социологического исследования религии должен быть вопрос о ее социальной природе, о социальной обусловленности особенностей различных религий и религиозных объединений, и главное – «социальные последствия этих особенностей, выступающие как результат реализации роли и функций религии в обществе, оказывающие влияние на общественные процессы, как причина и мотивация определенного типа поведения людей, исповедующих ту или иную религию»²⁶⁵.

Воздействие религии на общество реализуется через компоненты ее структуры – религиозное сознание, деятельность, отношения, организации. Все они, а так же их

²⁶⁵ Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений. // Государственно-церковные отношения (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 191.

взаимосвязи с различными компонентами других общественных подсистем и общества в целом, имеют социальные измерения и доступны теоретическому анализу и эмпирическому наблюдению.

Ключевым понятием, доступным операционализации на эмпирическом уровне исследования религии, является понятие «**религиозность**». В отечественной литературе имеются различные подходы к определению данного понятия. Для ряда исследователей религиозность является:

- социально-психологической категорией, составленной из множества компонентов, основными из которых являются эмоциональные и интеллектуальные. Исследователи определяют религиозность:

- как субъективную приверженность людей к религиозному миропониманию, мироощущению, к выполнению соответствующих религиозных (культовых) действий, характерных для той или иной конфессии²⁶⁶;

- как конкретное проявление религии в индивидуальном и групповом сознании и поведении, определенное качество индивида и даже группы²⁶⁷;

- как воздействие религии на сознание и поведение отдельных индивидов и социально-демографических групп в целом;

- как реализацию общей социальной природы религии в сознании и поведении отдельных людей;

- как определенное состояние отдельных людей, групп, общностей верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему²⁶⁸;

- социологической категорией, выражающей наличие у ее носителя определенных признаков. Исследователи определяют религиозность:

- ❖ как социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков), фиксирующих определенность религиозных индивидов и групп и отличающих их от нерелигиозных²⁶⁹;

- ❖ как одну из основных категорий социологии религии, отражающую состояние сознания верующих (как на уровне индивида, так и социальной группы),

²⁶⁶ См.: Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области).// Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3.С. 133.

²⁶⁷ См.: Ульянов Л.Н. Изменение характера религиозности // К обществу свободному от религии. М., 1970. С.161.

²⁶⁸ См.: Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 104-105.

²⁶⁹ См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С.123.

характерной чертой которой является вера в сверхъестественное, выступающее объектом поклонения²⁷⁰;

❖ как чрезвычайно стабильное, но подверженное качественным и количественным изменениям состояние индивидов, групп, больших общностей, связанное с приверженностью к религии – ее положительным восприятием и усвоением, следованием ее нормам, установлениям и традициям, включение в ее институциональные структуры, ее воспроизведение в индивидуальном групповом и массовом сознании и поведении²⁷¹.

Эмпирическое обоснование понятий предполагает переход к непосредственному социологическому исследованию, сбору информации об обозначаемом этим понятием явлении. Для этого понятие надо *операционализировать, то есть представить в виде набора признаков, элементов, составляющих это явление, эмпирически наблюдаемых и доступных измерению. Таким образом, дать операциональное определение понятия, значит, соотнести его с непосредственным объектом социологического исследования – определенной совокупностью социальных объектов, подлежащих изучению.* В ходе теоретического анализа этого соотношения необходимо выработать процедуру исследования, обеспечивающую научную фиксацию важнейших признаков исследуемой совокупности. Этот анализ (эмпирическая интерпретация) является важнейшей методологической предпосылкой составления научной программы любого конкретного социологического исследования религиозных феноменов.

Религиозность может быть представлена двумя связанными между собой рядами основных признаков, представляющих собой индикаторы наличия свойств религиозного сознания и религиозного поведения. Признаки, характеризующие первый ряд, могут быть представлены в виде трех групп признаков, или трех «направлений измерения» религиозного сознания, общим признаком которого является **религиозная вера**:

- первое направление измерения, обозначенное как «интеллектуальное содержание веры», направлено на выявление наличия той совокупности религиозных идей, понятий, представлений, догматов, мифов, которые в сознании индивида выступают в качестве истинных, не подлежащих сомнению, формируя уверенность и убежденность в объективном существовании существ, свойств, связей, составляющих содержание религиозных образов;

- второе направление, которое можно обозначить как «эмоциональное содержание веры», направлено на определение наличия религиозных чувств и

²⁷⁰ См.: Элбакян Е.С. Религиозность // Энциклопедия религий / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С. 1065.

²⁷¹ См.: Религия в истории и культуре / Ред. Писманик М.Г. М., 2000. С. 139.

переживаний, испытываемых индивидом, на фиксацию эмоционального отношения индивида к объекту веры.

- третье измерение может быть обозначено как «признаки религиозной информированности» и предполагает фиксацию знания и понимания индивидом догматических основ исповедуемой им религии, рациональное осмысление веры, соотнесенность индивидуального религиозного сознания с его «идеальной моделью», задаваемой теологией.

Поскольку религиозное сознание является многомерным явлением, возникает необходимость определения его главного, основного критерия. В практике исследований таким критерием выступает центральная, руководящая идея религиозного сознания – идея Бога (сверхъестественного). Однако подобный подход порождает определенные трудности, связанные с различием таких форм сознания связанных с верой в сверхъестественное, как собственно религия, философский идеализм и суеверие²⁷². Поэтому объективное изучение религиозности предполагает обязательное выявление и фиксацию признаков религиозного поведения.

Религиозное поведение представляет собой совокупностью поступков и действий, включающих индивида (или группу) в религиозную деятельность, как специфическую форму активного практически-духовного освоения мира. Поскольку религиозная деятельность включает в себя два вида – культовую и внекультовую, то религиозное поведение предполагает два вида действий, участие в которых выступает в качестве признаков религиозности:

- во-первых, это культовое поведение, к которому относятся поступки, включающие индивида в культовую деятельность как систему строго определенных символических действий, посредством которых устанавливаются непосредственные отношения между верующим (или религиозной группой) и сверхъестественным объектом поклонения. К культовому поведению обычно относят посещение богослужений и участие в них; исполнение религиозных обрядов и других культовых действий и предписаний; празднование религиозных праздников. Культовое поведение в наибольшей степени поддается эмпирическому изучению и статистической обработке с применением методов количественного и качественного анализа;

- во-вторых, это внекультовое религиозное поведение, к которому относятся действия напрямую с культом не связанные, но, тем не менее, обеспечивающие специфически религиозное освоение мира и воспроизводство религиозного сознания. К внекультовому поведению относят участие в религиозной жизни общины и в деятельности

²⁷² Иваненко С.И. К вопросу о типологии религиозности. // Комплексный подход к научно-атеистическому воспитанию / Ред. Коновалов Б.Н., Зуев Ю.П. М., 1979. С.160.

религиозной организации, религиозное обучение и воспитание, распространение религиозных идей и взглядов, их творческое осмысление и интерпретация – теология как сфера профессиональной интеллектуальной деятельности. К религиозному поведению непосредственно примыкают (хотя и не включаются в него прямо) те социальные действия (нравственные, политические и т. п.), мотивом которых выступает содержание религиозного сознания. К ним можно отнести участие в акциях благотворительности, принятие и исполнение морально-нравственных норм и предписаний религии, участие в деятельности религиозно-политических партий. Совершение религиозно мотивированных действий является важным дополняющим признаком религиозности, однако эмпирическое исследование подобных актов поведения представляет большие трудности, поскольку связано со сложной задачей выявления мотивов поведения людей.

Серьезной проблемой является выделение какого-либо признака религиозного поведения в качестве его объективного критерия, поскольку совершение такого акта религиозного поведения должно с достаточной точностью свидетельствовать о религиозности индивида, а его отсутствие в поведении – говорить о безрелигиозности. Некоторые виды религиозного поведения могут носить привычно-автоматический характер, совершаться под влиянием общественного мнения или быть мотивированы эмоционально-эстетическими потребностями. Хотя такие действия и несут религиозную смысловую нагрузку, однако их связь с религиозным сознанием носит опосредованный характер и выступать в качестве надежного критерия религиозного поведения они не могут. В качестве критерия религиозного поведения может выступать такое действие, которое непосредственно связано с религиозным сознанием, совершается под влиянием религиозных представлений, чувств, настроений, определяющим мотивом которого выступает религиозная вера. К таким действиям, как правило, относят основные акты культового поведения и, прежде всего, молитву как первичную и основную форму выражения религиозных чувств, совершение которой может служить критерием различения собственно феномена религии от близко с ней связанных или похожих на нее, например, от эстетического чувства.

Кроме рассмотренных признаков религиозного сознания и религиозного поведения, религиозность может проявляться в признаках носящих *«комплексный» характер*, получающих свое выражение, как в сознании, так и в поведении. К ним, прежде всего, относится *конфессиональная принадлежность*. К примеру, иногда в научной литературе понятия «верующий» и «православный» употребляются как синонимы²⁷³, что приводит к некорректному смешению понятий «религиозность» и «конфессиональная

²⁷³ Дубин Б.В. Религия, церковь, общественное мнение // Свободная мысль. 1997. № 11. С. 94.

принадлежность». В связи с этим необходимо отметить, что конфессиональная принадлежность, являясь признаком религиозности, может фиксироваться в виде конфессиональной идентификации (самоидентификации) или как членство в религиозном объединении. В первом случае необходимо помнить, что в сознании части населения конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной, и может быть несвязанна с наличием других признаков религиозности. Во втором случае фиксация данного признака затруднена в силу того, что большинство религиозных объединений России (в частности, крупнейшее из них – Русская Православная церковь) не имеют фиксированного членства, а субъективное ощущение человеком себя в качестве «православного» не всегда свидетельствуют о его действительной принадлежности к конкретному приходу (общине).

Другим признаком религиозности, находящим выражение, как в сознании, так и в поведении может выступать включенность индивида в **религиозные отношения**. Последние имеют субъективный аспект – план религиозного сознания, которое полагает определенные отношения людей к гипостазированным существам, атрибутированным свойствам и связям. Вместе с тем религиозные отношения имеют и объективный аспект – реальные отношения между людьми, актуализированные посредством культовой или внекультовой деятельности. С другой стороны включенность индивида в систему религиозных отношений связана с формальной или неформальной принадлежностью к религиозной группе.

Важной методологической проблемой, связанной с определением набора признаков религиозности, является выявление внутренних связей между религиозным сознанием и поведением. В данном случае можно вычленить в качестве признака религиозности **религиозную мотивацию поведения**, которая проявляется как в религиозной, так и в нерелигиозной сферах.

Еще одна проблема связана с использованием вышеизложенного набора признаков религиозности при исследовании различных форм религии. Однако многообразие форм религии не лишает их некоторых общих и существенных особенностей, которые и должны найти свое отражение в наборе признаков религиозности. Религия представляет целостную подсистему общества и различные признаки религиозности, отражающие различные стороны религиозной системы, должны быть внутренне связаны между собой. Необходимо выявить эти взаимосвязи и применить их к изучению религиозности.

При интерпретации религиозности как некоторого социального качества методологически правильно делать акцент на различии религиозных и нерелигиозных носителей этого качества (индивидов и групп), на их логическом разграничении. Для фиксации такого различия необходимо определение **критерия религиозности**, в

качестве которого выступает один определяющий признак, либо минимальный набор таковых, поскольку использование всего набора признаков для определения религиозности индивида представляется излишним. Вопрос о критерии религиозности решается по-разному, но следует отметить, что применение неодинаковых критериев религиозности при проведении исследований делает их результаты несопоставимыми, что снижает их научную и практическую ценность.

Проблема выделения критерия религиозности связана с важной методологической проблемой определения специфического признака религии. По мнению одних исследователей, таковым является вера в сверхъестественное²⁷⁴. Другие полагают, что вера в сверхъестественное является общим, но не специфическим признаком религии, поскольку она присутствует не только в религии, но и в философском идеализме, алхимии, астрологии, гаданиях и других суевериях²⁷⁵. Признание веры в сверхъестественное специфическим признаком религии не дает возможности с полной ясностью различать религиозность, философский идеализм и суеверность²⁷⁶. *Трансцендирование* – признание особого сверхприродного, внеопытного мира, вечных, надындивидуальных ценностей присуще всем формам культуры - «должное» в морали, «вечная красота» в эстетике, «дух» в философии. Поэтому, главной функцией духовной культуры является поиск вечного в преходящем, бесконечного в конечном²⁷⁷. Специфика же религии заключается в постулировании обратной связи, в акценте на способности сверхэмпирического мира определять судьбы мира земного, связи, которая реализуется посредством культовой деятельности.

В зависимости от решения вопроса о специфическом признаке религии определяется и основной критерий религиозности. В практике отечественных исследований в качестве критерия религиозности чаще всего используется вера в Бога (в сверхъестественное) и совершение основных культовых действий, например молитвы²⁷⁸. При этом нередко само наличие веры в Бога определяется по признаку самоидентификации участников опросов.

В целом в отечественной литературе признается необходимость изучения религиозного сознания и поведения в их взаимной связи и единстве. Однако одна из существенных трудностей состоит в том, что необходимо не только определить общие

²⁷⁴ Дубин Б.В. Религия, церковь, общественное мнение // Свободная мысль. 1997. № 11. С. 46.

²⁷⁵ См., например: Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1973. С.48-49.

²⁷⁶ См.: Иваненко С.И. К вопросу о типологии религиозности // Комплексный подход к научно-атеистическому воспитанию / Ред. Коновалов Б.Н., Зуев Ю.П. М., 1979. С. 160.

²⁷⁷ Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). М., 2000. С.34.

²⁷⁸ Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений // Государственно-церковные отношения (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 194-195.

методологические принципы изучения признаков религиозности и определить ее критерий, но и разработать эмпирические показатели, делающие возможным количественное и качественное измерение религиозности.

2. Измерение и типология религиозности

Выделение эмпирических признаков религиозности, доступных фиксации и количественной оценке делает возможным ее измерение в разных аспектах, конкретизацию представлений о религиозности, ее качественную характеристику. В отечественной литературе нет единого мнения о параметрах (показателях) измерения религиозности. Так, некоторые исследователи выделяют два количественных показателя измерения религиозности: **степень** и **распространенность**. Под *степенью религиозности* понимается определенный уровень интенсивности религиозных свойств (признаков) индивида и группы. *Распространенность религиозности* представляет собой определенную величину экстенсивности разброса религиозных свойств (признаков) среди населения в целом и внутри различных социальных и демографических групп (доля обладающих религиозными свойствами индивидов среди населения или в группе)²⁷⁹.

Другие ученые *степень религиозности* определяют как влияние религии на отдельного человека, фиксируемое посредством критериев религиозности. *Уровень религиозности* показывает отношение к религии той или иной социальной группы²⁸⁰.

Следующий подход к параметрам измерения религиозности также подразумевает выделение двух количественных параметров измерения религиозности: **уровня** и **степени**. Под *уровнем религиозности* понимается процентное отношение респондентов, обладающих признаком, выбранным в качестве критерия религиозности, ко всей совокупности опрошенных, а при экстраполяции на всю генеральную совокупность опрошенных – выраженную в процентах долю людей религиозных в общем составе населения или другой обследуемой группы. Понятие «*степень религиозности*» фиксирует интенсивность появления, как определяющего признака (критерия), так и остальных выявленных признаков религиозности²⁸¹.

Понимание религиозности как социального качества предполагает при ее количественном измерении, прежде всего, фиксацию факта наличия определяющего

²⁷⁹ См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С.123-124.

²⁸⁰ См.: Элбакян Е.С. Религиозность // Энциклопедия религий / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С. 1065.

²⁸¹ См.: Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений // Государственно-церковные отношения (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 195.

признака, являющегося критерием религиозности, своеобразного «минимума религиозности», отвлекаясь при этом от измерения интенсивности религиозных свойств. Интенсивность их проявления свидетельствуют не о наличии или отсутствии свойства, а о его мере. Мера может быть выяснена тогда, когда наличие свойства уже установлено. Измерение степени религиозности предполагает анализ частоты, интенсивности, объема проявления по возможности большего числа признаков религиозности. Между уровнем и степенью религиозности существует сложная взаимосвязь, обусловленная многими факторами.

Измерение уровня религиозности предполагает его фиксацию в определенный момент времени. Сравнение результатов измерений уровня религиозности, фиксируемых на одном исследуемом объекте, с определенным временным интервалом, служит одним из показателей при определении динамики религиозности.

Измерение степени религиозности предполагает разработку соответствующих типологических схем и моделей. Под **типами религиозности** понимаются понятия, отражающие ее характер, общий для некоторого числа единиц исследуемой совокупности и служащие основой для соответствующих классификационных групп. *Тип религиозности* включает как количественные, так и качественные признаки, а типология формируется на основе комплекса показателей. Типологическая группировка используется для сравнительного изучения существенных в данном отношении свойств, связей, функций. Она предполагает содержательную классификацию единиц исследуемой совокупности, при этом важным является не только тождество индивидов данной группы и различие их с представителями других групп, но и взаимопереходы между группами.

Тип религиозности представляет собой разновидность эмпирического обобщения, имеет опытное содержание и дает описание действительности. Но в нем присутствует и теоретический элемент, позволяющий объяснить изучаемое явление. При построении типологии уровень абстрагирования позволяет сохранять непосредственную связь с фактами, которые тот или иной тип объясняет. Таким образом, тип соединяет эмпирические факты и теоретическую концепцию.

Проблема разработки типологии религиозности при проведении конкретного социологического исследования не может быть решена чисто эмпирически и требует серьезного анализа методологических основ ее построения. Можно выделить три уровня методологических проблем, возникающих при работе над построением типологии религиозности:

Во-первых, это проблема выделения специфических признаков религиозности, операциональных определений этого понятия.

Во-вторых, это выбор критерия религиозности, задача, обеспечивающая эмпирическую интерпретацию понятия «религиозность».

В-третьих, это вопрос о специфическом признаке религии, решение которого связано с объяснением сущности и природы религии. В зависимости от того или иного решения последнего вопроса по-разному решаются методологические проблемы первого и второго уровня.

В отечественной литературе в 1960-1980-е гг. были разработаны различные варианты типологических схем религиозности. Эти схемы охватывают как религиозное, так и нерелигиозное население и предполагают дополнительную классификацию групп, имеющих религиозные признаки.

Так, некоторыми авторами была предложена типология, включающая три основные группы населения, в зависимости от их отношения к религии: *верующие*, *колеблющиеся* и *неверующие*, и соответствующая классификация каждой из групп, основанием которой служили содержание веры и степень ее реализации в сознательной деятельности. Внутри типологических групп были выделены подгруппы *последовательных* и *непоследовательных*, *активных* и *неактивных верующих*²⁸².

Другая типология предполагает выделение пяти мировоззренческих групп: *атеистов*; *убежденных неверующих*; *безрелигиозных*; *колеблющихся*; *убежденных верующих*²⁸³. В качестве оснований для классификации использовались четыре основных признака: степень убежденности; активность в распространении взглядов; отношения между людьми на почве религии и атеизма; участие в производственной, общественной, культурной жизни. На основе этих критериев выделялись, с одной стороны – *убежденные атеисты*, с другой стороны – *верующие-фанатики*²⁸⁴.

В основу еще одного варианта типологии религиозности был положен *принцип единства религиозного сознания и поведения* на основе гипотезы о зависимости степени религиозности человека от степени реализации в его поведении религиозных убеждений (соответственно, степень секуляризации зависит от степени реализации атеистических убеждений). Эта схема включала четыре типа, три из которых в свою очередь подразделялись на группы. Типологические группы выделялись на основе строго фиксированных субъективных (личное отношение опрошенного к религии) и объективных

²⁸² См.: Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области). // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С.135.

²⁸³ См.: Тепляков М.К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. Воронеж, 1972. С.118-121.

²⁸⁴ Тепляков М.К. Победа атеизма в различных социальных слоях советского общества (по материалам конкретно-социологического исследования в Воронежской области). // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 4. С.132-134.

(признаки религиозного или атеистического поведения) показателей. Сопоставление субъективных и объективных показателей давало возможность выявления мотивации религиозного или атеистического поведения. Тип верующих включал: *убежденных верующих, распространяющих религиозные взгляды* и *убежденных верующих, не распространяющих религиозных взглядов* (группы В1 и В2, соответственно). Тип колеблющихся включал: *колеблющихся первого порядка*, то есть *склонных к колебаниям в сторону веры и колеблющихся второго порядка – склонных к колебаниям в сторону неверия* (группы К1 и К2, соответственно). Тип индифферентных на группы не делился. А тип атеистов включал группы *не распространяющих атеистические взгляды и распространяющие их* (группы А1 и А2, соответственно)²⁸⁵.

Были предложены типологические схемы для классификации только индивидов имеющих религиозные признаки; предлагались типологии, намечающие различные интенсивности религиозных признаков у членов различных видов религиозных объединений²⁸⁶.

Исследования, проводившиеся на рубеже тысячелетий, вновь актуализировали проблему типологии религиозности в контексте различных интерпретаций феномена «религиозного возрождения». В общей массе респондентов, идентифицирующих себя как «верующие», исследователями выделялись, с одной стороны, немногочисленные «верующие в строгом смысле этого слова»²⁸⁷, «истинно верующие»²⁸⁸, «традиционные (серьезные, настоящие) верующие»²⁸⁹, а большинство характеризовалось как носители «эклектического, адогматического и энтропийного»²⁹⁰ религиозного сознания. Однако, справедливые утверждения о доминирующем в современном массовом сознании «релятивистском» отношении к собственным убеждениям, росте мировоззренческой неопределенности и идейной эклектики, следствием которого является «размягчение»

²⁸⁵ См.: Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города. // К обществу свободному от религии (процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970. С.132-135.

²⁸⁶ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С.128-129.

²⁸⁷ Митрохин Л.Н. Религиозная ситуация в современной России.// Социологические исследования. 1995. № 11. С.81.

²⁸⁸ Мчедлов М.П. Религиозная ситуация в современной России: реалии, противоречия, прогнозы //Свободная мысль. 1993. № 5. С.60.

²⁸⁹ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)// Вопросы философии. 1997. № 6. С. 42.

²⁹⁰ Филатов С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Полис. 1999. № 3. С.138.

целостных идеологий и снижение числа как догматических верующих, так и догматических атеистов²⁹¹, не решает проблемы построения типологии религиозности.

Ряд исследователей предложил построение типологии религиозности на основе понятия «**жизненная позиция личности**», которая содержательно определяется через три ключевых параметра: уровень включенности личности в социальную среду, уровень личностного контроля над жизненными обстоятельствами и общую направленность мотивов жизнедеятельности и ценностных ориентаций. На основе этих индикаторов выделяются четыре типа жизненных позиций - *гармонический, технократический, традиционный* и *неадаптированный*. На их основе складываются четыре позиции в отношении религии:

- гармоническому типу соответствует «внеконфессиональный» тип религиозности;
- традиционному типу - акцент на внешне-обрядовую сторону религии;
- технократическому типу - воспроизводство семейных традиций;
- неадаптированному типу соответствует религиозность новообращенных, часто тяготеющих к новым религиозным движениям, иногда с акцентом на националистические, шовинистические или антисемитские взгляды²⁹².

По мнению отдельных специалистов, при выделении типов религиозности требуется комплексный подход: учет объема, содержания и уровня религиозного сознания, интенсивности религиозного поведения, степени включенности индивида в религиозные отношения. В этой связи предлагаются следующие параметры для построения типологии религиозности: *содержание и интенсивность религиозной веры; интенсивность религиозного поведения и его место в общей системе деятельности; роль индивида в религиозной группе; степень активности в распространении религиозных взглядов; место религиозных мотивов в общей системе мотивации поведения*. В соответствии с ними выделяются пять типов религиозных и нерелигиозных индивидов в зависимости от характера и места религиозной ориентации в ряду их ценностной ориентации или ее отсутствия²⁹³.

При самостоятельном построении типологии, или выборе для применения уже существующей схемы необходимо учитывать следующие обстоятельства. Выбор

²⁹¹ Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования. 1995. № 11. С.91.

²⁹² См.: Панков А.А., Подшивалкина В.И. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социологические исследования. 1995. № 11. С.101-102.

²⁹³ Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. М., 2001. С.301-302.

типологии осуществляется с учетом целей и задач исследования и зависит от анализа социальной системы, изучаемых социальных групп, типов религии, религиозных направлений и институциональных объединений. Каждая из разработанных и примененных типологий отражает специфику исследуемого объекта, его социальное окружение, исторические обстоятельства. Кроме того, разработанные в 1960-1980-е гг. типологические схемы базируются на определенных методологических принципах. Поэтому прямое заимствование и использование имеющихся типологий религиозности представляется не совсем корректным. С другой стороны, дискуссионным остается вопрос о возможности единой типологии религиозности применительно к разным объектам исследования, в разных общественно-политических ситуациях. При построении типологии необходимо учитывать совокупность признаков религиозности, проявляющихся как в сознании, так и в поведении.

Измерение религиозности предусматривает не только количественную, но и качественную характеристику явления. Для ее обозначения используется понятие **«характер религиозности»**, в котором интегрируется информация об уровне и степени религиозности, добавляются такие качественные признаки как *конфессиональная определенность* и *включенность в религиозные отношения и объединения*. Для определения характера религиозности необходим учет особенностей связанных со своеобразием исторического периода, национальной спецификой, социальным контекстом, территориально-демографическим своеобразием объекта исследования.

Для понимания характера религиозности недостаточно данных о самоидентификации респондентов относительно веры в Бога, необходимо *разграничение декларируемой и реальной религиозности*. Декларируемая религиозность часто весьма поверхностна. Она сводится к принятию соответствующей символики и соблюдению формальных требований (к примеру, ношение нательного креста, отказ от употребления в пищу свинины и т. п.). В основе такой религиозности может лежать стремление к обретению национальной идентичности, конформистское следование общественному мнению и моде, некритическое принятие и усвоение стереотипов массового сознания тиражируемых СМИ. Реальная религиозность предполагает содержательное освоение и принятие религиозных догматов, формирование устойчивых религиозных убеждений, единство сознания и поведения.

Определение характера религиозности предполагает соотнесение понятий *«религиозность»* и *«квазирелигиозность»*, с одной стороны, и *«церковность (воцерковленность)»* и *«богоискательство (спиритуальный поиск)»*, с другой.

Понятие *«квазирелигиозность»* характеризуется теми же особенностями, что и религиозность, отличаясь от последней объектом поклонения. Квазирелигиозность как

феномен гражданской религии предполагает веру в естественные процессы, события и личности (например, «культ личности»), и формирование на основе подобной веры определенных социальных мифомоделей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании²⁹⁴. Элементы квазирелигиозности присущи, как правило, новым религиозным движениям и политико-идеологически мифологемам («Американская мечта», «Третий рейх»).

Для выявления соотношения понятий «*церковность (воцерковленность)*» и «*богоискательство (спиритуальный поиск)*» целесообразным представляется рассмотрение религии как системы духовно-практической деятельности особого рода. В ней человек выступает носителем специфического мировоззрения, определенного комплекса религиозно-мифологических идей и представлений, свойственных тому или иному вероучению. Особенности религиозного сознания и поведения проявляются в доминировании религиозных чувств, вовлеченности в культовую практику, в специфических формах общения и взаимоотношения с окружающими.

Исследование религиозной деятельности предполагает анализ тех структур, в которых проявляется ее качественное своеобразие, и которые выражают меру упорядоченности строения религии. Например, в религиозной деятельности можно вычленить два рода структур - *институциональные и неинституциональные*²⁹⁵:

➤ первые устойчивы, развернуты, обладают канонизированной и освященной внешней формой проявления. Они находят свое выражение в религиозных институтах, представляющих собой консолидированные объединения верующих, связанных между собой целостной системой религиозных отношений, для которых характерно единство трех сторон: вероучения, культа и организации, а также ролевых взаимосвязей, в которые вступают верующие и их лидеры. К ним соотносится понятие «*церковность (воцерковленность)*»;

➤ вторые аморфны и неустойчивы, внешне слабо оформлены; им часто не свойственны какие-либо институциональные объединения верующих. Неинституциональная структура религиозной деятельности предполагает несформированность целостного религиозного явления, находящегося в стадии становления. Таковы религиозно-мистические настроения и реформаторские выступления отдельных лиц, неформальных объединений *богоискателей*, движений «*спиритуального*

²⁹⁴ Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Энциклопедия религий / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2008. С.649.

²⁹⁵ См.: Балагушкин Е.Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С. 67.

поиска» и т.п. К ним относятся различные институционально не оформленные виды религиозности.

Иными словами, для институциональной формы религиозности характерна непосредственная реализация религиозных отношений в виде мистической установки личности, и понимание их как проявления связи и взаимодействия верующего индивида (группы) с трансцендентной реальностью. Применительно к неинституциональной религиозности можно говорить о негативной объективации религиозных отношений, служащей ее самоутверждению в качестве социальной альтернативы институциональным формам религиозности. Это предполагает стремление к радикальному обновлению господствующей вероисповедной традиции или полный разрыв с ней, выражающийся в объявлении господствующего вероучения ложным и отказе ему в статусе божественного откровения, в отрицании сакральности канонической обрядности и дискредитации официальных религиозных институтов. По своей природе «богоискательство» или «спиритуальный поиск» являются неинституциональными формами нетрадиционной религиозности²⁹⁶.

В религиозно-мистических исканиях акцент делается на невыразимости экстатических переживаний, на отстраненности верующего от окружающей действительности. Для «богоискательства» характерно представление о многовариантности истины, которая может быть открыта различными путями, при этом индивид является конечной инстанцией в ее определении. Религиозное сознание «богоискателей» отличается эклектичностью, им свойственно объединение в неформальные группы, неустойчивые в своем существовании.

В институциональной же религиозности религиозные отношения подвергаются различной степени объективации, что придает им надличностный, сакральный статус, создаваемый посредством опредмечивания религиозности в форме догматического вероучения, канонизированных культовой практике, ритуалах, ступенях и титулах институциональной иерархии. Объективация религиозных отношений в институциональной форме создает надличностную систему, выступающую связующим звеном между верующим и сверхъестественным.

В качестве конкретизирующего признака религиозности, указывающего на ее институциональную форму, нередко используется понятие «**принадлежность к религиозной группе**», понимая под этим формальную или неформальную включенность

²⁹⁶ См.: Балагушкин Е.Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С.75.

индивида в систему отношений в религиозной группе²⁹⁷. В тоже время, в организационном плане религиозные группы могут являться частью различных типов религиозных объединений, специфические черты которых оказывают существенное влияние на характер религиозности их последователей. Поскольку в большинстве существующих типологий религиозных институтов в качестве основных типов выделяются *церковь, секта и культ*²⁹⁸, то можно констатировать, что институциональная религиозность, как правило, находит свое воплощение в церковном («церковность»), сектантском или культистском вариантах. Два последних характерны для «нетрадиционной» религиозности²⁹⁹, тогда как «церковность» соотносится с доминирующей в обществе вероисповедной традицией.

Церковность как институциональная форма религиозности предполагает:

- ❖ ориентацию верующих на общественно установленную систему ценностей;
- ❖ включение в русло определенных традиций, правил и норм поведения;
- ❖ осмысление религиозного института (церкви) как «посредника» взаимодействия с трансцендентным, санкционирующего и контролирующего индивидуально-личностные установки верующих в деле спасения.

В богословской литературе Русской православной церкви понятие «церковность» выражает соответствие духовно-нравственных качеств, умонастроения, поведения человека канонам и вероучительным предписаниям церкви, связь с церковным институтом через общину (приход). Устав РПЦ определяет, что «...прихожанами являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь с приходом»³⁰⁰. Эта связь предполагает обязанность прихожан участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремится к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода, заботиться о материальном содержании причта и храма³⁰¹.

Поскольку реальность церковной жизни часто не совпадает с «идеальной» богословско-конической моделью, постольку понятие «церковность» осмысливается и интерпретируется исследователями по разному. К примеру, архиепископ Михаил (Мудьюгин) особо подчеркивает разницу между «*поверхностной воцерковленностью*»,

²⁹⁷ См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 124,127.

²⁹⁸ См.: Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996. С.500-513.

²⁹⁹ См.: Балагушкин Е.Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С.68.

³⁰⁰ Устав Русской Православной Церкви. // Информационный бюллетень ОВЦС МП. 2000. № 8. С.38.

³⁰¹ Там же.

которая часто связывается только с формальным фактом крещения в Православной Церкви, и «*подлинной церковной принадлежностью Богу*», означающей «личную приверженность и причастность Христу как своему Господу и Спасителю», реализующуюся в цележизненном и регулярном участии в таинстве святой евхаристии. Различие между «истинно православной церковностью» и ее формально-декларативным вариантом подчеркивает специальное указание архиепископа Михаила на разницу между «православными» и «православными христианами», поскольку, с его точки зрения, самоидентификация в качестве «православного», без осознания себя христианином, свидетельствует об искаженном представлении о самой сущности православной веры и церковной жизни³⁰².

Игумен Вениамин (Новик) рассматривает православие как наиболее распространенный тип религиозности в России, связанный с установками национального самосознания, в сходной степени принадлежащим и верующим, и неверующим. Православие трактуется им не только в вероучительном и церковном смысле, но и как социальная психология верующих людей, и людей индифферентных к православию в мистическом смысле, но уважающих его как важную историко-культурную традицию. Обращаясь к проблемам современного религиозно-церковного сознания, игумен Вениамин предпринимает попытку осмысления типологии российской религиозности с антропологической точки зрения. По его мнению, в рассматриваемом аспекте существуют два основных типа религиозности:

- религиозность, соответствующая подсознанию и низшим уровням сознания. Эта религиозность носит редуционистский, природный, магический характер. Игумен Вениамин определяет ее как мистико-натуралистический партикуляризм, окрашенный трансцендирующим началом;
- религиозность, соответствующая высшим уровням сознания. Эта религиозность связана с чувством универсализма, акцент в ней делается на этической стороне, на любви и сочувствии ко всем без исключения людям³⁰³.

Иногда используется понятие «*приобщенность к православию*» (не столь однозначное как «церковность», но близкое по смыслу), предполагающее принадлежность к кругу верующих, к церковной жизни, а так же определенные личные обязательства перед Церковью как религиозным институтом. На основе данных социологических опросов ВЦИОМа, рассматривая «приобщенность к православию» как

³⁰² Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Русская православная церковность. Вторая половина 20-го века. М., 1995. С.8-13.

³⁰³ Игумен Вениамин (Новик). Православие. Христианство. Демократия. Сборник статей. СПб., 1999. С.5-6, 59-60,67-68.

широкий и неоднородный феномен, в самом общем виде выделяются два типа православной религиозности: «традиционалистско-ритуальный» и «эмоционально-интеллектуальный», вариантами реализации которых в повседневной жизни выступают:

- бытовое магическое двоеверие (или суеверие);
- традиционалистское церковное обрядовое верие;
- этатистское «инаковере» коммуно-державного толка;
- поисковая проторелигиозная озабоченность³⁰⁴.

Однако ни один из этих вариантов не соответствует «идеальной» богословско-канонической модели «православной церковности», применение параметров которой в качестве критериев для выделения «настоящих православных» при проведении исследования приводит к тому, что количество «православных в церковном смысле» будет колебаться от 0% до 6%, приближаясь к пределу статистической погрешности³⁰⁵.

Некоторые авторы полагают, что определение «православности» (степени воцерковления) с помощью редукционистской методик и инструментария прикладной социологии невозможно, а предпринятые рядом исследователей попытки свидетельствуют об утрате методологической деликатности при проведении опросов³⁰⁶. Исходя из этой позиции оказывается, что использование таких признаков, определяющих «церковный» характер мировоззрения, как знание основных догматов, молитв, Библии, регулярное посещение храма и причащение, а в качестве признаков, свидетельствующих о «нецерковности» (или недостаточной степени воцерковления), - веру в магию, колдовство, астрологию, спиритизм, реинкарнацию, методологически некорректно и связано с неправильной интерпретацией отношения церкви к определенным явлениям. Поэтому идентифицировать людей, считающих себя православными, в качестве неправославных (тем самым, отказывая им в принадлежности к Церкви), вследствие того, что не все у них соответствует церковным канонам, не совсем правомерно³⁰⁷.

Представляется методологически правильным четкое разграничение понятий «религиозность», «*конфессиональная принадлежность*» и «церковность». Конфессиональную принадлежность необходимо рассматривать как конкретизирующий признак религиозности, проявляющийся как в сознании, так и в поведении. Измерение

³⁰⁴ См.: Дубин Б.В. Религия, церковь, общественное мнение // Свободная мысль. 1997. № 11. С. 94,98, 102.

³⁰⁵ ³⁰⁵ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6. С.32-52.

³⁰⁶ См.: Морозов А.О. Сколько православных в России? // НГ-религии. 23.10.1997. № 10. С. 6.

³⁰⁷ См.: Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89, 91, 96.

религиозности путем простого суммирования ответов о конфессиональном самоопределении дает искаженное представление о действительном уровне религиозности, поскольку, идентифицируя себя с определенной религией, конфессией, направлением многие респонденты имеют в виду не свою веру в Бога, а свое отношение к определенной этнокультурной традиции. Понятие «церковность» можно использовать для обозначения институциональной формы религиозности, отличительной чертой которой является включенность в институционально оформленные объективированные религиозные отношения, создающие сакральную надличностную систему (церковь), базирующуюся на канонизированной традиции, восходящей к основателю и выступающую связующим звеном между верующим и сверхъестественным.

Особенностями «*сектантского*» и «*культистского*» вариантов институциональной религиозности, характерных, прежде всего, для новых религиозных движений, являются внутренние противоречия между религиозно-мистической установкой на достижение каждым верующим личной связи с Богом (сверхъестественным) (посредством экстатической культовой практики, необходимостью прохождения большого количества уровней посвящения («*спиритуального роста*»)) и персонификацией этой связи в лице основателя, часто выступающего в качестве «живого бога», «пророка» и т. п.

Необходимо отметить, что в массовом сознании «церковность» выступает в качестве привычного стереотипа и образца «подлинной» религиозности, соотносящейся с национальной и культурно-исторической традицией, тогда как понятие «сектантство» воспринимается однозначно негативно. Кроме того, бурная активность новых религиозных объединений практически не поддается анализу посредством массовых опросов, поскольку данный вариант институциональной религиозности не отражается в их результатах, и количество респондентов, идентифицирующих себя с подобными религиозными объединениями, как правило, меньше процента статистической погрешности. В то же время, результаты массовых опросов содержат достаточно репрезентативные данные о различных формах неинституциональной религиозности, о ее религиозно-мистической и оккультной составляющих.

3. Исследование состояния религиозности и религиозной ситуации

Наиболее общей характеристикой религиозности исследуемого объекта, в которой в качестве переменных используются данные об уровне, степени и характере религиозности, является понятие «*состояние религиозности*». В нем синтезируется качественно-количественная определенность уровня, степени, характера религиозности в их единстве и устойчивом сочетании в течение определенного периода времени, фиксируемого на момент исследования. Для определения состояния религиозности

необходим учет процессов, происходящих в массовом религиозном сознании и религиозной идеологии, изучение конфессиональной структуры населения. Для раскрытия состояния религиозности важнейшее значение имеет изучение ее институционального аспекта, учет направленности, характера и интенсивности деятельности религиозных объединений, их влияния на окружающую социальную среду. К понятию «состояние религиозности» близко по смыслу понятие «**религиозная ситуация**», однако, между ними есть существенные различия.

Религиозная ситуация представляет собой такое положение дел в обществе, на конкретном обследуемом объекте (поселенческая, производственная, административная или территориальная единицы), которое характеризуется наличием, характером и интенсивностью религиозных проявлений, динамикой и направленностью их изменений, характером и степенью их воздействия на общество или обследуемый объект. Таким образом, исследование религиозной ситуации предполагает:

- *во-первых*, конкретную, локализованную во времени и пространстве оценку состояния религиозности;
- *во-вторых*, определение факторов, формирующих данную ситуацию;
- *в-третьих*, анализ динамики, выявление тенденций и прогноз развития религиозной ситуации.

Кроме того, понятие «религиозная ситуация» включает в себя характеристику не только собственно религиозных, но и тех социальных явлений, которые, не будучи по своей природе религиозными, так или иначе, связаны с религией. Это предполагает оценку состояния *нерелигиозности*, как определенного состояния индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительными чертами которого являются сознание и поведение, свободное от принятия и влияния религии, либо отрицающие религию, и утверждающее нерелигиозные (атеистические) убеждения. Важное значение для характеристики религиозной ситуации имеет анализ и оценка секуляризации, понимаемой как объективный процесс высвобождения из под влияния религии различных сторон и уровней жизнедеятельности общества и личности, вытеснение религии из различных сфер общественной жизни светскими формами организации жизнедеятельности людей, основанными на научном мировоззрении. Проявления и последствия секуляризации могут выступать в качестве факторов развития религиозной ситуации.

Для того, что бы характеристика религиозной ситуации была объективной, конкретной и аргументированной необходимо выделение набора ее эмпирических показателей, определение критериев оценки. Для этого нужно дать социологическую интерпретацию понятия «религиозная ситуация», определить его структуру и

содержание, и провести операционализацию, представив в виде набора признаков, наличие и интенсивность проявления которых поддается эмпирической фиксации. Основное содержание религиозной ситуации составляет состояние религиозности, рассматриваемое в двух аспектах, или на двух уровнях: массовом сознании и институциональном. Как на уровне массового сознания, так и на институциональном уровне набор показателей, основные критерии могут варьироваться в зависимости от особенностей объекта исследования.

В первом случае в качестве критериев оценки религиозной ситуации выступают показатели религиозности, фиксирующие распространенность и влияние религии в массах населения. В этом случае для фиксации и измерения используются такие параметры, как уровень религиозности, являющийся количественным показателем наличия и масштабов распространенности влияния религии; степень религиозности, выступающий как показатель интенсивности влияния религии. В качестве комплексного показателя, интегрирующего данные об уровне и степени религиозности и раскрывающего ее конфессиональные, национальные, региональные и исторические особенности, определяется характер религиозности.

Помимо этих показателей для конкретизации представления о религиозной ситуации на уровне массового сознания необходимо использование ряда других показателей. Прежде всего, необходимо отметить, что одновременно с религиозностью фиксируется и нерелигиозность населения или обследуемого объекта, которая может быть измерена в количественном и качественном аспектах. Это предполагает определение уровня, степени и характера нерелигиозности (секуляризованности, атеистичности). Количественное и качественное измерение нерелигиозности связано с решением вопроса о ее критериях и типологии. Важное значение для оценки религиозной ситуации и прогнозирования ее возможного развития имеет анализ состояния сознания тех групп населения, которые находятся на стыке религиозности и нерелигиозности (колеблющиеся, индифферентные, «ритуалисты»). Например, «ритуалистов» нельзя относить ни к категории религиозных, ввиду отсутствия свойств религиозного сознания, ни к категории нерелигиозных, поскольку они включены в функционирование религиозной системы, обнаруживая повторяющиеся признаки религиозного поведения, стимулируемого нерелигиозными мотивами³⁰⁸.

Важными показателями религиозной ситуации, нуждающимися в оценке на уровне массового сознания, выступают общественные настроения, связанные с субъективным самочувствием населения, как верующих, так и неверующих, относительно соблюдения и

³⁰⁸ См.: Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. М., 2001. С.303.

полноты реализации их права на свободу совести, и степень удовлетворения религиозных потребностей верующих, их правовое и материальное обеспечение.

Следующим дополнительным показателем религиозной ситуации в аспекте массового сознания будет состояние отношений, складывающихся между верующими и неверующими, а также между последователями различных религиозных направлений. Необходимо определить, как отражаются в массовом сознании сложившиеся отношения, какой они носят характер: сотрудничества, диалога, толерантности, отчужденности или различной степени конфронтации.

Другим показателем, конкретизирующим представление о религиозной ситуации на уровне массового сознания, является состояние и характер общественного мнения по отношению к религии. При изучении общественного мнения фиксируются, прежде всего, оценочные суждения людей о религии и ее социальной роли, положительное, нейтральное или отрицательное отношение к ним. Степень искренности, правдивости высказываемого отдельными людьми мнения, а также адекватность выражения общественного мнения в целом зависит от социально-политических условий, связанных с осуществлением свободы слова, печати, собраний и т.п. Развитие в обществе демократических институтов, полная и всесторонняя реализация и защита прав личности способствует тому, что высказываемое вслух мнение будет совпадать с мнением, существующим на самом деле.

Оценка состояния и характера общественного мнения предполагает изучение каналов его выражения, а также внешней формы, в которой непосредственно объективируется общественное мнение, проявляясь в практической деятельности людей.

Можно выделить:

- институционализированные (официальные);
- неинституционализированные (спонтанные);
- искусственно инициированные каналы выражения общественного мнения.

Институционализированными каналами являются организованные, официально санкционированные формы выражения общественного мнения. К ним относятся: средства массовой информации; санкционированные массовые акции (митинги, шествия, демонстрации, пикеты и т. п.); обращения граждан и их объединений в органы государственной власти, местного самоуправления, редакции средств массовой информации.

Средства массовой информации являются одним из важнейших каналов выражения общественного мнения. Изучение публикаций СМИ на религиозные темы дает обширную информацию о степени и направленности общественного интереса к религиозной сфере, о конкретных вопросах и событиях, привлекающих общественный интерес. В то же время

анализ публикаций дает возможность прогнозировать состояние и возможные изменения общественного мнения о религии и религиозных объединениях в результате воздействия СМИ. Многие печатные издания и конкретные программы электронных СМИ имеют свою специфическую аудиторию, что необходимо учитывать при анализе их выступлений. Кроме того, большую часть религиозной информации и знаний о религии наши граждане получают из светских газет и журналов, а конфессиональные издания все-таки не имеют широкого распространения в обществе.

СМИ являются не только каналом выражения, но и мощным средством формирования общественного мнения, что придает актуальность вопросу о соответствии публикаций на религиозные темы реальному положению дел в религиозной сфере. Публикации по вопросам религии в СМИ не всегда отражают реальное состояние общественного сознания и могут выражать корпоративные интересы определенных общественных групп, стремящихся навязать общественному мнению свою точку зрения, выдавая ее за всеобщую, с целью дискредитации какой-либо конфессии или религиозного объединения. Чаще всего анализ публикаций СМИ позволяет судить лишь о намерениях и методах информационного воздействия какой-либо общественной группы на общественное мнение, а не о его реальном срезе.

Санкционированные массовые акции (митинги, шествия, демонстрации, пикеты и т.д.) как канал выражения общественного мнения по религиозным вопросам не столь значимы, как СМИ, однако их изучение позволяет получить важную информацию о наиболее острых и конфликтных вопросах, которые служат поводом для проведения подобных мероприятий. Суть выраженного таким образом общественного мнения обычно фиксируется в разного рода лозунгах, под которыми проходят массовые акции, в требованиях и программах, за претворение в жизнь которых ведется борьба. В то же время, необходимо отметить, что религиозная часть населения склонна придерживаться «мягких» способов решения возникающих проблем и более терпима даже по отношению к тем явлениям и процессам, которые оцениваются ею отрицательно. Это находит выражение в том, что верующие в меньшей степени, чем неверующие, склонны участвовать в разнообразных акциях протеста.

Изучение обращений верующих граждан в органы государственной власти, местного самоуправления, в редакции СМИ позволяет судить о наиболее характерных запросах этой группы населения, выявить актуальные проблемы, связанные с реализацией права на свободу совести и удовлетворением религиозных потребностей. Письма и обращения граждан выражают их мнение о деятельности органов власти и отдельных должностных лиц в сфере государственно-конфессиональных отношений. Обращения в СМИ позволяют оценить реакцию населения на те или иные

информационные материалы, степень их воздействия (позитивного или негативного) на формирование общественного мнения в отношении религии.

Неинституционализованные каналы выражения общественного мнения представляют собой проявления массового сознания, не связанные с официальными, санкционированными формами, и носят спонтанный, стихийно-массовый характер. К ним относятся слухи (молва, анекдоты и т.п.), общественное настроение, несанкционированные массовые акции. Механизм действия неинституционализованных каналов в значительной степени сливается с процессом повседневной практической жизнедеятельности людей, когда нет необходимости в каких-либо дополнительных усилиях, направленных на уточнение содержания мнения. В малых социальных группах общественное мнение стихийно выражается и воздействует на поведение людей, оно доступно непосредственному восприятию каждого члена группы.

Слухи (молва, анекдоты и т.п.) являются разновидностью информации, распространяемой исключительно по неформальным каналам и направленной на удовлетворение реальной информационной потребности, не нашедшей отклика в официальных средствах информации. Это своеобразная коллективная попытка общества найти ответ на актуальный вопрос в условиях дефицита достоверных сведений. Одной из причин, обуславливающих функционирование данных явлений в общественном сознании, является существенный разрыв во времени между событиями, вызывающими интерес населения, и официальными сообщениями о них. Выступая в качестве особого источника образования и выражения общественного мнения, спонтанные каналы характеризуются рядом особенностей. Как правило, эти проявления массового сознания обладают весьма высокой оперативностью и очень малой надежностью. Факты, ставшие сюжетами слухов, в процессе передачи искажаются порой до неузнаваемости, однако сохраняют большую эмоциональную значимость и становятся достоянием обширной аудитории. Для оценки степени воздействия и значения подобных неинституционализованных каналов в структуре общественного мнения о религии необходимо определить границы их распространения, интенсивность циркуляции и эмоциональные характеристики рассматриваемых проявлений массового сознания.

Другим видом неинституционализованных каналов выражения общественного мнения являются стихийные массовые акции. Наличие серьезного разрыва между широким общественным интересом и интересами различных групп, контролирующих каналы массовой информации, приводит к возникновению латентного (скрытого) общественного мнения, практическое проявление которого ограничивается различного рода официальными посредниками. В этой ситуации социальная общность, не имея возможности пользоваться официальными каналами выражения общественного мнения,

избирает стихийные массовые акции, чтобы высказаться по тому или иному вопросу, вызывающему наибольший интерес. Часто подобные события связаны с конфликтами в религиозной сфере социума и свидетельствуют о нарастании напряженности в развитии религиозной ситуации.

Искусственно инициированные каналы выражения общественного мнения отличаются тем, что при их изучении исследователь занимает ведущую активную позицию, сам инспирирует высказывания по проблеме, которая, по его мнению, представляет общественный интерес, определяя при этом условия и форму высказываний. Такими каналом являются, прежде всего, различные опросы (анкетирование, интервью, опрос экспертов), применяемые для изучения и оценки общественного мнения о религии. Точность получаемых сведений зависит от грамотно разработанного инструментария и репрезентативности выборочной совокупности.

Для повышения эффективности и точности оценки состояния и характера общественного мнения о религии необходим комплексный подход к изучению каналов его выражения, с использованием различных методов исследования. В результате не выявленные при изучении одних каналов выражения общественного мнения суждения, актуализируются при исследовании других, что создает реальную возможность получения широкой и объективной картины общественного мнения по религиозным проблемам. В то же время, следует четко разделять понятия «религиозность» и «общественное мнение о религии», поскольку при исследовании религиозности мы фиксируем сам факт наличия (отсутствия) данного социального качества, а изучение общественного мнения фиксирует оценочные суждения респондентов, их мнения о религии.

Важным аспектом рассмотрения религиозной ситуации является ее институциональный уровень, когда объектом исследований выступает наличие и деятельность религиозных объединений. Показатели институционального уровня религиозной ситуации можно разделить на две группы. К первой группе относятся показатели, которые поддаются количественному измерению и фиксации. Вторую группу составляют показатели, предполагающие преимущественно качественную оценку. Анализ и оценка религиозной ситуации на институциональном уровне включает измерение и фиксацию следующих количественных параметров:

- наличие (число) конфессий, имеющих своих последователей, религиозные объединения и иерархические структуры;
- количество зарегистрированных религиозных организаций (местных и централизованных), их распределение по конфессиям и религиозным направлениям;
- количество и структурные особенности других зарегистрированных религиозных организаций (миссий, образовательных учреждений, издательств, фондов,

благотворительных организаций, производственных предприятий, коммерческих структур);

- количество религиозных объединений и групп, действующих без регистрации, а также объединений, находящихся в сфере влияния религиозных организаций (их руководителей);

- число действующих храмов, молитвенных домов, монастырей, мечетей, дацанов, святилищ, объектов паломничества, других культовых зданий, сооружений и мест, в том числе неиспользуемых по прямому назначению и не переданных религиозным объединениям;

- численность священнослужителей и персонала религиозных объединений;

- количество конфессиональных средств массовой информации.

Как правило, основным показателем, который поддается количественному измерению и статистическому анализу, являются официальные данные о числе религиозных организаций зарегистрированных Министерством юстиции и его территориальными органами. Несмотря на определенную ограниченность, этот показатель отражает степень институционализации религиозной жизни современной России, поскольку факт регистрации религиозного объединения в качестве юридического лица свидетельствует о стремление данной религиозной общины обрести реальный социальный статус, стать полноправным субъектом общественной жизни страны. В то же время, необходимо отметить, что данные о количестве официально зарегистрированных религиозных объединений не полностью отражают реальное состояние религиозной ситуации в ее институциональном аспекте по следующим причинам:

Во-первых, большое количество религиозных образований в стране в силу разных обстоятельств действует без официальной регистрации – как религиозные группы. Ряд этих образований не регистрируются по принципиальным соображениям (например, часть баптистов – сторонников Совета церкви ЕХБ).

Во-вторых, некоторые образования, зарегистрированные как общественные, по характеру своей деятельности фактически являются религиозными, хотя и отрицают это (объединения последователей учения Рерихов «Агни-йога», клубы «Детка» сторонников учения П.К. Иванова и др.).

В-третьих, религиозный или квазирелигиозный характер носит деятельность различных «магов», «колдунов» и т.п., которые часто объединяются в разного рода ассоциации.

В-четвертых, реальностью религиозной жизни современной России являются аморфные, неустойчивые, неинституциональные структуры религиозной деятельности,

выступающие в виде религиозно-мистических движений, «спиритуального поиска» и неформального богоискательства.

Следующая группа показателей религиозной ситуации на институциональном уровне предполагает их содержательную, качественную оценку. Для этого необходимо проанализировать следующие показатели:

- о степень религиозной активности конфессий и религиозных объединений (миссионерская деятельность, проведение массовых религиозных компаний и акций, распространение и пропаганда вероучения, в том числе с использованием СМИ, организация и функционирование системы религиозного образования и подготовки кадров для религиозных организаций и т.д.);

- о социальная активность религиозных объединений (деятельность в области благотворительности, социальная работа с отдельными слоями и группами населения - пенсионерами, инвалидами, молодежью, заключенными и т. п., участие в различных образовательных, культурно-просветительских программах и т.д.);

- о характер общественно-политической позиции религиозных организаций (отношение к политическим и социально-экономическим проблемам современного общества, вовлеченность религиозных объединений в общественные и политические движения и компании, предпочтения, оказываемые тем или иным политическим силам и т.д.);

- о состояние и характер межрелигиозных и межконфессиональных отношений, взаимоотношения внутри конфессий между отдельными общинами, между духовенством и верующими, внутри духовенства;

- о авторитет и степень влияния религиозных организаций и их лидеров на общественную жизнь и связанные с этим характер и степень удовлетворенности притязаний религиозных организаций по отношению к обществу в целом, к органам государственной власти, другим светским структурам;

- о характер взаимоотношений религиозных объединений и светских структур общества (взаимоотношения с органами государственной власти и местного самоуправления, с системой образования и учреждениями культуры, с хозяйственными и коммерческими структурами и т.п.).

Таким образом, измерив и проанализировав обе группы показателей религиозной ситуации, можно получить достаточно полное и развернутое представление о положении и деятельности религиозных объединений, организаций и незарегистрированных групп о степени их влияния на общественную жизнь и поведение верующих.

Для понимания тенденций развития религиозной ситуации необходимо определить факторы, ее формирующие в данном конкретном виде, и выступающие в качестве причин

и движущих сил ее развития, задающих ему ту или иную направленность, предопределяющих такие характеристики религиозной ситуации как текучесть или стабильность, кратковременность или длительность, спокойствие или острота. Все многообразие факторов, формирующих религиозную ситуацию, можно разделить на *внутренние и внешние*.

К группе *внутренних факторов* относятся собственно религиозные факторы, предопределяющие внутреннее, имманентное развитие. В качестве ключевого фактора, определяющего качественные характеристики религиозной ситуации, необходимо выделить показатели субъективного самочувствия массы верующих относительно степени удовлетворения их религиозных потребностей, обеспечения их законных прав и свобод и т.д.³⁰⁹. К факторам, определяющим религиозную ситуацию изнутри, также относится конфессиональная структура населения, соотношение конфессий (исторически укорененных и «новых»), межконфессиональные отношения, как на уровне массового сознания, так и на институциональном уровне. Существенное влияние на религиозную ситуацию оказывают отношения между конфессиями, принадлежность к которым является традиционной для тех или иных этнических групп. Кроме того, при анализе современной религиозной ситуации в России необходим учет фактора скрытых, нереализованных потенциалов роста религиозности, своеобразного эффекта «освобожденной пружины»³¹⁰, проявляющегося в массовом сознании через удовлетворение скрытой потребности в альтернативном атеизму, универсальном и непротиворечивом мировоззрении, а в институциональном аспекте посредством реализации религиозными объединениями статуса полноправного социального института.

В группе *внешних факторов*, формирующих религиозную ситуацию или оказывающих на нее существенное влияние, можно выделить факторы, исходящие от общества (его различных сфер и структур), от государства, а так же факторы международного свойства.

Внешними факторами, влияющими на религиозную ситуацию, являются общественное мнение по вопросам религии и деятельность СМИ, которые формируют это общественное мнение. Значительное влияние на религиозную ситуацию оказывают процессы, происходящие в межнациональных отношениях. К внешним факторам, исходящим от общества, можно отнести воздействия и процессы, протекающие в политической, социально-экономической, культурной сферах жизнедеятельности социума.

³⁰⁹ См.: Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений. // Государственно-церковные отношения (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 202.

³¹⁰ См.: Зуев Ю.П. Динамика религиозности в России в 20-м веке и ее социологическое изучение. // Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995. С. 194.

Для развития современной религиозной ситуации в России ключевое значение имеют два фактора: фактор коренной социокультурной трансформации, которую пережила страна в 1990-е гг. (изменение экономического уклада, социальной структуры населения, ценностей и стереотипов культуры); а также фактор политический, связанный с решительными изменениями в идеологических приоритетах и в обусловленной ими практике государственной политики в религиозной сфере.

Ведущим внешним фактором, исходящим от государства, является состояние государственно-конфессиональных отношений. При рассмотрении этого фактора необходимо учесть наличие (отсутствие) целостной и последовательной концепции государственно-конфессиональных отношений; проанализировать правовое, законодательное обеспечение свободы совести и деятельности религиозных объединений; оценить практическую работу различных органов государственной власти, других государственных структур в религиозной сфере.

Группа внешних факторов международного плана может носить религиозный и нерелигиозный характер. К первым относится влияние международных и зарубежных конфессиональных центров, деятельность различных международных миссионерских организаций, а также международных религиозных (экуменических, конфессиональных) СМИ. Вторые связаны с воздействием международно-правовых норм и обязательств в сфере прав и свобод человека, и свободы совести, в частности, принятых на себя Российской Федерацией, а также с деятельностью международных организаций, таких как ООН, ОБСЕ, ЕС и неправительственных правозащитных организаций.

Выявление особенностей и характерных черт современной религиозной ситуации предполагает определение ее динамики и тенденций развития. Для того, чтобы адекватно оценить изменения в религиозной ситуации необходима исходная база информации, своеобразная «точка отчета» для сравнения ее нынешнего состояния с предшествующим. В качестве «точки отчета» могут быть взяты конкретные показатели, содержащие информацию о религиозной ситуации на уровнях массового сознания и институциональном, а также о факторах, ее формирующих, в предшествующий отрезок времени. Это позволяет на основе сравнения результатов проводимого исследования сделать заключение о направленности, характере и динамике изменения религиозной ситуации. Представляется правильным для оценки современной религиозной ситуации в России в качестве «точки отчета» взять показатели религиозной ситуации начала 1990-х гг.

Обобщение и анализ всех показателей, определение факторов, формирующих религиозную ситуацию, выявление и прогноз динамики и тенденций позволяют перейти к ее оценке. Однако, давая характеристику религиозной ситуации, необходимо

предварительно определить, с каких позиций она оценивается и для какой цели. Это зависит, с одной стороны, от мировоззренческой позиции исследователя, а с другой стороны, от интересов заказчика.

В современных условиях большое значение приобретает проблема личной идеологической ангажированности исследователей, влияние их отношения к религии на степень научной объективности их работы, как в аспекте методологических установок, так и в интерпретации полученных результатов. Однако исследователь должен стремиться к максимальной объективности, избегая как атеистической, так и конфессиональной ангажированности. Наиболее адекватным является доминирующий в современном религиоведении дескриптивный подход, не оперирующий оценочными суждениями о содержательной стороне религиозных доктрин, и базирующийся на принципе методологической нейтральности.

Основным заказчиком и потребителем социологической информации о религиозной ситуации, заинтересованным в ее максимальной полноте и объективности, должны выступать органы государственной власти и управления, поскольку именно они разрабатывают, принимают и реализуют решения в сфере управления различными сферами жизнедеятельности общества. Формулируя цели исследования, заказчик исходит из характера стоящих перед ним задач, поэтому заинтересован в том, чтобы религиозная ситуация оценивалась с точки зрения ее влияния на политическую, социально-экономическую, духовно-нравственную обстановку, с позиций реализации конституционных прав в сфере свободы совести, соответствия деятельности органов государственной власти и религиозных объединений законодательству. Главной целью является получение такой информации, которая позволяет оценить тенденции религиозной ситуации; спрогнозировать ее развитие в ближайшей перспективе; выработать эффективную политику в сфере свободы совести, исходя из необходимости обеспечения общественного спокойствия, социальной справедливости, консолидации различных групп и слоев населения для решения ключевых задач, стоящих перед обществом на данном этапе развития.

Заказчик заинтересован в получении обобщенной, качественной характеристики религиозной ситуации, которая позволяет сделать выводы о необходимости принятия тех или иных управленческих решений в религиозной сфере. Поэтому одной из практических задач исследования религиозной ситуации является оценка степени ее сложности и напряженности.

Как правило, религиозная ситуация не бывает беспроблемной, однако степень ее сложности может быть различной. Оценка сложности религиозной ситуации зависит от неясности, неопределенности самой ситуации, вследствие неполной информированности

о ней, или неразвитости, новизны, недостаточной проявленности протекающих в ней процессов. Критериями сложности религиозной ситуации выступает наличие (и количество) противоречий в религиозной сфере жизнедеятельности социума, а так же степень эффективности их разрешения органами государственной власти и управления.

Напряженность религиозной ситуации определяется, с одной стороны проблемами, связанными с внутренним, имманентным развитием религиозной ситуации, с другой стороны, с воздействием внешних обстоятельств, способствующих возникновению и обострению конфликтов. Обстоятельствами, обуславливающими напряженность религиозной ситуации изнутри, могут служить: степень удовлетворенности (неудовлетворенности) верующих и их объединений реализацией, обеспечением и защитой их прав и интересов; нестабильность и неурегулированность межконфессиональных отношений; наличие противоречий и конфликтов внутри религиозных объединений.

К внешним обстоятельствам, способствующим обострению напряженности религиозной ситуации можно отнести: состояние государственно-конфессиональных отношений, связанное с реализацией органами государственной власти и местного самоуправления законодательно закрепленных принципов и норм в сфере свободы совести; степень взаимного доверия, лояльности, законопослушности религиозных объединений; состояние общественного мнения в отношении религии, его адекватное (неадекватное) выражение средствами массовой информации; наличие конфликтов между верующими и неверующими; характер и интенсивность миссионерской деятельности религиозных организаций.

Таким образом, исследование религиозной ситуации, ее всесторонний и объективный анализ и оценка могут служить основой для информационного обеспечения государственно-конфессиональных отношений, для реализации принципов вероисповедной политики государства в практической деятельности органов власти и управления. Особенную актуальность приобретают исследования религиозной ситуации в регионах, поскольку именно на этом уровне проявляется специфика государственно-конфессиональных отношений, обусловленная культурно-историческими и этноконфессиональными различиями субъектов Российской Федерации.

ЛИТЕРАТУРА:

Обязательная литература:

1. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 699-703.
2. Белла Р. Социология религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 190-194, 665-677.
3. Бергер П. Еретический императив // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 339-364.
4. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
6. Булгаков С. Н. Христианская социология // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. М., 1999.
7. Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
8. Бурдые П. Начала. Разд. «Социология веры и верования социологов» и «Разложение религиозного». М., 1994. С. 133-140, 147-155.
9. Вах И. Социология религии /Пер. с англ. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Сост. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994.
10. Введение в общее религиоведение. Учебник / Под ред. И.Н Яблокова. М., 2001.
11. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990. С. 707-735.
12. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. М., 1990. С. 44-272.
13. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма / Пер. с нем. // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
14. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78-308.
15. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произв. М., 1990. С. 307-344.

16. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
17. Гараджа В. И. Социология религии: Учебное пособие. М., 2005.
18. Гараджа В. И. Социология религии // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1998.
19. Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 422-450.
20. Гирц К. Религия как культурная система. Ритуал и социальные изменения // Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М., 2004.
21. Глок Ч. Социология религии / Пер. с англ. // Социология сегодня: Проблемы и перспективы / Сост. В. В. Виноградов, А. Ф. Филиппов. М., 1965.
22. Гурвич Г. Д. Магия и право // Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избранные сочинения / Пер. с фр. СПб., 2004.
23. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. // Религиоведение: Хрестоматия / Сост. А. Н. Красников. М., 2000.
24. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.
25. Жеребятьев М. А. Современные общины христианских конфессий в России: сравнительно-социологический анализ. М., 1994.
26. Зиммель Г. К социологии религии / Пер. с нем. // Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т.1. Философия культуры. М., 1996. С. 618-635.
27. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия. М., 1994.
28. Йингер Дж. М. Социология религии как наука: функциональный подход. Функциональный подход к религии / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
29. Каарияйнен К., Фурман Д. Е.. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий. Ч. I–II // Общественные науки и современность. - 2007. - № 1, 2.
30. Кайуа Р. Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. М., 2003.
31. Классификация религий и типология религиозных организаций / Под ред. Кантерова И.Я., Элбакян Е.С., Яблокова И.Н., Ситникова М.Н. М., 2008.
32. Кокс Х. Мирской Град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. М., 1995.
33. Конт О. Дух позитивной философии / Пер. с фр. СПб., 2001.
34. Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. - 2005. - № 3.
35. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.

36. Леви-Строс К. Структурная антропология.. Разд. "Магия и религия". М., 1983. С. 147-215.
37. Лобазова О.Ф. Религиоведение. Учебник. М., 2005.
38. Лопаткин Р. А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - 2001. - № 4.
39. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
40. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 503-562.
41. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Религия и общество: Хрестоматия. М., 1996. С.85-88.
42. Меншинг Г. Сущность и задачи социологии религии / Пер. с нем. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия. М., 1994.
43. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998.
44. Московичи С. Светские религии // Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. М., 1998.
45. Мосс М. Социальные функции священного / Пер. с фр. СПб., 2000.
46. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005.
47. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна, Д. Е. Фурмана. СПб.; М., 2007.
48. Осипов Г. В. Социология и социальное мифотворчество. М., 2002.
49. Основы религиоведения. Учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 1998.
50. Островская Е.А. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.
51. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.
52. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
53. Религиоведение. Словарь / Ред. Е.С. Элбакян. М., 2007.
54. Религиоведение. Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2007.
55. Религиоведение. Энциклопедический словарь / Ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006.
56. Религиоведение: Хрестоматия / Сост. А.Н. Красников. М., 2000.
57. Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006.

58. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А.С. Агаджаняна. М., 2006.
59. Религия в истории и культуре. Учебник для ВУЗов / Под ред. Писманика М.Г. М., 1998.
60. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002.
61. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996.
62. Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994.
63. Рендторф Т. Власть свободы: Отношение протестантизма к государству и демократии / Пер. с нем. // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. / Сост. С.В. Лёзов, О.В. Боровая. М., 1994.
64. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе / Пер. с англ. М., 2001.
65. Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Учебное пособие. Ростов-на-Дону, 1996.
66. Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006.
67. Смелзер Н. Религия // Смелзер Н. Социология / Пер. с англ. М., 1994.
68. Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.
69. Современная западная социология: Словарь / Сост. Ю.Н. Давыдов, М.С. Ковалёва, А.Ф. Филиппов. М., 1990.
70. Сорокин П. А. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
71. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. СПб., 2000.
72. Сорокин П. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 425-504.
73. Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. и сост. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994.
74. Спенсер Г. Принципы социологии. Глава XX / Пер. с англ. // Религиоведение: Хрестоматия. М., 2000.
75. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена и Д. Е. Фурмана. СПб.; М., 2000.

76. Трёльч Э. Религия, хозяйство и общество / Пер. с нем. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия. М., 1994.
77. Трельч Э. Социальные учения христианских церквей и групп // Религия и общество: Хрестоматия. М., 1996. С. 226-238.
78. Трёльч Э. Церковь и секта / Пер. с нем. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
79. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
80. Уайт Л.А. Государство-Церковь: его формы и функции / Пер. с англ. // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
81. Угринович Д.М. Социологический анализ религии // Угринович Д.М. Введение религиоведение. 2-е изд., доп. М., 1985.
82. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 94-142.
83. Хальбвакс М. Религиозная морфология // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология / Пер. с фр. СПб., 2000.
84. Хонсгейм М. Социология религии // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в её преемственности и применении / Пер. с англ. М., 1961.
85. Хоффер Э. Истинноверующий: Мысли о природе массовых движений / Пер. с англ. Минск, 2001.
86. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.
87. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 481-496.
88. Эванс-Притчард Э. Социологические теории // Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / Пер. с англ. М., 2004.
89. Экман У. Экономическая свобода. СПб., 1993.
90. Элбакян Е. С. Христианская трудовая этика: сравнительный анализ конфессиональных особенностей // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. - 2003. - № 2.
91. Эрвье-Леже Д. Социология религии во Франции: от социологии секуляризации до социологии современной религиозности // Журнал социологии и социальной антропологии. - 1999. - № 2.
92. Этика российского рынка. Антология. М., 1992.

Литература для углубленного изучения дисциплины:

1. Американская социологическая мысль. Тексты. М., 1996.
2. Американская социология. М., 1972.
3. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 86-130, 305-400, 489-570.
4. Балагушкин Е. Г. Структуры религиозной деятельности (к определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») // Вопросы научного атеизма. Вып.39. М., 1989.
5. Баранников В. П., Матронева Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. - 2004. -№ 9.
6. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение / Пер. с англ. СПб., 1997.
7. Безрогов В. Г., Пушкарёва Н. Л. Некоторые результаты и методы исследования психологии и социологии религии в работах зарубежных исследователей // Религиоведение. - 2002. - № 1.
8. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
9. Бергер П. Приглашение в социологию. М., 1996. Гл. 2-6.
10. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М., 1987.
11. Бурдые П. Социология веры и верования социологов // Начала. - 1994. - № 1.
12. Вах И. Социология религии // Социология религии: классические подход / Сост. М.П. Гапочка, Ю.А. Кимелев. М., 1994.
13. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
14. Вебер М. Социальная психология мировых религий // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
15. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
16. Веремчук В. И. Социология религии: Учебное пособие. М., 2004.
17. Возьмитель А. А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. - 2007. - № 2.
18. Воронкова Л. М., Филатов С. Б., Фурман Д. Е. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования. – 1995. - № 11.
19. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М, 1991.
20. Гараджа В. И. Социология религии. Учебник для вузов. М., 1996.

21. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995.
22. Глок Ч. Индивид и его религия // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
23. Григоренко А. Ю. Религиозная ситуация и некоторые аспекты её социологического изучения // Религиозная ситуация на Северо-Западе России и в странах Балтии / Сост. и отв. ред. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2002.
24. Грушин Б.А. Четыре жизни России в зеркале опросов общественного мнения. Эпоха Хрущева. М., 2001. Гл. 6-7.
25. Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. - 1994. - № 2.
26. Давыдов Ю.Н. Очерки истории теоретической социологии XX столетия. М., 1995.
27. Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ). Воронеж, 1994.
28. Добренков В.И., Радугин А.А. Методологические вопросы исследования религии: Спецкурс. М., 1989.
29. Добрускин М. Е. О социальных функциях церкви (на материалах Русской Православной Церкви) // Социологические исследования. - 2002. - № 4.
30. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.
31. Задорожнюк И. Е. Гражданская религия в США // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986 / Отв. ред. И. А. Кривелев. М., 1987.
32. Западноевропейская социология XIX в. Тексты. М., 1996.
33. Западноевропейская социология XIX - начала XX веков. Тексты. М., 1996.
34. Зарубежные исследования социальных функций религии. М., 1988.
35. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
36. Иваненко С.И. Религия и бизнес. М., 2010.
37. Иванов А.С., Пивоваров В.Г. Социологическое исследование религиозной общины (методика и результаты). М., 1971.
38. Йингер Дж. М. Социология религии как наука: функциональный подход. Функциональный подход к религии / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
39. Йингер Дж. Социологический взгляд на религию // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 161 - 170.

40. Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – 1997. - №6.
41. Караханова Т. М. Изменения в религиозном самоопределении и его отражение в жизнедеятельности городских жителей: 1965–1998 годы // Бюджет времени и перемены в жизнедеятельности городских жителей в 1965–1998 годах / Отв. ред. Т. М. Караханова. М., 2001.
42. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. - 2004. - № 1.
43. Кармадонов О. А. Особенности религиозной среды современной Америки: Опыт социологического анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2002. Т. V. № 4.
44. Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978.
45. Козер Л. Функции социального конфликта. М., 2000. С. 93, 115-118, 121- 122, 123-129, 152-153.
46. Конкретные исследования современных религиозных верований. Москва, 1967.
47. Костина Н. Б. Религиозная жизнь общества в зеркале социологического анализа // Труды Первого Всероссийского социологического конгресса «Общество и социология: новые реалии и новые идеи». СПб., 2002.
48. Леви-Строс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // М.Мосс. Социальная функция священного. СПб., 2000. С. 409-434.
49. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986.
50. Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001.
51. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
52. Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 379-448.
53. Мануйлова Д.Е. Социальные функции религии. М., 1975.
54. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999.
55. Мать Мария (Скобцева). Типы религиозной жизни. М., 2002.
56. Медведев М.И. Человек и его отражение в религии. Минск, 1983.
57. Медведко С. В. Проблемы методологии современной социологии религии в России // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. - 2001. - № 2.
58. Милосердие: Учебное пособие. М., 1998.
59. Митрохин Л.Н. Баптизм. М., 1996.

60. Митрохин Л.Н. Религия и политика в российской исторической перспективе // Религия и политика в посткоммунистической России. 1994.
61. Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998.
62. Мчедлов М. П. Особенности религиозности в изменяющейся России // Свобода совести — важное условие гражданского мира и межнационального согласия / Сост. и общ. ред. А.А. Красников. М., 2003.
63. Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. О социальном портрете современного верующего // Социологические исследования. - 2002. - № 7.
64. Налётова И. Православная ярмарка как современное выражение православной веры вне храма (анализ религиозных практик) // Религиоведение. - 2004. - № 2.
65. Национальное и религиозное. М., 1996.
66. Овсиенко Ф. Г. Политизация конфессий и клерикализация политики: тенденции развития и риски в российском обществе // Религиоведение. - 2002. - № 2.
67. Оллпорт Г. Личность в психологии. М., 1998. Ч. II-III.
68. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОБЦС Московской Патриархии. - 2000. - № 8
69. Островская Е.А. Теоретические аспекты социологии религии // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 4.
70. Парсонс Т. Функциональная теория изменения // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994.
71. Паутова Л. А. Социология религии: Методические рекомендации по изучению курса. Омск, 1999.
72. Периодика: журналы «Социс», «Социологический журнал», «Религиоведение». Приложение к Независимой газете «НГ - Религии».
73. Писманик М.Г. Личность и религия. М., 1976.
74. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 2000.
75. Рикер П. Перспективы теологии // История и истина. СПб., 2002.
76. Романова А.П. Феноменологическое направление в современной буржуазной социологии религии // Вопросы философии. - 1985. - № 7.
77. Рэдклифф-Браун А. Табу // Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001. Гл. 7.
78. Сафронов С.Г. Русская Православная Церковь: территориальный аспект. М., 2001.

79. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. - 2001. - № 7.
80. Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк. СПб., 2006.
81. Смирнов М.Ю. Социология религии. Словарь. СПб., 2011.
82. Смирнов М.Ю. Специфика субкультуры новых религиозных движений // Интеллигенция в диалоге культур / Под общ. ред. Ж.Т. Тощенко. М., 2007.
83. Сорокин П.А. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
84. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. Гл. 1, 4.
85. Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. М., 1994.
86. Социологическая энциклопедия. В 2 тт. М., 2003.
87. Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. М., 1998.
88. Социология в России XIX - начала XX вв. /Под ред. В. И. Добренькова. М., 1997.
89. Социология религии и современная религиозность / Материалы «круглого стола»: В. Е. Семенов, М. Ю. Смирнов и др. // Журнал социологии и социальной антропологии. - 2001. - № 3.
90. Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1972.
91. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
92. Тришин А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники. М., 1997.
93. Угринович Д.М. О специфике религии. М., 1965.
94. Филатов С., Лункин Р. Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Нетерпимость в России: старые и новые фобии / Под ред. Г. Витковской и А.Малашенко. М., 1999.
95. Филатова О.Г. Социология религии. Конспект лекций. СПб., 2000.
96. Фрейд З.Тотем и табу. СПб., 1997.
97. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 143-221.
98. Фромм Э. Типы религии и религиозного опыта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
99. Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.
100. Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Хрестоматия по культурологии / Под ред. А.А.Радугина. М., 1998. С. 451-466.
101. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
102. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
103. Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979.

104. Яблоков И. Н. Развитие социологии религии в ФРГ // Вопросы научного атеизма. Вып. 32. М., 1985.
105. Яблоков И. Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. М., 2001. С. 204–305.
106. Berger P. The Heretical Imperative: contemporary possibilities, N.Y. 1979.
107. Berger P. The Sacred canopy: elements of a sociological theory of religion, N.Y. 1967.
108. Hamilton M. The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives. London: Routledge, 2001.
109. A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by Michele Dillon. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2003.
110. Hargrove B. The Sociology of Religion. Arlington Heights, 1989.
111. Hill M. A Sociology of religion, N.Y. 1973.
112. Le G. Bras Religious sociology and science of religions // J. Brothers Readings in the sociology of religion, Oxford, 1967.
113. Luckmann T. Invisible Religion, N.Y. 1963.
114. Parsons T. Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization // Action Theory and the Human Condition, N.Y., 1978.
115. Parsons T. The theoretical development of the sociology of religion // Essays in Sociological Theory, Glencoe, 1958; Christianity // Action theory and the human condition, N.Y. 1978.
116. Religion in a Changing World: Comparative Studies in Sociology / Ed. by Madeleine Cousineau. Westport, CT: Praeger, 1998.
117. Stark R. Bainbridge W. S. Religion, Deviance, and Social Control. New York; London: Routledge, 1996.
118. Stark R., Bainbridge W. S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1985.
119. Wach J. The Sociology of Religion, Chicago 1944; Types of religious Experience, Chicago Press, 1957.
120. Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.