

Министерство образования и науки РФ
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Владимирский государственный университет

РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ
ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ
(Введение в социологию религии
на материалах региональных
исследований)

Учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение»

Под редакцией профессора Е.И. Арина

Владимир 2010

УДК 470.314
ББК 86(2 Рос – 4 Вла)
Р36

Авторы:

Е.И. Аринин (главы 1, 4), О.Ю. Бреская (глава 2), Л. А. Февралева (глава 3), О. А. Семенова (глава 3), А.И. Иванов (глава 4), П.Е. Матвеев (глава 5), А. Д. Соколова (глава 6), И. Е. Викулов (составитель приложения)

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор кафедры философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и религиоведения Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова
Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционного совета
Владимирского государственного университета

Религиозность населения Владимирской области (введение в социологию религии на материалах региональных исследований): учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение» / Е. И. Аринин [и др.]; под ред. проф. Е.И. Аринина; Владим. гос. ун-т. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 248 с.
ISBN 978-5-9984-0077-3

Подготовлено в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ с ПГУ и МГУ. Предназначено для студентов всех форм обучения специальности 031801 – религиоведение высших учебных заведений и всех, кто изучает проблемы религиоведения или занимается самообразованием.

Материал раскрывает основные проблемы дисциплины «Социология религии» в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий. Может быть использовано в качестве дополнительного при изучении общего университетского курса по религиоведческим дисциплинам для других специальностей или других дисциплин этой специальности: «История религии», «Философия религии» и «Феноменология религии».

УДК 470.314
ББК 86(2 Рос – 4 Вла)

ISBN 978-5-9984-0077-3

© Владимирский государственный университет, 2010

Оглавление

Введение.....	7
Глава 1. ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ДИСЦИПЛИНЫ.....	8
1.1. Проблема понимания религиозности.....	8
1.2. Философская интерпретация религиозности.....	20
1.3. Научное понимание религиозности.....	30
1.4. Современное понимание религиозности.....	39
<i>Вопросы для самопроверки</i>	62
<i>Библиографический список</i>	63
Глава 2. ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ.....	64
2.1. Религия и религиозность.....	69
2.2. Социология религиозности.....	74
2.3. Измерение религиозности в американской социологической традиции.....	76
2.4. Измерение религиозности.....	79
2.5. Смысл чисел, или знакомство с религиозной социологией.....	84
<i>Вопросы для самопроверки</i>	90
<i>Библиографический список</i>	91
Глава 3. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ И ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ.....	93
3.1. Конфессиональная ситуация в области.....	93
3.2. «Перестройка» и новые религиозные феномены.....	100

3.3. Конфликтность межконфессиональных отношений.....	105
3.4. Динамика религиозной ситуации.....	109
<i>Вопросы для самопроверки</i>	118
<i>Библиографический список</i>	118
Глава 4. ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД.....	
4.1. Методология исследований.....	120
4.2. Анализ результатов исследования религиозности на Владимирском тракторном заводе (1987 г.).....	142
<i>Вопросы для самопроверки</i>	165
<i>Библиографический список</i>	165
Глава 5. ДУХОВНО-ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ РОССИЙСКИХ ШКОЛЬНИКОВ В 90-Е ГОДЫ XX ВЕКА.....	
5.1. Духовно-религиозные ценности.....	166
5.2. Нравственные ценности.....	168
5.3. Эстетические ценности.....	172
5.4. Социальные ценности.....	174
5.5. Политико-правовые ценности.....	176
5.6. Общемировоззренческие (философские) ценности.....	177
<i>Вопросы для самопроверки</i>	185
<i>Библиографический список</i>	186
Глава 6. ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ В СВЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ МГУ И ВЛГУ (2003-2006 годы).....	
	187

6.1. Методология исследования.....	187
6.2. Религиозность городского населения.....	193
6.3. Религиозность сельского населения.....	198
<i>Вопросы для самопроверки</i>	213
<i>Библиографический список</i>	214
Заключение.....	216
Приложения.....	218
Приложение 1. Динамика численности религий в мире (на 2001 год).....	218
Приложение 2. Религиозность в Европе (на 2009 год).....	222
Приложение 3. Состав и количество религиозных организаций и представительств иностранных религиозных организаций, содержащихся в реестре Минюста России на 1 января 2004 года.....	223
Приложение 4. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи (1897 год).....	229
Приложение 5. Религиозные организации России.....	230
Приложение 6. Интернет-ресурсы по социологии религии.....	231
Приложение 7. Результаты опроса школьников и студентов.....	232
Приложение 8. От концептуализации к операционализации понятия «религиозность».....	237
Приложение 9. Динамика численности религиозных организаций Владимирской области за 2000 – 2008 гг.....	242
Приложение 10. Статистические сведения о религиозных объединениях (по состоянию на 1 января 2009 года).....	243
Приложение 11. Результаты исследования уровня религиозности работников Владимирского тракторного завода.....	239

Приложение 12. Оценка религиозности и нерелигиозности городского и сельского населения Владимирской области.....	248
Приложение 13. «Модели» посмертного существования человека и его души.....	251

Введение

Данное учебное пособие необходимо при изучении дисциплины «Социология религии» студентами специальности и направления «Религиоведение». Изучение особенностей религиозности жителей Владимирской области, истории ее становления и проблем обусловлено тем, что религиозная тематика приобрела в современном российском обществе большое значение и вызывает пристальное внимание как в нашей стране, так и во всем мире. Религиоведы столкнулись с тем, что для корректного анализа различного рода религиозных объединений требуется специальный понятийно-методологический аппарат, позволяющий увидеть природу этого феномена, часто скрытую за его полярными интерпретациями с конфессиональных или прежних (советских) секулярно-атеистических идеологических позиций. Анализ многообразия религиозных объединений того или иного региона (в нашем случае это Владимирская область), выступающих, с одной стороны, как формы личного идентификационного выбора части наших соотечественников, защищаемых Конституцией и, с другой, как важный фактор сохранения традиций и идеалов духовно-нравственной жизни, характерных для Российской Федерации, требует детальных многолетних и многосторонних исследований, некоторая часть которых представлена в данном издании.

Учебное пособие позволит студентам познакомиться с сущностью, содержанием и нормативными идеалами религиозности как таковой, методологической базой, на которой строится многообразие концепций религиозности, социальными факторами, оказавшими и оказывающими наибольшее влияние на формирование богословских и культурно-исторических особенностей религиозных явлений в жизни современного общества. Приложения содержат информацию о конфессиональной и религиозной идентичности граждан Владимирской области, взятой в сравнении с данными по России и мира, начиная с 1897 года, когда была проведена первая перепись населения Российской империи (прил. 1 – 6).

Изложенный материал в данном издании может быть использован в качестве дополнительного при чтении курсов по таким учебным дисциплинам, как философия, социальная философия, религиоведение, культурология, историческое краеведение, социология и психология.

Глава 1. ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ДИСЦИПЛИНЫ

1.1. Проблема понимания религиозности

Религиозность населения Владимирской области – предмет исследований социологии религии, которая, согласно современным взглядам, представляет собой «совокупность знаний о религиозном поведении человека как социальном действии и религиозных образованиях как компонентах социальной системы»¹. В оксфордском «Словаре мировых религий» утверждается, что социологией религии называется «исследование религии в ее социальных аспектах и последствиях, предпринимаемых во всех частях мира»². Другой словарь отмечает, что она является одной из трех социальных наук о религии, наряду с антропологией и психологией религии, причем в отличие от психологии религии она концентрируется не столько на индивидах, сколько на обществе, тогда как в отличие от антропологии – на современном обществе, а не на небольших «первобытных (primal)» общинах³.

Один из ведущих современных исследователей И.Н. Яблоков отмечает, что социология религии «рассматривает религию как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях, анализирует религиозное поведение людей в единстве с их сознанием», при этом теория включает в себя: 1) фундаментальные положения, раскрывающие общественно-сущностные характеристики религии, ее основы в истории и жизнедеятельности общества, групп и индивидов; 2) знания о различных феноменах религии – религиозном сознании, культе, отношениях, объединениях, организациях и т.д.; 3) совокупность операционно интерпретированных понятий и эмпирических обобщений – «религиозность», «религиозное поведение», «типы религи-

¹Красников А.Н. Социология религии // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С.1003.

² Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. P. 549.

³ The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995. P. 492.

озности» и пр.; 4) методику конкретно-социологических исследований в области религии»⁴. Другой отечественный специалист по социологии религии В.И. Гараджа полагает, что «необходимо рассмотреть ее в контексте социологического знания и других наук о религии, а в еще более широком плане – определить соотношение социологии религии с философией и теологией»⁵.

Важно учитывать, что в советское время социология религии, с одной стороны, понималась как «одна из отраслей религиоведения», причем подчеркивалось, что «марксистская социология религии является разделом научного атеизма», который «изучает социальную детерминированность религии, закономерности ее возникновения, развития, функционирования и отмирания, ее элементы и структуру, место и роль религии в обществе»⁶. С другой стороны, советские социологи полагали, что социология религии – это «область социологии, изучающая религию и религиозность»⁷. В главе 4 представлены исследование советского периода и проблемы, которые тогда пытались разрешить. При этом специально отмечалось, что «марксистская социология религии исходит из положения о социальной природе религии и понимает ее как фантастическое, искаженное отражение в сознании людей тех реальных сил, природных и общественных, которые господствуют над ними в повседневной жизни»⁸. Такое понимание «социальной природы религии» неизбежно превращало ее изучение в средство для выявления «пережитков прошлого» для их последующего «преодоления с помощью атеистической пропаганды». Сегодня ситуация кардинально изменилась, религию не только не «преодолевают», но все чаще «внедряют», в связи с чем остро встает вопрос о «критериях религиозности», о различиях в их понимании с позиций научной (светской) и церковной (конфессиональной) социологии (этой проблеме посвящена глава 2). В таком контексте очевидна вся сложность перехода отечественной социоло-

⁴ Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. М., 1998. С. 13.

⁵ Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей. М., 2005. С. 9.

⁶ Социология религии // Атеистический словарь. М., 1983. С. 460.

⁷ Социология религии // Краткий социологический словарь. М., 1988. С. 368.

⁸ Там же.

гии религии от парадигмы «отмирания», господствовавшей в советский период, к парадигмам «духовного возрождения» и даже «реванша религий», активно обсуждаемым современными авторами.

Современный социолог, как пишет В.И. Гараджа, «имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. религиозным поведением как разновидностью коллективного поведения, как одной из систем социальных действий», поэтому «предметом социологии религии являются религиозные группы, их образование и функционирование», причем «наряду с изучением религии в качестве одной из автономных областей социальной жизни (как люди становятся религиозными, как они обучаются поддерживать соответствующие образцы поведения, как складываются отношения между ними и т.д.) изучаются влияние на деятельность религиозных групп и поведение религиозных людей внешних по отношению к ним факторов (экономических, правовых и т.д.), с одной стороны, а с другой – последствия и значения деятельности религиозных групп для более широких объединений и обществ, к которым они принадлежат»⁹.

Важнейшими проблемами, требующими философского методологического осмысления, прежде чем выходить «в поле» и исследовать эмпирическую религиозность населения, составлять вопросы анкеты или сценарии интервью, являются сами категории «религиозность» («нерелигиозность»), соотношение «религии» и «атеизма» как форм мировоззрения и собственно «критерии религиозности».

Важнейшее понятие социологии религии, которое требует детального и многопланового обсуждения, выражается термином «религиозность». Следует различать научное понятие, официальное «кредо» конфессиональной нормы и бытовое (обыденное) представление о религиозности, представленное общественным мнением и нередко тиражируемое СМИ. Благодаря последним соответствующие настроения, стереотипы, запросы, тенденции и предрассудки постепенно становятся предметом для разнообразных ненаучных спекуляций и попыток манипулирования страстями, агрессией и желаниями огромных масс людей. Неясность терминологии, а порой и очевидно спекулятивное ее использование порождает безответственные статистические данные об «угрозах национальной безопасности». Так, маги, целители, экстрасенсы, порой начинают квалифи-

⁹ Гараджа В.И. Указ. соч. С. 9 – 10.

цироваться как основатели и руководители неких особых религиозных объединений, а их «прихожанами» начинают называть всех, кто хоть раз читал газету с гороскопом, смотрел подобные программы по телевидению (Чумак, Кашпировский и т.п.) или слушал их по радио (практически все население страны). Очевидно, что участников новогодних праздников, культурно-краеведческих, общественно-политических, научно-психологических, медицинских или философских конференций, семинаров и лекториев некорректно именовать «адептами» веры в Деда Мороза, Снегурочку, Ивана Ефремова, Дж. Толкиена, Рерихов или Порфирия Иванова, в идеологию национал-большевистской партии Э. Лимонова или Русское национальное единство и т.п.¹⁰, что тоже может дать потрясающую картину засилья «суеверности» и «суеверного возрождения» в нашей стране.

Противопоставление религии (христианства) как «нравственности», а магии и мифологии как «аморальности», «варварства» и «дикости» идет от первых веков утверждения христианства в европейской культуре. Многие церковные авторы и сегодня квалифицируют мифологию как «оккультизм» и пишут о «неизбежной победе оккультизма» в России¹¹. К этим оценкам присоединяются и некоторые светские исследователи, отмечающие опасность распространения иррациональной «эзотерики» для духовного и физического здоровья нации¹², для рационализма и этики как фундаментальных ценностей культуры Просвещения, создавшей современную цивилизацию. Типичное понимание противостояния просвещения и невежества народа в свое время выразил Н.Г. Чернышевский, который писал о «массе народа», которая «погружена в препорядочное невежество ... верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера»¹³.

В этой связи проблема анализа религиозности населения опи-

¹⁰ Кантеров И.Я. «Деструктивные», «тоталитарные»... и далее везде // Религия и право. 2002. № 1. С. 27 – 29.

¹¹ Кураев А. Россия на пороге контрреформации // НГ-Религии. 1997. 24 июля. С. 6.

¹² Борецкий Р. Академики и «всякая чертовщина» // Новое время. 1996. № 42. С. 38 – 39; Куницын И. Угроза национальной безопасности? // НГ-Религии. 1997. 24 июля. С. 2.

¹³ Чернышевский Н.Г. О причинах падения Рима // Полн. собр. соч. Т. VII, М., 1950. С. 665.

рается на необходимость решения ряда фундаментальных методологических вопросов, касающихся описания, обобщения, систематизации и классификации исследуемых феноменов. Здесь исследователь прежде всего сталкивается с серьезной проблемой «внешнего/внутреннего» подхода к пониманию той или иной формы религиозности, с культурными стереотипами, согласно которым вера в Иисуса Христа считается «религией», а вера в домового – «суеверием». В религиоведческой литературе специально подчеркивается опасность «гипердиагностики»¹⁴, когда в исследуемой социальной действительности видят то, что сами верующие, являющиеся объектом религиоведческого анализа, и не предполагали, и с чем они могут и не согласиться. Такого рода тенденциозными примерами богата теория и практика, например такой богословской дисциплины, как «сектоведение», которая иногда начинает сегодня преподноситься как раздел «собственно религиоведения». Данное издание является именно «религиоведческим», что означает непредвзятость, максимальную объективность исследования, вытекающую из этого подхода нейтральность, безоценочность языка описания религиозной действительности, критический взгляд на сложившиеся конфессиональные, медийно-культурные или собственно научные представления.

Сложность проблемы состоит в том, что очевидно «религиозная» деятельность некоторых объединений и их адептов может ими самими квалифицироваться как «просветительская», «информационная», «культурная», «развлекательная», «спортивная», «оздоровительная», «медицинская» и т.п., поскольку их самоидентификация и регистрация как «религиозных» по тем или иным причинам представляется им невыгодной, излишней или опасной, чем, собственно, и отличаются, например различные знахарско-целительские практики и многие незарегистрированные общественные объединения.

Прежде всего, о том, что такое «религиозность», следует спрашивать у тех людей, которые себя в современной культуре именуют «религиозными», «верующими», т.е. относящими себя к той или иной «религии». Здесь важно отметить, что проблема «религиозности» (религиозной идентичности, личной причастности к религии), и

¹⁴ Савенко Ю.С. Экспертные фальсификации в религиозной сфере // Основы религиоведческой экспертизы: сб. науч. ст. / под общ. ред. А.В. Пчелинцева. М., 2002. С.18.

особенно «истинной религиозности», несколько тысячелетий находится в центре обсуждений как между верующими внутри своих вероисповеданий, так и на уровне межконфессиональных и межмировоззренческих дискуссий. Вместе с тем, как отмечает священник Я. Кротов, «само слово “религиозность” в русский язык вошло недавно, только в 19-м веке», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и, тогда оказалось, что она “нуждается в опоре в душах людей”¹⁵.

С одной стороны, древние и новые религиозные традиции существуют только потому, что есть субъективная личная религиозность, поскольку нет религии без людей, адептов, верующих, однако, с другой стороны, сам по себе данный личный феномен носит глубоко интимный и эмоционально-чувственный характер, является своего рода “вещью-в-себе”, имеющей свои “приливы и отливы”, оказываясь чрезвычайно аморфным и ускользающим от попыток однозначного истолкования как “изнутри”, так и “извне”. Достаточно вспомнить известный сюжет из знаменитой кинокомедии “Бриллиантовая рука”, где герой Андрея Миронова испытывает мгновенные “прилив и отлив” религиозного чувства, вызванные внезапным перемещением в открытое море.

Фундаментальной методологической трудностью в понимании любой личной религиозности является то, что она, существуя только индивидуально, может быть понята только через соотнесение с неким универсальным языком, позволяющим интерпретировать личное в терминах межличностного (интерсубъективного) учения, т.е. она должна быть концептуализирована (выражена в терминах определенных учений, теорий, концепций) только через некоторую безличную (или надличностную) символическую общность. Этой общностью исторически выступали язык, “кредо” определенной конфессиональной традиции (нормативной “воцерковленности”), возни-

¹⁵ Кротов Я. О религиозности. С христианской точки зрения // URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp> (дата обращения: 05.03.2000)

кающей, как показывает история христианства, из представлений одной или нескольких общин, возникновения тех или иных противоречий между ними, формирования универсального «канона», призванного преодолеть эти противоречия.

Религиозные объединения Церкви, институциональные исповедания всегда устанавливают особые нормативные формы поддержания идентичности, хотя индивидуальная религиозность прихожан может варьироваться от явного и полного монашеско-отшельнического одиноко-аскетичного разрыва с обществом и своими “мирскими интересами” до тайного “монашества в миру”¹⁶, от внешне-благовидного, номинально-формального пребывания в общине до отступничества и разрыва с конфессией¹⁷. Внутри вероисповедальных сообществ (церквей, конфессий, религиозных объединений) постоянно ведутся дискуссии об истинной и ложной религиозности (еретизме, сектантстве, суевериях, раскольничестве и т.п.), нередко заканчивающиеся скандалами, преступлениями, войнами и расколами. В качестве примера можно привести скандал 2008 года вокруг “пензенских затворников”, которых СМИ называли и “сектантами”¹⁸, и “Свидетелями Иеговы”¹⁹ и “православными христианами”²⁰. Историческими примерами такого рода проблем и парадоксов являются хорошо известные и до сих пор полемически обсуждаемые факты персонального отлучения никогда не говорившего о своем “неверии” или “атеизме” Л. Толстого, тогда как сознательные “воинствующие атеисты” Ленин и Сталин – не отлучались²¹. Более того, иногда православные священники могут утверждать, что Ста-

¹⁶ Вахитов Р. Монах Андроник (А.Ф. Лосев): богослов, философ, ученый // URL: <http://losevaf.narod.ru/vachit.htm>

¹⁷ Осипов А.И. Почему выпускники воскресных школ испытывают отращение к православию? URL: <http://www.aosipov.ru/faq/>

¹⁸ Лидер пензенских сектантов Кузнецов может быть возвращен в псих-больницу // URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=23807>

¹⁹ Пензенские затворники назвали себя последователями Свидетелей Иеговы // URL: <http://www.newsru.com/religy/10apr2008/einsiedler.html>

²⁰ Укрывшиеся в землянке люди не сектанты, а обычные православные, считает архиепископ Пензенский // URL: <http://www.newsru.com/religy/20nov2007/penza.html>

²¹ На вопрос отвечает священник Александр Любимов // URL: <http://www.pravoslavie.dubna.ru/2/questions.php?year=2006&month=9&id=2094>

лин не только «был верующим», но он – «богодарованный вождь России»²².

Каждая конфессия (религиозная общность) создает свои нормативные формы, традицию правильного исповедания веры, получившую название «конфессиоцентризма», («религиоцентризма», «конфессионального эксклюзивизма»²³), т.е. представления о том, что только данное объединение является истинным и собственно спасающим. Влияние таких идей усилилось в католичестве после Тридентского собора (1545 – 1563) в ситуации противостояния с протестантами, что привело к агрессивности и нетерпимости в отношении «изменников и предателей веры», «иноверцев вообще», в результате чего еще в начале XX века французские католики утверждали, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества»²⁴. Признание истинности именно одной институционально организованной религии (объединения) сопровождается недоверием к личной религиозности, которая в данном случае видится обретающей подлинную значимость только через причастность первой, причем, в идеале, эта причастность объединению должна быть максимальным самоотречением, «преданностью до смерти», готовностью «отдать жизнь за веру».

В этом контексте богословы и религиозные философы отмечают, что простая и неглубокая причастность, идентификация с объединением являются недостаточными, порождая феномен «номинальной религиозности». Известный православный философ и публицист И.А. Ильин писал, что «современное человечество изобилует «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде «христиан», которые суть христиане только по имени, которые

²² Священник Дмитрий Дудко. Он был верующим // URL: http://www.geocities.com/CapitolHill/Parliament/7231/dudko_2.htm

²³ Юдин, А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия / сост. А. Юдин. М., 2001. С. 67.

²⁴ Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907. С. 8.

лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»²⁵. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»²⁶. Теологам очевидно, что только тогда, когда человек полностью – и разумом и сердцем – воспринимает мир через призму той или иной религии, можно говорить о подлинной религиозности и обладании религиозным мировоззрением. Именно о такого рода верующих говорят, что они «рассудительны и счастливы», ибо обрели Бога и служат ему²⁷. Очевидно, однако, что критерии для оценки подлинности серьезной и глубокой религиозности может иметь только Бог, которому все известно и который единственно и может судить о том, кто достоин спасения.

Протестантские теологи К. Барт и Д. Бонхеффер отмечали, что религиозный опыт, религиозные чувства, религиозные переживания, культ и религия как формы культуры могут функционировать без Бога: «Это чисто человеческое создание, происходящее из отчаянного желания человека спастись, отчаянного желания выбраться на твердый берег вечности. И в этом смысле – религия практически противостоит вере. Она превращается в форму культуры,... Бог не нужен для функционирования такой религии»²⁸. При таком подходе принадлежность к институциональной религии сама по себе при поверхностности и неопределенности понимания «ее сути» в личной религиозности, обретает весьма условную «номинальную» значимость.

Таким образом, религиозность очевидно различается по степени, причем элементарным ее проявлением можно, видимо, признать и самую общую, присущую любому человеку «надежду сверх надежды», так или иначе проявляющуюся в трудных и экстремальных ситуациях (и в этом смысле все люди «религиозны»). Строго говоря, «преданность до смерти», как и «надежду сверх надежды», невозможно заранее «замерить» или «верифицировать», поскольку внеш-

²⁵ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. С. 34.

²⁶ Боа К. Лабиринты веры. М., 1992. С. 4.

²⁷ Паскаль Б. Мысли. Киев, 1994. С. 253.

²⁸ Кротов Я. С христианской точки зрения о религиозности // URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>

няя нормативная благопристойность (иногда в церковных кругах именуемая «обрядоверием захожан») отличается от действительной веры и преданности, которые могут проявиться не в ходе анкетирования или даже исповеди, но именно в экстремальной, пограничной ситуации, спонтанно и экзистентно. Серьезным кинопримером этого может быть спасение «фашистским священником» (пастором Шлаггом) «коммуниста-provokatora» в известном сюжете из фильма «Семнадцать мгновений весны», а шутливым – упоминавшееся ранее мгновенное «религиозное обращение» героя Андрея Миронова при встрече с мальчиком, «идущим по водам» в упоминавшейся выше «Бриллиантовой руке». С богословской точки зрения, собственно религиозность или, точнее, «воцерковленность», уподобление Иисусу Христу, никогда не может быть исчерпывающей, идеальной, «завершено-самодовольной», ибо те, кто так полагают, вольно или невольно впадают в грех гордыни, поскольку любое человеческое деяние – это только «уподобление» великому Праобразу, степень которого оценивает не сам уподобляющийся и не человеческое сообщество.

Фундаментальной методологической апорией и, соответственно, проблемой здесь оказывается сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»²⁹. Никто из верующих, включая иерархию, не может исчерпывающе «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии, вера вообще по самоопределению не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», подобно инструкции по пользованию холодильником, ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно, каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами»³⁰.

Другой аспект проблемы – то, что в каждом религиозном объединении имеются противоречивые тенденции на самосохранение и

²⁹ Bleeker C.J., *Epilegomena // Historia religionum*. V. 2. Leiden, 1971. P. 646 – 647.

³⁰ Аринин Е.И. *Философия религии. Принципы сущностного анализа*: автореф. дис. д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 21 – 22.

самоизменение (в первом случае говорят о “конфессиоцентризме”). Тенденция на самоизменение проявляется, например, в том случае, когда митрополит Антоний (Сурожский) подчеркивал таинственность и многообразие форм религиозности и не противопоставлял не только православных – инославным, истинные конфессии – ложным, но даже атеизм – религии. Он отмечал: “Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ... Христос ... не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: “Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...”. Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека с нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот – слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: “Я голоден”, ответить “Иди с миром, я о тебе помолюсь”, чем разделить с ним то малое, что у тебя есть. Мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь”³¹.

Близок к этим размышлениям и известный современный православный публицист А. Кураев, который напоминает, что “древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов”, всех тех, кто “искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру”, что поскольку “все они ис-

³¹ Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин, 1999. С. 69, 70, 72.

кали именно Христа (еще не зная Его имени)”, то они “были узнаны и признаны Им как Его и спасены”, почитаясь “неправомочными обладателями не им принадлежащей истины, а сама Истина почиталась Единой и предугадываемой всеми духовно ищущими людьми”³². Очевидно, что известный древнегреческий философ Сократ не был прихожанином какого-либо храма Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Римской Католической Церкви или другой христианской конфессии (традиционной или новой), однако и он признается А. Кураевым “христианином”.

Католический теолог Э. Жильсон пишет о «христианстве до христианства»³³, а П. Тиллих отмечает, что «число верующих людей в т.н. «иррелигиозный» период может быть большим, чем в «религиозный»».³⁴ Он убежден, что «сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное – не проблема, а предпосылка. ... Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни», ибо «сакральное» ... возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования».³⁵

При таком подходе утверждается, что принадлежность к институциональной религии имеет несколько уровней, восходя, однако, не к “преданности до смерти особой организации как таковой”, но к универсальным нравственным основаниям, без которых сама по себе институциональная причастность (“воцерковленность”) оказывается поверхностной, неопределенной, а возможно, даже преступной в нравственно-юридическом плане личной религиозности. Известные примеры религиозного терроризма как в прошлом, так и в последние годы это только подтверждают.

Личная религиозность имеет совершенно очевидный противоречивый социальный характер, причем она приобретает особое значение в мире, где религия уже лишена власти, где личность освобождена от давления государства, правительства, организаций во мно-

³² Диакон Андрей Кураев: Пасха – путь из ада // URL: <http://www.pravkniga.ru/news/3038>

³³ Жильсон Э. Дух средневековой философии // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. Вып.1. М., 1987. С. 146–153.

³⁴ Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С. 227.

³⁵ Там же. С. 227 – 228.

гих, самых важных для себя вопросах. В советском прошлом оказывалось, «что когда на человека давят, требуя, чтобы он покинул церковь, очень многие люди действуют по методу “от противного” – идут туда»³⁶. С одной стороны, религиозная жизнь приватизируется, то есть государство и общество признают до определенной степени специфику религиозности каждого гражданина именно его частным делом, причем порой даже в собственной семье человек, его верования могут не найти понимания, тогда как, с другой стороны, именно сегодня мы сталкиваемся с новыми, часто скрытыми, агрессивными и ожесточенными формами навязывания определенных верований одними согражданами другим. С другой – очевидно и то, что религиозность в интерпретации «АУМ Сенрике» закономерно запрещается и преследуется современным плюралистическим и демократическим государством, отстаивающим принципы свободы совести и вероисповедания (пример отношения правоохранительной системы Японии к «зариновой атаке» в токийском метро 20.03.1995 года)³⁷.

1.2. Философская интерпретация религиозности

Параллельно с собственно «религиозно-конфессиональными» попытками понять религиозность формировались и собственно философские, надконфессиональные, или внеконфессиональные, рационально-универсальные подходы, поскольку в рамках самой религиозной традиции (тем более в многообразии религиозных традиций) не сложились общепринятые критерии определения личностной религиозности. Раскол христианства на враждующие направления (православие, католицизм и протестантизм) стал причиной рождения светско-философского самосознания в Европе XVI – XVIII веков, когда, например И. Кант, принадлежавший к лютеранской церкви, уже полагал, что все традиционные исторические христианские церкви и нехристианские религиозные объединения “псевдорелигиозны” в большей или меньшей степени, и только чисто этическая

³⁶ Кротов Я. С христианской точки зрения о религиозности // URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>

³⁷ Кантеров, И.Я. АУМ Синрике // Религиоведение: энцикл. сл. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. М., 2006. С. 81 – 82.

общность может быть названа “истинной церковью”³⁸. Гегель полагал, что философия и религия – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – “служение Богу”, различающееся только своими методами, но не предметом осмысления³⁹. Для Гегеля, которого именуют «отцом философии религии», конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов ... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»⁴⁰. Он одним из первых подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем – высшее, в «псевдорелигии» – истинную религию, тем самым снимая сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры. Для Гегеля «понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»⁴¹.

В философии радикального гегелевского оппонента Серена Кьеркегора религиозность выступает уже не только не как конфессиональная принадлежность (сам он пишет о Гегеле – «христианства здесь больше нет»), но и вообще как не философское (теологическое) постижение реальности, но как «живая вера», суть которой заключена в фундаментальном «страхе-тоске», присущем из всех живых существ только человеку, именно потому, что только он один обладает свободой. Кьеркегор переосмыслил субъективность исходя из фундаментальной идеи «избранности» не как «самовозвеличивания», но как «самосмирения». Свобода человека, в его истолковании, сама обрела «происхождение», свою «предпосылку» – «страх» перед «ничто»⁴².

Внутреннее (а не внешнее, выражаемое органами чувств – зрением, осязанием, обонянием и т.п., являющееся реакцией организма на внешние раздражители), по Кьеркегору, чувство выступает как «непредметное» сознание, как энергия простого совмещения «души» (не «духа», «Я», «самости», а именно «души» – непосредственного

³⁸ Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 341 – 342.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т.1. М., 1976. С. 230.

⁴⁰ Там же. Т.1. М., 1976. С. 265.

⁴¹ Там же.

⁴² Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 8, 12, 261 – 262.

единства с миром природы, т.е. «животного», «биологического» основания) и «ничто», которое еще не «осознано», но «есть»⁴³. С. Кьеркегор подчеркивает различие «психологического», природно-животного страха-боязни и метафизического «страха-тоски», присущего только человеку, поскольку только он задается «конечными», или вечными, вопросами. Именно этот страх перед «ничто», отличающий человека и от животных, и от Бога, – та сила, та энергия, которая и является подлинной религиозностью, которая движет творчеством, побуждает человека к свершению великих дел, к созиданию.

В философии религии факт существования неконфессиональной личной религиозности, эмоционального или рационального обращения в безвыходной и безнадежной ситуации к Богу, Сакральному, Высшей Силе, Неведомому, Абсолютному или Справедливому признавался и обсуждался большинством философов и теологов со времени эпохи Возрождения и Нового времени. Они именно в ней видели всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (общеконфессиональное, метаконфессиональное, субконфессиональное) проявление личной религиозности, только приобретающей ту или иную историко-конфессиональную форму.

Именно неудовлетворенность узкими рамками не только конфессиональных подходов, но и религиозной философии в целом, поскольку они не дают искомым результатов, приводила и до атеистической революции 1917 года религиозных и верующих авторов к необходимости философско-светского, внеконфессионального и вне-традиционного рассмотрения феномена субъективной религиозности как таковой. Философский и научный анализ религии и религиозности невозможен без критического отношения к конфессиональной апологетике, категориальному аппарату вероучительной системы, что предполагает отказ от обсуждения вопроса об абсолютном приоритете и априорной истинности исповедания той или иной конфессии⁴⁴. В этом смысле для социальной философии, религиоведения и культурологии, то, что видится «иным» для конфессий, может быть

⁴³ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: автореф. дис. д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 36 – 37.

⁴⁴ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения: антология. Т.1. М., 1996. С. 11.

понято только как «своеобразное» проявление феноменов более общего и универсального характера.

Так, православный философ С.Н. Трубецкой определял религию не как единственно православие, но как вообще «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)⁴⁵. Он делает попытку вычленить объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и светскую философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства (единства веры, представлений и культа) противостоят «ограниченность» как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и философской метафизики как абстрактных «представлений» (без «веры» и «культа»).

Здесь возникает проблема возможности и корректности, адекватности сведения «мифологии», «христианства» и «философии» к некоторому одному сущностному тождеству, к «одинаковости», «сходству», что в принципе невозможно для строго ортодоксальной теологии⁴⁶. Конечно, и Трубецкой подчеркивает преимущество христианства над мифологией и философией, но это уже не наивная или слепая апологетика собственного православия, а значительно более широкий взгляд на религиозность вообще, попытка феноменологически рядоположить разные духовные феномены и непредвзято сопоставить их между собой. Это можно видеть и у П. Флоренского, других русских религиозных философов рубежа XIX – XX веков.

Истинность собственной религиозности начинает защищаться логикой общеприемлемых аргументов. Однако особенность научного подхода – принципиальная незаинтересованность и непредвзятость к получению тех или иных выводов, в связи с чем в философии религии постепенно утверждается позитивный подход к рассмотрению любых мировоззренческих систем – мифологии, религии или философии (теизма, скептицизма, агностицизма или атеизма). Он опирается на сознательный отказ априори считать то или иное мировоззрение высшим или низшим, спасительным или губительным, ис-

⁴⁵ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С.539.

⁴⁶ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. – Архангельск, 1998. С. 20 – 21.

тинным или ложным. Такие нормы отношения к многообразию религиозного и мировоззренческого выбора сограждан сложились в Европе в эпоху Просвещения. Главное основание для принятия или непринятия той или иной формы религиозности – универсализм закона (права) и этики.

Полемика между сторонниками “экслюзивизма организации” и “универсализма закона и этики” образует напряженно-поляризованное поле вокруг религиозности как “воцерковленности”, и если для одних она состоит в глубоком нахождении “внутри христианского опыта”, в живом чувстве непрерывной связи с Богом, порождающем аскетико-героическое и самоотверженно-монашеское подвижничество, то для многих других – только в том, “что они были когда-то крещены, ... едят на Пасху куличи и держат в доме православные иконы”⁴⁷.

В философии и науке обычно избегают деления религиозных объединений на «религиозные» и «псевдорелигиозные»⁴⁸, однако иногда такое словоупотребление используется для достаточно условного разделения религий на «традиционные», относительно устойчивые и определившиеся, и «новые», характеризующиеся синкретичной и неустоявшейся догматикой и литургикой⁴⁹, а порой и «эрзац»-религиозными формами корыстной эксплуатации имманентной потребности личности в идентификационных символах⁵⁰. Наиболее радикален здесь М. Элиаде, который за норму подлинной религиозности признает только «космическое христианство» крестьянского восточноевропейского мифологического фольклора, тогда как все постмифологические, «исторические» формы личностного самооп-

⁴⁷ Муравьев А. Рецензия на книгу Синелина Ю.Ю. "Секуляризация в социальной истории России" // URL: http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=155

⁴⁸ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1996/ С. 231 – 232; Религиозные объединения Российской Федерации: справочник / под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева, сост.: С.И. Иваненко [и др.]. М., 1996. С. 240; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча–97: сб. методолог. и метод. материалов по религиоведению и культурологии / ред.-сост. Е.И. Аринин. Архангельск, 1997. С. 51.

⁴⁹ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопр. философии. 1997. № 6. с. 46 – 47.

⁵⁰ Митрохин Л.Н. Кто есть истина? // Диспут. 1992. № 2, С. 6; Сандулов Ю. Дьявол. Исторический и культурный феномен. СПб., 1997. С. 176.

ределения, включая церковное христианство, квалифицирует как нетрадиционные «псевдорелигии»⁵¹.

Великолепным примером выхода за рамки той или иной непосредственности убеждений, соответствующей «пред-взятости», и перехода к научному, глубоко этичному и осторожному пониманию исследуемого феномена во всей его собственной специфике, является классическая работа Э.Б. Тайлора «Первобытная культура». Тайлор отмечает, что сама классификация наблюдаемых феноменов чревата искажениями, вызванными различием культур. Исследователь может либо преувеличить, либо преуменьшить специфику исследуемого материала, что не только нарушает принципы самого научного исследования, нацеленного на максимально непредвзятый анализ, но и недопустимо с этической, нравственной точки зрения, ибо унижает достоинство одних людей, чрезмерно превознося других⁵². Так называемый «дикарь» в его понимании – это не «суеверный язычник» и не «обитатель рая», оба эти представления сами являются «современными суевериями», преодолеть которые и призвана научная этнография.

В.Н. Топоров отмечает, что семиотика позволяет рассматривать несколько уровней интерпретации объекта, в рамках которых «теория отражения» выступает как интерпретация эмпирического уровня, глубже которого лежат мифологические, «архетипические» интерпретации⁵³. Сам переход от эмпирического к архетипическому он понимает как «прорыв из еще в основном “природно-материального” в сферу культуры и высшей ее формы – духа»⁵⁴, где промежуточный характер имеет переход от природного к художественному, который «приближает нас к глубинам божественной тайны»⁵⁵. Мифология с этих позиций – это не собрание фантазий, противопоставляемое научному знанию, а «создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов действительности» и разрушение образов, утративших эту силу.⁵⁶ Се-

⁵¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 128.

⁵² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 26, 32, 33, 37 и др.

⁵³ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 3 – 4.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 50.

⁵⁶ Там же. С. 5.

миотика здесь не разрушает мифологию, дешифровав ее в объективно-научных терминах антропологии и социологии, а высвечивает субъективно-значимое в символическом, в семиосфере. Сакральное в этой связи выступает как смыслопорождающее основание семиосферы, ее творческое начало, противостоящее профанному, обыденному. Множественность смыслов истолкования сакрального в разных текстах – мифологических, теологических, художественных или научных – с этих позиций видится уже не как множество значений, но как множественность значения, как многообразие проявлений Сакрального как такового в истории духовной культуры.

Деление религий на «правильные и неправильные» имеет богатую культурную историю. Платон, как известно, создав теорию «идеального города (государства)», считал необходимым изгнать из него вдохновенных поэтов-теологов, которые внедряют «в души каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а что меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, далеко отстоящие от действительности»⁵⁷. Цицерон, вслед за Платоном, проводит функциональное деление «убеждений» на «религии» и «суеверия»⁵⁸, с этих позиций и само христианство достаточно долго интерпретировалось как «развратная», «суеверная» религия, «бабьи сказки» и т.п.⁵⁹. Подлинным функционированием индивида здесь виделся самоотреченный имперский этатизм, беззаветность служения государству. Эти же идеалы возрождаются в Новое время, когда Т. Гоббс делает государство высшим арбитром в вопросе о том, что есть истинная религия: «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»⁶⁰.

⁵⁷ Платон. Собр. соч: В 4 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф.Лосева [и др.]. М., 1994. С. 402.

⁵⁸ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 27, 61, 297.

⁵⁹ Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 175, 177 и др.

⁶⁰ Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 43, 95 – 97, 249, 622, 628, 634.

Дж. Локк трактует античную и средневековую концепцию «врожденных идей» со стороны ее социального функционирования в качестве основы для подавления свобод личности, которой на «законном основании» навязываются псевдоуниверсальные «общности», тогда как в действительности все общие идеи являются только лишь «ассоциациями», бессознательным группированием «простых» идей, которые естественно присущи всем людям, но сами по себе не являются «разумными». Разум, рациональные правила, «силлогизмы» отнюдь не присущи человеку с рождения, не «естественны» ему. Общая для древних мудрецов и современных философов, христиан и нехристиан идея «Бога» представляет собой разные «ассоциации» не только у людей разных вероисповеданий, но и у верующих одного вероисповедания, если сравнить представления крестьянина и философа⁶¹.

Локку принадлежат знаменитые исследования «веротерпимости», где он утверждает необходимость разумного осмысления проблем свободы совести, разделяя всех спорящих на «две стороны: одна, проповедующая полную покорность, другая, отстаивающая всеобщую свободу в делах совести, – одинаково горячо и ошибочно предъявляют слишком большие требования, но не определяют того, что имеет право на свободу, и не указывают границ произвола и покорности»⁶².

Терпимыми могут быть только «спекулятивные мнения и вера в бога», поскольку они «не затрагивают моих отношений с другими людьми» и «никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему», если человек «делает это чистосердечно и по совести перед богом, сколько дозволяют его знания и убеждения»⁶³. Он отмечает специфику Англии в понимании природы государственной власти, где мораль как «нормы поведения» вообще уже отделяется от религии как «личного спасения души». Религия им ставится в один ряд с «воображением» (фантазией, фантазмами, фанатизмом).

Убеждения, или «мнения», каждый вправе отстаивать, но государственная власть должна заботиться о защите «тел», о предотвра-

⁶¹ Локк Д. Сочинения: в 3 т. Т.1. М., 1988, С. 144.

⁶² Там же. Т. 3. М., 1988. С. 66.

⁶³ Там же. С. 67 – 68, 70.

щении насилия в отношении своих граждан, тогда как о спасении своей души должен заботиться прежде всего сам человек, ибо он в этом заинтересован больше, чем кто-либо другой⁶⁴. Важно только, чтобы убеждения не смешивались с совестью, которая состоит не только в личной ответственности перед Богом за себя, но и в смирении себя, своего «энтузиазма – фанатизма – фантазма», своей невыразимой и непередаваемой, возвышенной и мистичной «уверенности» перед ответственностью за спокойствие государства в целом. Теория ассоциаций делает возможным научное обоснование толерантности как государственного блага, встающего на один уровень с личным благом. Те же, кто себя считают «непримиримыми», желающими поступать только по «своей» совести, пренебрегающие социальным порядком, должны либо стерпеть естественное в такой ситуации наказание, либо покинуть страну.

Какие-либо формы насаждения «религии» неприемлемы, ибо только сеют «атеистов», поскольку свидетельствуют о «неестественности» и неистинности данной религии – «прибегает ли кто к такому способу, чтобы убедить другого в несомненных истинах математики?»⁶⁵. Терпимость, однако, имеет границы – государственное благополучие. Папизм обвиняется им в насаждении «невежества» и «корыстолюбии», готовности через «клятвопреступление» и «жестокость» добиваться «единообразия» в вере, как, например, «бойня во Франции» (Варфоломеевская ночь), тогда как даже у нехристиан (японцев) можно видеть терпимость ко всем гражданам⁶⁶.

Коварному лицемерию папизма Локк противопоставляет идеал нравственного самоусовершенствования, подлинной «кротости» и любви ко всякому человеку вообще. Силовые же методы «прозелитизма» и «обращения» могут вызвать только полное неприятие такого учения, которое собственные преступления считает оправданными небольшими и бездоказательными различиями между верующими. Именно терпимость является критерием истинности религии, согласным с духом Евангелий и разумом⁶⁷. Нет судьи, который мог бы отличить истинную церковь от еретической «ни в Константинополе,

⁶⁴ Локк Д. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 68 – 70.

⁶⁵ Там же. С. 85, 90.

⁶⁶ Там же. С. 88–89.

⁶⁷ Там же. С. 91–93.

ни вообще на земле»⁶⁸. «Гражданская» жизнь отделяется от «религиозной», как мирская – от сверхмирской⁶⁹. Для гражданской власти нет различия «языческой» и «ортодоксальной» религии⁷⁰, более того, «язычники» доверчиво впускают к себе христиан, но те, по мере своего усиления, начинают претендовать на власть, уничтожая своих добродетелей, как это было в Америке.

Помимо папизма, нетерпимы, согласно Локку, бесчеловечные секты (но таких мало), мусульманство (ибо там даже само гражданство требует принятия религии) и атеисты. Для последних нет морали и ничего «священного» – «ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет»⁷¹. Сами понятия «ереси» и «схизмы» не носят общечеловеческого характера – так, «магометанин не является и не может быть для христианина ни еретиком, ни схизматиком». Одинаковыми в верах являются закон и культ, причем различие «религий» признается и Церковью. Однако никаких оснований нет для того, чтобы одни символы почитания сакрального имели преимущества перед другими⁷².

В культуре Нового времени меняется традиционное неприятие «сект», которые, как показали исследования М. Вебера, «...стали своеобразным “духом” капиталистического общества»⁷³. В США сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «сущностного обезглавливания» традиционных конфессий и определенной потери религиозной самобытности и свободы⁷⁴, а возникшие недавно религии «Нового века» претендуют на новый рели-

⁶⁸ Локк Д. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 102.

⁶⁹ Там же. С. 94.

⁷⁰ Там же. С. 115.

⁷¹ Там же. С. 125.

⁷² Там же. С. 131–134.

⁷³ Кулагина Е.Г. Анализ взаимосвязи религии и хозяйственной жизни общества в социологической концепции М. Вебера // Человек – Философия – Гуманизм: тез. докл. и выступлений Первого Рос. филос. конгр. (4 – 7 июня 1997 г.). В 7 т. Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997. С. 373.

⁷⁴ Легойда В.Р. Формирование новой религиозной парадигмы в информационном обществе (на примере «гражданской религии» США) // Там же. – С. 376 – 377.

гиозный универсализм, вообще снимающий противостояние «архаики» и «истории», Церкви и сект, теологии и науки⁷⁵.

Рационализм и иррационализм самосознания будут постоянно воспроизводиться нашей наличной социальной действительностью. В этой связи уместно будет и вспомнить триаду Б. Малиновского (магия – наука – религия) и другие антропологические концепции, утверждающие невозможность создания стерильно «чистого» человека, абсолютно освобожденного от всего «иррационального», трансцендентного, потустороннего непосредственной данности, от бытийствующего самого по себе, начала бытия в той или иной его мировоззренческой интерпретации индивидом или социальной группой.

1.3. Научное понимание религиозности

Личная религиозность с XIX века становится объектом и собственно научных (психологических, антрополого-этнографических и социологических) исследований. В психологии религии различают “религию” как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих и субъективную “религиозность”, причем У.Джемс отмечал, что религиозность как “возвышенность” и “серьезность” противопоставляется несерьезности и приземленности светской “обыденности” и “игривости”, что психологически различаются типы переживаний, а не разные конфессии, поскольку даже “атеизм” может переживаться так же ярко, как и собственно связь со “священным”⁷⁶. Позднее Э. Фромм считал неправомерным сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; ибо кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий и светских систем, поскольку под “религией” сам он понимает “... любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения”⁷⁷.

⁷⁵ Пименов А.В. Новая религиозность и секулярная культура // Философия и социология. 1990. № 4. С. 106.

⁷⁶ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 43, 44 – 45.

⁷⁷ Фромм Э. Психоанализ и религия // Иметь или быть? М., 1990. С. 236.

В психологии религии, отмечает Л. Браун, отличают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью»⁷⁸. Здесь невозможна классическая индукция – восхождение от единичного к общему. Субъективная религиозность сама по себе носит эмоционально-чувственный характер, она чрезвычайно аморфна, является своего рода «вещью-в-себе», ускользающей от исследователя, а потому и не может быть до конца осмыслена. Она не поддается строгой каталогизации и типологизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Именно поэтому индивидуальная религиозность в практике социологического анализа, как правило, осмысливается только в свете соотнесения респондента с определенной конфессией или региональным поликонфессиональным сообществом.

Исследования религиозности «невоцерковленного» населения в контексте отделения от конфессиональных особенностей посредством обращения к внутренним переживаниям индивида показывают, что интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим религиозность, в действительности, как отмечал еще в начале XX века В. Джемс, может одинаково ярко переживаться (в субъективно-психологическом плане) в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в протестующем против любой конфессиоцентричности гуманизме и светском атеизме⁷⁹. Современные психолого-медицинские исследования выявляют некоторые феномены, которые носят универсальный характер, например «чувство причастности к вечности», сходно наблюдающееся у медитирующих тибетских монахов и молящихся францисканских монахинь⁸⁰.

В философии позитивизма О. Контom и известными классиками антропологии Э. Тайлором, Д. Фрезером и Б. Малиновским ут-

⁷⁸ Цит. по: Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: автореф. дис. д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 31.

⁷⁹ Джемс В. Указ. соч. С.43.

⁸⁰ Способность молиться заложена в человеческом мозге // URL: <http://news.invictory.org/issue17815.html>

верждаются типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Так формируется европоцентричная и конфессиоцентричная модель понимания терминов «религия» и «религиозность», неявно подразумевающая принадлежность к христианской Церкви. Но если до Б. Малиновского антропологи обращали внимание на историческую преемственность данных форм как этапов развития мировоззрения, то с его работ начинается рассмотрение этих форм как отдельных аспектов или измерений, вечно существующих на протяжении всей истории человечества как в Европе, так и за ее пределами⁸¹.

С этнографами соглашаются и психологи, полагая, что известный антагонизм между наукой и религией, который долго существовал, политически и идеологически поддерживался и продолжает сохраняться, тем не менее не является неизбежным: «Как в науке, так и в религии существуют разные уровни сознавания и понимания проблем, и от убеждения, характерного для научного мировоззрения, до веры, свойственной религии, всего лишь один, хотя и существенный шаг. Низший из возможных уровней осознания реальных проблем как в науке, так и в религии представляется несколько упрощенным миропониманием, слабо связанным с интеллектуальным и культурным развитием его носителя. Он сочетается с недоступностью человеку понимания сравнительно сложных научных и мировоззренческих положений, включая веру в высшие человеческие нравственные проявления. Высшему уровню, напротив, свойственно глубокое постижение наиболее сложных вопросов как научного, так и религиозного миропонимания»⁸². Тем не менее общее представление о смене мифологии (или магизма), религии (христианства) и философии (и/или науки) как наиболее общих типологических форм историче-

⁸¹ Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск, 1998. С. 73.

⁸² Немов Р.С. Психология. В 3 кн. Кн. 2. Психология образования. М., 1997. С. 240.

ски изменяющегося европейского и мирового мировоззрения принимается многими авторами и сегодня⁸³.

В собственно социологических исследованиях все зависит от корректности терминологии, в которой пытаются анализировать религиозность, поскольку, например, если православного спросить, сколько раз он был в мечети, и верит ли он в Аллаха, а мусульманина – сколько раз он был в православном храме, и верит ли он в Троицу, то религиозность респондентов покажется нулевой, в связи с чем религиозность анализируется, прежде всего, в свете соотношения респондента с определенной конфессиональной идентификацией, “воцерковленностью”⁸⁴. Сам термин “религиозность” часто понимается вообще как одна из основных категорий именно “социологии религии, отражающая состояние сознания верующих”⁸⁵.

В то же время социология религии сегодня утверждает, что «общество так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, искусства или экономики»⁸⁶. Религиозность в этом контексте оказывается универсальным признаком любого человека, тогда как конфессии – только историческими институтами и традициями, элементы которых возникали в определенное время в определенном месте. Одновременно предпринимаются научные попытки различать “нормальную” и “псевдорелигиозную” религиозность,⁸⁷ религиозность и “квазирелигиозность” (в т.ч. «идеологические мифологе-

⁸³ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С. 54 – 55; Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т.2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С. 2, 56 – 58; Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова, М., 2003. С. 296 – 297; Гараджа В.И. Образование и трансляция культуры // Вопр. философии. 1997. № 2. С. 51.

⁸⁴ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.-СПб., 2007. С. 358.

⁸⁵ Элбакян Е.С. Религиозность // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 868.

⁸⁶ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.-СПб., 2007. С. 83 – 84.

⁸⁷ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 46 – 47.

мы»)»⁸⁸. В собственно научной литературе появляются понятия «псевдорелигиозной» организации⁸⁹, нередко отождествляемой с новыми религиозными движениями (НРД), по отношению к которым начинают употреблять термины «секта», «тоталитарная секта» или более корректный термин «внеисповедальные формы мистики»⁹⁰. Аналогичные понятия, без формулировки строгой дефиниции, начинают вводиться и в официальные государственные документы⁹¹.

Важно в этом контексте напомнить и о том, что с богословских, конфессиональных позиций советский атеизм часто относят к «псевдорелигиям». А. Мень писал, что «религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности»⁹². Данная теологически трактуемая «Сущность» в реальной социальной пространственно-временной среде может преломляться многообразно, порождая историко-географическое множество религий как символических форм этого отношения, мистически тождественных, но неравноценных в плане целостного выражения этого Бытия⁹³. С таких позиций на первый план выступают уже не различия между разнообразными конфессиями, а противостояние вообще религии как таковой (для А.Меня – православного христианства, которое видится ему наиболее целостной и полной формой религии как таковой) и

⁸⁸ Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Религиоведение: Энцикл. слов. – М., 2006 – С. 515.

⁸⁹ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Указ. соч. С.46–47.

⁹⁰ Григорьева Л.И. Конфессиональные консультации для государственных служащих // Религия и право. 2001. № 1. С. 24; Гуревич П.С. Вневероисповедальная религиозность // Религии народов современной России: словарь / ред-кол.: Мчедлов М.П. (отв. ред.) [и др.]. М., 1999. С. 61 – 63.

⁹¹ Приоритет – правам и свободе человека // Рос. газ. 1997. 25 июля. С. 4; Мозговой С.А. Терминологический туман на службе информационной безопасности // Религия и право. 2000. № 5. С. 26. Каневский К.Г. Правовой и фактический статус традиционных конфессий в Российской Федерации // Религия и право. 2002. № 1. С. 31.

⁹² Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т.1. Истоки религии. М., 1991. С. 33.

⁹³ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: автореф. дис. д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 19.

атеизма как «религии» в кавычках⁹⁴. Аналогичную позицию в отождествлении «атеизма» с «псевдорелигией» разделяют и другие авторы⁹⁵.

Значительно более широкий подход утверждает, что научная объективность не является принципиально невозможной для истинно верующего человека, религиозность не является противоположностью научности, в том числе и религиоведческой. Важнейший критерий светской культуры и светского (секулярного) мировоззрения – опора на науку, универсальные, надконфессиональные (общеконфессиональные) этические истины, а не антицерковность сама по себе, как это видится некоторым церковным авторам.

Конфессиоцентрированный подход характерен, например, для работ Ю.Ю. Синелиной, которая полагает, что наиболее важным критерием религиозности является именно конфессиональная самоидентификация респондента как «православного»⁹⁶, эту же позицию поддерживает и священник В.Н. Виглянский⁹⁷. На практике же, назвавшись «православными», большинство респондентов никак не соотносят это с реальной (церковно-нормативно принятой) воцерковленностью (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), более того, до 20 % назвавших себя православными одновременно заявляют, что они «не верят в Бога»⁹⁸. С другой стороны, многочисленные исследования показывают парадоксальность современной религиозности, когда респонденты, называющие себя «неверующи-

⁹⁴ Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 1. Истоки религии. М., 1991. С. 16.

⁹⁵ Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религий. М., 1991. С. 216; Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. Екатеринбург, 1994. С. 11 – 12; Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М., 1991. С. 318; Лосев А.Ф. Диалектика мифа: Из ранних произведений. М., 1990. С. 510.

⁹⁶ Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социолог. исслед. 2001. № 7, С. 40; Ее же. Процесс воцерковления населения России в конце XX в. // <http://www.rusk.ru/st.php?idar=321636>

⁹⁷ Виглянский В.Н. Новое исследование по старым рецептам // Новый мир. 2001. № 4. С. 11.

⁹⁸ Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: словарь / Ред-кол.: Мчедлов М.П. (отв.ред.) [и др.]. М., 1999. С. 5.

ми», могут отмечать религиозные праздники, посещать храмы и участвовать в богослужениях, тогда как некоторые «верующие» этого не делают.

Современные социологи отмечают, что «... понятия “русский” и “православный” настолько сближаются, что становятся почти синонимами... . В силу этого в полном противоречии с “нормальной” логикой и прямым значением терминов в современной России понятие “православный” не является частью более широкого понятия “верующий”, а, скорее наоборот, понятие “верующий” стало частью понятия “православный”. Людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих»⁹⁹.

Такой подход, однако, фактически отрицается и церковью, поскольку существуют такие богословские категории, как «раскол» и «ересь», когда люди, сами себя именуя «православными», могут отрицать православность той или иной организации, например даже самой РПЦ МП (как это делают многочисленные старообрядческие толки и согласия) и, соответственно, всех ее адептов, равно как и сама РПЦ МП может, в свою очередь, их квалифицировать именно как «еретиков», «раскольников», «сектантов» или «бесноватых», «хладноверных», «прельщенных», «неверующих», «псевдоправославных» и т.п. Кроме того, детская христианская (православная, католическая или протестантская) идентичность (воцерковленность) может со временем трансформироваться в марксистский атеизм (Бердяев, Булгаков, Ленин, Сталин), сатанизм (ЛаВей), эзотеризм (Блаватская, Рерих), нацизм (Гитлер) или гуманизм (Рассел) как «личные убеждения» и новые формы интеграции в соответствующие сообщества. Такие яркие личности, как Л. Толстой, В.И. Ленин или И.В. Сталин ставят перед религиозным сообществом вопрос о «православности отлученных и неотлученных», как, впрочем, и фильм «Царь» (2009).

На уровне обыденного массового сознания, согласно данным социологических исследований (2007), большая часть россиян считают, что религия – “это, прежде всего, вера предков, национальная традиция (отмечают 36 % опрошенных) и следование моральным и

⁹⁹ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М. – СПб., 2007. С. 41.

нравственным нормам (28 %). Для 16 % респондентов религия – часть мировой культуры и истории. Столько же опрошенных отмечают, что это личное спасение, общение с Богом. Для 9 % главное – соблюдение всех религиозных обрядов, участие в церковной жизни. 14 % отмечают, что для них религия ничего не значит”.¹⁰⁰

Религиоведческая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий, религиозных объединений или отдельных верующих, но и создавать особый “метаязык” второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни, различая терминологию «наблюдения за религиозностью» и «наблюдения за наблюдателем» (Н. Луман). Явления, которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы определенной конфессии, реконструируются еще раз для того, чтобы всеохватно указать их значение. Требуется определенная редукция “эмпирической религии” к теоретической модели, понятийная фиксация сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального, создание теоретической конструкции, сочетающей как особенности, объективно присущие данному социальному явлению в качестве относительно системного целого, так и моменты, несущие в себе определенные идеологические оценки, выражающие его включенность в локальные и глобальные социально-политические условия и соответственные контексты.

Радикальная «понятийная редукция» была осуществлена в социологии К. Маркса, где «... религия есть самосознание и самочувствование человека, который еще не обрел себя, или уже снова себя потерял ... Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение, ибо сами они – превратный мир*»¹⁰¹. Тем самым К. Маркс отмечает ограниченность религии (имея в виду именно христианство как историческую форму мировоззрения и социальный институт церкви) в её абстрагированности, оторванности от мира вообще, от мира самого человека. Религиозность, в понимании Маркса, есть обладание религиозным, превратным мировоззрением, ограничивающим свободу человека, мировоззрением, присущим че-

¹⁰⁰ Опубликована Подробная сравнительная статистика религиозности в России и Польше // URL: <http://www.religare.ru/article42432.htm>

¹⁰¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. М., 1975. С. 414.

ловеку отчужденному, который не способен разрешить проблему отчужденности, относя ее к иной реальности, области трансцендентного, тогда как сам марксизм полагает, что такое решение возможно и в этом мире.

Согласно выводам другого классика социологии, позитивиста и оппонента марксизма, Макса Вебера, предпосылку религии образует проблема смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. В экстремальном виде эта иррациональность проявляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. М. Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию: в качестве явления культуры она задает и поддерживает соответствующие смыслы, тем самым вносит «рациональность» в объяснение мира и повседневную этику¹⁰².

Религиозная интерпретация мира есть средство овладения миром, освоения многочисленных смыслов окружающей действительности. Верование обеспечивает религиозное смыслозначение повседневной жизни людей. Религия задает иерархически построенную систему норм, в соответствии с которой одни действия позволены, другие запрещены, и тем самым определяет субъектно-моральные позиции по отношению к миру. Религиозность выступает побудительной силой, мотивом определенного рода социального действия, направленного на овладение миром. Религия помогает своим последователям выработать способность рационализации и упорядочивания окружающей действительности.

Смыслополагающая функция религии переводит переживание мира в мироосознание, в котором вещам придается определенное значение, поэтому для религиозного (верующего) человека всё в мире наполнено особым смыслом, каковой отсутствует у безрелигиозного (неверующего) человека. Однако такое понимание религии сближает её с мифологией и мистикой. В этом отношении позиция М. Вебера перекликается со взглядами на религиозность Л. Витгенштейна, для которого человек нерелигиозный не будет за болезнью видеть никакого смысла, кроме того, что он подхватил где-то какую-то инфекцию или вирус, тогда как для верующего болезнь выступает

¹⁰² Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 20 – 21.

в качестве наказания за грехи или некое ниспосланное свыше испытание. Сущность веры, согласно Л. Витгенштейну, отчасти составляет чувство ужаса, для неё характерно также отсутствие индукции и «нормальной аргументации»¹⁰³, как это имеет место в научных доказательствах.

Позитивист и антрополог Эмиль Дюркгейм выделял в религии две основные составляющие: 1) систему идей, дающую индивидам представление об обществе, членами которого они являются, и 2) «темные, но интимные связи, которые они с ним имеют»¹⁰⁴. Э. Дюркгейм сделал вывод о тождестве религиозности и социальности вообще. Он считал коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными представлениями и чувствами. «Священные» вещи являют собой символы общественного единства. Современное общество также религиозно, даже если интеграция находит выражение в национальных и политических символах. Тем самым ставится знак тождества между идеологией и религией. В качестве религии может выступать национальная идея, философская система, мифология, то есть все то, что способно объединить членов социума.

1.4. Современное понимание религиозности

Попытки осмыслить религиозность в самом широком плане продолжают и сегодня. П. Бергер и Т. Лукман в 60 – 70-х годах XX века сформулировали социально-философскую концепцию того, «как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека»¹⁰⁵. Любое знание о реальности «развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях» в результате определенных процессов, «посредством которых это происходит и в результате чего “знание” становится само собой разумеющейся “реальностью” для рядового человека», таким образом происходит «со-

¹⁰³ Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопр. философии. 1998. №5. С. 123, 124.

¹⁰⁴ Цит. по: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. – С. 22 – 23.

¹⁰⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания М., 1995. С. 5.

циальное конструирование реальности»¹⁰⁶. Наука должна объяснить как «эмпирическое многообразие “знания”», существующего в различных человеческих обществах, так и процессы, «с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”», ибо то, «что “реально” для тибетского монаха, не может быть “реальным” для американского бизнесмена», или как «“реальность” того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе или, другими словами, как эта “реальность” может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом»¹⁰⁷.

Здесь мы видим отказ от преимущественно абстрактно-теоретического понимания детерминации социальных явлений экономическим «базисом» и развитие нового подхода, направленного на анализ того, как социальная реальность на уровне жизненного мира постоянно создается и пересоздается¹⁰⁸. Человеку необходимо обрести наполненное смыслом место в повседневной жизни, конструировать и реконструировать свой «социокультурный мир», который обретает относительную независимость. Поскольку традиционно только религия связывает «социальные конструкции» с высшим порядком, помещая их в священный космос, спасающий человека от хаоса, то секуляризация, сопровождающаяся процессами индивидуализации и «приватизации» религии, утратой религией монополии на высшее определение реальности, «влечет за собой угрозу общественной жизни».¹⁰⁹

П. Бергер не только описывает проблемы «секулярного» общества, но и как идеолог неоконсерватизма предлагает «лекарство», полагая, что современный человек в своей деятельности может полагаться на свой религиозный опыт, связываемый с той конкретной религиозной традицией, которая ему внутренне ближе. Сам по себе религиозный опыт, переживание связи с «предметом благоговения», не имеет строгой конфессиональной определенности, он так или иначе может осуществ-

¹⁰⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. 1995. С. 12.

¹⁰⁷ Там же. С. 12 – 13.

¹⁰⁸ Там же. С. 37 – 39; Бергер П. // Современная западная философия: словарь. М., 2000. С. 41.

¹⁰⁹ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности // Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm; Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 79.

ляться в рамках любой традиции или конфессии. Религиоведение само в определенной мере «является социальным инструментом, призванным утверждать и поддерживать порядок властных иерархий», достигаемый такими способами, как «создание идеологем и символических классифицирующих сеток, воспроизводящих и оправдывающих реальные формы стратификационного неравенства, производство социальной нормы, основанной на усредненной политически выгодной схеме, в ущерб маргинальным формам социальной деятельности»¹¹⁰.

П. Бергер полагает, что в современном секуляризованном обществе необходимо сделать «повторное открытие трансценденции», которая обнаруживается прежде всего в тех областях человеческой деятельности, где преодолевается случайность, обеспечивается порядок и стабильность. Установление порядка и стабильности подобно деятельности Космиурга и необходимо человеку для того, чтобы чувствовать себя в безопасности. Родители выступают для своих детей как «строители мира» и «охранители мира», формирующие космос, т.е. мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие», без которого ребенок не может развиваться. Организация и упорядочивание мира выступает «измерением религиозности» в повседневном бытии. Эта обнаруживаемая в обыденной жизни приватно-субъектная религиозность жизненно необходима для человека. Подобная религиозность может даже не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», на основе которого формируется «индуктивная вера»¹¹¹. И здесь религия понимается не как нечто конфессиональное, устоявшееся, но именно как некоторое живое основание, упорядочивающее мировоззрение.

У Т. Лукмана, соавтора П. Бергера, «трансцендирование» как центральное понятие концепции религии трактуется как снятие ограниченности биологической природы человека путем выхода за её пределы посредством конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование – неотъемлемый аспект всякой жизнедеятельности человека, наиболее отчетливо проявляющийся в институциональной религиозности. Т. Лукман констатирует упадок в современ-

¹¹⁰ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности // Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm; Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 12 – 13.

¹¹¹ Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 17.

ном обществе «церковно-ориентированной религии»¹¹² и утверждает, что в современном обществе в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность.

В предельно общем плане здесь делается попытка выявить универсальное и транскультурное различие феноменов, именуемых «религией» и «нерелигией». В методологическом плане здесь возникает широко обсуждаемая в литературе проблема «евроцентризма» и «христо- или конфессиоцентризма», то есть явного или неявного принятия только «своего», европейского, понимания форм мифологии, религии и философии в качестве «нормальных», «естественных», «абсолютных», или «образцовых». Следствием этого, однако, как справедливо указывает А. Мень, является концепция «безрелигиозных народов», верования которых на деле только отличны от исповедания христианских конфессий¹¹³, что нередко служило основанием для многочисленных репрессий против «неверных», то есть тех, чья религия не сходна с «образцово-нормативной».

Интересный аспект соотношения «религиозности» и «псевдорелигиозности» рассматривает современная феноменология религии. Радикальный традиционализм «ностальгии по истокам», подлинности, провозглашает М. Элиаде, отрицающий вообще все объективно-центрированное «историческое» ради вневременного и субъекто-центрированного «мифологического». Он понимает «религию» как фундаментально противостоящий современности тип мироотношения, выражающий непосредственность «встречи» индивида с Космосом как проявлением Сакрального, где верования охотников и земледельцев оказываются гораздо ближе друг другу, противопоставляясь верованиям христиан и «мирских» горожан¹¹⁴.

С точки зрения М. Элиаде, под «религией», или «космическим христианством»¹¹⁵, в данном случае понимается целостный и органичный образ личностной жизни, выступающий как высшая подлинность, истинное бытие. В его концепции различие исторического христианства и «язычества», традиционно трактуемое как различие высшего и низшего, религии и мифологии, меняется на противо-

¹¹² Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 17.

¹¹³ Там же. С. 21.

¹¹⁴ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 20 – 21.

¹¹⁵ Он же. Аспекты мифа. М., 1995. С.172.

ложное¹¹⁶. На культурную значимость “язычества” обращают внимание и другие современные авторы¹¹⁷.

Сегодня, однако, мы живем среди конфликта интерпретаций и очевидной борьбы за власть некоторых субкультур, стремящихся навязать свои нормы понимания религии, личной религиозности и будущего религиозных объединений. Крайними полюсами данных интерпретаций можно назвать, с одной стороны, скандальные проекты ультрарадикальных фундаменталистских сил типа «православной революции» Народной национальной партии России¹¹⁸, «современной священной инквизиции» Союза православных хоругвеносцев¹¹⁹, «Святая Русь», «Русский путь», требующие преимущественного статуса Русской Православной Церкви Московского Патриархата¹²⁰ и, с другой, «строгий юридикализм» правозащитников, опирающийся на Конституцию РФ, конвенции, резолюции и доклады ООН по правам человека, подписанные Россией, где рекомендуется «использовать достаточно объективные и широкие определения религии, не допускающие дискриминации по отношению к каким бы то ни было религиозным течениям, где отклоняются как устаревшие и неоправданно узкие критерии религиозности, основанные на понятиях одной конфессиональной традиции¹²¹.

На практике такой строгий «юридикализм» тоже проблематичен, поскольку право исповедовать те или иные религиозные представления самым неразрывным образом связано со множеством других, столь же значимых прав – пример суда над «АУМ Синрикэ» здесь достаточно показателен. Фактом, однако, является и то, что, по при-

¹¹⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 15, 128 – 132.

¹¹⁷ Гуревич П. Спасение – в неоязычестве // Общая газ. 1997. № 38. С. 7.

¹¹⁸ Идеологи грядущей “русистской православной революции” переиздали “Просветителя” преподобного Иосифа Волоцкого // URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/25929>.

¹¹⁹ Леонид Симонович: Еретиков сжигать не можем, а книги будем // URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751>.

¹²⁰ Национальный проект “Святая Русь – Россия: духовность, державность, народность” // URL: <http://pravoslavie.chestisvet.ru/index.php4?id=19>; Аксючиц В. Государство и религия: от фобии к реальности // URL: <http://www.polemics.ru/articles/?articleID=3546&hideText=0&itemPage=1>.

¹²¹ Кантеров, И.Я. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Религия и право. 2004. № 1. С. 7.

знанию правозащитника Э. Кисриева, «вопрос о свободе совести имеет исключительно политическую подоплеку», поскольку «вектор изменений» в этой области неуклонно ведет к созданию «государственной идеологической системы на основе РПЦ», что, «этого желает масса, народ – и политики вынуждены уступать», но это, как он уверен, «путь к катастрофе», где нас «ждет жестокий общественный раскол и насилие над инакомыслящими»¹²².

Именно религиоведение призвано разоблачать различные мифы, аналогичные отмеченным радикальным проектам, чреватых ростом социальной напряженности, нарастанием межконфессиональных конфликтов и очередными потрясениями. В этом контексте важно обратиться к положениям перспективной и развивающейся концептуальной системы Н. Лумана (N. Luhmann), создавшего современную «теорию общества», работы которого активно переводятся сегодня во всем мире, ряд из них опубликован и в России. Н. Луман стремится отказаться от прежней и привычной нам по советским временам принудительной «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности как совокупности «аутопойетических» (самопроизводящих) систем¹²³. Его дискуссия с Ю. Хабермасом стала «одним из центральных пунктов интеллектуального развития Германии XX в.»¹²⁴. Теории общества, включающей претензии на его позитивное изменение (Ю. Хабермас), здесь противопоставилась системная теория консервативного характера (Н. Луман). Общество рассматривается им как коммуникация, средствами которой религия, любовь, истина, власть поддерживают существование таких общественных subsystemов, как, соответственно, вера, семья, наука, политика. Такие средства позволяют отличать общество (культуру) от природы, среды, при этом социальная система уподобляется биологическим аналогам в качестве

¹²² Зайцева Ю. «Не буди лихо, пока лежит тихо» – такова позиция Славянского правового центра по отношению к несовершенству законодательства РФ о свободе совести // URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=24805>.

¹²³ Луман, Н. Дифференциация: М., 2006. С. 10; Филиппов А.Ф., Луман Н. // Современная западная философия: словарь. М., 2000. С. 234 – 236.

¹²⁴ Зименкова Т.В. Никлас Луман глазами коллег // URL: <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/4luhman.html>

самовоспроизведения, или «аутопойезиса», т.е. способности производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Иначе говоря, социальные системы существуют пока они продолжают оперировать, и при окончании операций система исчезает, подобно тому как понимается наступление смерти в биологических системах.

Н. Луман переформулирует древний парадокс целостности (единства различного), когда не стремятся к согласованию всеохватного и потому содержательно пустого понятия природы (или религии), но ищут различия, организующие понятие¹²⁵. В отношении природы с середины XIX века предлагалось, сначала в естественных науках, а потом вообще для любых естественных и самоорганизующихся системных образований различие между энтропией и негэнтропией. Согласно этому различию, природа описывается как взаимобратные процессы раздифференцирования (энтропия) и возникновения новых дифференций (негэнтропия), с точки зрения энтропии очень маловероятных новых различий и систем «вдали от равновесия», которые, в силу своей маловероятности, представляются «ненормальными» отклонениями от равновесия, по сути, однако, являясь не «извращением стремящейся к равновесию природы», но индивидуальными формированиями островков порядка в море хаоса. С этой точки зрения энтропия действует как тенденция к хаосу, но к такому, который предоставляет случай для образования системы и тем самым для новых структур порядка. Таким образом, традиционное разделение естественных состояний на совершенные и уродливые снимается осцилляциями природы между состояниями хаоса и порядка. Только в этом осцилляции понятие природы получает свое, конечно, скрытое и потому парадоксальное единство: «Парадоксы маркируют ненаблюдаемость единства».

Такое понимание действительности предполагает допущение статистической реальности, основанной на индуктивных выводах и предположениях, что, в свою очередь, требует акцентирования внимания на том, кто проводит различения и производит наблюдения. Поскольку этот наблюдатель сам является частью мира, который он наблюдает, нужно ответить на вопрос, как же «мир может наблюдать себя сам»? Здесь допускается и даже требуется «самоприменение» в противоположность оппозициям традиционной логики и метафизи-

¹²⁵ Луман Н. Социальные системы. СПб., 2007. С. 28.

ки. Поясняется это на различении системы и окружения, т.е. когда речь идет о системе, то это неявно предполагает допущение об окружении системы, при этом «основной проблемой» сначала является то, кто производит различие между системой и окружением. С этой точки зрения, наблюдение предполагает систему, которая наблюдает внешнее окружение, и когда она наблюдает окружение, она одновременно не наблюдает себя, поэтому с любым наблюдением связан момент ненаблюдаемости мира и «различение истина/ложь само по себе не может быть или истиной, или ложью, оно не может наблюдать самое себя». Возникает «слепое пятно» наблюдения. Наблюдатель не наблюдает собственного наблюдения в момент его совершения – в реальном мире за единицу реального времени одна система может совершить только одну операцию. Соответственно, возникает концепция "наблюдения второго порядка", или "наблюдения наблюдения". При осуществлении операции наблюдения второго порядка (или наблюдения наблюдения) можно видеть то, как осуществляется наблюдение первого порядка, как оно проводит свои различия и что оказывается "слепым пятном" этого наблюдения, т.е. что это наблюдение не видит.

Само наблюдение второго порядка в момент своего осуществления оказывается обычным наблюдением, несмотря на то, что оно наблюдает наблюдение. Но при этом оно наблюдает условность этого наблюдения и предполагает собственную условность. Схема наблюдения второго не является иерархией. Подобный подход не предполагает «единственно правильных», «истинных» или просто верных теорий или высказываний, нет и наблюдателя, который бы наблюдал все, то есть мог бы все различать и тем самым обо всем решать, т.е. нет «привилегированного наблюдателя». Тем самым традиционное различение природы на совершенство и уродство теряет свое кажущееся очевидным основание. Оно может быть убедительным только для того, кто готов считать реальным фикцию привилегированного наблюдателя, «который может указать, что есть, что хорошо, что истинно, что прекрасно».

В культуре постмодерна ни для науки, ни для философии нет выделенной позиции наблюдения и мышления, отмеченной первоначальностью и окончательностью: «Когда интеллектуалы пытаются исключить себя и свой интеллект (из невозможности привилегиро-

ванной позиции наблюдения), то это не лучшая позиция; и потому в последнее время неслучайно ведущей темой и практикой дискурса вместо «критики» стала «деконструкция». Контраргумент по-прежнему звучит так: тогда все было бы произвольным. Но это усиленное неведением и заботой заблуждение. С эмпирической точки зрения вообще нет никакого произвола»¹²⁶.

Самореференция – буквально «ссылка на самое себя»: операции системы отсылают к другим операциям той же самой системы. Например, в экономике один платеж связан с другим платежом, в системе права – один законодательный акт опирается на другой, в науке – одна истина отсылает к прочим истинам и т.п. Инореференция – отсылка к иному, чужому, но это чужое именно таково, каким его видит соответствующая система. Это значит, что система копирует внутри самой себя различие между нею и окружающим миром. На первый взгляд, система видит не зависимую от нее реальность. При ближайшем рассмотрении оказывается, что видит она только себя, свои реакции на внешние возмущения и раздражения.

Различие между инореференцией и самореференцией отвечает различию между темами и функциями. Функция означает, что у системы есть собственный способ преференциального кодирования информации, а не просто способность реагировать на события в окружающем мире. Проводятся границы, отделяющие систему от остального мира, в том числе и от прочих коммуникаций. Для подлинной автономности ей, как и прочим функциональным системам, необходим свой бинарный код. Здесь нет «ложного и истинного» как таковых («онтологических»), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции и т.п. Эти коды выражают предпочтения, когда позитивным значением кода обозначается то, что предпочитается и что позволяет начать операции системы.

При этом кодирование не совпадает с различием системы и окружающего мира, оно как бы перпендикулярно этому различию, так что, например, «неистинное» не тождественно «вненаучному». Но в науке только к истинному высказыванию можно присоединить следующее истинное высказывание: мы исследуем истину, а не неисти-

¹²⁶ Хартвиг Ф. Холистическое и дифференциальное понимание природы: Аристотель – Руссо – Деррида – Луман // URL: <http://credonew.ru/content/view/386/29/>

ну. Если бы здесь господствовал полный произвол, то работать было бы невозможно, поэтому одного наличия кода недостаточно – необходимы программы работы с кодом, категоризация тем. Иначе говоря, должны быть некоторые правила, согласно которым нечто относят к теме «религия», «наука» или «политика» и затем обозначают как информацию, к которой можно привлечь внимание. Коды, с одной стороны, универсализируются, тогда как с другой – специализируются, subsystemы современного общества – политика, искусство, наука, религия – являются «аутопойетичными», над ними нет высшего, объемлющего единства, реализуемого через некую дополнительную специальную subsystemу¹²⁷.

В этой связи привлекает внимание концепция П. Рикера, который отмечает, что только благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций»¹²⁸. Сравнивая между собой феноменологию духа Гегеля, фрейдизм и феноменологию религии М. Элиаде, он пишет, что если феноменология может оставаться на описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: «понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, будем ли мы брать их по отдельности или соединим их усилия вместе»¹²⁹.

Фрейдизм высвечивает натуралистическую «археологию», «*arhe*» субъекта, тогда как гегелевская «телеология» обнаруживает рациональный смысл, «*telos*» человеческого существования как стремления духа к Духу. Этими «*arhe*» и «*telos*» субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит с описываемым М. Элиаде «священным», «которое заявляет о себе в феноменологии религии, священное означает альфу и омегу всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет, священное взывает к человеку и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно – «и как усилие, и

¹²⁷ Луман Н. Дифференциация. М., 2006. С. 44.

¹²⁸ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 35 – 36.

¹²⁹ Там же. С. 34.

как желание быть»¹³⁰. Феноменология религии дает «эсхатологию» субъекта, конечное, абсолютное и трансцендентное субъекту первоначало бытия.

Такая новая, или «открытая», онтология выступает как «герменевтика интерпретаций», как диалог человека с бытием, опирающийся на отказ от любого «непосредственного сознания» как «ложного»¹³¹. поскольку оно не сознает своей «заданности», созданности, зависимости от существования, не осмысливает своей опосредованности. Оно, однако, выступает не как абсолютно ложное, но именно как «одностороннее», высвечивающее важный, но не единственный аспект действительности. Только «радикально противоположные герменевтики (каждая по-своему) двигаются в направлении онтологических корней понимания, каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов, феноменология религии – в знаках священного»¹³².

Это позволяет выйти за понимание интерпретаций только как тех или иных «языковых игр», одинаково законных в границах правил чтения, которые можно произвольно менять, ибо становится ясно, «что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией» – «археологией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией»¹³³. Именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими фигурами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы – регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками»¹³⁴. Теории образуют общности, указывающие на реальности,

¹³⁰ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике М., 1995. С. 34 – 35.

¹³¹ Там же. С. 27.

¹³² Там же. С. 35.

¹³³ Там же. С. 36.

¹³⁴ Там же.

лежащие в основании всех интерпретаций. Интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начиная восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, органическом единстве различного, как знаки подлинного.

Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркивается такими глубокими мыслителями XX века, принадлежащими к разным духовным традициям, как М.М. Бахтиным или М. Хайдеггером, М. Бубером и Н.О. Лосским. Эти концепции, в свою очередь, восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризировавшей диалектику отдельного, общего и всеобщего, уникального и универсального¹³⁵. Тринитарная теология созвучна современным концепциям диалогового постижения бытия. Все они создают условия для утверждения «всеединства», диалоговой культуры единства многообразных форм современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных концепциях категориями Трансцендентного, Вечного, Абсолютного, Подлинного, Имманентного, Истинного, Прекрасного или Благого.

В этом принципиальном требовании свободы самоопределения светская культура и сегодня противопоставляется различным формам агрессивного конфессионального эксклюзивизма, полагающих только свои символические системы как единственно подлинными и «привилегированными», стремящиеся к навязыванию этой позиции всем с помощью силы, причем силы официальных структур государства, а не субъективной причастности (и неважно, идет ли речь о РНЕ или ваххабитах). Вновь слышны «смелые» голоса о необходимости «ввести силой» в Истину, исторически печально известной ужасами инквизиции, о подмене сложного (именно как не навязанного извне, т.е. «стихийного»), лишаящего возможностей манипулирования убеждениями) и тонкого процесса самоопределения и духовного становления на механизмы утверждения новой идеологии новыми манипуляторами-имиджмейкерами с помощью околдовывающей магии СМИ, где индивид – не личность, образ и подобие Бога, но функция, «продукт», или «конструкт», в контролируемой системе отношений и т.п.

¹³⁵ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 116 – 121.

Соответственно и на вопрос, надо ли знакомить молодежь с основами религиозной, например православной культуры, ответ, видимо, очевиден, – конечно, надо. Однако очевидно и то, что это должно отличаться от того, что описывает Андрей Кураев: «В одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них просят вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста, что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать, что собака из дома благодать уносит, что Иван Грозный и Григорий Распутин – святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки - и это знак того, что мир скоро сгорит... . Вещали им эту ахинею дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»¹³⁶.

Современная Россия, как и весь мир, пребывает в культуре «постмодерна», критикующего претензии на абсолютную власть и окончательную легитимность любых мировоззренческих систем, соответствующих образцов нормативности, всех «нарративов» и «метанарративов»¹³⁷.

Исторически до XX века в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», а «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»¹³⁸. До эпохи Просвещения сферы религиозного и светского не были жестко дифференцированы

¹³⁶ Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления // URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=38

¹³⁷ Малахов, В.С. Постмодернизм // Современная западная философия: словарь. М., 2000. С. 326.

¹³⁸ Дейвис, Д. Декларация Организации Объединенных Наций “О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений” как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып. 3. М., 2006. – С. 6.

и в странах Западной Европы, где религиозные идеи и нравственные ценности пропитывали все сферы жизни общества: семейную жизнь, общественную мораль, народные обычаи, литературу, интеллектуальную жизнь и политику. «Светское» воспринималось как «воцерковленно-мирское», но не «антирелигиозное», оно не бросало вызова религии как таковой.

Собственно европейская история XVI – XIX веков, упадок авторитета католичества и утверждение протестантизма породили феномен современных национальных государств, где Конституция и Закон стали регламентировать статус религиозных институтов, где возникло просвещенное либеральное «гражданское сообщество», в котором религия все больше и больше стала превращаться в «частное дело граждан», где сформировалась традиция «личной неконфессиональной религиозности» (И.-В. Гете)¹³⁹, индивидуального «светского» (атеистического, скептического или агностического) мировоззрения. Впервые в истории «светское» стало «наблюдателем второго порядка», установившим законодательно утвержденный контроль над сферой и проявлениями «церковно-сакрального». Наглядной стала релятивизация прежних «величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия».

Господство «светского», противоречия и сложности самой «гражданской жизни», особенно две «светские» мировые войны XX века, породили периодически возникающие настроения – от неопределенности, тревоги или скуки пребывания в «расколдованном мире» до чувства «ностальгии по настоящему», переживания утраты «духовных основ бытия человека в мире». Одним из ответов на эти настроения стало появление «фундаменталистских движений», обещавших «возвращение к истокам» первоначальной определенности, порожденных американским протестантизмом, но затем оформившимся во всех конфессиях¹⁴⁰. Мировой фундаментализм (движения за «религиозное возрождение») направлен против релятивизма, эгоизма и «культы потребления» современного «светского общества»,

¹³⁹ Шадрина О.Н. Социально-философский анализ феномена целостности мировоззрения (на материале творчества И.-В.Гете): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Архангельск, 2007. С. 127.

¹⁴⁰ Кильдяшова Т.А. Социально-философские аспекты религиозности в современном фундаментализме (методологический и региональный контекст). Архангельск, 2005. С. 113.

символом которого выступают США, но не отвергает урбанизацию, индустриализацию, развитие, капитализм, «неотвратимость развития науки и технологии», всех «тех изменений в стиле жизни, которые они несут за собой»¹⁴¹. В этом смысле они являются не столько «анти-современными», сколько именно «антисекуляристскими» и «анти-вестернизационными» движениями, вполне профессионально использующими для пропаганды своих идей современные средства массовой информации, особенно Интернет. После распада мировой социалистической системы вместо утратившей свое влияние коммунистической идеологии основную функцию сопротивления «западному влиянию» стали выполнять именно фундаменталистские движения (особенно исламские), взявшие на себя отстаивание самобытности иных («незападных», «несекулярных») моделей образов жизни. С. Хантингтон отмечал, что «вездесущность и важность религии особенно четко проявились в бывших коммунистических странах, заполняя вакуум, образовавшийся после коллапса идеологии»¹⁴².

Наиболее очевидной, яркой и мощной причиной глобального религиозного возрождения стало то же самое, что считалось причиной ее смерти: процессы социальной, экономической и культурной модернизации, которые происходили по всему миру во второй половине XX века: «Древние источники идентичности и системы авторитетов поколеблены. Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. Они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений»¹⁴³. В этой ситуации им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели. Религии, особенно их фундаменталистские течения, ответили этим требованиям, призвав к решительному очищению религиозных доктрин и институтов от «секуляризма», к изменению индивидуального, социального и общественного поведения в соответствии с религиозными догматами. В более широком смысле «религиозное возрождение» во всем мире – это реакция на «атеизм, мо-

¹⁴¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер.с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003. С. 149.

¹⁴² Там же. С. 139.

¹⁴³ Там же. С. 147.

ральный релятивизм и потворство человека своим слабостям», а, кроме того – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской солидарности¹⁴⁴. Крушение прежних устоев в постмодерне создало вакуум своего рода «величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия», который заполняется радикальными религиозными идеологиями.

Религиозная идентичность связана с фундаментальной проблемой соотношения мировоззрения и религиозности, развитой формы мировоззрения и ее простейшей формы, начала, того «зерна», или «клеточки», из которых она произрастает. С одной стороны, признаком НРД полагается то, что они «обеспечивают своих членов четкими и однозначными ответами на основные вопросы бытия (например, на вопрос о смысле жизни или месте индивидуума в мироздании)»¹⁴⁵. С другой стороны, очевидно, что любой человек так или иначе стремится обрести более или менее ясное самопонимание и мировоззрение, тогда как «... общество далеко не всегда находит объяснение тем мистическим, духовным и просто «странным» переживаниям или измененным состояниям сознания, о которых люди говорили всегда»¹⁴⁶. Однако и светский гуманизм, и советский марксизм, атеистическая идеология и нацизм Гитлера тоже являются мировоззренческими позициями и, в этом смысле, должны подпадать под определение НРД, что и имеет место быть¹⁴⁷. Тем самым проблема исследования религиозности неизбежно сталкивается с осмыслением общей природы и становления бытия и самого человека.

В связи с этим можно рассмотреть данные опросов, которые даются как общая средняя цифра, в скобках указаны средние данные по пенсионерам, предпринимателям и военным города Владимира¹⁴⁸. Обращает на себя внимание, тот факт что в целом посещение церкви

¹⁴⁴ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; пер.с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003. С. 146.

¹⁴⁵ Баркер А. Новые религиозные движения. С.-Пб., 1997. С. 166.

¹⁴⁶ Там же. С. 18.

¹⁴⁷ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2002. С. 67.

¹⁴⁸ См.: Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность: сб. ст. / под общ. ред. проф. В.Н. Константинова. Владимир, 2003. С. 57.

от одного раза в неделю до ежемесячного остается делом меньшинства – 3,6 – 5,7 % (5,7 – 7,9/2,3 – 6,9/2,7 – 2,7), тогда как более половины респондентов 55,3 % (51,4/54,6/62,4) – делает это только несколько раз в год. Знания о религии приходят не от религиозных объединений, а из семьи – 67,5 % (78,6/54,6/71,4) и учебных заведений – 16,1 % (2,9/15,4/30,7), при этом так часто упоминаемые в СМИ «навязчивые миссионеры» как источники информации о религии упоминаются лишь в 2 – 3 % случаев.

Невысокая степень институциональной религиозности проявляется в том, что о помощи, которую они обрели в религиозной общине, говорят только 6,9 % (10,3/9,2/2,0), тогда как в личном общении с Богом – 14,2 % (27,1/12,3/3,6), соответственно и нежданно полученные деньги готовы отдать религиозной общине только 4,3 % (8,6/3,1/0,2), а долг и ответственность перед Богом в качестве важного аспекта жизни признает только 14,7 % (21,4/11,5/11,4) опрошенных, причем военные во всех вышеуказанных аспектах наименее мистичны, однако, хотя не более 9 % (4,3/5,4/14,3) признают возможность совершить ради религиозных убеждений поступок, который нанес бы вред семье, друзьям, карьере, себе или другим людям, то именно военные здесь оказываются наиболее готовыми на такое действие.

Подлинную религиозность и духовность видят в православии 84,6 % (82,1/99,2/77,1), тогда как недопустимость и опасность магии, оккультизма и колдовства признают 24 – 25 % (22,9 – 39,3/27,7 – 19,2/22,9 – 17), еще 15,6 % (9,3/20/18,6) относятся к ним с недоверием, но 28% воспринимают их положительно (17,2\29,2\25,7), а 21,6 % (21,4/22,3/22) не знают, что это такое. Широкою веротерпимость признают 39,1 % (40,7/45,4/33,6), частично признают еще 5,5 % (4,2/4,6/7,9), затрудняются с ответом 32,5 % (16,4/34,6/47,9) однако 17,5 % (27,9/11,5/13,6) настроены нетерпимо, но обиженными религиозными организациями (своими или чужими) себя считают не более 2 %. Данные показатели дополняются опросами школьников и студентов (прил. 7).

В социологии религии много пишут о необходимости систематизации всего многообразия значений термина «религиозность», его соотношения с категорией «мировоззрения» в свете как теологии, так и философии, социологии, психологии, этнологии и других наук.

Социологические исследования опираются на определенные модели того, что может быть квалифицировано по степени соотнесенности с религией, обычно связанной с понятиями «верующий», «неверующий», «религиозный», «колеблющийся» или «индифферентный», поскольку часто разные исследователи вкладывают в эти понятия различное содержание. Обращаясь к результатам социологических опросов, мы видим, что оценки исследователей по поводу мировоззренческих ориентаций респондентов нередко зависят от их субъективного мнения о природе религиозности населения и, возможно, от того социального заказа, который они выполняют.

Для советского периода главным было нормативное понимание природы религиозности как неразвитости атеистического мировоззрения как полноценной формы мироотношения вообще, поэтому вопросы анкет (как и сценарии интервью) исходили из цели выявить эти «недостатки» советских граждан с целью их последующего «перевоспитания». Анкетируемые делились по «степени атеистичности» от «сознательных (убежденных) атеистов» до «сознательных (убежденных) верующих» (подробнее см. главу 4). В мировой («западной») социологии религии традиционным было отождествление нормативной, «нормальной» религиозности с конфессиональной (христианской) принадлежностью. При этом фактическая массовая религиозность в Италии, Великобритании, Германии или США существенно определялась конфессиональным характером граждан – их принадлежностью к католическим или протестантским общинам, где «нормы» существенно различны, однако, нормой в целом было представление об универсальности религиозности, ее непреходящем характере, который, однако, повсеместно «секуляризируется». Возникли «расширительные и узкие» определения религии и религиозности, их проблемы и парадоксы, противоречия¹⁴⁹. Анкетируемые при таком подходе тоже могли делиться по «степени секулярности» от «сознательных (убежденных) атеистов» до «сознательных (убежденных) верующих». Здесь сложились «мономерные» и «многомерные модели религиозности» (Глок, Старк, 1968), последние исходили из того факта, что ни культовое поведение в отрыве от религиозного сознания, ни субъективные мнения в изоляции от поведения

¹⁴⁹ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 128.

сами по себе не могут служить критерием «религиозности» как целостного и многопланового феномена. Было разработано пять основных измерений религиозности:

- 1) религиозный опыт;
- 2) религиозная вера;
- 3) культ;
- 4) знание религии;
- 5) последствия религиозности (степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения)¹⁵⁰.

Требует проработки проблема, которая раньше казалась очевидной, что вера и мировоззренческие убеждения характеризуются полярными отношениями, что «атеист» не может быть «верующим». Действительно ли, обозначая кого-то в качестве «теолога», «атеиста» или «эклетики» и тем самым унифицируя сложный и противоречивый внутренний мир конкретного человека, редуцируя его к присущим данной категории атрибутивным чертам, мы описываем социальную действительность, а не конструируем химеры и утопии? Любая типологизация мировоззрений, основанная на их содержательном анализе, будет сужать, ограничивать и обеднять духовную жизнь индивида, которая многообразно и разнопланово отражает все бесконечное богатство связей человека и мира, социального и природного. Известным фактом является то, что по данным за 2006 год только 52 % французских католиков верят в Бога¹⁵¹, да и у нас, как отмечалось ранее, до 20 % назвавших себя «православными», одновременно заявляют, что они не верят в Бога¹⁵². В этом же контексте интересен и вопрос о «православности» В.И. Ленина и И.В. Сталина, главных идеологов марксистско-ленинского атеизма.

Мы здесь поставили только некоторые из нерешенных вопросов проблемы религиозности и религиозной идентичности.

В практическом плане для социологии религии и сегодня будут полезны различия между *степенью, уровнем и характером* религиозности, помогающие в конкретных исследованиях: «*Степень религиозности* фиксирует уровень влияния религии на отдельную лич-

¹⁵⁰ Угринович Д.М. Указ. соч. С. 133 – 134.

¹⁵¹ Чуть более половины французских католиков верит в Бога // URL: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/index.php?id=31757>

¹⁵² Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 5.

ность и определяется на основе ранжирования эмпирических признаков религиозности и построения соответствующей шкалы, включающей несколько возможных типов личности, отличающихся по степени религиозности. *Уровень религиозности* характеризует отношение к религии определенной группы людей (население региона, демографическая или социальная группа). В простейшем случае он определяется на основе выделения религиозных людей из общего числа членов группы и определения их процентного отношения ко всей группе. Понятие «*характер религиозности*» выявляет качественные различия религиозности представителей разных религий или конфессий. Так, например, религиозность баптистов отличается от религиозности православных по своему характеру, т.е. включает в себя некоторые специфические признаки как субъективного, так и объективного порядка»¹⁵³.

Таким образом, под «религиозностью» в современной России может пониматься причастность индивида к конфессионально или неконфессионально определенным основаниям:

- эмпирически-наглядным объектам, характеристикам, институтам и действиям, объективно присущим нормам влиятельной традиционной церкви (религиозного объединения, сообщества, социальной группы) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену, например РПЦ МП или нормам малочисленных конфессий, так называемых «иноверческих меньшинств», «сект» или «расколов», например РПАЦ или ЕХБ (фиксируется традиционными социологическими количественными методами);

- эмоционально-интимному и образно-передаваемому (художественно-символически, интуитивно, мистично, нерационально) другим переживанию факта непосредственного личного единения или “встречи” индивида с Сакральным (Подлинным бытием), Таинственным, Неведомым в конкретном месте и в конкретное время, например Р. Моуди «Жизнь после жизни», А. Миронов в «Бриллиантовой руке», П. Мамонов в «Острове» (фиксируется интервью и качественными социологическими методами);

¹⁵³ Угринович Д.М. Указ. соч. С. 127 – 128.

- собственно субъективной имманентной живой “вере” как феномену внутренней устремленности личности («ностальгии») к Сакральному (Подлинному бытию, Вечности и т.п.), готовности к “немирскому”, “несветскому”, “не от мира сего”, “жертвенному”, “отрешенному”, “непрагматичному”, “нерациональному”, “безумному”, “преступному”, “бунтарскому” и т.п. поведению и мировоззрению, например фильмы о самоотверженных подвигах солдат или революционеров, экзистенциалистский кинематограф А.Тарковского, фильм «Царь», идеи Р.Отто или М.Хайдеггера (фиксируется интервью и качественными социологическими методами);

- целостно-органичному символическому образу идеала величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия (Платон об «идеальном государстве», Августин о «граде небесном» и т.п.), собственно «единственно оптимальной и легитимной федеральной модели отношений государства и религиозных объединений»¹⁵⁴, «синергии» личной и социальной жизни, «высшей подлинности», «истинному бытию», «симфонии» с Сакральным, т.е. единству Истины, Справедливости и Красоты, противопоставляемому “эмпирическим религиям” и социальным идеологиям как недостаточным, односторонним, неудовлетворительным и т.п. (фиксируется интервью и качественными социологическими методами);

Только в первом случае религиозность (воцерковленность) будет выступать одним из оснований для формального разделения личной идентичности на религиозный (собственно конкретно-конфессиональный) и нерелигиозный (“иноверческий”, в том числе и “философский”, “научный” и т.п.) типы в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии или светской институциональности.

В остальных случаях речь идет о разных аспектах субъективной религиозности, где возможны и переживания непосредственной встречи с Сакральным (Необычным, Таинственным, Станным, Вечным, Подлинным и т.п.), которое можно вызвать и передать через

¹⁵⁴ Мирошникова Е.М. Типологизация религиозных организаций в зарубежных странах // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 106.

живую и яркую проповедь, собственное подвижничество, художественные образы, в том числе и кинематографические, но нельзя “объяснить”, т.е. свести к ясному и однозначному философскому, научному или даже конфессиональному истолкованию. Это субъективно переживаемое откровение встречи с необычным, которое невозможно ни научно измерить, ни доказать, ни конфессионально идентифицировать. История церкви знает много случаев обвинений в ереси, отлучений, гонений и преследований именно мистиков и пророков. Здесь религиозные переживания выступают в форме эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности (эмоционально переживаемой или рационально понимаемой) в отношении с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Сакрального, Нуминозного, Вечного, Святого (которое может пониматься как нечто *подлинно бытийствующее, первоначальное*, что имеет место в атеизме буддистском, натуралистическом или марксистском, интересным примером последнего является неизданное в советский период произведение известного философа Э.В. Ильенкова «Космология духа»¹⁵⁵).

Здесь можно говорить о религиозности как способности к трансцендированию, присущей человеческому сознанию как таковому вообще, не имеющейся у животных; таковая явно или скрыто присутствует во всех культурно-исторических формах мировоззрения и фиксируется социологическими исследованиями даже у тех респондентов, которые сами себя относят к категории «совершенно неверующих» или «атеистов» (ибо, видимо, все они, так или иначе, на протяжении личностного становления, постоянно или от случая к случаю («на войне атеистов не бывает») обращаются за помощью к неким «силам», что связано даже с традиционным словоупотреблением – как это высказывают, восклицая «Боже мой!», «Черт попутал» и т.п., но это не значит, что все русскоговорящие члены мирового сообщества верующие в Бога и черта).

В этой связи представляется важным охарактеризовать религиозность как универсальный феномен, имеющий многочисленные уровни проявлений в диапазоне от строго-конфессиональной идентичности до смутного переживания «надежды сверх надежды», эмо-

¹⁵⁵ Ильенков Э.В. Космология духа // Философия и культура. М., 1991. С. 106.

ционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Подлинного (Бога, Сакрального, Нуминозного, Святого, бытия).

Уровни религиозности простираются в широчайшем диапазоне от утвердительного ответа на вопрос анкеты «Считаете ли Вы себя православным ...», выражающего ни к чему не обязывающее предпочтение той или иной конфессии, или упоминавшегося недолговечного «мгновенного обращения» героя Андрея Миронова, до самоотверженной преданности «до смерти», добровольного самоотречения от «мира», проявляющегося в уходе в монахи или священнослужители, в подвижнической гибели «за веру».

В этом контексте, однако, встает вопрос о еретиках, отступниках, раскольниках, неофитах, учениках, последователях, приверженцах и вообще атеистах (антиклерикалах, воинствующих безбожниках и т.п.), которые тоже могут быть очень самоотверженны. В истории человечества в проблеме существования «неверующего», «атеиста» основным аспектом является их «инаковость» – Сократ, ранние христиане, многие религиозные реформаторы и философы воспринимались обществом как «атеисты», хотя все они были так или иначе верующими в некоторую, как правило, теологическую картину бытия. В этой связи и классификация населения по категориям «верующие – неверующие» в принципе очень относительна. Хотя социологам легче изучать религиозность, исходя из признания именно конфессиональных объединений в качестве носителей религиозности, и именно эти объединения наиболее влиятельны в обществе последние 2000 лет, тем не менее, очевидно, что нет объективных оснований считать, что только конкретные конфессионально-нормативные формы религиозности могут быть научно признаны собственно «религиозностью» как таковой, а не «сектантством» или «псевдорелигиозностью», поскольку и само христианство возникло как «иудейская секта».

Собственно, это признают такие разные философы религии, как М. Фичино, Б. Спиноза, Ф. Шлейермахер, И. Кант, Гегель, С. Кьеркегор, О. Конт, К. Маркс, У. Джеймс, Р. Отто, З. Фрейд, М. Хайдеггер, Э. Фромм и многие другие. Но если одни (как, например, М. Фичино, Ф. Шлейермахер и Р. Отто) считают ее саму особенным фундаментальным антропологическим фактором, то другие

(О. Конт, Э. Дюркгейм и К. Маркс) – только особого рода выражением, проявлением социально-исторических отношений: развития познания (О. Конт), социальности (Э. Дюркгейм) или экономики (К. Маркс), т.е. проявлением иного, внерелигиозного содержания¹⁵⁶.

В последнем случае религиозность рассматривается как объективно-внешнее субъекту отношение, причем здесь в определенном плане совпадают позиции науки и теологии. Для теологии – это вообще не зависящая от воли субъекта связь с Сакральным (Откровение конкретной конфессии – это послание Бога людям), для науки – это тоже связь, но только с социальной средой, навязывающей или приобщающей индивида к конкретной признаваемой и/или легитимной конфессиональной или секулярной (как марксистский атеизм) нормативной традиции. Именно в этом случае становится возможным научно исследовать особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрения как внешних личности типов и форм адаптации к реальности.

Концепции исторически преходящих типов мировоззрения выявляют особенности предельно общих типов понимания мира и человека, очевидно отличающих в общем античную культуру от культуры господства христианской церкви и от современной постмодернистской культуры. Не менее очевидно, однако, что античность и современность отнюдь не являются «безрелигиозными» эпохами, как это следует из формального понимания приведенной выше классификации, а язычество и христианство – вненаучными, или внефилософскими, так же как и христианство и философия – внемифологическими и внефилософскими. Тем самым проблема категоризации феномена религиозной идентичности еще ждет своего тщательного научного анализа.

Вопросы для самопроверки

1. Что называется социологией религии ?
2. Что изучает социология религии ?
3. Чем социология религии отличается от психологии религии и антропологии религии ?

¹⁵⁶ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск, 1998. С. 13 – 61.

4. Чем социология религии отличается от церковной социологии и теологии ?
5. Что такое религиозность личная и институциональная ?
6. Чем различаются научное понятие, официальное «кредо» конфессиональной нормы и бытовое (обыденное) представление о религиозности ?
7. Как религиозность понималась в советских источниках ?
8. Что такое светская идентичность, «светскость», «секуляризм» ?
9. Каковы особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрений ?
10. Какова связь между особенностями мировоззрения и конфессиональной идентичностью ?

Библиографический список*

1. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995.
2. *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / М. Вебер // Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 78 – 308.
3. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М., 1998.
4. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М., 1996. – С. 775 .
5. *Гараджа, В. И.* Социология религии: учеб. для вузов / В.И. Гараджа. – М., 1996. – 238 с.
6. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М. – СПб., 2000.
7. *Угринович, Д.М.* Введение в религиоведение / Д.М. Угринович. – М., 1985. – 270 с.
8. *Он же.* Психология религии / Д.М. Угринович. – М., 1988.
9. *Яблоков, И. Н.* Социология религии / И.Н. Яблоков. – М., 1979.
10. *Он же.* Методологические проблемы социологии религии / И.Н. Яблоков. – М., 1972.

* Здесь и далее приводится в авторской редакции.

Глава 2. ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Существуют две основные темы, которые занимают социологов религии в Восточной Европе последние два десятилетия. "Религиозность" и "государственно-конфессиональные отношения" – именно эти два вопроса наиболее часто обсуждаются в научных изданиях, вокруг них ведется яркая полемика и выстраиваются новые концепции. И, наверное, не будет слишком сложной задачей даже человеку, не погруженному полностью в проблему, разгадать загадку, – почему именно эти вопросы образуют основной дискурс в социологии религии сегодня. Было бы наивно предположить, что логика социального знания развивается независимо от реальной практики совместной жизни людей. Понятие «религиозность» стало ответом на вопрос, продиктованный новейшей историей Восточной Европы, сформированной под знаком борьбы с религией. Первоначальная полемика вокруг «религиозности» с начала 1990-х разворачивалась относительно изучения факта роста числа верующих, однако классификация «верующий - неверующий» очень быстро уступила место более сложным типологиям. Понятие "государственно-конфессиональные отношения" улавливает динамику религиозной жизни на публичном уровне, но и оно тесно сопряжено с проблемой религиозности, поскольку государственная политика нуждается в четком представлении о том, кто, как и в каком количестве выступает в качестве ее объекта. И нет сомнения, что в основе государственной политики в отношении конфессий, кроме самих религиозных организационных структур, существует особая область религиозного, которая и вызывает к жизни организационные структуры.

Но какими критериями определяется «религиозность» и в каком контексте это понятие используется? В социологической литературе мы можем часто встретить такие фразы: «наблюдается резкий рост религиозности населения во всех посткоммунистических странах», «кризис религиозности», «изменение характера и динамики религиозности». Понятие «религиозность» употребляется социологами

религии и религиоведами в словосочетаниях «народная религиозность», «крипторелигиозность», «квазирелигиозность», «гибридная религиозность», «внеконфессиональная религиозность», «новая религиозность». При этом одним термином «религиозность» охватывается широкий круг явлений. Отечественные исследователи активно обсуждают индикаторы концептуализации религиозности, среди которых «религиозная вера, возведенная в ранг ценности»¹⁵⁷, «религиозные практики»¹⁵⁸, «уровень религиозного индивидуального сознания»¹⁵⁹, «характер религиозного мировоззрения»¹⁶⁰, «самоидентификация»¹⁶¹, «принадлежность к религиозной общине»¹⁶², «членство в Церкви»¹⁶³. Во многих случаях критерии религиозности носят комплексный характер и состоят из нескольких переменных, на что указывают методологии Л.Г. Новиковой, В.Ф. Чесноковой, Д.Е. Фурмана, Н.А. Митрохина.

В зависимости от избранных параметров религиозности социологи религии приходят к разным типологиям религиозной личности и группы, акцентированию внимания на различных аспектах этого явления: церковная, институциональная, традиционная – внецерковная, неинституциональная, нетрадиционная религиозность¹⁶⁴; «на-

¹⁵⁷ Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках "Рубикона" // Социолог. журн. 2005. № 3. С. 56.

¹⁵⁸ Религиозные практики в современной России: сб. ст. / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 145.

¹⁵⁹ Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). Минск, 2001. С. 87.

¹⁶⁰ Синелина, Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социолог. исслед. 2001. № 7. С. 89 – 96.

¹⁶¹ Чеснокова В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М., 2003. С. 112 – 145; См. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социолог. исслед. 2005. № 6. С. 35 – 45.

¹⁶² Бреская О.Ю. Через призму «2-Б теории»: Фронтиры Церкви в социальном ландшафте Беларуси // Перекрестки. 2007. № 3 – 4. С. 32 – 54.

¹⁶³ Мартинович В. К вопросу о социологическом исследовании Православной Церкви // Кафоликия: сб. материалов междунар. конф. «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» / под ред. С.Г. Карасёвой. Минск, 2007. С. 112.

¹⁶⁴ Титаренко Л. Введение // Кафоликия: сб. материалов междунар. конф. «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» / под ред. С.Г. Карасёвой. – Минск, 2007. С. 7.; Pollack D. Religiousness Inside and Outside

стоящие», «традиционные верующие» – «новые верующие»¹⁶⁵; религиозный – квазирелигиозный – колеблющийся – безрелигиозный тип сознания личности¹⁶⁶; церковно-ориентированный тип религиозности – тип религиозности, ориентированный на секту¹⁶⁷, и. т. д.

И.Н. Яблоков под «религиозностью» понимает «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений. Общим признаком, критерием религиозного сознания является религиозная вера, которая включает знание и принятие в качестве истинных религиозных идей, представлений, понятий, повествований и уверенность в существовании гипостазированных (греч. *υποστασις* – основание, сущность) существ, атрибутизированных (лат. *attribuo* – придавать, наделять) свойств и связей»¹⁶⁸. В энциклопедии «Британника» дается такое объяснение причины феномена *нерелигиозности*: «поскольку религиозность настолько всеохватывающа и она пытается влиять на мысли, чувства и поведение, не удивительно, что существует много причин, по которым религиозные требования отвергаются». Религиозность в этих определениях – целостное качество, в первом варианте – оно **проявляется** через все стороны человеческой природы, во втором – **влияет** на все стороны человеческого существа – логическое мышление, эмоциональную сферу и практическую деятельность. Но если существует религиозность и в первом, и во втором случаях, то она является чем-то иным, чем простой суммой сторон человеческого существа, на которые она влияет и через которые проявляется. Очевидно, она – не логическое мышление, и не эмоция, и не поведение. Если же религиозность настолько целостна и настолько особенна, то как найти ее подлинные критерии и разложить на составляющие таким образом, чтобы можно было о ком-то сказать: «он, она, они – религиозны»? Что изучают исследователи, когда описывают численность верующих, количество посещений богослужений, религиоз-

the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe // Social Compass 2003. № 50. P. 321 – 334.

¹⁶⁵ См. Налетова И.В. "Новые православные" в России: тип или стереотип религиозности // Социолог. исслед. 2004. № 5. С. 130 – 136.

¹⁶⁶ Новикова, Л.Г. Указ. соч. С. 7.

¹⁶⁷ Stark R.; Bainbridge W. S. Lang P. A Theory of Religion, 1987.

¹⁶⁸ Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. М., 2000. С. 242.

ную самоидентификацию, объединяя все эти явления понятием «религиозность»?

Венгерский социолог религии Миклош Томка, рассуждая об истории концептуализации «религиозности» в XX в. пишет об этом так: «Неизбежное решение наблюдать религиозность в ее видимых проявлениях ... завело это изучение на опасную тропу. Индивидуальная религиозность была расколота или, точнее, дезинтегрирована на отчетливо видимые измерения уже в первое десятилетие XX века. Разделение измерений и тезис об их относительной автономии стали ключевыми позициями во второй волне социологии религии в 1950-х и 1960-х гг. С тех пор наблюдается устойчивая тенденция игнорировать системный характер религиозности и рассматривать ее в эмпирических исследованиях как механическую сумму разрозненных элементов человеческого поведения. Такой формализованный подход рассматривает феномен религиозности как равный искусственно созданной совокупности его проявлений. Наряду с этим религиозность часто рассматривается как подчинение заданному списку нравственных установлений и конкретных предписаний относительно веры и религиозной практики, а не как самоопределяющий подход или ориентация. Отмеченные критерии выбраны произвольно или, в лучшем случае, выведены из установлений некоторых конфессий, которые не подходят автоматически другим религиозным традициям»¹⁶⁹.

Поиск критериев «религиозности» для социального исследователя связан с поиском реакций человека на связь с Божественным (реальную или предполагаемую), проявлений, последствий, которые возможно наблюдать, измерять и изучать¹⁷⁰. Подобно психологам религии, которые через фактичность эмоций человека (радости, страха, благоговения, любви, одиночества) – отклика на связь с Божественным – описывают религиозность и религиозный опыт, социологи религии через наличие «религиозных фактов» пытаются концептуализировать «религиозность» как явление, одновременно находящееся на индивидуальном, групповом и социальном уровнях.

¹⁶⁹Томка М. Религия, ее социально-научное исследование и проблемы социологии пост-коммунистического православия // Кафоликция: сб. материалов междунар. конф. «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» / под ред. С.Г. Карасёвой. Минск, 2007. С. 39.

¹⁷⁰ Там же. С. 34 – 35.

При этом необходимо помнить, что религиозность – сеть «невидимых и видимых (социальных) взаимоотношений»¹⁷¹. Религиозность поэтому – явление, возникающее и измеряемое на границах:

- человек – Божественное (религиозная вера, религиозный опыт, познание, мировоззрение);
- человек – человек (коммуникация в религиозной группе, повседневное общение на основе религиозных норм и ценностей);
- человек – группа (идентификация с религиозной группой, принятие/непринятие в религиозную группу, групповые религиозные практики, социализация в общине);
- человек – окружающий мир (мифологизация мира на основе религиозного учения, отношение верующего на таком основании к другим сферам жизни – культурной, политической, экономической).

Homo religious оказывается в многомерной реальности, каждую часть которой ему необходимо как-то соотносить с остальными. Мы можем предположить, что человек сам для себя не выстраивает четкой связи между религиозной верой, самоидентификацией, повседневным поведением, системой ценностей и посещением богослужений. Здесь появляются вопросы, которые едва ли можно разрешить только на уровне социальной теории. Социологи религии пытаются эти связи установить и подчеркнуть, что социальное действие соотносится с системой значений человека, а «быть человеческим существом, значит являться целеустремленным деятелем, который одновременно осознает причины собственной деятельности и способен в случае необходимости детально развить и конкретизировать их»¹⁷². Изучение религиозности, таким образом, способствует:

- более глубокому анализу связи «личность – социальное – Божественное»;
- описанию процессов, происходящих с религиозными традициями, институтами и их трансформацией;
- типологизации верующих и религиозных групп;
- концептуализации самого понятия «религия».

¹⁷¹ Томка М. Религия, ее социально-научное исследование и проблемы социологии пост-коммунистического православия // Кафоликция: сб. материалов междунар. конф. «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» / под ред. С.Г. Карасёвой. Минск, 2007. С. 34.

¹⁷² Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М., 2005. С. 40 – 41.

2.1. Религия и религиозность

Социологическое изучение религиозности – не столь давнее явление. В первую очередь, интерес к данному феномену возникает вместе с формированием методов эмпирической социологии и развитием теории социологии религии в ключе индивидуализации, модернизации и секуляризации самой религиозной сферы. Первый период масштабных эмпирических исследований «религиозности» приходится на 1920-е годы в США в связи с процессами урбанизации, индустриализации и иммиграции, а также ростом экуменического движения. В первую очередь, эти исследования были продиктованы интересом и заботой Церковью о своей миссии в новых послевоенных условиях. В этот же период исследования религиозности проводились советской властью, но имели целью «воспитание нового человека» и служили обеспечением задач идейно-воспитательной работы в массах¹⁷³. Второй период – 1960 – 1970-е годы, когда накопленные результаты многолетних исследований приводят к более глубокому социологическому осмыслению и концептуализации понятия «религиозность» в американской социологии религии, разработке типологий и классификации религиозности. В СССР этот период можно считать «новым этапом», на котором начинается более «независимый» анализ религиозности, расширяется тематика, география и объект анализа¹⁷⁴. Третий период изучения религиозности связан с институционализацией такого анализа в рамках европейских и международных программ, в первую очередь с созданием в начале 1980-х годов EVS (*European Value Study*)¹⁷⁵ и WVS (*World Values Survey*)¹⁷⁶ и началом стандартизированного анализа религиозности во взаимосвязи с ценностной системой личности и общества. Социологи религии Восточной и Центральной Европы в 1995 году объединяются в Ассоциацию *ISORECEA*¹⁷⁷, одной из центральных тем обсуждения которой является изучение религиозности в посткоммунистических странах. С начала 1990-х годов эмпирическое изучение религиозности в России, Украине, Беларуси получает новое развитие.

¹⁷³ Гараджа В.И. Указ. соч. С. 57.

¹⁷⁴ Новикова Л.Г. Указ. соч. С. 4.

¹⁷⁵ URL://<http://www.europeanvaluesstudy.eu>

¹⁷⁶ URL://<http://www.worldvaluessurvey.org/>

¹⁷⁷ URL://<http://www.isorecea.net/>

Социологическая концептуализация «религиозности» меняется вместе с изменением представлений о месте и роли религии в обществе. Эмиль Дюркгейм писал о коллективном измерении религиозности в контексте формирования им метода «социологизма». В его книге «Элементарные формы религиозной жизни» религия определяется как «единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отделенным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»¹⁷⁸. «Социологизм» Э. Дюркгейма означал в определении религии, что Церковь как социальный институт существует благодаря особым свойствам коллективной жизни – тому, что ее индивидуальные члены «ассоциированы, скомбинированы, причем скомбинированы особым образом ... Сплачиваясь друг с другом, взаимно дополняя и проникая друг в друга, индивидуальные души дают начало новому существу»¹⁷⁹. Для Дюркгейма общество было реальностью *sui generis*, целостностью, не сводимой к его индивидуальным составляющим, а религия имела все признаки такого социального. Такой подход к определению религии позволяет основывать, во-первых методике измерения религиозности, исходя из факта самоидентификации верующего, соотнесения им себя с определенной религиозной группой, а также коллективного признания идентификации верующего со стороны группы. Во-вторых важен поиск определенных оснований для существования внутренней солидарности в религиозной группе.

Питер Бергер при анализе религии и религиозности переносит акцент с идеи солидарности Э. Дюркгейма, его представлений о целостном и надындивидуальном значении и измерении религии в традиционном обществе на многообразие и плюрализм религиозной жизни в контексте процессов секуляризации и модернизации европейских обществ в XX веке, выдвигая тезис о «крушении убедительности» института религии и Церкви для общества на уровне поддержания его целостности: «...религия выступает в своей специфически современной форме, а именно как система обоснований, добровольно признаваемых свободными в своем выборе пользователями. В этом качестве она локализуется в частной сфере повседневной жизни

¹⁷⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 231.

¹⁷⁹ Батыгин Г.С., Подвойский Д.Г. История социологии. М., 2007. С. 179 – 180.

общества и приобретает черты, характерные для этой сферы в современном обществе. Одной из таких характерных черт является «индивидуализация». Это означает, что перебравшаяся в сферу частной жизни религия становится делом «выбора» или «предпочтения» отдельного человека или атомарной семьи и *ipso facto* лишена объединяющей, связывающей способности. Такая частная религиозность, как бы «реальна» она ни была для отдельных своих приверженцев, не способна уже выполнять классическую задачу религии, а именно задачу создания общего универсума, в котором вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл. Взамен такая религиозность вынуждена ограничиваться отдельными областями социальной жизни, которые могут быть успешно изолированы от секуляризованных сфер жизни современного общества»¹⁸⁰.

Такие социальные изменения для *homo religious* означают необходимость более осмысленного, ответственного, личного выбора веры, соотнесения религиозной жизни с культурной и социальной сферами жизнедеятельности. Религиозность приобретает черты более сложного феномена в посттрадиционном обществе, а ее более индивидуалистичный характер по сравнению с традиционной религиозностью может принимать разнообразные формы – от фундаменталистского варианта к диалоговому, экуменическому; от «веры без принадлежности» («*believing without belonging*»¹⁸¹) к вариантам «*DIY*»¹⁸² («*do it yourself*» – «сделай сам») религиозности, к переосмыслению и новому обращению к традиционным религиозным институтам.

Томас Лукман (Thomas Luckmann), немецкий социолог, подробно разбирает историю «индивидуализации религии» и выделяет три основные формы сосуществования религии и общества¹⁸³, дополняя их четвертой современной моделью (табл. 2.1).

¹⁸⁰ Бергер, П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). С. 12.

¹⁸¹ Davie, G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging / Oxford, 1994. P. 21.

¹⁸² Madeleine Bunting – английская журналистка, автор концепта “*DIY cocktail*” пишет, что сегодня религиозная идентичность, постоянно изменчивая и «текучая» в своей основе, становится все больше вопросом индивидуального выбора.

¹⁸³ Luckmann, T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society / London; New York, 1967. P. 128.

Таблица 2.1

Стадии и формы индивидуализации религии согласно Т. Лукману

Исторические этапы	Стадии и формы индивидуализации
Архаичные общества	Поддержание и передача «сакрального» основывается на целостности социальной структуры общества, религия проникает во все уголки социального, не оставляя отдельного места для специфически религиозных функций
Античный мир (например, Древний Египет)	Религия продолжает легитимировать целостность социальной структуры, наблюдается некоторый прогресс в институциональной дифференциации, намечается появление специфически религиозного института
Средневековое общество	Специальные институты ответственны за поддержание и передачу коллективного представления о трансцендентной реальности. Сакральное выделяется из профанного
Современное общество	Возникновение приватизированной религии (переспециализация религии, монополизация в производстве и распределении мировоззрений и мгновенная общедоступность (через СМИ) к разнообразным религиозным традициям

Вторая половина XX века привнесла в понимание религии и религиозности не только аспекты индивидуализации, урбанизации, секуляризации, но и дифференциацию и глобализацию как аналитические категории и новые элементы измерения религиозности. Питер Байер, канадский социолог религии, размышляя о понятии религии в связи с теориями социальной дифференциации и глобализации, пишет, что дифференцированная религия – это относительно недавнее «изобретение», но основательно вплетенное в историческое развитие, которое стало причиной современного глобального общества, включая все ошибки и неприглядные качества¹⁸⁴. Глобализация и дифференциация ставят перед религией новые вызовы – плюрализма, вызовы миру, чье развитие не определяется отныне одной его частью. Это возможность увидеть мир по-новому, пересмотреть современность (*“denaturalize” modernity*) и понять дихотомии религиозное – секулярное, локальное –

¹⁸⁴ Beyer, P. Religion in Global Society London, 2006. P. 63.

универсальное как составляющие одного процесса¹⁸⁵. Такая перспектива позволяет посмотреть на современность как на единство и сотрудничество людей, она позволяет открыть *социальное* как таковое, а религия может быть увидена как одна из важнейших составляющих человеческого взаимодействия в этом процессе¹⁸⁶.

Таким образом, в любом варианте определения особенностей соотношения феноменов религии и религиозности¹⁸⁷ необходимо присутствуют элементы общесоциологических теорий, а при концептуализации «религиозности» актуальным становится социально-исторический анализ эпохи и конфессиональных особенностей религиозности, например православной, католической, протестантской, мусульманской и др. Также необходимо анализировать не только содержание понятий, но и представлять, как эти понятия укореняются в той или иной научной традиции, регионе, какова история их концептуализации. Так, *Lieve Orye*, исследовательница из Гентского университета (Бельгия), подчеркивает, что современная религиоведческая теория должна носить метатеоретический рефлексивный характер, то есть, стать теорией второго порядка, размышляя не только над понятием «религии», но участвуя в попытке по-новому осмыслить «планетарное единство», одновременно переосмысливая наши старые способы такой работы¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Lieve, O. In search of metatheoretical reflexivity type theories of religion: The parochialism of religious studies lies in its global outlook. Paper. Brno conference 7-11 September, 2008.

¹⁸⁶ Mendieta, E. Society's religion: the rise of social theory, globalization, and the invention of religion. In *Religions // Globalizations. Theories and cases*. Durham & London, 2005. P. 46 – 65.

¹⁸⁷ Определение соотношения религии и религиозности можно найти у польской исследовательницы Ю. Пастушки: «...религиозность является формой личностного переживания верующего, непосредственным, выросшим из его индивидуального опыта отношением к Богу. Религия есть сумма истин и императивов, регулирующих отношение человека к Богу и проистекающих из откровения или общественной воли. Религиозность же – это индивидуальное переживание этих истин и приспособление к ним посредством отдельных индивидов». Цит. по: Ярмох Э. Религиозность войска польского. Социологический аспект. Минск, 2002. С. 46; Польский социолог Эдвард Ярмох определяет религиозность как «интернализированные ценности, находящие выражение в поведении и поступках религиозных обществ, а саму религию можно трактовать как культурную ценность и общественное бытие (Ярмох, Э. Религиозность войска польского. Социологический аспект. Минск, 2002. С. 25.

¹⁸⁸ Lieve O. Op. cit.

2.2. Социология религиозности

«Очень жаль, что у нас нет более точного слова», – эту фразу Мирча Элиаде произнес относительно термина «религия». Можно повторить эту же мысль об однокоренном понятии «религиозность». Религия и религиозность – оба концепта имеют схожие измерения: динамическое и статическое, индивидуальное и коллективное, историческое и социальное, институциональное и неинституциональное. Оба термина настолько широки, что такая широта зачастую представляет настоящую сложность для исследователя в плане концептуализации этих понятий. Потому важно задаться вопросом: существует ли четкое разграничение понятий «религия» и «религиозность», и какой характер носит такое соотношение? Немецкий социолог Георг Зиммель на этот вопрос отвечал так: «как знание само по себе не создает причинности, но причинность – знание, так религия не создает религиозности, но религиозность – религию»¹⁸⁹. В его концепции религиозность является «проявлением целостности бытия в частном»¹⁹⁰, она одновременно априорна экзистенциально и социально. Г. Зиммель не проводил четкого различия между религиозностью как субъективной и межсубъективной формами, она – двойственна по своей природе (онтологической и антропологической) и по способу выражения (индивидуальному и социальному). Проявление религиозности также имеет особенность гибридной комбинации – с одной стороны, самоотверженного посвящения и личного чувства принадлежности высшему порядку, с другой стороны, – убеждения, что такая принадлежность носит абстрактный характер, и, таким образом, полностью не стирает индивидуальность¹⁹¹.

Такая двойственность проявления религиозности более всего отсылает нас к ее социальному измерению. Принадлежность и отчуждение, приверженность и дистанция, все это ставит неизбежный вопрос: существует ли религиозность как самостоятельная экзистенциальная или индивидуальная форма или она вплетена в социальные отношения¹⁹². Религия в отличие от религиозности, которая имеет больше свободы в формах проявления, – результат процесса институализации. В

¹⁸⁹ Simmel G. *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin 1989. P. 120.

¹⁹⁰ Там же. С. 113.

¹⁹¹ Там же. С. 36, 129.

¹⁹² Laermans, R. *The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel* // *Social Compass* 2006. № 53(4). P. 483.

концепции Георга Зиммеля религия как социальный институт – экстернализация религиозности. Церковь сравнима в такой концепции с книгой, которая содержит в себе истину и путь, и, будучи однажды написанной, требует постоянного прочтения и осмысления. Иначе она начинает превращаться исключительно в социальную форму. Зиммелевское соотношение религиозности и религии привносит динамизм в концептуализацию понятия «религиозность». Динамической метафорой религиозности может быть бумеранг, который представляется только в движении. Человек или группа обращается к Божественному и получает опыт общения, на основе этого опыта обращается к повседневному и вносит в историю религиозное измерение (рисунок).



Концепция религиозности по Г. Зиммелю

Если религиозность динамична, это означает, что она: а) имеет стадии и этапы, следовательно, для социологии религии возможна концептуализация «религиозности» как процесса «религиозной социализации»; б) религиозность как индивидуальная, присущая отдельному индивиду, так и групповая может приобретать разные формы и, изменяясь, способна влиять на преобразования в религиозной системе. Для исследователя это означает, что «религиозность» важно концептуализировать в понятиях «институционализация», «легитимация», «репрезентация», «социальные границы групп».

Если попытаться сравнить некоторые результаты концептуализации понятия «религиозность», то можно обнаружить модели, которые появились в результате работы социологов и социальных психологов с этим феноменом на эмпирическом и теоретическом уровнях (прил. 8).

Вышеприведенные измерительные модели религиозности раскрывают нам одну важную идею – типологии религиозности формируются в первую очередь, теоретическим способом, но иногда появляются или уточняются в процессе проведения эмпирических исследований. Социолог в данном случае должен стать социальным «архитектором» – шаг за шагом продумывать весь процесс социологического исследования в лаборатории и затем «выходить в поле» только для сбора данных¹⁹³.

2.3. Измерение религиозности в американской социологической традиции

В американской энциклопедии «Религия и общество» под ред. Уильяма Сватоса¹⁹⁴ указывается, что религиозность (*religiosity*) – это общий термин для понятий *religious commitment* («*religiousness*»), имеющий более чем одно измерение. При этом термин *commitment* в английском языке имеет несколько значений¹⁹⁵. Три основных смысла этого слова – обязанность, преданность и решимость сообщают связи личности с сакральным и/или группой нормативный, эмоциональный, волевой оттенок, причем направленность связи также четко прослеживается – это действие и усилие человека.

Начиная с работ Джозефа Фитчера (*Joseph Fichter*), с 50-х годов XX века среди американских ученых начинает существовать некоторая договоренность, что религиозность – *religious involvement and/or commitment* – может варьироваться между людьми, называющими себя баптистами, католиками, иудеями и поэтому одного идентификационного признака недостаточно для изучения данного явления. У. Сватос подчеркивает: «В действительности же, конфессиональное измерение фактически сбивает с толку содержание рели-

¹⁹³ Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований: учеб. для вузов. М., 1995. С. 5.

¹⁹⁴ William H. Swatos. *Religiosity* // *Encyclopedia of Religion and Society*. London, 1998. P 153.

¹⁹⁵ См. англо-английский словарь *Babylon*: 1) обязанность, ответственность, долг, узы, задача, связь, занятие, приведение в порядок; 2) посвящение, сильная привязанность, преданность, верность, лояльность; 3) обет, обещание, соглашение, решимость, твердость.

гиозности относительно других аспектов жизненного мира личности (например, позиция глубоко религиозного баптиста по отношению к добрачным сексуальным отношениям может быть более близка позиции глубоко религиозного католика, чем менее религиозного баптиста; отсюда, изучение конфессиональной принадлежности, с одной стороны, и отношения к добрачным отношениям, с другой стороны, может привести к ошибочным выводам относительно связи религиозности и взаимоотношения полов)»¹⁹⁶.

Феномен религиозности концептуализируется в работах Родни Старка, где ученый вводит понятия «вознаграждения» и «компенсаторов», различая религиозность последователей церкви и секты. Церковная религиозность, по мнению Р. Старка, характеризуется умеренным характером социального участия и отсутствием сильных противоречий при взаимодействии с социальной и культурной средой. Напротив, сектантская религиозность характеризуется «пылкостью» и неприятием окружающей социальной и культурной среды. Р. Старк пишет: «В 1965 Демерат (*Demerath*) осуществил необходимое расширение теории сект и церкви. Он указал, что различие между церковью и сектой имеет такой же смысл, насколько и различие внутри церквей. Он показал, что внутри нескольких протестантских церквей меньшинство членов пытается создать секту. Иными словами, он обнаружил одну группу прихожан, которая пыталась «создать» свою религию, участвовать в службах, участвовать в церковных организациях и деятельности, в то время как другая группа членов заботилась о «вере» и «чувствах» религии, будучи обеспокоена доктриной и выражением религиозности в эмоциональном плане. Он соотносил первых «делателей» – «doers» – с церковным типом религиозной ориентации, а «верующих» и «чувствующих» – «*believers and feelers*» с теми, кто имеет религиозную ориентацию, похожую на сектантскую»¹⁹⁷.

Это положение подтверждалось исследованиями религиозности в США Чарльзом Глоком и Родни Старком. Ученые продемонстрировали, что среди одной и той же религиозной конфессии, в данном случае либерального протестантизма, могут наблюдаться различные типы религиозности, например подгруппа, которая формирует фундаменталистскую, хорошо сплоченную секту. В 1972 году Р. Старк выработал

¹⁹⁶ William H. Swatos. *Religiosity* // *Encyclopedia of Religion and Society*. London, 1998. P. 157.

¹⁹⁷ Stark, R. Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New York, 1987. P. 45.

классификацию ряда параметров религиозности, которые разграничивали два ее типа: 1) тип церковной религиозности – *church-like* и 2) тип сектантской религиозности – *sect-like*. Свою типологию Р. Старк выстроил исходя из теории обмена между вознаграждениями и компенсаторами, предоставляемыми религиозными институтами (табл. 2.2).

Таблица 2.2

*Вознаграждения и компенсаторы от религиозных институтов*¹⁹⁸

Вознаграждения	Компенсаторы
Членство в Церкви: придает статус и подтверждает нахождение в сообществе, а также обеспечивает благодаря этому все другие типы вознаграждений	Религиозные доктрины: позволяют переносить тяготы этой жизни, предлагают советы и помощь, утешение от страданий в жизни после смерти
Участие в богослужении: имеет специально религиозное значение, а также характер социального события и обеспечивает награды, которые возможно от этого получить	Религиозный опыт: реализация сдерживаемых эмоций и источник веры в подлинность компенсаторов, когда, например, у человека появляются видения или он говорит на незнакомых языках
Участие в религиозных организациях и деятельности, включая хор, воскресные школы, социально-значимую деятельность	Молитва и личная преданность: механизмы поиска божественной помощи и водительства, для исповеди вины, для обретения утешения
Социализация детей: передача культурного и морального наследия детям, а также вознаграждение в виде членства в иных группах – скаутских, спортивных (при религиозной организации)	Избранность или моральное превосходство: уверение, что не имеет значения, насколько незначительным участником каждый может казаться в мировых событиях, он среди тех, кто избран Богом и имеет избранную религиозную идентичность

Авторы данной теории религиозности сами указывали на ее возможную упрощенность, однако при этом подчеркивали, что подобно Макс Веберу, «тоже уделили внимание тому факту, что ре-

¹⁹⁸ Stark R., Bainbridge W. A Theory of Religion. New York, 1987.

лигиозные организации больше, чем утешают людей недостающими скудными вознаграждениями. Религиозные организации служат также источником вознаграждений. Это позволяет объяснять религиозность не как производную от депривации, но, напротив, как религиозное выражение привилегии»¹⁹⁹.

Дальнейшее развитие изучения религиозности получило в работах Чарльза Глока. Шкала религиозности, предложенная Ч. Глоком и его коллегами, получила название «5-D» модель религиозности (D от „*dimension*” – измерение), поскольку она включала в себя пять показателей: ритуальный, идеологический, опытный, или чувственный, интеллектуальный и интегративный. Взаимосвязь этих пяти параметров носит нелинейный характер – один необязательно полностью и однозначно связан с другим. В 1971 году вышла статья Ричарда Клайтона (*Richard Clayton*) «5-D or 1?», в которой автор перечеркнул идею многомерного измерения религиозности и выдвинул тезис, что вера как критерий лежит в основе всех остальных показателей религиозности. У. Сватос, рассуждая о социологическом измерении религиозности, заключает, что в целом социологи сходятся в одном мнении: религиозность варьируется не только между разными религиозными традициями, но и внутри одной. «Хорошее исследование пытается «произвести триангуляцию» веры, практики и самоидентификации для выявления определенного содержания «религиозности» в поведенческом и ценностном измерениях»²⁰⁰.

2.4. Измерение религиозности

Порой исследователи в результате анализа полученных данных приходят к таким выводам: «Очевидно, что сама православная религиозность современных россиян настолько зыбка и не структурирована – организационно, догматически и идеологически, что любые критерии ее измерения и цифры, полученные на их основе, носят в принципе условный характер. Про большинство «православных верующих» трудно сказать – православные они ве-

¹⁹⁹ Stark R. Bainbridge W. A Theory of Religion. New York, 1987. P.51.

²⁰⁰ Swatos W. H. Religiosity // Encyclopedia of Religion and Society. London. 1998.

рующие или нет»²⁰¹. Почему социологи приходят к таким заключениям? Попробуем ответить на этот вопрос.

Скрытое от наблюдения – видимое

Феномен религиозности, поскольку он имеет онтологическую, индивидуальную и социальную природу, представляется непростым для концептуализации. Любая измерительная модель грешит упрощением – она не может «ухватить» сложность и разнообразие анализируемого феномена. Можем ли мы однозначно сказать, что верующий – это тот, кто: 1) идентифицирует себя в качестве такового; 2) посещает богослужение; 3) идентифицирует себя с религиозной группой и соответствует еще нескольким критериям? Многие наблюдаемые признаки религиозности мало что сообщают об отношении человека или группы к тому, что он или она делают, а сказать, что человек никак не соотносит свои поступки с традицией, сознанием, ценностью, чувством было бы наивным. Священномученик Павел Флоренский обводил черным кружком день, когда он посещал с классом богослужение²⁰², Иуда был учеником Христа, но предал его и потерял самого себя, Иов был праведным, но все потерял в своей жизни, а потом опять обрел. Как измерять религиозность в контексте, например, евангельских типологий – Марфа (деятельный тип) и Мария (вера-доверие), Петр (эмоционально-преданный тип) и Иоанн (рассудочный тип) или в контексте евангельской притчи Христа о типологии верующих: «Когда же наступил вечер, – говорит господин виноградника управителю своему, – позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: «Эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной». Он же в ответ сказал одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему [то же], что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?»²⁰³.

²⁰¹ Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социолог. исслед. 2005. № 6. С. 41.

²⁰² Флоренский П.А. Автобиография // Наше наследие. 1988. № 1. С.75.

²⁰³ Матф. 20:8-13.

Эти примеры демонстрируют, что «разговор о религиозности» эффективнее вести в динамической перспективе²⁰⁴, а чтобы точнее концептуализировать явление, его необходимо помещать в контекст конфессиональной действительности. Более того, остается открытым вопрос валидности исследования – насколько методика и результаты исследования соответствуют поставленным задачам?

«Идеальный тип» объекта в представлении исследователя

Каждый раз исследователь в процессе построения своей измерительной модели религиозности создает для себя определенное видение объекта – каким должен быть религиозный человек или группа, на чем основывается соотношение типологий. В проводимых в последние два десятилетия общенациональных социологических исследованиях религиозности превалирует такая позиция, что общество – целостность, где «религиозное» свойство равномерно распределено между всеми его членами наряду с экономическим, культурным, образовательным. Причем, если выборка формируется многоступенчато по признаку пола, образования и месту проживания, то религиозный фактор, подразумевается, должен быть равномерно распределен. Таким образом, изучение строится не от объекта (религиозная группа, религиозная личность) к предмету (религиозные практики, религиозный опыт, ритуал, отношение к социо-культурным вопросам, повседневности, ценностям), а от целостной модели общества, национального государства к типологии верующих.

Постоянная полемика относительно числа верующих возвращает нас к социологической работе Эмиля Дюркгейма, к его вопросу о соотношении религиозного и социального. Э. Дюркгейм полагал, что

²⁰⁴ Виктор Франкл в своем труде «Человек в поисках смысла» использует метафору кинофильма для выявления значения и смысла человеческой деятельности: «Для сравнения рассмотрим кинофильм: он состоит из тысяч и тысяч отдельных изображений, и каждое из них несет какой-то смысл, и все же смысл всего фильма нельзя увидеть до того, как будет показана его последняя часть. Однако мы не сможем понять весь фильм, если не поймем каждую его компоненту, каждое из отдельных изображений. Разве нельзя сказать то же самое о человеческой жизни? Разве ее окончательный смысл не раскрывается только в конце, на пороге смерти? И разве этот окончательный смысл не зависит от того, был или не был реализован потенциальный смысл каждой отдельной ситуации в наиболее полном соответствии со способностями и верованиями человека?»

социальная общность и религиозная полностью идентичны в архаичном периоде истории человечества. В этот период при отсутствии социальной дифференциации границы религии и есть границы социума. Такую общность можно рассматривать как социальную целостность, связанную едиными религиозными нормами. В таком социальном образовании возможно было бы провести социологическое исследование религиозности, поскольку такая группа – фратрия или клан – была бы объектом, в котором религиозное чувство равномерно распределено. Почему же мы продолжаем изучать феномен религиозности так, как будто бы мы все еще живем в традиционном обществе? Когда говорят об «этническом православии», используют именно эту модель Э. Дюркгейма, который трактовал общество как социальное единство, связываемое присущим данной эпохе типом солидарности.

Оптика и техника исследователя религиозности

Российский социолог Геннадий Батыгин писал, что методология любой научной дисциплины, в том числе социологическая методология, представляет собой определенную *оптику* – взгляд на мир, как разумно устроенную систему; *технику* получения знания; *риторику* дисциплины – способы аргументации и представления результатов работы и *профессиональную этику* – нормы поведения в научном сообществе, в соответствии с которыми осуществляется дисциплинарное воспроизводство знания²⁰⁵.

С какой позиции исследователь выстраивает измерительную модель религиозности – «снаружи», «изнутри», «комплексно»? Современные результаты изучения и концептуализации религиозности в отечественной науке уже наметили некоторое различие в позициях исследователей – можно говорить о существовании светского, конфессионального и комплексного подходов²⁰⁶.

В техническом и коммуникативном аспектах методологии изучения религиозности также возникают некоторые трудности. В интервью с социологом религии, профессором Принстонского университета, Робертом Вусноу (*Robert Wuthnow*) относительно подсчетов

²⁰⁵ Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований: учеб. для вузов. М., 1995. С. 4.

²⁰⁶ См.: Вовченко В.А. Проблемы светского и конфессионального подходов в социологическом изучении религиозности // URL: http://sobor.by/problem_vov4enko.htm

и измерения религиозности в США, исследователя попросили проанализировать степень достоверности ответов респондентов на вопросы о религиозности и религиозных практиках, о возможностях преувеличения ответов. Р. Вусноу ответил, что когда он работает с данными, то обнаруживается различие в результатах, например посещаемости церкви в опросах Гэллапа и опросах университета Чикаго: «Никто не знает насколько преувеличены цифры. Я предполагаю, из того, что я видел сам, что, если 40 % говорят, что они были в церкви на прошлой неделе, скорее всего эти данные приближаются к 28, 29, 30 %. Это объясняется тем, что люди хотят выглядеть вовлеченными в религиозную сферу, как что-то уважаемое, а некоторые просто хотят помочь в проведении исследования... И если кажется, что ответ должен быть: «да, нам бы хотелось чтобы вы ответили “да”, тогда люди отвечают «да»... Люди могут сказать, «да, я был там на прошлой неделе», но они забыли, что на прошлой неделе они были больны, или были в отпуске. Но то, что они точно помнят, это то, что они активны в их церкви, которую посещают. Они ходят в церковь регулярно. И поэтому они оставляют себе «лазейку», которая позволяет им ответить на вопрос, на который они хотят ответить: “да, церковь важна для меня”²⁰⁷.

В ответах относительно религиозности многое желаемое выдается за действительное, но исследователь и в этом случае может для себя отмечать, что является желаемым в ответах и использовать предполагаемое «преувеличение» или «приуменьшение» для интерпретации данных. Например, Сергей Чапнин говорит о том, что доверие, которое вызывает церковь как социальный институт, – еще не столько реальная общественная сила, сколько кредит доверия, некий властный потенциал, которое общество готово делегировать²⁰⁸. Вопрос – почему кредит доверия отдается именно этому институту – задача интерпретации исследователя. С.Б. Филатов и Р.Н. Лункин также отмечают, что разницу в полученных опросных данных предопределяет характер вопроса: «существует, например, категория людей, которые точно знают, что они православные, но совсем не

²⁰⁷Wuthnow R. Interview // Religion and Ethics Newsweekly, April 26, 2002 // URL: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week534/rwuthnow.html>

²⁰⁸ Орлова В. Безрелигиозная религиозность // URL: <http://news.invictory.org/issue8683.html>

уверены, что верующие. Контекст вопросника может заставить неверующего (или "сомневающегося", безразличного к вере) назвать или не назвать себя православным (мусульманином, католиком, лютеранином, буддистом, иудаистом)»²⁰⁹.

Не только создание измерительной модели религиозности и формулирование вопросов находятся в процессе творческого переосмысления, но и ответы на многие вопросы, которые необходимо интерпретировать, действительно, появляются впервые в образе цифр для отечественного исследователя. Социология в нашем регионе только начинает накапливать эмпирические данные в этой области и потому неудивительно, что, размышляя о религиозности как свойстве, конструкте, переменной, социолог религии сталкивается с проблемами методологии.

2.5. Смысл чисел, или знакомство с религиозной социологией

У религиозной социологии есть несколько названий: пастырская социология, церковная социология, конфессиональная социология. Социологию религии и религиозную социологию объединяют не только предмет и методы, но и представление о «реальной системе действия с социологическими значениями для людей: то, как эти значения разрешаются, отличает наш способ мышления и жизни»²¹⁰.

Вопросы интерпретации и концептуализации остаются наиболее значимыми при разграничении социологии религии и всех видов религиозной социологии. Концептуализации религиозности в отечественной социологии религии предстоит еще много встреч, среди которых не только западная традиция церковной социологии, но и исламская и буддийская социологии, вносящие новые аспекты в дихотомию религия – общество и соответственно во взаимосвязь религия – религиозность в европейском понимании. Теории секуляризации, рационального выбора, индивидуализации религии не являются единственными, схватывающими социальную реальность нашего региона. Так, например, Джеймс Спикард

²⁰⁹ Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социолог. исслед. 2005. № 6. С. 36.

²¹⁰ Religious Sociology Interfaces and Boundaries / Edited by William H. Swatos Jr. – New York Westport, Connecticut London, 1987. P. VIII.

(*James V. Spickard*), профессор университета Редландс, один из классиков современной американской социологии религии, характеризуя исламскую социологию, говорит о том, что ей чужды понятия «индивид» и «институт», каждое из которых указывает на слабость группового чувства. Групповое чувство выступает центральным понятием в исламской социологии, причем его нельзя отождествить ни с механической солидарностью Дюркгейма, ни с солидарностью в дифференцированном обществе.

«Где Дюркгейм видел простые общества, объединенные внешним законом и принуждением, *Khaldûn*²¹¹ усматривал племена, связанные чувством изнутри. Когда Дюркгейм видел сложные общества, укрепляющиеся благодаря внутренней взаимосвязи, *Khaldûn* описывал их как ослабленные из-за недостатка общей воли. ... Кроме того, *Ibn Khaldûn* не рассматривал сложные общества как имеющие нечто такое, чего не имеют кочевники – положение, поддерживаемое многими западными учеными. Напротив, он видел противоположное. Городские жители не только не обладают такой личной силой духа, которую можно найти среди кочевников, у них также отсутствует сильное групповое чувство и общая воля. Это усложняет для них борьбу против бедствий, что может привести к их поражению в конечном итоге. Закон и армия отчасти компенсируют это групповое чувство и волю (*Al 'Assabiyya*), но они не могут ее заменить»²¹².

Смысловые оттенки понятий «личность», «община», «Церковь», «тайнство» в конфессиональной социологии способны дать ключ к концептуализации и интерпретации феномена религиозности в конкретных религиозных традициях. Причем, как указывает Джеймс Спикард, «те же теоретические недостатки, которые мешают нам понимать религии других обществ, не дают нам видеть религии своих собственных»²¹³. Главный среди этих недостатков светской

²¹¹ Abd-ar-Rahmân Abû Zaid Walî-ad-Dîn Ibn Khaldûn – имя ученого, родившегося в 1332 году в Тунисе. Он был, в первую очередь, историком, но применял, подобно Максус Веберу, исторический анализ для описания социальных процессов в исламском мире.

²¹² Spickard J. V. *Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion* // *Social Compass*. 2001. № 48(1), P. 103 – 116.

²¹³ Spickard, J. V. “Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociologies of Religion: Toward a Confucian Alternative” // *International Sociology*. 1998. № 13(2), P. 173 – 194.

социологии – редукционизм, который заключается в попытке перевести на социологический язык заведомо многозначные понятия, обладающие двойственной природой. Религиозная социология пытается эту трудность преодолеть.

Определение религиозной социологии дает У. Сватос в книге «Религиозная социология»²¹⁴, где он пишет, что под этой областью знаний он понимает «не сбор данных для церковных целей» (то, как это словосочетание часто используется в основном в европейском контексте), но, скорее, «социологию, как если бы религия была реальностью»²¹⁵. Центральный принцип такой религиозной социологии – антиредукционизм, который У. Сватос соотносит с ситуационным подходом в социологии, разработанным У.А. Томасом в 1920-е годы. Теорема У.А. Томаса гласит: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям». И это означает постоянную связь между системой значений, в которых концептуализируется религиозность, и всей последующей социологической работой с феноменом религиозности.

Религиозная социология представляет область знаний, которая появляется в результате взаимодействия между социологией религии и теологией, в результате такого взаимодействия зарождается некоторая третья область знания, наподобие встречи социологии и психологии. Из пяти вариантов взаимодействия двух аналитических традиций – социологии и теологии, предложенных социологом Дж. Балсвиком (*Jack O. Balswick*): 1) отсутствия всяческих отношений, 2) эвристического, 3) соотношения, 4) движущихся в одном направлении, 5) сливающихся в новую область²¹⁶, – отечественной социологии религии хорошо знакома первая, и немного становятся знакомы вторая и третья традиции.

Церковная социология представляет собой разновидность религиозной социологии, она базируется на принципах христианской антропологии, христианской философии, христианском социальном учении и имеет в качестве своего предмета социальные процессы и

²¹⁴ William H. Swatos. *Religious Sociology Interfaces and Boundaries*. William H. Swatos. New York, 1987.

²¹⁵ Там же. С. VIII.

²¹⁶ Balswick, J. O. *Sociology, Christianity, and Humanity // Religious Sociology Interfaces and Boundaries*. New York 1987. P. 29.

взаимодействия, делая акцент на особой природе человека. Как говорит Дж. Балсвик, «индивиды и общество наилучшим образом проявляют свои различия в диалектическом взаимоотношении, где общество – это продукт человеческой деятельности и объективная реальность, а люди – продукты социального, но не только»²¹⁷. Для церковной социологии важны основания, на которых строятся модели человеческого поведения и взаимодействия именно потому, что они, согласно У.А. Томасу, реальны в своих последствиях.

В нашем регионе социология религии и церковная социология не имели возможности сосуществовать и сотрудничать, нижеприведенный пример США показывает, что их сосуществование не всегда однозначно, но оно происходит при свободном развитии науки и плюрализите исследовательских позиций, признании за религиозной сферой особой реальности, несводимой полностью к другим. Необходимо, чтобы теология в этом случае прислушивалась к социологии, а социология открыла для себя возможность концептуализации многих понятий, основываясь на теологических принципах. Яркий пример взаимодействия социологии религии и религиозной социологии представляет собой деятельность Американской социологической ассоциации.

В конце 1930-х годов американские социологи испытывали недоверие к любому, кто являлся религиозным или принадлежал к религиозной организации, считая такого человека идеологически неспособным к объективному научному исследованию. Во время ежегодной конференции этой Ассоциации в 1937 году (тогда Американское социологическое общество – теперь Американская социологическая ассоциация (ASR)) небольшая группа католических социологов обсудила между собой определенное разочарование атмосферой конференции и обсуждаемыми вопросами. Как они отметили для себя, академическая социология, выстроенная по модели естественных наук, становится «локомотивом» аморального и антирелигиозного отношения светских социологов. Алогичность нейтрального от ценностей исследования также приводила их в негодование: «Не спрашивайте, как они даже могут говорить о правонарушении, преступлении, бедности и т.д. без соотнесения с какой-либо нормой. Мы уже достаточно пресыщены таким отношением» (письмо Francis Friedel,

²¹⁷ Balswick, J. O. *Sociology, Christianity, and Humanity // Religious Sociology Interfaces and Boundaries*. New York 1987. С. 17.

1948 г.). В эту группу вместе с *Francis Friedel*, также вошли *Ralph Gallagher*, *Louis Weitzman*, *Marguerite Reuss*.

Результатом такого обмена мнениями стало собрание в 1938 году в университете Лойолы (Чикаго), на котором присутствовали 31 представитель из 30 католических университетов и колледжей. Участники сразу выработали устав и выбрали *Ralph Gallagher* первым президентом Американского католического социологического общества. Этос общества был как лоялен Католической церкви, так и продолжал идею социологического исследования в парадигме социальных изменений. Хотя масштаб докладов, прочтенных в рамках АКСО (ACSS) конференции и опубликованных в журнале *American Catholic Sociological Review*, демонстрировал разнообразие интересов, существовала глубокая, неприязненная, и, в конечном счете, неразрешенная полемика вокруг легитимности «католической» социологии. По прошествии некоторого времени этот вопрос легитимности был заменен вопросом профессиональной специализации, и в 1963 году прошла последняя конференция, которая была посвящена только социологической тематике. В 1964 году ежегодная конференция была посвящена социологии Католической церкви. Переосмыслив требования и давление профессиональной специализации, в 1963 году журнал был переименован в «Социологическое исследование» *Sociological Analysis* (теперь – «Социология религии», «*Sociology of Religion*»), а общество в 1970 стало называться Ассоциацией социологии религии (ASR)²¹⁸.

При этом необходимо отметить, что в 1951 году появилась новая организация «Ассоциация религиозных исследований» (RRA), которая, в первую очередь, занялась изучением социальных вопросов с религиозной позиции²¹⁹. С одной стороны, эта история – пример взаимодействия границ социологии и теологии, в результате которой, возможно, появляется область исследований, которую некоторые авторы называют «социотеологией»²²⁰, – область, которая предлагает

²¹⁸ Morris, Loretta M. American Catholic Sociological Society (ACSS) // *Encyclopedia of Religion and Society* / London, 1998.

²¹⁹ URL: <http://rra.hartsem.edu/>

²²⁰ McAllister, Ronald J. *Theology Lessons for Sociology in Religious Sociology Interfaces and Boundaries* / Edited by William H. Swatos Jr. – New York Westport, Connecticut London, 1987. P. 31.

несколько иные основания для концептуализации и интерпретации религиозности. С другой стороны, эта история – свидетельство того, что социология не бывает религиозной, она может использовать различный инструментарий – от наносоциологического до макросоциологического, – но социальные законы действуют одинаково в общине и в университете. Однако остается вопрос: религиозное действие, религиозное чувство, принадлежность религиозной общине – это ведь не то, что можно описать с помощью социологической модели религиозности из пяти-, десятимерной шкалы: «Что такое религиозная группа или конгрегация? Она необязательно состоит из тех, кто присутствует на религиозной службе, потому что «истинная церковь» – невидима. На каждом молитвенном собрании кто-то важный отсутствует... На любом собрании мы молимся за тех, кто отсутствует, болен, беден. Религиозная группа включает в себя не только живущих, но также и умерших, не только настоящее, но и прошлое и будущее, которое соединено с настоящим, не только обычных членов, но и известных писателей и святых, которые создают референтную группу собравшихся. Визуальные границы Церкви становятся не столь значимыми»²²¹.

Для церковной социологии религиозность, религиозная жизнь – это жизнь человеческой личности, по своему предмету, содержанию, по своей действительности она есть связь живой души с живым Богом: «Это – реальная жизнь в направлении к Богу, а не просто чувствование, не только одни идеи»²²². Это и не только нормы, которые направлены по отношению к личности и которые она исполняет²²³. Вместе с тем этический принцип нормативизируется религией. Сколько угодно можно изучать социальные аспекты религии, но вне главного – общения с Иным, Абсолютным Другим – это рассмотрение будет фрагментарным и ограниченным. Таким образом, религиозная социология преимущественно в вопросах изучения религиозности отталкивается от двух основных положений: 1) объект ее исследования чаще

²²¹ Hegy, Pierre. *The Invisible Religion of Catholic Charismatics // Religious Sociology Interfaces and Boundaries / Edited by William H. Swatos Jr.* – New York, 1987. P. 117.

²²² Гвардини, Р. О Церкви. Милан-М., 1995. С. 17.

²²³ М. Томпсон писал, что "религия – это целостный опыт, а не просто набор положений" (цит. по: *Философия религии*. М., 2001. С.11).

всего выстраивается от объекта к предмету, например от религиозной общины к изучению религиозности²²⁴; 2) концептуализация понятий согласуется с конфессиональным представлением о человеке, группе, обществе во взаимосвязи с Божественным.

Вопросы для самопроверки

1. Соотнесите понятия: религия, религиозность, религиозный. Изобразите графически, как можно соотнести категории, определяющие каждое понятие.

2. Каковы основные направления изучения религиозности в отечественной традиции социологии религии? Выделите критерии религиозности и типологии религиозных индивидов. Попробуйте определить, на какие вопросы пытались ответить авторы исследований и какое представление об объекте исследования они имели до начала исследования.

3. Перечислите типологии религиозности в западной традиции социологии религии.

4. Соотнесите феномены «религия» и «религиозность» в контексте развития социологической теории. Охарактеризуйте динамику «концептуализации» понятия «религиозность».

5. Перечислите этапы развития эмпирического изучения религиозности в отечественной и западной социологии религии.

6. Назовите основные сложности, возникающие при концептуализации понятия «религиозность».

7. Определите критерии сходства и различия подходов религиозной и светской социологии религии.

8. Религиозность как феномен и конструкт. Попробуйте определить, что такое «религиозность» через следующие вопросы: а) это свойство религиозной личности или группы? б) теоретическое понятие, позволяющее концептуализировать признаки и типологию религиозной личности и группы? в) инструмент измерения

²²⁴ У. Сватос формулирует этот тезис так: «Я предполагаю, что социология религии уделила слишком много внимания внешним организационным переменным и предвзятым представлениям относительно теологии и слишком мало тому, что фактически люди делают и говорят, когда они религиозны» (цит. по: William H. Swatos Jr. *Religious Sociology Interfaces and Boundaries*. New York Westport, Connecticut London, 1987. P. XIII).

степени связи личности и группы с сакральным или религиозной традицией?

Библиографический список

1. *Аринин, Е.И.* Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): учеб. пособие / Е.И. Аринин. – М.: Академ. проект, 2004. – 320 с.
2. *Батыгин, Г.С.* Лекции по методологии социологических исследований: учеб. для студентов гуманитар. вузов и аспирантов / Г.С. Батыгин. – Изд. 2-е. – М.: Изд-во РУДН, 2008. – 367 с.
3. *Гараджа, В.И.* Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей / В.И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА- М, 2005. – 348 с.
4. *Де Любак, А.* Драма атеистического гуманизма / А. де Любак. – Милан – М.: Христиан. Россия, 1997. – 302 с.
5. Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – 488 с.
6. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 775 с.
7. Старые церкви, новые верующие / под ред. К. Каарияйнена, Д.М. Фурмана. – СПб.: Летний сад, 2000. – 247 с.
8. *Чеснокова, В.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века / В. Чеснокова. – М.: Академ. проект, 2005. – 296 с.
9. *Яблоков, И.Н.* Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению / И.Н. Яблоков. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
10. *Ядов, В. А.* Стратегия социологического исследования / В.А. Ядов. – М.: Омега-Л, 2007.
11. Church and religious life in post-communist societies / Edit. by Edit Revay, Miklos Tomka. – Budapest – Piliscsaba, 2007. – 351 p.
12. *Батыгин, Г.С.* История социологии / Г.С. Батыгин, Д.Г. Подвойский. – М.: Высшее Образование и Наука, 2007. – 444 с.
13. *Бергер, П.* Религия и проблема убедительности: пер. с англ. / П. Бергер // Неприкосновенный запас. 2003. № 6(32). – С. 5.

14. *Девятко, И.Ф.* Модели объяснения и логика социологического исследования / И.Ф. Девятко. М.: TEMPUS, 1996. – 157 с.

15. Кафоликия: сб. материалов междунар. конф. «Православие в постсоветские времена: осмысление ситуации» / под ред. С.Г. Карасёвой. – Минск: Харвест, 2007. – 80 с.

16. *Луман, Н.* Дифференциация / Н. Луман; пер с нем. Б. Скура-това. – М.: Логос. 2006. – 320 с.

17. *Новикова, Л.Г.* Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект / Л.Г. Новикова. – Минск: БТН-информ, 2001. – 132 с.

Глава 3. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ И ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

3.1. Конфессиональная ситуация в области

Постсоветское российское общество продолжает осуществлять процесс социокультурной и мировоззренческой трансформации. Как свидетельствуют многочисленные отечественные социологические исследования, религия из периферийного фактора общественной жизни советского времени превращается в одну из достаточно значимых составляющих современного социального пространства. Изменилось как количество людей, полагающих себя верующими, так и качественные характеристики религиозности общества. Атеизм официальной идеологии сменился усилением влияния религиозных объединений, демонстративными политическими акциями различных конфессий, проявлением противоречий между традиционными и нетрадиционными религиями, дореволюционными православными традициями и неоправославием и т.д. Формируется сегодня и собственно новый постсоветский «секуляризм», общая светская, гуманистическая или, скорее, надконфессиональная мироориентация как на уровне личных убеждений, так и в области реальной государственной политики²²⁵.

Этноконфессиональная ситуация во Владимирской области в целом соответствует общероссийским характеристикам и тенденциям. По конфессиональному составу наш регион представляет собой поликонфессиональную среду, где достаточно активно функционирует множество религий. На территории Владимирской области зарегистрировано 333 религиозные организации, принадлежащие к 15 конфессиям. В 2007 году 78 % зарегистрированных организаций –

²²⁵ См.: Аринин Е.И. Молодежь и религия в региональном образовательном пространстве: в каких терминах сегодня говорят о религиозности // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 61.

это организации Русской Православной Церкви (Московский патриархат); организации Российской православной автономной церкви – 5,6 %, Русской православной старообрядческой церкви 1,6 %; у Евангельских христиан-баптистов, Христиан веры евангельской (пятидесятники) и Адвентистов седьмого дня по 3 %, у Евангелических христиан и Харизматической церкви по 1,9 %. Менее значительно представлены иудеи и Свидетели Иеговы – по 0,6 %; ислам, католики, евангелические лютеране и Общество сознания Кришны (Вайшнавизм) – по 0,3 %.

Для более точной картины конфессионального состава эти данные целесообразно соотнести с результатами социологических опросов населения, которые проводятся с 2000 года. Так, в 2004 году на вопрос: «Последователем какой религии Вы являетесь?» 51 % опрошенных назвали себя православными, 18,4 % – просто христианами (такой ответ чаще свойственен протестантам), 0,6 % – протестантами, 3 % – католиками, 1,7 % – мусульманами, 8,9 % – имеют индивидуальные религиозные взгляды. Около 15 % не считают себя религиозными людьми.

Таким образом, общее состояние религиозности в регионе можно определить как устойчивую поликонфессиональность при значительном приоритете православия.

При этом необходимо учитывать, что приоритет православия в регионе (как и в целом по России) обусловлен историческими и духовными традициями прошлого, а не вытекает непосредственно из настоящей социокультурной ситуации, поэтому дальнейшее соотношение конфессий будет определяться, в первую очередь, тем, насколько прочно православие сможет закрепить и развить свое духовное влияние в обществе, прежде всего среди молодежи. В настоящее время мы можем отметить, что если среди старшего поколения (от 40 лет) 70 – 85 % верующих относят себя к православным, то среди верующей молодежи (20 – 30 лет) 18 – 34 %.

В динамике религиозности во Владимирской области с 2000 года наблюдается медленное снижение числа приверженцев православия при одновременном росте интереса к нетрадиционным религиям, неоязычеству, магии, оккультизму. Этому способствуют активная миссионерская деятельность новых религиозных организаций (имеющих активную поддержку в других регионах страны и за рубежом) и социально-психологический климат в обществе.

Кроме того, значимый фактор, осложняющий позиции православия в регионе, – внутренние расколы как сложившиеся в историческом прошлом, так и современные.

Объективно место и роль любого религиозного объединения в современной мировоззренческой палитре невозможно определить без учета традиций того или иного региона. Исторический экскурс показывает, что Владимирская область являлась «традиционно моноэтнической и мононациональной. Такой ситуация была в начале XX века. Так, по данным первой Всероссийской переписи населения 1897 года во Владимирской губернии проживало 1515691 жителей. Почти все население Владимирской губернии по национальному составу являлось русским – 99,74 % и по вероисповеданию православным – 97,22 %»²²⁶. «В 1905 г. во Владимирской губернии на 840 жителей губернии приходился один храм, в Московской – на 1200 человек, в Воронежской – на 2500 жителей»²²⁷. Во Владимирской епархии действовали 608 церковных школ, 5 духовных училищ и духовная семинария. При церквях имелось около тысячи библиотек.

Культурологически традиционными для региона являются религиозные группы старообрядцев, мусульман, евангельских христиан-баптистов. Около 140 лет назад в Меленковском районе появилась первая группа христиан-Адвентистов седьмого дня. Однако православие было культурообразующей составляющей общественной жизни края.

Неопределенность ценностно-смыслового пространства и социальных позиций религиозных организаций в постсоветское время, отсутствие объективной информации о текущих процессах в сфере религиозных институтов области создавало предпосылки для возникновения административных, правовых и межконфессиональных проблем и крайне затрудняло процесс взаимодействия органов государственной власти с религиозными структурами.

Решение этих проблем требовало понимания фундаментальных характеристик, основных современных противоречий и тен-

²²⁶ Минин С.Н. Вопросы создания системы духовно-нравственного воспитания в государственных и негосударственных образовательных учреждениях // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 82.

²²⁷ Константинов В.Н. Религиозные и светские традиции жителей Владимирской области // Там же. С. 6.

денций религиозности во Владимирской области, что и стало в 2000 году поводом для создания исследовательского проекта "Динамика религиозности во Владимирской области". Проект включал в себя ряд исследовательских этапов, проведенных с 2000 по 2007 год и направленных на сбор и анализ информации по основным проблемным аспектам религиозности во Владимирской области (табл. 3.1).

Таблица 3.1

Этапы исследования

Год	Этап
2000	Нетрадиционные религии во Владимирской области.
2001	Подростковая религиозность во Владимирской области.
2002	Социальные аспекты религиозности во Владимирской области
2003	Нетрадиционные религии во Владимирской области – 2
2004	Демографические аспекты религиозности во Владимирской области
2005	Экспертный опрос «лидеров мнений»
2006	Социальные аспекты религиозности во Владимирской области – 2
2007	Этноконфессиональные отношения и проблемы этнокультурной идентичности во Владимирском крае

Проект осуществлялся на основе договора, заключенного между администрацией области и Владимирским государственным университетом при активной поддержке членов Совета и других ученых области.

К основным методам сбора эмпирической информации в рамках проекта «Динамика религиозности во Владимирской области» следует отнести анкетирование, интервьюирование, экспертные опросы, контент-анализ. Эти методы, во-первых, достаточно адекватны задачам и целям исследования, а во-вторых, не требуют значительных материальных затрат, что при ограниченных технических и финансовых возможностях исследовательской группы является весьма значимым условием.

Анкетирование проводилось на основе базовой анкеты и дополнительных вопросов, необходимость которых была вызвана специаль-

ной направленностью каждого из этапов исследования. Итоги опросов сопоставлялись с данными, полученными в результате контент-анализа средств массовой информации, что позволило значительно точнее отразить изучаемый объект и связанные с ним социальные проблемы.

На первом и четвертом этапах, проведенных в 2000 и 2003 годах совместно с руководителями религиозных организаций, объектами исследования стали те религиозные организации, которые относительно недавно заявили о себе на территории Владимирской области или находились в стадии становления. Это протестантские церкви "Лоза", "Часовня у Голгофы", Веслианская христианская церковь, евангельские христиане-баптисты, а также Свидетели Иеговы, Общество сознания Кришны и др. Результаты исследований были опубликованы в сборнике «Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность».

Прогноз будущего состояния этноконфессиональной среды в регионе заставил обратиться на втором этапе исследования (2001) к проблемам подростковой религиозности, поскольку социокультурные перспективы российского общества будут определяться теми ценностями и идеалами, которые уже сегодня формируются в сознании нового поколения, задают его смысловые ориентиры и повседневный стиль жизни. Для обеспечения полноты и объективности полученной информации были определены две группы респондентов. Первая группа – подростки, которые отвечали на вопросы анкеты в «официальной» обстановке: опрос проводился в школах города; вторая – подростки «с улицы», которые отвечали на вопросы в ходе неформального общения: опрос проводился в местах традиционного сбора молодежных компаний (во дворах, «у гаражей», в скверах и т.п.). В текущем году предстоит вернуться к данной проблематике, чтобы выявить тенденции и изменения, произошедшие в подростковой религиозности за последние семь лет.

Для третьего и седьмого этапов (2002 и 2006 годы) объектом исследования были определены три социальные группы: пенсионеры, предприниматели и военнослужащие. Проведенные исследования позволили раскрыть взаимосвязь религиозности, ее эволюции с социальными условиями и процессами, происходящими в обществе, построить типологию опрошенных по их отношению к религии и ате-

изму, дали информацию о динамике религиозности, о тенденциях изменения в ее внутренней структуре и содержании, представили эмпирический материал для теоретических обобщений о причинах и механизмах воспроизводства религиозности, об изменении места и роли религии в обществе. Некоторые из открытых тенденций были рассмотрены нами в предыдущей теме.

На пятом этапе исследования (2004) ставилась задача получения обоснованных данных о проблемах, возникающих на религиозной почве у представителей различных возрастных и гендерных групп вследствие расхождения мировоззренческих моделей повседневной жизни с целью дальнейшего совершенствования деятельности Совета по религиозным объединениям в направлении развития религиозной толерантности и гражданской солидарности.

Результаты проведенных исследований позволяют с достаточной степенью точности определить количественные и качественные показатели религиозности во Владимирской области и предположить логику их дальнейшего развития. Они являются научно обоснованной базой дальнейшего развития государственно-церковных отношений на региональном уровне, способствующей формированию атмосферы взаимного уважения в этноконфессиональных отношениях.

В настоящее время Владимирская область представляет собой поликонфессиональную среду, где достаточно активно функционирует множество религий. В 2007 году в ведомственном реестре Управления Федеральной регистрационной службы по Владимирской области зарегистрированы 345 религиозных организаций, принадлежащих к 16 конфессиям. По состоянию на 01.05.2007 религиозные организации в общем числе зарегистрированных составляли: Русская Православная Церковь (Московского Патриархата) – 76,8 %, Российская православная автономная церковь – 4,4 %; Евангельские христиане-баптисты, Христиане веры евангельской (пятидесятники), Адвентисты седьмого дня – около 3 %; евангельские христиане, Русская православная старообрядческая церковь – около 1,5 %; иудаизм, ислам, Свидетели Иеговы – по 0,6 %; римско-католическая Церковь, армянская апостольская Церковь, евангелическо-лютеранская Церковь, харизматические церкви, Общество сознания Кришны (Вайшнавизм) – по 0,3 %.

Если же мы обратимся к данным социологических опросов, опирающихся на самоидентификацию респондентов, то получим несколько иную картину. В 2002 году при опросе представителей трех социальных групп на подлинную религиозность и духовность в православии указали 77,1 % военнослужащих, 82,1 % пенсионеров, 99,2 % опрошенных предпринимателей²²⁸. В 2006 году эти показатели соответственно составили: 49, 75 и 65 %. Таким образом, современное массовое общественное сознание отдает предпочтение православию. Поэтому вполне закономерен широкий масштаб деятельности Владимир-Суздальской епархии Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), которая в 2004 году отметила 790-летие со времени своего самостоятельного существования и 260-летие восстановления ее в качестве отдельной церковно-территориальной единицы.

С начала 1990-х годов отмечался рост общественного интереса к религии. Если по данным уполномоченного Совета по делам религий по Владимирской области на 01.01.1990г. насчитывалось всего 80 религиозных организаций, то в Государственном реестре управления юстиции на 01.07.1997 г. (до принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях») было зарегистрировано уже 263. Динамика развития религиозных организаций, действующих в регионе, представлена в прил. 9 – 10.

11 ноября 1990 года на Владимирскую кафедру Русской Православной Церкви был поставлен епископ Евлогий (Юрий Смирнов), который в 1995 году возведен в сан архиепископа. Именно с его архипастырским служением связано духовное возрождение края: открыто 26 монастырей, более 250 приходов, возрождена Владимирская духовная семинария, действуют несколько православных учебных заведений, детских садов и приютов, издаются газеты и журналы, почти при каждом храме открыты воскресные школы для детей и взрослых. Миссия Церкви распространилась на школы и университеты, воинские части и исправительные учреждения. Новые часовни и храмы возводятся на территории заводов и за колючей проволокой. Воссоздан разрушенный храм Рождества Богородицы в Богородице-

²²⁸ См.: Аринин Е.И., Иванов А.И. Динамика религиозности населения Владимирской области (социологические и методологические аспекты) // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 60.

Рождественском монастыре, закладной камень которого освятил Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, пять раз посещавший Владимирскую епархию.

3.2. «Перестройка» и новые религиозные феномены

Практически не ограниченная законом свобода религиозной деятельности и фактическое самоустранение государства из этой сферы позволили бесконтрольно функционировать иностранным миссионерам. Активизировалась деятельность зарубежных клерикальных и миссионерских центров. Рассматривая Россию как «миссионерскую целину» и пользуясь тем, что традиционно существовавшие в ней конфессии были ослаблены за годы советской власти, в нашу страну устремились многочисленные миссионеры и проповедники десятков зарубежных религиозных организаций, прежде не имевших здесь распространения. Одни из них стремились способствовать религиозному возрождению нашей страны, другие – нарушить духовное единство российских народов, привить чуждые им духовные стандарты и ценности²²⁹. Например, в 1999 году нашу область с целью религиозной деятельности посетило 115 миссионеров (из них 113 – из США и Канады), а в 2001 уже 362.

В первые постсоветские годы, когда значительная часть общества переживала ценностно-смысловую дезориентацию, религиозные организации были готовы предложить «атеистическому» массовому сознанию самые различные варианты мистических и магических практик. При этом помимо традиционных религий, которые укоренены в духовной культуре различных народов России, активно проявляют себя и многочисленные новые религиозные опыты, предлагающие нетрадиционные культы, идеи, стили жизни. К этому периоду относится создание в области таких религиозных организаций, как Владимирская христианская (харизматическая) церковь «Лоза» (1991), община церкви Евангельских христиан-баптистов (1991), римско-католическое религиозное объединение Церкви Святого Розария

²²⁹ См.: Лопаткин Р.А. Процессы в религиозной сфере жизни современного российского общества // Вероисповедная политика Российского государства. М., 2003. С. 73.

г. Владимира (1991), Церковь «Часовня у Голгофы» (1994), Церковь "Эммануил" (1997) и др.

Появление в области в первой половине 1990-х годов большого числа религиозных новообразований, проводивших активную миссионерскую деятельность, вызвало со стороны населения настороженное и недоверчивое отношение. Неоднократно в ходе прямых эфиров на областном телевидении диссертанту приходилось объяснять возмущенным телезрителям нормы действующего законодательства и выслушивать обвинения в адрес органов власти в бездеятельности по отношению к новым религиозным движениям.

«Развитие духовных форм общественной жизни в периоды переходных эпох отличается высокой степенью нестабильности и дифференциации. В этих условиях открываются новые возможности свободного и творческого духовного выбора, возрастает значимость и ценность индивидуальных духовных исканий. Но в то же время возникает и опасность «дурной бесконечности» выбора, ценностно-смысловой дезориентации и кризиса идентичности личности. В сфере религиозного опыта это приводит к появлению многочисленных религиозных суррогатов, претендующих на статус «последней духовной истины» человечества»²³⁰. Во Владимирской области также наблюдалось развитие новых и реанимирование архаичных религиозных культов, тяготеющих к оккультным и магическим практикам. Так, известны своей активной деятельностью муромские язычники – организация «Великий Триглав» (лидер – Максим Буров). К этому же ряду религиозных опытов относится деятельность Владимирского фонда культуры и поддержки творчества «Анастасия». Важно отметить, что достаточно распространена практика официального оформления организаций, в деятельности которых имеется значительный религиозный компонент, в качестве общественных. Можно привести в пример такие организации, как "Центр Шри Чинмоя", "Сахаджа Йога".

Таким образом, в динамике современного религиозного процесса можно выделить два основных направления: первое – реставрация традиционных религий, второе – становление новых (нетрадиционных) форм религиозного опыта. Каждое из этих направлений

²³⁰ Семенова О.А. Некоторые аспекты религиозной динамики во Владимирской области // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 48 – 49.

имеет свои цели, задачи и сложности, свой масштаб деятельности и свои способы утверждения и распространения вероучений²³¹.

На структуру конфессионального пространства области, повышение ее сложности и конфликтогенности существенное влияние оказывают внутренние процессы в религиозных организациях. В известной степени они являются отражением более общих процессов, протекающих в социально-экономической, политической и духовной сферах российского общества: противоборства различных политических и социальных сил и тенденций, борьбы за передел собственности и сфер влияния в экономике, соперничества региональных элит, межнациональных конфликтов и т.п. Нередко основанием для внутриконфессиональных противоречий и конфликтов выступает различное отношение к прошлому и перспективам развития страны в целом и отдельных народов в частности. Практически во всех конфессиях, хотя и с разной степенью остроты, наблюдаются противоречия между консерваторами, выступающими за чистоту и неукоснительное соблюдение традиционных норм религиозной жизни, и сторонниками приведения вероучения и культовых предписаний своих религий в соответствие с изменившимися условиями жизни и достижениями современной цивилизации.

Развитие в регионе «традиционных» религий сопровождалось сложностями и выдержало серьезные испытания. В 1990 году произошел раскол в Русской Православной Церкви, который впоследствии привел к созданию Российской Православной Автономной Церкви во главе с Митрополитом Валентином (Русанцовым). Как было заявлено на одном из митингов верующих Цареконстантиновского храма г. Суздаля, «перестройка коснулась всех сторон нашей жизни, неминуема она в Церкви и церковных отношениях. Ведь все мы – граждане нашей страны, и как бы ни была Церковь отделена от государства, люди везде те же – и в Церкви, и в гражданских делах. Перемены в жизни и сознании граждан не могут не отразиться на жизни Церкви, и это только лишний раз свидетельствует о том, что

²³¹ См.: Семенова О.А. Некоторые аспекты религиозной динамики во Владимирской области // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 48.

православная вера жива и занимает в жизни общества одно из важнейших и ответственных мест»²³².

Однако «иногда то или иное событие, происходящее благодаря перестройке, до того не вписывается в сложившиеся отношения и представления, что происходит нечто наподобие шока или паралича той самой системы сложившихся отношений, к которой привыкли деятели, стоящие во главе системы Так случилось и с Суздальской общиной. Десятилетиями складывавшаяся система отношений между верующим народом, Церковными Владыками и властями дала неожиданный и роковой для ее дирижеров сбой. На пути очередного бездушного деяния Церковной канцелярии встали простые прихожане – те, кто еще пять лет назад не только не имели никакого голоса в Церкви, но и среди своих соотечественников зачастую считались отсталой и бездеятельной в общественном отношении массой»²³³. Перестройка сняла запреты на религиозную деятельность, но моральное и организационное состояние церкви в значительной мере осложнило реализацию этой возможности²³⁴.

Проблемы внутриконфессиональных разногласий затронули в 2005 году и местную религиозную организацию – общество мусульман "Махалля" г. Владимира. Различное видение роли ислама в регионе, противоположные подходы к организационным и материально-хозяйственным вопросам привели к острому конфликту двух местных мусульманских лидеров, разрешавшемуся в судебном порядке. Это, конечно же, привело и к противостоянию членов общины. Только отъезд одного из лидеров вывел ситуацию из тупика. В настоящее время в мусульманской среде установилось внешнее спокойствие. Есть положительные сдвиги: в феврале 2007 года была зарегистрирована мусульманская религиозная организация "Махалля" г. Муром и в мае открыта мечеть. В сентябре того же года завершилось строительство молельного дома в г. Владимире, куда, после двух лет отсутствия постоянного духовного лидера, направлен новый имам-хатыб.

²³² Архив Уполномоченного Совета по делам религий по Владимирской области. Д. № 18/11. Том 3. С. 66.

²³³ Там же. С. 64.

²³⁴ ГАКО. Ф.750. Оп.1. Д. 240. Л. 350.

Однако внутреннее противоречие сохраняется. Оно заключается в том, что владимирская организация мусульман входит в юрисдикцию Духовного Управления мусульман Европейской части России (ДУМЕР), а Муромская мусульманская организация зарегистрирована в Центральном Духовном Управлении мусульман России. Более того, Указом №21-07 Верховного муфтия, Председателя ЦДУМ России Талгата Таджуддина образовано Региональное духовное управление мусульман Владимирской области при ЦДУМ России, его председателем назначен имам-хатыб г. Коврова в духовном звании "муфтий". Это состояние юридической "раздвоенности" мусульман области может быть использовано деструктивными элементами при желании дестабилизации ситуации в регионе.

Сегодня в России (как, впрочем, и во всем мире) достаточно очевидна значимость исламского фактора.

Владимирская область является одной из территорий, где проживает наибольшее число этнических мусульман (свыше 15 тыс.).

В отличие от «традиционных» религий, переживающих сложный период конфликтов и разногласий, «нетрадиционные» религиозные организации стремятся к единству, создают общие организационные структуры и ассоциации. Так, восемь протестантских религиозных организаций 22 мая 2007 года подписали договор о сотрудничестве и создали Содружество христианских церквей. Их первой совместной акцией стал медиа-проект "Ощути силу перемен", в ходе которого каждый желающий мог бесплатно получить одноименную книгу, обратиться со своими проблемами по круглосуточно работающему многоканальному телефону доверия. На городском телеканале прошел цикл программ "Реальные судьбы - реальные перемены", в которых рассказывалось о позитивных изменениях в жизни владимирцев, обратившихся к Богу. Фактически прошла хорошо организованная и финансируемая крупномасштабная миссионерская кампания протестантских Церквей.

Это может привести к тому, что опыт «традиционных» религий, который веками формировал духовное пространство Владимирской земли, будет постепенно вытесняться со своих, безусловно, лидирующих позиций, что породит дополнительные проблемы и драмы отечественной культуры и истории.

Как показывают социологические исследования, в динамике религиозности во Владимирской области с 2000 года наблюдается медленное снижение числа приверженцев православия при одновременном росте интереса к «нетрадиционным религиям», неоязычеству, магии, оккультизму. По мнению ведущих ученых-религиоведов, этому способствует активная миссионерская деятельность новых религиозных организаций (имеющих активную поддержку в других регионах страны и за рубежом) и социально-психологический климат в обществе.

3.3. Конфликтность межконфессиональных отношений

Одной из общероссийских тенденций, затронувших и Владимирскую область, является возрастание миграционных потоков. Массовая миграция иностранных граждан и лиц без гражданства из государств Закавказья, Центральной и Восточной Азии зачастую ухудшает социальную обстановку. На вопрос экспертов: "Оказывают ли представители этнических групп влияние на преступность в регионе и если да, то в чем это выражается?" отрицательный ответ дали 8,6 % респондентов, остальные – положительный, подразделив его на виды: а) контроль криминальных рынков – 51,8 %; б) введение своих представителей в органы власти – 12,3 %; внедрение своих представителей в правоохранительные органы – 11,1 %; г) контроль промышленности – 8,6%; д) контроль финансовых потоков – 12,3 %; е) 8,6 % не указали ответа²³⁵.

Установлена прямая взаимосвязь между уровнем и интенсивностью миграционных процессов и степенью криминальной активности этнических преступных формирований. Отрицательное влияние миграционных процессов усиливается, когда они вступают во взаимодействие с другими негативными социально-экономическими и политическими факторами²³⁶.

²³⁵ См.: Криминологический портрет субъекта Российской Федерации. Владимирская область: монография / под общ. ред. В.В. Меркурьева Владимир, 2006. С. 134.

²³⁶ См.: Евланова О.А. Взаимосвязь миграционных процессов и организованной преступности в России. Организационная преступность, миграция, политика / под ред. А.И. Долговой. М., 2002. С. 31.

В результате миграционных процессов отмечен рост численности населения области, исповедующих ислам. Владимирская область является одной из территорий центральной части России, где проживает значительное количество этнических мусульман (около 50 тыс.), поэтому к низкому удельному весу исламских организаций в регионе следует относиться аналитически. Во-первых, если мы учтем сезонную и скрытую миграции, то получим значительно более высокую и реальную численность мусульман. Во-вторых, необходимо иметь в виду, что зарегистрированные исламские организации представлены преимущественно татарами, а представители других этнических мусульман осуществляют религиозную деятельность в рамках религиозных групп или иных форм.

Миграционные процессы вызывают определенную напряженность в межнациональных и межконфессиональных отношениях. Это подтверждается всплеском в регионе в 2005 году националистических настроений и активизацией деятельности организации «Россия для русских», которая инициировала проведение двух несанкционированных крестных ходов у здания администрации области. 23 ноября 2005 года во Владимире прошло общее собрание по созданию "Русского культурно-православного центра" (РКПЦ). В "Открытом обращении архипастырям и пастырям Русской Православной Церкви" указывается на проблему, которая несет опасную угрозу будущему: "Сегодня на наших глазах происходит незаконное заселение русских земель выходцами из Кавказа, Средней Азии, Китая и т.д., отношение которых к коренному населению далеко не дружелюбно, а завтра на Святой Руси не останется Русских"²³⁷. В ноябре того же года под эгидой Великоросской Национальной партии в г. Владимире были распространены листовки, в которых использовались символика и слоганы, аналогичные фашистским. Организация "Россия для русских", Российский культурно-православный центр, Великоросская национальная партия распространяют идеи антисемитской и антиисламской направленности, разжигая внутриконтрфессиональную, межконфессиональную и гражданскую рознь²³⁸.

²³⁷ Владимирский край. 2005. № 51. 15-21 декабря.

²³⁸ См.: Семенова О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 26 – 27.

Официальные представители Владимирской епархии выступают с осуждением подобных провокационных действий. Опасным следствием деятельности этих националистических организаций может стать не только дестабилизация этноконфессиональных отношений в регионе, но и размежевание самих православных общин по национальному признаку и формирование в массовом сознании неочерносотенного облика Русской Православной Церкви, тем более, что РКПЦ постоянно ссылался на самый высокий уровень покровительства, вплоть до Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, по благословению которого, якобы, проводились Чины покаяния – "личного, за свой род, за весь наш народ"²³⁹. Конечно же, такого рода «интеграция» православия в современное социокультурное пространство наносит ущерб как внутреннему состоянию РПЦ, так и ее социальной миссии.

В этом же 2005 году на ограждении здания Владимирской областной общественной организации "Еврейский общинно-благотворительный центр (Хесед-Озер)" появлялись надписи и символика, которые имели экстремистскую направленность, оскорбляли человеческое достоинство лиц еврейской национальности, способствовали разжиганию национальной розни. Однако члены Экспертного совета не могли квалифицировать их как направленные на разжигание религиозной розни или как религиозный экстремизм. На заборе, огораживающем строительную площадку Армянской Апостольской Церкви, неоднократно писались лозунги: «Россия – для русских!».

Таким образом, сегодня встают проблемы этнополитического и религиозно-политического экстремизма: проявления агрессивных настроений молодежи лево- и праворадикальной, неонацистской направленности. «В этой связи формирование установок толерантного сознания должно опираться на понимание того, что в обществе параллельно, но «подпитывая» друг друга, действуют две тенденции. Первая – радикализация религиозного наследия, проявляющаяся как фундаменталистская реакция, боязнь утраты традиционной системы ценностей; вторая – распространение сектантства, мистических учений, экзотических, с точки зрения прошлого, верований и обрядов»²⁴⁰.

²³⁹ Владимирский край. 2005. № 51. 15-21 декабря.

²⁴⁰ Андреев Н.С. Религиозная толерантность как фактор реформирования общества // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 16.

«Отсутствие в нашем обществе эффективных механизмов противодействия деструктивным религиозным учениям и организациям создает благоприятную среду для их устойчивого существования. Тот факт, что общее число активных приверженцев таких культов невелико, не может рассматриваться как обоснование малозначительности проблемы в целом. Во-первых, потому что деструктивные религии имеют природу «социальной инфекции» и, при определенных обстоятельствах, могут за короткий срок значительно расширить число своих сторонников и приобрести более угрожающий масштаб. Во-вторых, те дегуманистические идеи и культы, которые представляются на первый взгляд совершенно случайными и преходящими, нередко, как свидетельствует история (вспомним мистерии раннего фашизма в Германии), отражают скрытые, глубинные процессы развития общественного сознания, а потому требуют серьезного отношения и изучения»²⁴¹. Зафиксированы факты проявления сатанизма в Гусь-Хрустальном, Муроме²⁴², Владимире. После закрытия в Москве религиозной организации «АУМ Синрикё» ее последователи в 1995 году перебрались в деревню Ельцы Юрьев-Польского района, о чем рассказывалось в передаче ОРТ "Человек и закон", а также в средствах массовой информации²⁴³. В 2000 году газета "Молва"²⁴⁴ сообщала о появлении "Белого Братства", возобновившего свою деятельность в Гороховце – провинциальном районном центре. Об опасности, связанной с деятельностью клуба "Исток", реально представлявшим собой филиал Гуманитарного центра Р. Хаббарда в Москве, неоднократно предупреждали журналисты различных местных СМИ²⁴⁵.

Еще одна проблема, которая была и пока остается, – это дефицит профессионально подготовленных кадров священнослужителей в различных конфессиях, а также недостаточный уровень религиозно-научных знаний у чиновников, реализующих вероисповедную политику в области.

²⁴¹ Семенова О.А. Подросток и религия: социологический аспект // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 53.

²⁴² Муромский край. 1998. № 40. 4 апреля.

²⁴³ Молва. 2000. № 24 (1412). 26 февраля; Призыв. 2000. № 47 (24387). 2 марта.

²⁴⁴ Молва. 2000. № 118 (1506). 26 сентября.

²⁴⁵ Московский комсомолец во Владимире. 1999. № 47. 2 декабря.

Современная насыщенность конфессионального пространства и разнообразие его составляющих свидетельствует, с одной стороны, о высокой степени религиозной свободы, достигнутой в регионе за годы демократических преобразований. С другой стороны, такая свобода создает предпосылки для возникновения и обострения межконфессиональных противоречий, в основном на почве борьбы за паству. Так, например, конфликт Российской Православной Автономной Церкви и Русской Православной Церкви и в настоящее время имеет неразрешимый характер. Наличие внутриконфессиональных и межконфессиональных противоречий актуализирует проблему развития межконфессионального диалога для установления стабильной общественной ситуации в области.

«В целом общее состояние религиозности в регионе можно определить как устойчивую поликонфессиональность при значительном приоритете православия. При этом необходимо учитывать, что приоритет православия в регионе (как и в целом по России) обусловлен историческими и духовными традициями прошлого, а не вытекает непосредственно из текущей социокультурной ситуации. Поэтому дальнейшее соотношение конфессий будет определяться множеством факторов: демографией, миграционными процессами, социально-психологическим климатом в обществе, ростом или снижением авторитета и влияния различных конфессий и т.п.»²⁴⁶. Исходя из этого, возникает проблема создания атмосферы лояльного отношения к мировоззренческому выбору граждан.

3.4. Динамика религиозной ситуации

Для более точной картины конфессионального состава вышеприведенные данные необходимо соотнести с результатами социологических опросов. В 2002 и 2006 годах они проводились по трем категориям: пенсионеров, предпринимателей и военных. Результаты 2006 года даются как общая средняя цифра. Для сравнения в квадратных скобках указаны аналогичные показатели опроса 2002 года. В круглых

²⁴⁶ Семенова О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 26.

скобках даются средние результаты по этим же социальным группам последнего опроса.

Как и раньше, знания о религии приходят не от религиозных организаций, а из семьи 70,3 % [67,5 %] (77/65/69). Это достаточно позитивный показатель, подтверждающий, несмотря ни на что, значимость и авторитет семьи. Причем знания о религии, полученные в семье, чаще всего, ориентированы на традиционные верования и лишь незначительная часть семейного религиозного воспитания направлена на религии, возникшие относительно недавно, но также утверждающие гуманистические моральные и социальные ценности.

Среди наиболее значимых данных следует отметить очень низкие показатели, отражающие уровень систематичности и организованности религиозной жизни. Обращает на себя внимание, что в целом посещение церкви от одного раза в неделю до ежемесячного остается делом меньшинства – 3,7 – 7,3 % [3,6 – 5,7 %] (7 – 11/1 – 9/3 – 2), тогда как 34,7 % (25/31/48) респондентов делает это от случая к случаю, а 18,7 % [55,3 %] (13/26/17) только несколько раз в год. "Степень религиозности проявляется в том, что о помощи, которую они обрели в религиозной общине, говорят только"²⁴⁷ 2,7 % [6,9 %] (5/1/2), а в личном общении с Богом – 12,3 % [14,2 %] (23/8/6).

При этом присутствие на религиозной службе носит, как правило, пассивный характер. Поэтому законодательная и регулятивная сила легальных религиозных организаций практически не оказывает существенного влияния на опрошенных в повседневной жизни, особенно если интерес к религии не является семейной традицией. В 2006 году 36 % (17/49/42) респондентов считали, что религиозная вера не оказывает никакого влияния на их повседневную жизнь, 41 % (45/34/44) отметили частичное влияние, и только 9 % признались, что всегда строят свою жизнь на основе религиозной веры.

Наше исследование «Демографические аспекты религиозности во Владимирской области» (август 2004 года) ставило задачу получения обоснованных данных о взаимозависимости религии, пола и возраста на примере населения Владимирской области, в соответст-

²⁴⁷ Аринин Е.И., Иванов А.И. Динамика религиозности населения Владимирской области (социологические и методологические аспекты) // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 59.

вии с которыми можно представить следующий современный «портрет» религиозного сообщества.

Социально-демографические особенности верующих владимирцев. Говоря о *гендерных характеристиках* респондентов, в исследованиях «прослеживаются уже многократно обозначенные в социологии религии закономерности. Большую часть верующих составляют женщины (70 – 90 %). Из них – одинокие женщины или женщины с неблагоприятными семейными обстоятельствами (70 – 80 %). Женщины – более дисциплинированные прихожанки, они чаще и регулярнее посещают общину. Кроме того, они испытывают к лидерам общины большую личную психоэмоциональную привязанность и более глубокое доверие, чем мужчины»²⁴⁸. «Эта тенденция характерна для России еще со времен СССР и реально не меняется, поскольку многие проблемы социально-экономического характера неравномерно затрагивают мужчин и женщин»²⁴⁹.

Среди конфессиональных групп женщины явно доминируют среди православных (53,6 % / 47,8 %), незначительно – у католиков (3,2 % / 2,9%), тогда как в мусульманской и протестантской среде отмечается примерное равенство доли мужчин и женщин. Значительное преобладание мужского контингента наблюдается у нерелигиозных респондентов (12,6 % / 18,2 %).

Характеризуя *возрастные различия* респондентов, следует отметить, что в региональном религиозном сообществе идет процесс омоложения новых религиозных культов, старение «традиционных». «Основная часть верующих, избравших новые формы религиозных верований – молодые люди 22 – 30 лет». Среди старшего поколения (от 40 лет) 70 – 85 % верующих относят себя к православным, а среди верующей молодежи (20 – 30 лет) 18 – 34 %»²⁵⁰. Возможно, одна из причин – наличие внутренних противоречий в «традиционных» религиях.

²⁴⁸ Семенова О.А. Некоторые аспекты религиозной динамики во Владимирской области // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 50.

²⁴⁹ Февралева Л.А. Современные верующие через призму социологии // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 34.

²⁵⁰ Семенова О.А. Некоторые аспекты религиозной динамики во Владимирской области // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 50.

Аксиологические характеристики. Ценности, которые привлекают людей в нетрадиционных религиях, в целом те же, что и в традиционных (табл. 3.2).

Таблица 3.2

Аксиологические характеристики

Ценности	Проценты по годам	
	2004	2006
Любовь и согласие в семье	55,2	58,7 (67/56/53)
Внутренний покой и гармония	13,2	18 % (15/22/17)
Материальный достаток и карьера	13,3	11 % (2/15/16)
Долг и ответственность перед Богом (другими Высшими силами)	3,7	6,3 % (14/1/4)
Долг и ответственность перед Отечеством	2,2	3 % (1/1/7)

Если в 2002 году 31,3 % респондентов считали возможным совершить ради своих религиозных убеждений поступок, который нанес бы вред семье, друзьям, карьере, себе или другим людям, то в 2006 году 90,3 % (93/92/86) опрошенных выразили неготовность к таким действиям.

Как и раньше, наибольшая часть опрошенных верующих – 42,7 % [35,3 %] (41/46/41) считает, что вера поможет им стать более отзывчивыми и добрыми. В то же время такие сакральные проблемы, как преодоление греховности и достижение бессмертия как результат их верования отмечают соответственно 16,7 % [19,95 %] (27/18/5) и 8 % [11,8 %] (15/4/5) респондентов.

Примечательно, что в 2004 году наибольший процент верующих в единого Бога (74,6 %) отмечен у возрастной группы 25 – 34 года. Данное явление, возможно, объясняется тем, что социализация этой возрастной группы пришлась на время создания в России уродливого рыночно-криминального общества. Именно в этот период в ходе активного социального самоопределения такая личность ищет в общине то, чего не может ей дать социальное окружение: в молитве – 12,4 % (при среднем показателе по всем респондентам 10,5 %), преодолеть греховность, 13,4 % (при среднем показателе 11,2 %) и «стать более добрым» 38,8 % (при среднем показателе – 32,3 %).

Проявление глубокого мировоззренческого кризиса в настоящее время видится в том, что 20,7 % представителей самой младшей возрастной категории владимирцев (до 24 лет) верят в сверхъестественные силы и сатану, что почти в 2,5 раза выше, чем у следующей возрастной группы 25 – 34 лет. Увлечение молодых людей магией и оккультизмом, столь характерное для кризисных периодов общественного развития, создает питательную почву для активизации деструктивных псевдорелигиозных течений, которые отличаются большим многообразием. В целом же у 91,7 % молодых людей религиозный поиск не носит институционально оформленного характера, что также создает питательную почву для псевдорелигиозных спекуляций.

Таким образом, религиозность владимирцев в большей степени носит формальный характер. С одной стороны, они стали чаще посещать церковь. С другой стороны, в проблемной ситуации они находят помощь не в религиозной организации и даже не в молитвенном общении с Богом, а у родителей (родственников) – 54,7 % [49,5 %] (58/52/54).

Уровень конфликтности. В первую очередь, необходимо знание реальных масштабов и динамики подобных явлений в обществе. В рамках этой задачи в 2001 году был проведен социологический опрос подростков в г. Владимире. Результаты показали, что «до 10 % религиозно настроенных подростков считают, что насилие, алкоголь, свободный секс, как и увлечения оккультизмом и магией, вполне современны (это «круто» отмечают они), а потому являются для них даже необходимостью, своего рода способом самоутверждения. Эта часть молодежи, очевидно, и есть та благоприятная среда, где распространяются соответствующие извращенные религиозные культы. Сопоставив эти данные с теми, что отражают готовность респондентов ради своих религиозных убеждений нанести моральный или физический вред другому лицу или обществу (12 – 21 %), и теми, где определяется отношение к жертвоприношениям, мы можем предположить, что именно около 10 % респондентов тяготеет к деструктивным религиозным практикам и могут стать как исполнителями, так и жертвами опасных религиозных «игр»²⁵¹.

²⁵¹ Семенова О.А. Подросток и религия: социологический аспект // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Владимир, 2003. С. 56.

Достаточно высокий уровень потенциальной конфликтогенности в регионе подтверждается данными социологических исследований. В 2004 году на вопрос об отношении респондентов к людям других религиозных убеждений 7,7 % опрошенных ответили, что считают этих людей опасными и не хотят сотрудничать с ними, а 9,3 % респондентов выразили готовность вступить с ними в борьбу²⁵². Причем самую большую нетерпимость «продемонстрировали» неверующие люди возраста 35 – 49 лет, которые положительно ответили на поставленные выше вопросы соответственно 10,5 % и 26,3 %.

«При ответе на вопрос: «Существуют ли сегодня религиозные конфликты на территории Владимирской области?» 13 % “лидеров мнений”²⁵³, опрошенных в 2005 году, указали на то, что такие конфликты явно существуют; 37 % отметили их наличие, но в скрытой форме; 8 % указали на незначительность имеющихся конфликтов; 21 % ответили, что на данный момент конфликтов нет, но их угроза существует; 17 % уверены, что религиозных конфликтов в регионе нет, а 4 % затруднились с ответом.

Фактами проявления нетерпимости являются имевшие место в регионе выступления против строительства мечети и армянской апостольской церкви.

Среди основных причин религиозных конфликтов респонденты называют: несовершенство законов в сфере религиозной жизни граждан – 32 %, социальные и имущественные проблемы – 17 %, глобализацию – 17 %. Что же касается культурных различий и национально-территориальных вопросов, то их в качестве причины конфликтов отметили соответственно 14 и 3 % опрошенных»²⁵⁴.

Среди результатов, которые в итоге были получены, следует отметить, с одной стороны, достаточно высокий уровень готовности

²⁵² См.: Семенова О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 27.

²⁵³ Были опрошены 50 экспертов, среди которых - лидеры религиозных организаций, преподаватели общественных наук, работники культуры и государственные служащие, курирующие соответствующие вопросы.

²⁵⁴ Семенова О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 28.

респондентов к сотрудничеству с представителями разных мировоззренческих позиций. Так, 13 % из них вообще не считают различие в мировоззрении каким-либо значимым препятствием к сотрудничеству, а около 70 % обнаружили фактически равную готовность сотрудничать с представителями православия, католицизма, протестантизма, иудаизма, ислама и атеизма. Это хорошая основа для формирования толерантных отношений в регионе.

Как показал социологический опрос таких социальных категорий, как пенсионеры, предприниматели и военные, проведенный в 2006 году, "широкую веротерпимость признают" 65,6 % [39,1 %]²⁵⁵, частично – 3,7 % [5,5 %], однако 11,7 % (21/8/6) опрошенных настроены нетерпимо, а еще 7,3 % (8/7/7) готовы к любым формам борьбы с инакомыслящими. Таким образом, в настоящее время общий уровень толерантности населения области достаточно высок – около 70 %, хотя часть жителей, радикально настроенная к иным мировоззренческим установкам, осталась неизменной – менее 20 %.

Следует обратить внимание на тот факт, что религиозное общество Владимирской области более самоорганизовано, чем национальное, поэтому на него эффективно влияет регулятивное воздействие, направленное на формирование толерантности, равно как и наоборот. Оговоримся, что это, в первую очередь, зависит от ценностных установок самого духовного лидера, но прогнозируемо.

В национальной сфере все гораздо сложнее. Представители этносов, давно и прочно интегрированные в этнокультурную среду Владимирской области, не стремятся к юридически оформленной самоорганизации. Чаще всего и неформальные землячества у них отсутствуют. Достаточно убедиться в этом на основании сведений ведомственного реестра Управления Федеральной регистрационной службы по Владимирской области. Из 70 этносов²⁵⁶, национальностей и народностей, населяющих регион, по национальному признаку зарегистрировано только 11 организаций. Заметим, что представители самой крупной этнической группы – украинцы, – не имеют своей организации. Этносы, вследствие последних миграционных процессов не-

²⁵⁵ В квадратных скобках для сравнения указаны аналогичные ответы этих социальных групп в 2002 году.

²⁵⁶ Данные последней Всероссийской переписи населения // Владим. ведомости. 2005. № 409 (2550).

давно начавшие «освоение» территории области, напротив, стремятся отстаивать свои права, в том числе и с помощью общественных организаций. Из них можно выделить наиболее крупные: армянскую и азербайджанскую.

Представители народов Северного Кавказа, имеющие хорошо развитую неформальную организационную структуру, напротив, не стремятся действовать легитимно в рамках общественных организаций. Эта закрытость, высокий уровень неформальной самоорганизованности, трагические события в Кондопоге вызывают особую настороженность и даже нетерпимость со стороны «коренного» населения. Об этом свидетельствуют результаты исследования 2007 года, показавшие очень высокий уровень скрытой нетерпимости в межнациональных отношениях.

В настоящее время специалисты оценивают уровень практического проявления конфликтности в регионе как низкий. Однако, с учетом общероссийских тенденций в различных сегментах сферы этноконфессиональных отношений и социальных проблем мигрантов в области, ситуация может осложниться. Данная «проблема может быть решена только через формирование широкого общественного противостояния экстремизму»²⁵⁷.

Степень доверия к органам власти и общественным институтам. Наибольшим доверием во всех мировоззренческих категориях опрошенных пользуется Президент Российской Федерации (18,2 %), которому по данным 2004 года доверяли 19,8 % верующих, 15,3 % неверующих, 16,4 % колеблющихся. Причем большую симпатию к Президенту испытывают верующие люди старше 50 лет (23,3 %).

Однако самый популярный ответ владимирцев на вопрос: «К каким органам власти и общественным институтам Вы испытываете большее доверие?», был «Никаким». Так ответили 39,3 % респондентов, а еще 27,5 % затруднились с ответом.

Колеблющиеся высказали свое предпочтение политическим партиям (5,1 %), Правительству РФ (2,6 %) и местной власти (2,2 %). Остальные показатели составили менее 2 %.

²⁵⁷ Семенова О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 27.

Неверующая часть респондентов считает, что доверять надо местной власти (4,7 %) и средствам массовой информации (3,3 %).

Наименьшее доверие вызывают: армия (0,7 %), занявшая последнее место у категории колеблющихся; СМИ (1,2 %), не пользующиеся доверием у верующих; Правительство и Государственная Дума (по 1,3 %) оказались на последнем месте у неверующих.

В целом можно отметить, что степень доверия почти ко всем государственным и общественным институтам у верующих респондентов несколько выше, чем у остальных мировоззренческих групп. Исключение составляют лишь средства массовой информации.

Таким образом, современная религиозная ситуация во Владимирской области характеризуется, во-первых, тем, что высвободившиеся из-под влияния и произвола все без исключения конфессии приступили к восстановлению и широкому использованию прав на подлинное и истинное следование свободе совести. Во-вторых, среди населения возрос интерес к религиозным верованиям, хотя этот интерес для многих продиктован скорее влиянием моды, чем проникновением в сущность религиозного учения. В-третьих, интерес к пробуждающемуся религиозному сознанию идет параллельно с возрождением народных обычаев, традиций, празднований и ритуалов. И, наконец, развитие современного религиозного сознания сопровождается оживлением магических практик, оккультизма и других сходных явлений, осложняющих становление цивилизованной духовной среды и религиозной культуры.

В этих условиях остро необходим как систематический мониторинг различных составляющих религиозности населения, так и всесторонний анализ религиозной ситуации в целом. Понятно, что одними только социологическими исследованиями здесь не обойтись. В эмпирической части их следует дополнить данными миграционных, паспортно-визовых, статистических и других служб, располагающих соответствующей информацией, а глубокий теоретический анализ и проникновение в сущность происходящих религиозных процессов требует сочетания социологического анализа с философскими, культурологическими, правоведческими, политологическими и другими исследованиями. Такой подход позволит получить более всестороннее и глубокое представление о текущих и перспективных проблемах религиозности населения и путях их своевременного и адекватного разрешения.

Вопросы для самопроверки

1. Определите основные направления исследования религиозности населения Владимирской области в постсоветский период.
2. Обозначьте основные проблемы исследования религиозности населения Владимирской области в постсоветский период.
3. Назовите основные количественные и качественные характеристики динамики религиозности населения Владимирской области в постсоветский период.
4. Обозначьте основные тенденции развития традиционных религий в регионе.
5. Обозначьте основные тенденции развития нетрадиционных религий в регионе.
6. Назовите основные количественные характеристики современного конфессионального состава населения Владимирской области.
7. Проанализируйте количественные и качественные характеристики деструктивных элементов динамики религиозности населения Владимирской области в постсоветский период.
8. Перечислите основные методы сбора эмпирической информации в социологических исследованиях религиозности населения Владимирской области в постсоветский период.
9. Определите основные черты и проблемы подростковой религиозности в регионе.
10. Определите основные проблемы и перспективы межконфессиональных отношений в регионе.

Библиографический список

1. Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность: сб. ст. / под. ред. В.Н. Константинова. – Владимир: Маркарт, 2003.
2. Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога / под ред. В.Н. Константинова. – Владимир: Агентство дизайна и рекламных технологий, 2007.
3. Февралева, Л.А. Проблемы становления государственно-конфессиональных отношений в России и области на рубеже веков / Л.А. Февралева // Информационно-методический бюллетень

администрации Владимирской области. – № 3 (33). – Владимир: Посад, 2003. – С.147 – 153.

4. *Она же.* Экономические предпочтения современных верующих: социологический анализ, "портрет" владимирского предпринимателя / Л.А. Февралева // Информационно-методический бюллетень администрации Владимирской области. – № 4 (34). – Владимир: Посад, 2003. – С. 98 – 102.

5. *Она же.* Проблемы становления государственно-конфессиональных отношений в России и области на рубеже веков / Л.А. Февралева // Свеча-2003. Истоки: Толерантность в религии и культуре. Т. 2. Толерантность в религии, культуре, образовании: материалы международных конференций / под общ. ред. Е.И. Аринина. – Владимир: ВлГУ, 2003. – С. 295 – 302.

6. *Она же.* Совершенствование механизма регулирования государственно-церковных отношений на этапе формирования гражданского общества в постсоветской России (на примере Владимирской области) / Л.А. Февралева // Свобода совести в России: исторический и современные аспекты: сб. докладов и материалов межрегион. науч.-практ. семинаров и конференций 2002 – 2004 гг. – М.: Рос. объединение исследователей религии, 2005. – С. 173 – 188.

7. *Она же.* Протестантские организации Владимирской области в социальной структуре общественной жизни / Л.А. Февралева // Информационно-методический бюллетень администрации Владимирской области. – № 3 (38). – Владимир: Посад, 2004. – С. 118 – 122.

8. *Она же.* Социальные аспекты трансформации религиозности россиян на рубеже 3 тысячелетия / Л.А. Февралева // Учёные записки. Т. 3. Вып. 3. Религиоведение / под общ. ред. Т.Г. Человенко. – Орёл: Изд-во ОГУ, 2005. – С. 117 – 129.

9. *Она же.* Формирование атмосферы веротерпимости в условиях религиозного плюрализма (на примере Владимирской области) / Л.А. Февралева // Свеча – 2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем: материалы междунар. конф. / под общ. ред. Е.И. Аринина. Т. 12. – Владимир – Москва, 2005. – С. 281 – 293.

10. *Она же.* Место и роль религиозных организаций в некоммерческом секторе экономики. (На примере Владимирской области) / Л.А. Февралева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – № 1 – 2 (34 – 35). – М.: Изд-во РАГС, 2005. – С. 61 – 75.

Глава 4. ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

4.1. Методология исследований

Данная глава представляет собой материал диссертационного исследования советского периода, в котором мы решили сохранить все особенности научного языка того периода²⁵⁸. Нам показалось важным представить читателям возможность непосредственно сравнить советские и современные подходы к пониманию религии и религиозности, к методологии их практического социологического изучения. Важно обратить внимание на то, что все проблемы данной темы рассматривались тогда преимущественно в свете марксистско-ленинской концепции «отмирания религии», «полного утверждения атеистического мировоззрения» и отдельных временных недоработок «системы атеистического воспитания». Вопросы и список литературы представлены в конце текста главы.

Проведение любого серьезного конкретно-социологического исследования проблем религии и атеизма требует предварительного научного анализа ряда методологических вопросов, успешное решение которых обеспечивает ему должный научно-теоретический уровень.

Теоретическая состоятельность и практическая значимость конкретно-социологического анализа религии и атеизма определяются двумя существенными факторами. Во-первых, строгим соблюдением методологических принципов марксизма-ленинизма, методологических приемов и технических требований к конкретно-социологическим исследованиям. Во-вторых, учетом своеобразия религии и атеизма как сложных социальных явлений.

Особое значение имеет правильное и четкое определение методологии конкретно-социологического анализа религии и атеизма, которая обеспечивает логику научного поиска. При изучении тех или

²⁵⁸ Иванов А.И. Социологический анализ религиозности в трудовом коллективе и задачи атеистического воспитания: дис. канд. филос. наук. М., 1988.

иных явлений может преобладать исторический, функциональный или структурный анализы. Однако все исследования, осуществленные с преобладанием тех или иных методологических принципов, в конце концов взаимодополняют друг друга, раскрывая объект с разных сторон. При этом искусство исследователя заключается в том, чтобы применять методы адекватно природе изучаемых объектов, так и в том, чтобы применять их соответственно потребностям исследования (стадии анализа) и своевременно переходить к иным методам и средствам, когда предмет надо изучать с других сторон.

Таким образом, правильное определение методологии, учет сложности и своеобразия мировоззренческих проблем позволяют верно решать вопрос об условиях применимости различных методов конкретно-социологических исследований по вопросам религии и атеизма. Важным компонентом, обеспечивающим научность конкретно-социологического анализа, является также правильность техники исследования, которая представляет собой совокупность специальных приемов эффективного использования того или иного метода и должна строиться с учетом специфики изучаемого объекта.

Понимание и раскрытие методологии, методов и техники конкретно-социологического анализа выступают необходимой предпосылкой, обеспечивающей научность социологического анализа проблем религии и атеизма. Но успешное осуществление такого анализа возможно лишь на базе теоретического осмысления самой научной дисциплины, в рамках которой он осуществляется. Исходя из этого, представляется совершенно необходимым для нашего исследования установить научный статус социологии религии, уточнить ее предмет, роль и место в ряду других специальных социологических теорий. По этому вопросу у советских исследователей имеются разные точки зрения.

Д.М. Угринович определяет предмет социологии религии следующим образом: “Социология религии изучает социальные условия, вызвавшие к жизни религию, место и роль религии в функционировании и развитии той или иной социальной системы”²⁵⁹. Данное определение правильно ориентирует исследователей на необходимость изучения прежде всего социальных источников возникновения и существования религии. Однако, по справедливому замечанию

²⁵⁹ Угринович Д.М. Психология религии. М.,1969. С. 15.

И.Н. Яблокова²⁶⁰, это определение не полно, так как оно не учитывает всего многообразия элементов и связей религиозного комплекса, которые должны быть в поле зрения социолога.

Действительно, социология религии призвана раскрыть не только социальные условия, вызвавшие к жизни религию, не только ее место и роль в функционировании и развитии определенной социальной системы, но и социальные закономерности развития и функционирования религии, социальную структуру и взаимодействие ее элементов. Поскольку религия – явление историческое, постольку от одной общественной формации к другой изменяется и механизм ее воспроизводства. Структура религий классового общества отличается от структуры религий общества доклассового. В ходе истории происходит дифференциация религиозных представлений и культа, изменение диапазона выполняемых религией функций и т.д. Исходя из всего вышесказанного, И.Н. Яблоков дает следующее определение предмета социологии религии: “Социология религии изучает социальные закономерности развития и функционирования специфической подсистемы (религии) в контексте развития и функционирования социальной системы в целом”²⁶¹.

Такая точка зрения является, по нашему мнению, предпочтительнее, поскольку в ней более конкретно выражена сущность отношений между религией и обществом. Такое понимание предмета социологии религии достаточно точно определяет ее место и специфику в ряду других специальных социологических теорий. Важно также и то, что в данном определении И.Н. Яблоков подчеркивает необходимость исследования генезиса религии, определения условий ее существования и отмирания. И.Н. Яблоков пишет: “Социология религии изучает социальную детерминированность религии, социальные закономерности возникновения, развития, функционирования и отмирания религии, социальную структуру и взаимодействие ее элементов, место и роль религии в общественной системе, а также влияние религии на другие элементы общественной системы и специфику обратного влияния данной общественной системы на религию”²⁶².

²⁶⁰ См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 14.

²⁶¹ Там же.

²⁶² Там же. С. 13.

Подход И.Н. Яблокова к определению социологии религии шире, и представляется целесообразным взять его за основу для нашего исследования. Данное понимание предмета социологии религии способно верно ориентировать нас на успешное решение поставленных перед нами задач в общетеоретическом плане, так как автор этого подхода справедливо считает теоретической основой марксистской социологии религии теорию социальной сущности последней. Но поскольку наше исследование носит преимущественно прикладной характер, постольку становится необходимым для нас выяснить место конкретно-социологических исследований в социологии религии.

А.Д. Сухов, характеризуя задачи социологии религии, пишет по этому поводу: “Социология религии путем проведения конкретно-социологических исследований анализирует уровень и характер религиозности ... Она разрабатывает методологию, методику и технику этих исследований, устанавливает критерии и типы религиозности и т.д. Марксистская социология религии стремится конкретизировать причины существования религии в социалистическом обществе. Выявляя изменения в религиозности под воздействием социального и научного прогресса, устанавливая действенность различных форм атеистической работы, она обеспечивает эффективные пути преодоления религии”²⁶³. Как нетрудно заметить, автор приведенной точки зрения редуцирует социологию религии как отрасль знания к конкретно-социологическим исследованиям религии, имплицитно отождествляя одно с другим. Такое сведение, конечно же, не оправдано. Но мы должны также отметить, что приведенная точка зрения имеет и позитивную сторону, так как в ней достаточно точно характеризуются задачи конкретно-социологического исследования.

Более верно, как нам представляется, решается данная проблема Д.М. Угриновичем. Он считает важнейшей задачей социологических исследований религии объяснение ее социальных причин существования и развития, определение ее места в системе общественных институтов, исследование ее структуры и социальной роли. Исследование этих проблем, как полагает Д.М. Угринович²⁶⁴, необходимо рассматривать на двух уровнях: теоретическом и эмпирическом. На теоретическом уровне обобщается материал, даваемый историографией,

²⁶³ Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1972. С. 6.

²⁶⁴ См.: Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 45.

этнографией, а также материал, полученный в результате конкретно-социологических исследований религиозности.

Таким образом, социологическое изучение религии включает различные аспекты и уровни обобщения фактического материала: теоретический и конкретно-эмпирический. Социология религии, опираясь на факты, выявляет и формулирует обобщения, закономерности, характеризующие причины существования религии, ее внутреннюю структуру и функции.

В сфере социологического изучения религии теоретические обобщения могут возникать на разных уровнях. Они могут быть сделаны на уровне общесоциологической теории. В этом случае такие обобщения фиксируют некоторые всеобщие социальные характеристики религии как формы общественного сознания и социального института. Теоретические обобщения и выводы могут относиться и к существованию религии в конкретной социальной системе. И, наконец, теоретические обобщения могут затрагивать только определенную религию и определенные социальные формы ее существования. "Социологический анализ религии, – замечает в этой связи Д.М. Угринович, – может затрагивать религиозную надстройку в целом, но может ограничиваться лишь отдельными ее компонентами"²⁶⁵. К религиозным компонентам он относит: 1) религиозное сознание; 2) культовую систему; 3) религиозные группы и организации. (Следует заметить в связи с этим, что И.Н. Яблоков свою систему анализа религиозности строит на выделении следующих более дробных уровней: 1) религиозного сознания; 2) религиозной деятельности; 3) религиозных отношений; 4) религиозных институтов и организаций)²⁶⁶.

Для нас важно отметить, что Д.М. Угринович высоко оценивает роль конкретно-социологических исследований и замечает в этой связи: "Теоретический анализ может быть научным лишь в том случае, если он опирается на постоянный приток новой информации, а конкретно-социологические исследования – важнейший способ сбора этой информации"²⁶⁷. И далее предостерегает: "С другой стороны, эмпирические исследования религиозности обесцениваются и даже могут привести к ложным обобщениям и выводам, если они организуются без

²⁶⁵ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 86.

²⁶⁶ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 93 – 114.

²⁶⁷ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 87.

научной программы, если пренебрегают вопросами их методологии и методики"²⁶⁸.

Итак, мы выяснили, что теоретический и эмпирический уровни изучения религии тесно взаимосвязаны. Действительно, научное изучение религии предполагает не только выяснение общих закономерностей, касающихся религии, но и конкретно-социологические исследования религиозности в той или иной стране, области, городе, районе, селе, на предприятии и т.п. Конкретно-социологические исследования, по нашему мнению, выполняют, по меньшей мере, тройную роль: во-первых, они накапливают социологическую информацию, необходимую для теоретических обобщений и выводов; во-вторых, дают возможность использовать полученную информацию в целях выработки практических рекомендаций, касающихся организации атеистического воспитания; в-третьих, на эмпирическом уровне проверяется содержание концептуального аппарата исследования, конкретизируется проявление основных проблем религиозности.

Представляется целесообразным остановиться на последнем пункте подробнее, чтобы выразить сущность предмета социологического анализа. Для этого необходимо уточнить некоторые понятия и категории, применение которых позволит дать нам описание основных сторон предмета исследования и уточнить направление его последующего анализа. Предстоит операционально интерпретировать основные понятия исследования, отражающие сущность изучаемой проблемы. "Операциональная интерпретация понятий, – замечает в этой связи И.Н. Яблоков, – играет важную роль в разработке методики конкретно-социологических исследований, а эмпирические обобщения служат основой дальнейшего теоретического анализа"²⁶⁹. К таким понятиям в нашем исследовании относятся: "религиозность", "степень религиозности", "состояние религиозности", "уровень религиозности", "типы людей по отношению к религии и атеизму" и др. Понятие "религиозность" может быть непосредственно соотнесено с объектом социологического исследования, совокупностью представителей религиозных верований. В данном случае представляется возможным зафиксировать важнейшие признаки религиозности определенной совокуп-

²⁶⁸ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 87.

²⁶⁹ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 16.

ности представителей религиозных верований. Иначе говоря, понятие "религиозность" можно операционально определить.

Но, к сожалению, у советских исследователей данная проблема не имеет еще однозначного решения. Имеются различные точки зрения, наиболее существенные из которых представляется необходимым рассмотреть. Целесообразно уточнить понятие "религиозность", тем более что оно является центральным в нашем исследовании.

В.Л. Пивоваров пишет: "Религиозность – это отражение в индивидуальном сознании такой формы общественного сознания, которое вытекает из существования религии в данном обществе в определенном периоде его исторического развития. Конкретно-индивидуальная религиозность существует как знание и навыки о религии, которые позволяют принимать участие в деятельности религиозной общины"²⁷⁰. Положительной чертой в данном определении является то, что его автор делает попытку определить религиозность, учитывая конкретно-исторические условия ее существования. Но следует также заметить, что приведенное определение имеет и серьезные недостатки. Неточность данного определения, по нашему мнению, заключается, во-первых, в том, что религиозность рассматривается только лишь на уровне индивидуального сознания, прерогативой которого оно отнюдь не является, поскольку религиозность присуща и сознанию целых групп единоверцев; и, во-вторых, в том, что тезис "религиозность существует как знание ... о религии" представляется неверным, так как религиозными знаниями могут обладать не только верующие, но и атеисты, и редуцировать религиозность к знанию о религии представляется ошибочным.

Имеются попытки раскрыть сущность религиозности через "степень приверженности к религии. М.Ф. Калашников определяет религиозность как "степень приверженности отдельной личности к религии, наличия у нее элементов религиозного комплекса"²⁷¹. Примерно того же мнения придерживается А.И. Демьянов. "Под религиозностью, – отмечает он, – следует понимать определенную степень приверженности индивида к религии, сформировавшейся в его сознании в результате

²⁷⁰ Пивоваров В.Л. Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола, 1976. С. 76

²⁷¹ Калашников М.Ф. Молодое поколение и религия. Пермь, 1977. С. 29.

ложного отражения действительности и проявляющейся в его отчуждении и самоотчуждении"²⁷².

Ошибочно в этом определении, как и в предыдущем, неправомерное сужение религиозности рамками только лишь индивидуального сознания. Другой недостаток данных определений – их авторы смешивают (точнее будет сказать, "подменяют") понятие "религиозность" с другим понятием "степень религиозности" и, по сути дела, дают определение последнему, т.е. происходит подмена одного термина другим. Налицо нарушение правил формальной логики. Кроме того, А.И. Демьянов также ошибочно считает, что "если религия соотносится с общественным, то религиозность – с индивидуальным сознанием"²⁷³. Если первая часть данного суждения ("религия соотносится с общественным сознанием") представляется правильной, то вторая ("религиозность соотносится с индивидуальным сознанием") не может быть признана таковой.

Действительно, носителями религиозности могут быть не только "конкретные индивиды со своими интеллектуальными, психологическими, конфессиональными и другими особенностями"²⁷⁴, но также и определенные общности "конкретных индивидов". Уместно напомнить здесь, что и конкретно-социологические исследования по большей части обычно и ориентированы на выяснение религиозности в определенной группе, трудовом коллективе и т.д. Не является исключением и наше исследование.

В связи с этим важным для нас является понимание религиозности Д.М. Угриновичем, хотя однозначного ее определения он не приводит. В одном случае под термином "религиозность" он понимает "воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и демографических групп"²⁷⁵, в другом – "определенное состояние сознания и поведения отдельной личности и определенной группы людей"²⁷⁶. Таким образом, точка зрения Д.М. Угриновича свободна от тех недостатков, которые мы отметили у других исследовате-

²⁷² Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. Воронеж, 1984. С. 10.

²⁷³ Там же. С. 9.

²⁷⁴ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С.127.

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Там же.

лей: религиозность характерна не только для "отдельных индивидов", но также и для "определенной группы людей".

По нашему мнению, представляется плодотворной точка зрения, в которой религиозность понимается и как "качество", и как "свойство" личности и группы. Так, например, Л.Н. Ульянов отмечает в этой связи, что "религиозность рассматривается как некое свойство личности, выражающее ее религиозную направленность, определенное качество личности и даже группы, проявляющееся в индивидуальном и групповом сознании и поведении"²⁷⁷.

Примерно такого же мнения придерживается и И.Н. Яблоков. "Представляется целесообразным, – отмечает он, – понимать под религиозностью социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков)"²⁷⁸. Ценным в этом определении является то, что под религиозностью понимается не просто "качество" и "свойство", а "социальное качество", которое достаточно убедительно подчеркивает социальную сущность религиозности. "Такое понимание, – продолжает далее И.Н. Яблоков, – фиксирует определенность религиозных индивидов и групп: они таковы именно в силу данного качества, и, теряя его, перестают быть тем, чем являются. Это качество отличает религиозные индивиды и религиозные группы от нерелигиозных"²⁷⁹. Думается, что данное определение отвечает требованиям социологического анализа.

Определение И.Н. Яблокова предпочтительнее еще и потому, что, основываясь на нем, достаточно легко можно конкретизировать и другие, смежные с ним, понятия, о необходимости операционализации которых мы уже упомянули ранее. В связи с этим И.Н. Яблоков пишет: "Если интерпретировать религиозность как некоторое социальное качество, то методологически правилен акцент на различии религиозных и нерелигиозных индивидов и групп, на логическом их разграничении. После того как зафиксировано это различие и подчеркнуто наличие данного качества, возникает необходимость конкретизации представления о религиозности. Встает задача количественно определить качество, выяснить степень и распространенность религиозности"²⁸⁰. Исхо-

²⁷⁷ Ульянов Л.Н. Изменение характера религиозности // К обществу, свободному от религии. М., 1970. С. 161.

²⁷⁸ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 123.

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ Там же.

дя из этого, далее И.Н. Яблоков определяет (конкретизирует) важнейшие понятия: "степень религиозности", "распространенность религиозности", "состояние религиозности" и др. Понятно, что подобная конкретизация основных понятий чрезвычайно важна для успешного проведения социологических исследований. Известно, что недооценка этого вопроса, порожденная призрачной надеждой на интуитивно-априорную понятность ключевых терминов исследования, приводит к нежелательным последствиям и снижает его научную ценность и практическую значимость.

Указанная небрежность особенно характерна для исследований локального характера (колхоза, села, предприятия, ПТУ и т.д.), которые часто (точнее сказать, чаще всего) организуются и проводятся людьми, далекими от социологии, а нередко просто дилетантами. Такие исследования выполняются, как правило, без соответствующей программы, с нарушениями методики и техники при их проведении. В этой связи важно отметить, что любое конкретно-социологическое исследование должно опираться на научно разработанную программу исследования, которая обеспечивает его теоретическую и практическую значимость. Важный компонент такой программы, – операциональная интерпретация понятий. Применительно к нашему исследованию, как было уже отмечено ранее, данная задача достаточно успешно решается И.Н. Яблоковым²⁸¹. Его подход к определению основных понятий наиболее приемлем.

Таким образом, под "степенью религиозности" мы будем понимать определенный уровень интенсивности религиозных свойств (признаков) индивида и группы. Далее термином "*распространенность религиозности*" следует обозначить 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). Под "*состоянием религиозности*" мы будем иметь в виду рассматриваемую синхронически относительно устойчивую систему субординированных религиозных свойств (признаков) индивида, группы, населения. Под "*динамикой религиозности*" целесообразно понимать переход одного ее состояния в другое, рассматриваемый диахронически. И, наконец, под *характером религиозности*"

²⁸¹ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 123 – 124.

подразумевается качественная и количественная особенность, специфика черт религиозности индивида, группы, населения. В этом перечне отсутствует характеристика одного очень важного для нас понятия – "уровня религиозности". Его интерпретацию мы находим у Д.М. Угриновича: "Уровень религиозности – отмечает он, – характеризует отношение к религии определенной группы людей (население региона, демографическая или социальная группа). В простейшем случае он определяется на основе выделения религиозных людей из общего числа членов группы и определения их процентного отношения ко всей группе. Более сложный анализ предполагает выяснение соотношения типологических групп в данной общности или регионе"²⁸².

Далее следует иметь в виду, что конкретно-социологический анализ религиозности предполагает выяснение критериев религиозности, т.е. таких показателей, в которых фиксируется религиозность индивидов, позволяющих отделять верующих от неверующих, а также устанавливать степень и уровень религиозности. Данная проблема – одна из самых сложных методологических проблем в рамках социологии религии. Она привлекает пристальное внимание ученых и активно обсуждается. В попытках ее успешного решения имеется несколько точек зрения, но, "к сожалению, нужно признать, что эта важнейшая задача с помощью применяемых в социалистических странах методик изучения религиозности пока еще не решена, хотя социологи-марксисты существенно приблизились к ее решению", – отмечает Д.М. Угринович и продолжает: "Во всяком случае, достигнуто принципиальное согласие всех (или почти всех) марксистских социологов относительно важности и необходимости исследования религиозного сознания и религиозного поведения индивидов в их связи и взаимной обусловленности"²⁸³.

Итак, представляется правильным подход, в котором за критерий религиозности принимаются определенные свойства сознания и поведения людей в их совокупности. Данный подход присущ советским исследователям, у которых он нашел свое решение и был высказан ими уже 20 лет назад. В этой связи Д.М. Угринович писал тогда: "... в ходе изучения религиозности следует рассматривать религиозное сознание и религиозное поведение людей не как две стороны, существующие

²⁸² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 127 – 128.

²⁸³ Там же. С.137.

параллельно одна возле другой, а как две различные стороны единого целого"²⁸⁴. К этой точке зрения присоединяется и И.Н. Яблоков: "При поиске критериев религиозности следует избежать двух крайних, необоснованных точек зрения. Согласно одной из них, о религиозности следует судить лишь по объективным признакам (отправление религиозных обрядов и праздников, отнесенность к религиозному институту и пр.). Другая точка зрения вообще отрицает значимость внешних признаков и исходит из исключительной роли внутренних, субъективных показателей при характеристике религиозности"²⁸⁵, – подчеркивает он.

Социологический анализ связан с точными оценками религиозности населения, а для этого необходимо разработать шкалу показателей (объективных и субъективных), позволяющих учитывать степень влияния религии на сознание и поведение людей. При этом следует учитывать специфику различных религиозных направлений, представленных на территории нашей страны. Конкретные показатели религиозности позволяют построить типологию современного верующего, необходимую для осуществления целенаправленного и дифференцированного научно-атеистического воспитания.

Известно, что общим признаком религиозного сознания является религиозная вера. Но поскольку наше исследование ограничено рамками христианской религии, центральным признаком которой является идея бога, постольку целесообразно представить этот доминирующий признак в качестве основного критерия религиозного сознания. "Вера в существование бога, – правильно отмечает И.Н. Яблоков, – может быть взята в качестве главного, основного показателя религиозного сознания"²⁸⁶.

Таким образом, *вера в существование бога – главный критерий религиозного сознания* для нашего исследования. Но ограничиваться лишь одним, хотя и основным, признаком религиозного сознания представляется недостаточным. В качестве вспомогательных признаков религиозного сознания (в зависимости от задач, целей и объекта исследования), как показывает анализ материалов конкретно-

²⁸⁴ Угринович Д.М. Религия как предмет социологического исследования // Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970. С. 57.

²⁸⁵ Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972. С. 108.

²⁸⁶ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 125.

социологических исследований, могут быть выделены следующие субъективные показатели религиозности: а) вера в загробную жизнь; б) вера в бессмертие души; в) вера в грядущий Конец Света; г) вера в рай и ад; д) вера во Второе пришествие Христа; е) вера в судьбу; ж) вера в воскрешение из мертвых; з) стремление пользоваться религиозными поучениями в различных жизненных ситуациях; и) религиозные представления о происхождении и устройстве мира; к) степень знакомства с научным объяснением природных и социальных явлений; л) степень знакомства с атеистическими идеями и т.д. Отсюда видно, что субъективные показатели религиозности учитывают духовную сферу человека, его религиозные идеи и представления, мотивацию поведения.

Но, как мы уже отмечали, "при изучении религиозности недостаточно учета лишь одних признаков религиозного сознания", а "необходимо отобразить также и показатели религиозного поведения"²⁸⁷. Основными объективными показателями, характеризующими религиозность, как показывает анализ материалов конкретно-социологических исследований, являются: а) совершение молитвы; б) пропаганда религии; в) исповедь; г) регулярное и охотное участие в религиозных обрядах; д) религиозное воспитание в семье и некоторые другие. "При поисках поведенческих показателей религиозности, – замечает И. Н. Яблоков, – следует ... ориентироваться на те акты поведения, которые непосредственно связаны с религиозным сознанием"²⁸⁸.

К дополнительным, специальным критериям религиозного поведения могут быть отнесены следующие объективные показатели: а) посещение богослужений; б) участие в религиозных праздниках; в) наличие в доме предметов культа (религиозной литературы, икон, лампад и т.д.); г) чтение религиозной литературы; д) отношение к атеистическим мероприятиям; е) время, расходуемое на религиозные отправления; ж) материальные затраты, связанные с отправлением культовых потребностей и др.

Следует отметить здесь, что перечисленные субъективные и объективные показатели, разумеется, не полностью раскрывают содержание сознания верующих. Сложность мировоззрения современного верующего заключается в том, что оно не исчерпывается совокупностью только лишь религиозных представлений, а характе-

²⁸⁷ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 125.

²⁸⁸ Там же. С.126.

ризуется сосуществованием религиозных идей и представлений с элементами научного миропонимания.

Научное изучение состояния религиозности требует конкретно-социологического анализа причин сохранения религиозных предрасудков в социалистическом обществе. Помимо общих причин здесь имеются конкретные, специфические, действующие в сфере различных регионов страны, среди разных социально-демографических групп населения определенных религиозных направлений. Выявление последних – важная задача конкретно-социологических исследований.

Не менее серьезную роль в таких исследованиях играет вопрос об эволюции религии при социализме. Как и всякое явление, эволюция религии имеет свою количественную и качественную стороны. При количественной оценке эволюции религии учитывается сокращение числа религиозных объединений, храмов, обрядов, верующих и т.д.; при качественной – изменения в сфере сознания и поведения, которые выражаются в размывании религиозного мировоззрения, уменьшении активности верующих. Для совершенствования научно-атеистического воспитания важное значение имеет конкретно-социологическое изучение нерелигиозности. В качестве первоочередной задачи здесь представляется важным определение критериев атеистической убежденности и типологии атеистов. Под атеистической убежденностью подразумевается "такая сложная форма индивидуального сознания, которая включает в себя не только глубокое сознание личностью научных принципов, утверждающих сущностную природу человека и отвергающих ее искаженное отражение религией, но и готовность действовать на основе этих принципов, реализовывать мироощущение в конкретных формах деятельности, направленных на утверждение бытия человека, преодоление различных проявлений религиозности. Различные стороны атеистической убежденности образуют ее атеистичность"²⁸⁹.

Таким образом, под критериями атеистической убежденности целесообразно понимать совокупность признаков материалистического миропонимания и соответствующего ему поведения. В типологии должна учитываться степень идейной убежденности – от индифферентного отношения к религии до осознанной критики несостоятельности религии как ложного мировоззрения. Рассматривая атеистическую убежденность как совокупность сознания и поведения

²⁸⁹ Колодный А.Н. Атеистическая убежденность личности. Киев, 1983. С. 49.

человека, следует исключать из разряда последовательных атеистов людей, делающих уступки религии.

В конкретно-социологических исследованиях необходимо различать мировоззренческий и образовательный уровни респондентов. И если образование выступает как сумма знаний, то мировоззрение является синтезом знаний и убеждений. Понятно отсюда, что при оценке мировоззрения нельзя ограничиваться выявлением лишь знаний, мнений, представлений, а необходимо дополнять это анализом конкретных поступков поведения. При изучении мировоззрения методы опроса недостаточны и их надо дополнять методами объективного анализа поведения людей.

Эффективность атеистического воспитания во многом зависит от научно обоснованных способов фиксации состояния и уровня религиозности респондентов, от степени интенсивности их религиозного свойства, что дает возможность сопоставить различные группы обследуемых по их отношению к религии и атеизму. В свою очередь, такое сопоставление невозможно без предварительной разработки четких типологических группировок, играющих роль своеобразных измерительных инструментов. Построение таких группировок – важный фактор, характеризующим фактическое состояние религиозности и атеистичности. Более того, на заключительном этапе социологической работы типологический анализ значительно облегчает подготовку конкретных рекомендаций по использованию собранного материала в научной и практической деятельности, а также позволяет сравнивать полученные результаты других исследований.

В советской социологической литературе имеются различные варианты типологических схем. Одни типологии ориентируют исследователя на анализ только религиозности, другие, более широкие схемы, предназначены для изучения как религиозности, так и атеистичности. Типологии различаются также в зависимости от признаков исследуемого явления. В одних случаях за основу конструирования берутся факты религиозного сознания, в других – религиозного поведения, в третьих – учитываются и те и другие.

П.П. Алексеев, например, рассматривая верующих и атеистов, рекомендует руководствоваться двумя критериями. Первый из них учитывает степень активности позиции, которую занимает человек по отношению к религии; второй – оценку последовательности его

взглядов. Предварительно разделив обследуемых на три группы (верующих, колеблющихся и неверующих), автор данной классификации получает типологию, состоящую из десяти следующих групп²⁹⁰:

- 1) верующие активные и последовательные в своих религиозных взглядах;
- 2) верующие активные, но не последовательные;
- 3) верующие пассивные с точки зрения своей религиозной позиции, но не последовательные по своим взглядам;
- 4) верующие пассивные и одновременно с этим непоследовательные;
- 5) колеблющиеся между верой и безверием, однако последовательные;
- 6) колеблющиеся непоследовательные;
- 7) неверующие пассивные и не последовательные в своих антирелигиозных убеждениях;
- 8) неверующие пассивные, но последовательные в своих взглядах на религию;
- 9) неверующие активные, но не последовательные в своих убеждениях;
- 10) неверующие активные и последовательные.

Данная типология охватывает различные категории людей в зависимости от их отношения к религии и атеизму. Преимущество этого варианта типологии – то, что она вполне приемлема и для сравнительного анализа верующих различной конфессиональной принадлежности. Но, к сожалению, эта типология имеет и недостатки. Думается, что активные верующие непоследовательными быть не могут (пункт 2), в свою очередь, пассивные верующие вряд ли могут быть последовательными по своим взглядам (пункт 3),²⁹¹ поскольку единственным признаком, позволяющим судить о действительных "помыслах и чувствах" реальных личностей, может быть только "один - действия этих личностей. ..." ²⁹². По этой же причине несостоятелен пункт 5, поскольку люди, колеблющиеся между верой и безверием, никак не могут

²⁹⁰ Алексеев П.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Вопросы научного атеизма. Вып. 3. М., 1967. С. 134 – 136.

²⁹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. В. 30 т. Т. 5. С. 424.

²⁹² Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии. М., 1970. С.135 – 149.

быть последовательными в своих взглядах по проблемам религии и атеизма, тем более что этимология понятия "колеблющийся" предполагает и понятие "непоследовательный" ("нетвердый"). Представляется также, что типология П.П. Алексеева излишне перегружена и громоздка, и это затрудняет ее практическое использование.

Заслуживает внимания типология, разработанная А.А. Лебедевым и другими. Она включает следующие группы по степени убывания религиозности и возрастания атеистичности:

- 1) убежденные верующие, распространяющие религиозные взгляды;
- 2) убежденные верующие, не распространяющие религиозные взгляды;
- 3) колеблющиеся первого порядка;
- 4) колеблющиеся второго порядка;
- 5) индифферентные;
- 6) атеисты, не распространяющие атеистических взглядов;
- 7) атеисты, распространяющие атеистические взгляды.

Данная типология была использована Институтом научного атеизма при ЦК КПСС в конкретно-социологическом исследовании 1968 года на территории Пензенской области. Многие социологи с успехом применяют ее для практических исследований и в настоящее время. Но следует заметить, что приведенная типология не совсем удобна, так как деление колеблющихся на две группы представляется излишним, затрудняющим социологический анализ.

Другой вариант типологии предлагает М.К. Тепляков. Он выделяет следующие мировоззренческие группы²⁹³:

- 1) атеисты;
- 2) убежденные неверующие;
- 3) безрелигиозные;
- 4) колеблющиеся;
- 5) верующие убежденные (в том числе фанатики).

Настоящая типология проста и удобна для практического использования. Неточность, по нашему мнению, заключается лишь в том, что вторая группа дублирует первую, поскольку, думается, убежденных неверующих следует отнести к атеистам, так как они являются таковыми

²⁹³ Тепляков М.К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. - Воронеж, 1972. С. 118 – 121.

по определению. Еще одну неточность подмечает Д.М. Угринович, считающий термин "фанатики" неудачными²⁹⁴.

Заслуживает серьезного внимания типология мировоззренческих групп (отношения к религии и атеизму), разработанная Д.М. Угриновичем, которая содержит шесть мировоззренческих групп:

1) глубоковерующие (глубокая религиозная вера, реализуемая в поведении);

2) верующие (религиозная вера имеется, но слабо реализуется в поведении);

3) колеблющиеся между верой и неверием (возможны отдельные элементы религиозного поведения);

4) индифферентные (религиозная вера отсутствует, но нет и атеистических убеждений; религиозное поведение отсутствует, хотя не исключены отдельные его проявления; идейной борьбы с религией не ведет);

5) пассивные атеисты (атеистические убеждения имеются, но не всегда глубокие и осознанные, слабо реализующиеся в поведении);

6) активные атеисты (глубокие атеистические убеждения, реализуемые в поведении).

В основу предлагаемой Д.М. Угриновичем типологической схемы положен исходный методологический принцип единого логического основания для вычленения всех групп типологии, включая как религиозную, так и нерелигиозную части населения. В предлагаемой им типологии таким основанием является отношение личности к религии и атеизму. Степень религиозной веры или атеистической убежденности соответственно фиксируется по двум параметрам, относящимся к сфере сознания индивида и к сфере его поведения. Автором приведенной типологии справедливо отмечается, что не следует понятие "атеист" отождествлять с понятием «неверующий». Такая ошибка характерна для некоторых исследований, где «все люди, не верующие в бога и не участвующие в отправлении религиозных обрядов, назывались атеистами»²⁹⁵. Исходя из этого, Д.М. Угринович в своей типологии отдельно выделяет группу колеблющихся и группу индифферентных.

²⁹⁴ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 140.

²⁹⁵ Там же. С.142.

Некоторые исследователи с таким делением не согласны. Вот что, например, по данному вопросу пишет А.И. Демьянов: «В ходе проведения ряда экспериментов, углубленных бесед и длительных наблюдений мы не сумели обнаружить существенных различий между теми людьми, которых зачисляют в разряд колеблющихся, и теми, кого относят к индифферентным, а потому, – делает он вывод, – считаем такое деление надуманным и ненаучным, дезориентирующим анкетеров и вносящим путаницу в понимание уровня и особенностей проявления религиозности»²⁹⁶. Думается, что автор этой точки зрения излишне категоричен, объявляя деление на колеблющихся и индифферентных «надуманным и ненаучным», но, очевидно, прав, считая, что указанное деление усложняет практику проведения конкретно-социологических исследований. Основываясь на этом, А.И. Демьянов предлагает представителей анализируемой категории называть "либо индифферентными, либо колеблющимися, сама ее суть, – полагает он, – от этого не изменится. Все зависит от позиции социолога, занимаемой по данному вопросу"²⁹⁷.

Другой советский социолог, В.Д. Кобецкий, считает неудачным термин "колеблющийся". "Это определение, – отмечает он, – на наш взгляд, не совсем правильно отражает существо дела, верно в нем лишь то, что эти люди имеют в мировоззренческом отношении неопределенную позицию. Такое мнение не лишено здравого смысла и имеет права на существование".

Для социологического анализа религиозности значительный интерес представляет типология И.Н. Яблокова, которая содержит следующие типы религиозных людей:

- 1) верующие, у которых определяющей жизненной ориентацией выступает религиозная ориентация;
- 2) верующие, у которых религиозная ориентация является важной, но не определяющей, а рядоположенной с другими;
- 3) верующие, у которых религиозная ориентация подчинена нерелигиозной;
- 4) колеблющиеся между верой и неверием.

²⁹⁶ Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. Воронеж, 1984. С. 62.

²⁹⁷ Там же.

Данная типология позволяет фиксировать следующие параметры: 1) содержание и интенсивность религиозной веры; 2) интенсивность религиозного поведения и его место в общей системе деятельности человека; 3) роль индивида в религиозной группе; 4) степень активности в распространении религиозных взглядов; 5) место религиозных мотивов в структуре мотивации религиозного и нерелигиозного поведения.

Но, к сожалению, при всех своих очевидных достоинствах приведенная типология не может быть использована в полной мере для нашего исследования, так как предназначена для выявления степени религиозных свойств у верующих и мировоззренчески неопределенных индивидов. Эта типология не направлена на изучение нерелигиозного, атеистически мыслящего и действующего человека.

В то же время привлекает внимание одна, и очень важная для нас, мысль И.Н. Яблокова о том, что целесообразно выделять людей, не имеющих свойств религиозного сознания, не обнаруживающих "повторяющиеся с той или иной частотой признаки религиозного поведения, стимулируемого нерелигиозными мотивами (посещение храма с целью послушать музыку, празднование религиозного праздника с целью общения и т.д.)"²⁹⁸. И.Н. Яблоков предлагает назвать таких людей "ритуалистами", а соответствующее им свойство – "ритуалистичностью". "Ритуалистов, – замечает он, – нельзя отнести к религиозным, поскольку у них отсутствуют свойства религиозного сознания, но они не являются и нерелигиозными в полной мере, так как оказываются "захваченными" функционирующей религиозной системой"²⁹⁹. Отсюда возникает вопрос, а куда же их следует отнести в самом деле. Ясно одно, что в типологию И.Н. Яблокова ритуалисты включены быть не могут по определению. Но для нашего исследования это понятие представляется важным, поэтому попытаемся определить его место.

Думается, что ритуалистов, в определенном смысле, можно отнести к неверующим, поскольку у них отсутствуют признаки как религиозного сознания, так и религиозного поведения. Отсутствие последнего признака становится очевидным из следующего положения самого же И.Н. Яблокова: "При поисках поведенческих показателей религиозности следует, на наш взгляд, ориентироваться прежде всего на те акты поведения, которые непосредственно связаны с религиозным сознани-

²⁹⁸ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 131.

²⁹⁹ Там же.

ем. Именно они совершаются под влиянием религиозных представлений, чувств, настроений. Только в том случае, если совершение обряда, участие в религиозном празднике, посещение богослужений мотивированы религиозными мотивами, эти виды поведения свидетельствуют о религиозности"³⁰⁰. Поведение же ритуалистов не свидетельствует об их религиозности с самого начала, значит, и считаться таковым не может.

В самом деле, при посещении храма ритуалисты не принимают деятельного участия в богослужении, так как не молятся, не исповедуются, не поклоняются и не целуют иконы (а это, напомним, основные критерии религиозного поведения). Храм, в данном случае, выполняет для них функцию удовлетворения не религиозных, а эстетических, познавательных, культурных и др. потребностей, и может быть сравним, в таком его понимании, с музеем, концертным залом, картинной галереей и так далее. Тысячи людей, не зависимо от их мировоззренческих установок, едут, например, во Владимир просто для того, чтобы насладиться, скажем, фресками Андрея Рублева и великолепными акустическими качествами Успенского кафедрального собора, построенного, кстати сказать, еще задолго до монголо-татарского нашествия и представляющего, таким образом, значительную культурную, архитектурную и историческую ценность. Подобными достоинствами на территории нашей страны, следует заметить, обладает не только названный храм, но и многие другие. Естественно, их уникальные качества привлекают к себе внимание и безрелигиозных людей, к числу которых мы относим и ритуалистов, но только строго в определенном смысле.

Следует также отметить в этой связи и то, что ритуалистичность может иметь и свои негативные последствия, оказывая обратное влияние на сознание людей. Это касается, по нашему мнению, в первую очередь детей, подростков, а также людей с низким образовательным цензом, сознание которых или еще не сформировалось, или уже догматизировалось, оставаясь тем не менее на стадии его обыденного состояния. Таким людям, одним словом, свойственны мировоззренческая незрелость и отсутствие теоретического базиса, и они, разумеется, могут быть "захвачены" функционирующей религиозной системой. Но это уже тема другого исследования. Мы же должны здесь оговориться, что под ритуалистичностью понимается такое свойство

³⁰⁰ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 126 – 127.

индивида, для поведения которого характерно отсутствие как религиозного мотива, так и религиозного действия. Очевидно, что ритуалистичность, в таком ее понимании, присуща и нерелигиозно ориентированной личности.

Но ритуальные поступки совершают, как известно (и по большей части), и верующие люди. Для них характерен религиозный мотив, а также деятельное участие в ритуальных действиях. Таким образом, можно сделать вывод, что ритуалистичность (но в разном ее понимании) присуща, практически, всем мировоззренческим группам, качественно отличаясь по своей сущности и характеру проявления, в каждой из них. Представляется целесообразным поэтому дифференцировать ритуалистов для однозначного их обозначения в каждом случае.

Таким образом, существенно важно различать ритуалистов с религиозным и безрелигиозным содержанием. Условимся называть первых активными (деятельными), а вторых – пассивными (созерцательными), строго учитывая между ними ту разницу, которую отметили у них ранее. Очевидно, что собственно-активная ритуалистичность свойственна только верующим, а собственно-пассивная – только неверующим, включая и атеистов. Между этими полярными типами ритуалистов полезно также выделить и переходные. Ими будут пассивно-активные, с безрелигиозной ориентацией, но имеющие отдельные (весьма незначительные) элементы религиозного поведения, и активно-пассивные, с религиозной ориентацией, в поведении которых имеют место и безрелигиозные и религиозные мотивы, доминирующими из которых все же являются последние. Представляется, что такое понимание ритуалистичности будет весьма полезным для анализа эмпирического материала, а также для разработки собственной типологической схемы исследования. Реализация последней – необходимый компонент нашего исследования, к рассмотрению которого мы непосредственно и приступаем.

Здесь следует отметить, что конкретный вариант типологической схемы, ее специфика и структура определяются целями и задачами исследования. По этому поводу И.Н. Яблоков справедливо замечает: «Выбор той или иной схемы осуществляется с учетом социальной системы, в зависимости от социальной группы, религиозность которой ис-

следует, от типа религии, религиозного направления, объединения, от целей и задач исследования»³⁰¹.

Итак, проанализировав все вышеизложенные типологические схемы и предварительно разделив обследуемых на три группы (верующих, безразличных к религии и атеизму, атеистов), думается, будет целесообразно предложить и использовать разработанную автором классификацию из следующих типологических групп по отношению к религии и атеизму:

1) глубоковерующие (глубокая религиозная вера, реализуемая в поведении; регулярное и охотное участие в религиозных обрядах);

2) верующие (имеется религиозная вера, нерегулярно реализуемая в поведении);

3) индифферентные (религиозная вера отсутствует, но нет и атеистических убеждений; религиозное поведение отсутствует, но не исключены отдельные его проявления; идейной борьбы с религией не ведет);

4) пассивные атеисты (атеистические убеждения имеются, но не всегда глубокие и осознанные; атеистические убеждения слабо реализуются в поведении; в атеистической работе участвуют нерегулярно);

5) активные атеисты (глубокие атеистические убеждения, реализуемые в поведении; регулярное участие в атеистической работе).

Следует заметить, что изложенные в ней методологические принципы социологического исследования религиозности и атеистичности не претендуют на исчерпывающее освещение проблемы, а являются лишь составной частью комплексного подхода, разрабатываемого в рамках социологии религии.

4.2. Анализ результатов исследования религиозности на Владимирском тракторном заводе (1987 г.)

В соответствии с целью исследования, носящей аналитический характер, логическому объяснению подлежало понятие «состояние религиозности». Процесс интерпретации позволяет поставить данное понятие в ряд с такими как «отношение к религии», «отношение к религиозным обрядам», «наличие в доме предметов религиозного куль-

³⁰¹ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 127.

та», «прослушивание зарубежных радиопередач», «вера в суеверия» и т.д., которые, в свою очередь, сводятся к операционным показателям.

Для решения задач исследования были сформулированы следующие гипотезы:

1) предварительный анализ ряда материалов о характере и мотивах религиозности позволяет сделать предположение, что уровень религиозности находится в тесной зависимости от социально-демографических характеристик трудящихся;

2) уровень религиозности находится в определенной зависимости от состояния здоровья трудящихся.

Проверка сформулированных гипотез требует решения следующих задач:

1) для первой гипотезы – выявить характер влияния на состояние религиозности:

- пола трудящихся,
- возраста,
- образования,
- социального положения,
- социального происхождения,
- партийности,
- семейного положения;

2) для второй гипотезы – выявить связь религиозности с состоянием здоровья:

- у здоровых людей,
- хронических больных.

На первом этапе исследования были проведены в следующих подразделениях ВТЗ:

- 1) литейном цехе № 1;
- 2) литейном цехе № 2;
- 3) тракторосборочном цехе;
- 4) цехе приспособлений ВЗИТО;
- 5) тарном цехе;
- 6) механосборочном производстве (МСП);
- 7) общежитии № 1 и № 2 ЖКО;
- 8) главном специализированном конструкторском бюро (ГСКБ);

На втором этапе исследования были проведены:

- 9) в моторном цехе № 1;
- 10) научно-исследовательском отделе (НИО);

11) ОТК (управления, моторосборочного, цеха шестерен, автоматного, моторного № 3, прессованного, цеха кабин).

Работники всех указанных подразделений были подвергнуты сплошному опросу. Величина выборочной совокупности составила, таким образом, 2573 респондента, т.е. 15 % от величины генеральной совокупности в 17620 человек, что обеспечивает достаточную репрезентативность и гарантирует статистически значимые результаты опроса.

Основными методами сбора информации о состоянии религиозности среди трудящихся завода были:

1) сбор первичной социологической информации при помощи анкеты «Ваше отношение к религии и атеизму»;

2) вторичный анализ статистических материалов, документов администрации, партийной и общественных организаций, касающихся проведения в коллективе идейно-воспитательной работы, беседы с трудящимися завода, невключенное наблюдение за жизнью трудового коллектива им А.А. Жданова.

Вся первичная социологическая информация была обработана на ЭВМ. Характер ее обработки предопределен задачами, решение которых предусмотрено логикой сформулированных ранее гипотез. Статистическая обработка анкет выполнена на ЭВМ ООПиУ по методике «Задача 0905 – обработка анкет. Постановка и алгоритм решения 0905 – ПА». В результате решения задачи были выданы для аналитического анализа табуляграммы по форме 0905901 – одномерное распределение вопросов по ответам, по форме 0905902 – двумерное распределение ответов.

Таковы технические предпосылки социологического анализа состояния религиозности в трудовом коллективе ВТЗ им. А.А. Жданова.

Данный социологический анализ не имеет ничего общего с «методом», при котором из всего многообразия реальных фактов выхватываются лишь те, которые «соответствуют» априорно выдвинутому тезису. Разумеется, что такого рода «опора на факты» не вскрывает реального положения дел.

С социологической точки зрения важны, прежде всего, факты не как единичные явления, а как совокупность таких единичных явлений, процессов, связей, имеющих схожие свойства и качества, ко-

торые можно представить в виде обобщенного факта. Эффективный прием обработки единичных фактов – их статистическое обобщение.

Этот прием дает возможность исследовать средний уровень изучаемого признака и степень рассеяния вокруг этого уровня. Статистическая обработка более или менее значительного ряда данных позволяет вместо множества высказываний по определенному вопросу получить одно или несколько суждений, статистическое резюме многих данных исследования.

Для того чтобы конкретно-социологическое исследование было объективным, оно должно выявлять момент общего, наиболее существенного, а это может быть достигнуто путем применения закона больших чисел, путем применения статистики. Достоинство статистического метода исследования социальных процессов заключается в том, что он элиминирует различного рода случайные элементы, в определенной мере гарантирует исследования от субъективизма при отборе факторов, а главное, как было уже отмечено, дает возможность вместо множества высказываний получить одно или несколько, на которые и следует опираться в дальнейшем анализе.

Таким образом, для анализа состояния религиозности на ВТЗ им. Жданова целесообразно опираться именно на сводные данные, выявить, прежде всего, те корреляции, которые характерны для завода в целом (данные же, отражающие ситуацию в конкретных подразделениях завода, представлены в прил. 11).

Итак, рассмотрим корреляции религиозности в зависимости от конкретных показателей в целом по заводу.

Пол и состояние религиозности. Практически все исследования, проведенные в нашей стране, свидетельствуют о том, что религиозность среди женщин значительно выше, чем среди мужчин. Не стало исключением из этого «правила» и наше исследование. Поясним это подробнее.

Результаты опроса 1452 мужчин и 1121 женщины, соответственно 56,4 и 43,65 % (примерно то же соотношение и в генеральной совокупности) показал, что верящих в Бога среди женщин в 2,2 раза больше, чем среди мужчин (соответственно 15,1 и 6,9 %). Среди мужчин также выше, чем среди женщин, процент атеистов, соответственно 24,9 и 15,3 %. Безразличных к религии несколько больше у женщин 69,6 % (у мужчин – 68,2 %).

Участвуют в религиозных обрядах 38,6 % женщин, а мужчин – 25,1 %. Вычтем отсюда тех, кто отправляет религиозные обряды по религиозным мотивам, и увидим, что большинство принимающих участие в обрядах совершает их без религиозной мотивации. Этим лицам следует отнести к ритуалистам. Среди женщин таковых 23,5 %, среди мужчин – 18,2 %. В основном обряды их привлекают своей эстетической стороной. Считают обряды необходимыми всего лишь 17,8 % мужчин и 27,9 % женщин.

Следует также сказать, что лишь 4,1 % мужчин и 5,3 % женщин принимают регулярное участие в религиозных обрядах, т.е. незначительная часть верующих. Их можно с полным правом отнести к активным ритуалистам.

Крестят своих детей чаще женщины – 47,2 % (мужчины – 38,4 %).

Наличие религиозной литературы у мужчин и женщин примерно одинаковое и составляет сравнительно небольшой процент – соответственно 8,8 и 8,7 %, т.е. далеко не все верующие ею располагают. А вот предметы ритуального культа (иконы, лампы и т.д.) имеют 27,8 % женщин и 21,4 % мужчин, что, примерно, соответствует доле лиц, признающих необходимость совершения религиозных обрядов.

Верующих в семьях женщин значительно больше, чем мужчин (соответственно 25,9 и 15,0 %), что в какой-то мере объясняет повышенную религиозность женщин микросредой в семье. Посещают церковь члены семей женщин почти в два раза чаще, чем мужчин. Но вот в праздновании религиозных праздников мужчины и женщины проявляют завидную солидарность – около 30 % тех и других (видимо, компромисс мужчин на этот раз объясняется вполне «земными», а не религиозными причинами).

Интересно отметить, что регулярно слушают зарубежные религиозные радиопередачи почти половина всех верующих мужчин – 3,3 %, и только каждая восьмая женщина – 1,9 %. Отсюда видно, что клерикальная радиопропаганда привлекает в большой мере мужчин, хотя и среди них в целом не является популярной. А вера в суеверия (приметы, гадания, сны) характерна, по большей части, для женщин – 41,9 %, у мужчин – 18,9 %. Следует отметить, что вера в суеверия далеко не одно и то же, что вера в Бога. Большинство суеверных относятся к неверующим (более подробно об этом будет сказано далее).

Мужчины более осведомлены в атеистических вопросах. Почти половине из них известны причины возникновения религии (среди женщин – 40 %), одна треть мужчин может дать научное объяснение происхождения религиозных праздников (у женщин – 24,3 %).

Ни женщины, ни мужчины не располагают в достаточной мере атеистической литературой (15,4 % мужчин и 12,0 % женщин). Вполне возможно, этим объясняется их слабое участие в атеистической работе. Среди мужчин регулярное участие в ней принимает 6,8 % (изредка – 15,2 %), а среди женщин – 5,1 % (изредка – 13,9 %). Совет по атеистической работе должен обратить на это самое серьезное внимание, ведь вовлечение трудящихся в активную атеистическую работу является важным фактором повышения их мировоззренческой зрелости.

Подводя итоги, построим схему мировоззренческих групп по отношению к религии и атеизму, отражающую процент мужчин и женщин, относящихся к соответствующим группам. Это будет выглядеть следующим образом:

	мужчин, %	женщин, %
глубоко верующих	– 4,1	– 5,3
верующих	– 2,8	– 9,8
индифферентных	– 68,2	– 69,6
пассивных атеистов	– 18,1	– 10,2
активных атеистов	– 6,8	– 5,1

Рассмотрим следующую корреляцию: возраст и религиозность.

В возрастных группах верующие в Бога представлены таким образом:

до 18 лет – 7,4 % (из них глубоко верующих – не обнаружено)
18 – 29 лет – 5,7 % (то же – 3,1 %)
30 – 49 лет – 10,0 % (то же – 3,8 %)
50 – 60 лет – 18,9 % (то же – 9,2 %)
старше 60 лет – 24,2% (то же – 7,6 %)

Прослеживается довольно четкая зависимость, подмеченная и в других исследованиях: религиозность в большей степени присуща

людям возрастных групп; при переходе от одной возрастной группы к другой возрастает уровень религиозности.

Исключение составляет лишь группа лиц до 18 лет. Но это вполне объяснимо, ведь, как правило, их религиозность мотивируется религиозным воспитанием в семье до прихода в трудовой коллектив. К тому же, следует заметить, что среди них глубоковерующих вообще не обнаружено. В то же время, среди лиц до 18 лет больше всего атеистов – 29,6 %, из числа которых большинство занимается активной атеистической работой.

Среди лиц старше 60 лет атеисты составляют 24,3 % (второй показатель). И это особенно отраднo, т.к. это люди с утвердившимся мировоззрением, с четкой жизненной позицией, атеизм которых стал кредом жизни. Эта подгруппа менее всех безразлична к вопросам религии и атеизма (51,5 %). Тем не менее, процент верующих в этой подгруппе (24,2 %) самый высокий. Естественно, что атеистическую работу проводить с этой группой лиц наиболее сложно.

Второе место по уровню религиозности, как мы видим, занимает группа лиц от 50 до 60 лет – 18,9 % (процент атеистов самый низкий – 17,4 %, индифферентных – 63,7 %). В этой подгруппе и самый высокий процент глубоковерующих – 9,2 %.

Третье место по уровню религиозности занимает подгруппа лиц от 30 до 49 лет – 10,0 % (атеистов – 26,6 %, индифферентных – 68,4 %). Эта подгруппа находится как бы на перепутье от средней религиозности к более высокой. Именно этой группе необходимо уделить особое внимание в деле атеистического воспитания, помня о том, что эта группа – самая большая в количественном отношении.

И наконец, самое последнее, пятое место в шкале уровня религиозности занимает группа 18 – 29 лет, в ней верующих 5,7 %. Но обольщаться ситуацией не стоит, т.к. атеисты составляют в ней средний процент 20,8 %, а безразличных к религии больше всего – 73,5 %. Очень важно увеличить процент атеистов в этой подгруппе, так как борьба за молодежь находится в фокусе всей религиозной пропаганды. Стратегическая цель церкви среди молодежи и подрастающего поколения – заложить надежный фундамент для воспроизводства религиозной психологии. Только четкая и продуманная атеистическая работа способна ей противостоять.

Обратим внимание на то, что необходимость совершения религиозных обрядов признают среди лиц: до 18 лет – 14,8 %, 18 – 29 лет –

17,7 %, 30 – 49 лет – 21,4 %, 50 – 60 лет 31,0 %, свыше 60 лет – 36,4 %. Как видим, прослеживается прямо пропорциональная зависимость от возраста.

Показательно, что самый высокий процент принудительного воздействия в исполнении религиозных обрядов испытывают люди старше 60 лет – 4,5 %. Второе место занимают лица до 18 лет – 3,7 %. Немного меньше лица от 50 до 60 лет – 3,6 %. Четвертое и пятое места в этом списке принадлежат лицам от 18 до 29 лет и от 30 до 49 лет, процент принуждений в исполнении религиозных обрядов которых составляет соответственно 2,7 % и 2,3 %.

Крестят своих детей и внуков чаще всего люди от 50 лет и старше – около 60 %. В возрасте от 18 до 29 лет крестят своих детей – 25,9 %. В подавляющем большинстве случаев этот обряд исполняют без религиозной мотивации, просто по традиции. И все же средний процент крещений по заводу составляет солидную цифру – 42,2 %. Все это говорит о слабом культивировании и внедрении новой советской обрядности.

Оснащенность религиозными книгами верующих не велика. Самый большой процент – 10,5 % у лиц старше 50 лет. А вот процент отправляющих религиозный культ (иконы, лампы и т.д.) уже 31,2 %, что на 7 % превышает цифру самых верующих в ней. В других возрастных подгруппах эта разница еще больше: до 18 лет – 11 %, от 18 до 29 – 17 %, а от 30 до 49 – 12 %.

Наличие верующих в семьях трудящихся завода во многом объясняет религиозность последних. В группе лиц свыше 60 лет их насчитывается 24,2 %, что соответствует проценту религиозности в самой подгруппе. Верующих в семьях лиц до 18 лет и от 18 до 29 – одинаковое количество – 18,5, что в два раза с лишним превышает процент религиозности их самих.

Следует иметь в виду, что половина верующих в этих семьях посещает церковь по религиозным праздникам и воскресным дням, но отмечают религиозные праздники в семье значительно чаще: в группе лиц до 18 лет – 33 %, от 18 до 29 лет – четвертая часть, от 30 до 49 лет – 28,5 %. Самый большой процент опять же в группе старше 50 лет – около 40 %.

Осведомленность лиц в причинах возникновения религии находится в обратно пропорциональной зависимости с их религиозно-

стью: лицам до 18 лет причины возникновения религии не известны 37 %; от 18 до 29 лет – свыше половины – 52,3 %; от 30 до 49 лет – меньше половины – 5,1 %; от 50 до 60 лет – 32,7 % и старше 60 лет – только четвертой части – 25,8 %.

Цифра способных объяснить возникновение основных религиозных праздников еще ниже, но подмеченная нами закономерность сохраняется и здесь. Способны это сделать среди лиц: до 18 лет – только четверть (25,9 %); от 18 до 29 лет – одна треть (33,5 %); от 30 до 49 лет – 28,1 %; от 50 до 60 лет – 23,1 %. И самый низкий процент способных научно объяснить причины возникновения религиозных праздников зафиксирован среди лиц старше 60 лет – 13,6 %, т.е. едва ли каждый восьмой этой подгруппы.

Оснащенность атеистической литературой во всех возрастных группах весьма незначительна. Самый высокий процент здесь среди лиц от 18 до 29 лет – 18,1 %, а самый низкий – 9,2 % – среди лиц от 50 до 60 лет, т.е. разница в два раза. У остальных подгрупп эта цифра чуть выше 10 %, что, естественно, должно быть принято во внимание Советом по атеистической пропаганде завода, а также заводской библиотекой.

Перейдем к следующей корреляции: *образование и религиозность*. Результаты опроса 245 человек с начальным образованием (9,5 % от величины выборочной совокупности), 611 человек с неполным средним (23,7 %), 1400 человек со средним (54,4 %) и 317 человек с высшим образованием (12,3 %) показали, что образование и религиозность находятся в обратно пропорциональной зависимости: чем выше образование, тем ниже уровень религиозности: с начальным образованием верующих – 24,5 % (из них глубоковерующих – 11,0 %); с неполным средним – 12,1 % (то же – 5,7 %); со средним – 9,0 % (то же – 3,8 %); высшим – 2,8 % (то же – 1,3 %).

Религиозность лиц с высшим образованием в девять раз ниже, чем религиозность лиц с начальным образованием. Атеистов же, сравним для интереса, почти в 3 раза больше у первых (41 %), чем у вторых (15,5 %).

Лица с высшим образованием почти в девять раз реже принимают регулярное участие в религиозных обрядах, нежели лица с начальным, в четыре с половиной раза реже, нежели с неполным сред-

ним, и в три раза реже, чем со средним. Такой значительный разрыв во многом объясняется и тем, что лица с наибольшей религиозностью относятся, как было отмечено выше, к старшему поколению, образовательный уровень которого значительно ниже.

Необходимость совершенствования религиозных обрядов признают каждый третий с начальным, каждый четвертый с неполным средним, каждый пятый со средним и только каждый девятый с высшим образованием. Примечательно, что и участвуют изредка в религиозных обрядах те же лица и в том же соотношении.

Обряд крещения значительно чаще исполняют лица с начальным и неполным средним образованиями – соответственно 69,4 % и 54,2 %, что значительно больше средней цифры – 42,2 %. Ниже среднего процент крестивших своих детей со средним образованием (37 %) и ровно в 2 раза реже с высшим (21,1 %).

В подавляющем большинстве случаев обряд крещения во всех возрастных группах исполняется без религиозной мотивации. Очевидно, основным мотивом здесь является традиция. В силу приверженности традиции, среди лиц с высшим образованием крестят своих детей – 77 %, со средним – 76 %, с неполным средним – 78 %, с начальным – 65 %. Это еще раз указывает на необходимость более энергично культивировать советскую обрядность, на что конкретно и нацеливает Программа КПСС.

Следует отметить, что религиозными книгами располагают менее половины верующих с начальным образованием, около 70 % – с неполным средним, почти каждый – со средним и практически каждый – с высшим образованием. Примечательно, что среди последних располагают религиозной литературой почти в четыре раза больше лиц, чем есть верующих в этой группе. Частично это объясняется некоторой модой на религиозные книги представителей этого слоя.

Иконы, лампы и т.д. имеют в своих домах 38,8 % лиц с начальным образованием, 24,9 % – с неполным средним, 23,3 % – со средним и 15,8 % лиц с высшим образованием. Это говорит о том, что оснащенность религиозной атрибутикой значительно превышает цифру верующих в Бога во всех перечисленных группах, но почти точно соответствует наличию верующих в их семьях.

В половине семей с начальным образованием отмечаются религиозные праздники. В семьях лиц с неполным средним образованием эта цифра равна 33,6 %, со средним – 28,3 %, а с высшим – 15,1 %. Как

видим, эти цифры несколько выше тех, которые указывают на наличие религиозной атрибутики в рассматриваемых группах.

Слушают зарубежные религиозные радиопередачи чаще люди с начальным образованием – 5,7 %, как бы пытаясь компенсировать этим свой незначительный интерес к религиозной литературе. За ними следуют лица с неполным средним образованием – 3,8 %. Лица со средним образованием прослушивают религиозные радиопередачи еще реже – 2,1 %. Наконец, лица, прослушивающие зарубежные религиозные радиопередачи, имеющие высшее образование, составляют всего лишь 0,6 %. Как видим, здесь прослеживается четкая прямо пропорциональная зависимость.

Верят в суеверия (приметы, гадания, сны) опять же чаще люди с начальным образованием – 35,1 %. Среди лиц с неполным средним и средним образованием суеверные составляют соответственно 27 и 29,4 %. И нет ничего странного в том, что последняя цифра превосходит первую, поскольку и элемент принуждения в исполнении религиозных обрядов у этих групп находится в такой же зависимости. Среди лиц с высшим образованием верующих в суеверия – 25,6 %, т.е. суеверен каждый четвертый. Отсюда делаем вывод, что суеверных во всех рассмотренных нами группах значительно больше, чем верующих. Зависимость суеверности людей от образования имеется, но не всегда однозначная.

Более четко прослеживается связь образования со знанием причин возникновения религии, которые известны 85 % лиц с высшим образованием, 47 % – со средним, 28,2 % – с неполным средним и 22 % – с начальным образованием. Таким образом, осведомленность в вопросах происхождения религии находится в прямой зависимости от образования.

Значительно меньший процент составляют в этих группах люди, способные объяснить причины возникновения религиозных праздников, хотя и здесь подмеченная закономерность проявляется. Среди лиц с высшим образованием способны это сделать 53,6 %, а вот среди тех, кто имеет начальное, – только 13,9 %, с неполным средним и со средним образованием таковых соответственно 16,7 и 30,8 %.

Атеистическая литература имеется у 37 % лиц с высшим образованием и только у 6 % – с начальным. Участвующих изредка в атеистической работе в первой группе больше, чем во второй (28,1 и

4,9 %). При организации такой работы должны шире привлекаться люди с высшим образованием, атеистические познания которых значительны. Пока же число лиц, регулярно занимающихся атеистической работой, составляет всего 14,2 %.

Рассмотрим следующую корреляцию: *социальное положение и религиозность*. Опрос 1987 человек из рабочих и 586 человек из служащих показал, что верующих в Бога среди рабочих в три раза больше, чем среди служащих:

рабочих – верующих – 12,3 % (из них глубоко – 5,5 %);

служащих – верующих – 4,1 % (то же – 1,5 %).

Глубоко верующих среди рабочих, как видим, в пять раз больше, чем среди служащих. Безразличных к вопросам религии и атеизма соответственно 69,8 и 65,7 %. Атеистов же среди рабочих 17,9 % (из них активных – 4,2 %), а среди служащих – 30,2 % (из них активных – 12,1 %).

Участвуют в религиозных обрядах среди рабочих: иногда – 28,4 %, а регулярно – 5,5 %. Среди служащих это соотношение выглядит следующим образом: иногда – 19,3 %, регулярно – 1,5 %. Таким образом, лиц, отправляющих обряды по религиозным мотивам, в пять раз больше среди рабочих, чем среди служащих, а по иным мотивам – в полтора раза.

Считают необходимыми религиозные обряды 23,8 % рабочих и 16,9 % служащих, что несколько ниже тех цифр, которые были зафиксированы нами по поводу участия представителей этих групп в религиозных обрядах. Иначе говоря, далеко не все, отправляющие религиозные обряды, считают их целесообразными.

Крестят своих детей чаще рабочие (46,3 %), чем служащие. Заметим, что принудительное исполнение этого обряда имеет место чаще у служащих (3,1 %), чем у рабочих (2,6 %). Верят в приметы, гадания, сны служащие (31,1 %), нежели рабочие (28,3 %).

Религиозными книгами обладают: рабочие – 9,2 %, служащие – 7,2 %. Разница увеличивается, когда речь идет о наличии в их домах предметов религиозного культа – соответственно 26,1 % и 17,9 %. Это подтверждает большую религиозность рабочих по отношению к служащим.

Религиозные праздники чаще отмечаются в семьях рабочих – 33,3 % (т.е. в каждой третьей семье), нежели служащих – 18,6 %.

Здесь следует учесть, что и верующих членов семьи из рабочих больше, чем из семьи служащих.

Значительно чаще прослушивают зарубежные радиопередачи рабочие – 3,3 %, чем служащие – 0,6 %, а изредка – соответственно 7,5 и 6,3 %. Как видим, среди рабочих этот источник информации по религиозным вопросам занимает приоритетное место.

Осведомленность в вопросах происхождения религии выше среди служащих (66,9 %). Среди рабочих этот показатель составляет 38,2 %. Половина лиц из служащих способна также объяснить причины религиозных праздников, а из рабочих – только четверть. Атеистическую литературу имеют в два с половиной раза больше служащих, чем рабочих.

Принимают участие в атеистической работе чаще служащие – 35,8 % (из них активно – 12,1 %), чем рабочие – 16,1 % (из них активно – 4,2 %).

Таким образом, очевидно, что уровень религиозности среди рабочих по всем параметрам ниже, чем среди служащих.

Результаты исследования показывают, что в тесной связи находятся социальное происхождение трудящихся и их религиозность. Поясним это подробнее.

Уровень религиозности лиц из семей:

служащих – 5,2 % (из них глубоковерующих – 2,5 %);

рабочих – 8,4 % (то же – 3,9 %);

крестьян – 16,3 % (то же – 7,1 %).

Как видно, религиозность лиц из крестьян в три раза выше, чем из семей служащих, и в два 2 раза выше, чем из рабочих. Соотношение атеистов обратное:

из служащих – 33,7 % (из них активных – 12,9 %);

из рабочих – 20,0 % (то же – 5,1 %);

из крестьян – 15,7 % (то же – 4,6 %).

Лица из крестьянских семей чаще участвуют и в религиозных обрядах – 37,8 % (из семей служащих – 18,6 %, из семей рабочих – 30,0 %). Но необходимыми религиозные обряды считают из служащих – 14 %, из рабочих 20,4 % и из крестьян – 29,9 %. Таким образом, участвуют в обрядах несколько большее число лиц, чем их одобряет. Заметим, что участвуют в обрядах лица всех рассматриваемых групп в основном не по религиозным мотивам, а по тради-

ции. Здесь же необходимо также отметить, что элемент принуждения в исполнении религиозных обрядов среди лиц из крестьян составляет 3,2 %, из рабочих – 2,8 %, из служащих – 1,4 %.

Обряд крещения детей чаще исполняют лица из семей крестьян (53,2 %), чем из семей рабочих (41,2 %). Но меньше всех исполняют обряд лица из семей служащих (23,6 %).

Наличие религиозных книг в семьях служащих и рабочих одинаковое – 8,2 %, а в семьях крестьян – 10,1 %, т.е. практически все верующие из первых двух групп имеют религиозные книги, а из последней – далеко не все (10,1 %). Владеют же предметами религиозного культа каждый третий из крестьян, каждый четвертый из рабочих и каждый седьмой из служащих. Показатель наличия верующих в семьях этих групп такой же. Очевидно, что данный факт во многом объясняет соответствующую религиозность в группах.

Слушает зарубежные религиозные радиопередачи примерно равное количество людей во всех группах – около 10 %. Но регулярно прослушивают эти передачи чаще лица из крестьян (40,6 %), чем из рабочих (2,1 %) или служащих (1,4 %).

Процент суеверных во всех группах довольно высок: верят в приметы, гадания, сны из служащих – 29,6 %, из рабочих – 26,8 %, из крестьян – 32,7 %. Как видим, разница в количестве суеверных по группам незначительна, но превышает соответствующие им цифры, характеризующие уровень религиозности в них.

Причины возникновения религии известны 66,3 % лиц из семей служащих и 33,4 % из крестьян. Разница, как видим, в два раза. Этот процент из семей рабочих составляет 45,1 %. Способных научно объяснить возникновение основных религиозных праздников значительно меньше: из служащих могут это сделать 42,5 %, из крестьян – 21,4 %, из рабочих – 28,9 %. Как показало исследование, подмеченная разница между первой и второй группами (в два раза) сохраняется и здесь. Неудивительно, что атеистические познания лиц первой группы значительно превосходят атеистические познания лиц из второй группы.

Естественно, что и участвуют в атеистической работе чаще лица из семей служащих – 34 % (из них регулярно – 12,9 %), чем из семей рабочих – 19,3 % (из них регулярно – 5,1 %) и, тем более, из семей крестьян – 16,8 % (из них регулярно – 4,6 %).

Особый интерес для партийных и комсомольских организаций завода представляет корреляция партийность и религиозность.

Опрос 1763 человек из числа беспартийных, 561 человека из комсомольцев и 339 человек из числа членов КПСС показал, что некоторая часть представителей перечисленных групп не свободна от религиозных заблуждений. Это, к сожалению, относится и к другим последним группам. Поясним это, опираясь на типологическую схему религиозности в этих группах:

среди беспартийных верующих – 12,9 % (из них глубоко – 5,2 %);

среди членов ВЛКСМ – 7,8 % (то же – 4,5 %);

среди членов КПСС – 2,4 % (то же – 1,8 %).

Итак, цифры говорят сами за себя: 44 человека из числа опрошенных членов ВЛКСМ и 8 человек – членов КПСС – отнесли себя к категории верующих. Конечно же, такая ситуация не может быть признана нормальной и ничем оправдана быть не может, так как членство в рядах КПСС и ВЛКСМ несовместимо с религиозной верой.

Более того, 25,5 % из числа комсомольцев и 13,9 % членов КПСС изредка участвуют в религиозных обрядах, необходимость в которых в первой группе видят 21,4 % и во второй – 8,3 %. Для сравнения заметим, что иногда участвуют в религиозных обрядах среди беспартийных 29,3 %, а считают их необходимыми 25,3 %.

Следует также иметь в виду, что крестят своих детей более половины беспартийных (51,1 %), одна четверть комсомольцев (24,8 %) и 27,4 % членов КПСС. В связи с этим уместно вспомнить позицию В.И. Ленина по данному вопросу. Как известно, в письме под заголовком «Дань предрассудкам», адресованном в Оргбюро ЦК РКП (б), Е.М. Ярославский спрашивал членов Оргбюро, возможно ли оставлять в партии лиц, участвующих в религиозных обрядах. На это В.И. Ленин в своем письме категорически ответил: «Я за исключение из партии участвующих в обрядах»³⁰².

Положительным фактом является то, что члены КПСС, а также, но в меньшей степени, члены ВЛКСМ более эрудированны в вопросах атеизма и религии, по сравнению с беспартийными. Только 38,3 % беспартийных известны причины возникновения религии, но зато 63,7 % членам КПСС и 52,4 % комсомольцам. Половина коммуни-

³⁰² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 330.

стов способна научно объяснить возникновение основных религиозных праздников. Способен это сделать и каждый третий комсомолец, и каждый четвертый беспартийный. Члены КПСС в три раза больше имеют атеистической литературы (28,6 %), чем беспартийные (9,5 %).

Принимают участие в атеистической работе также чаще коммунисты (49,9 %, т.е. почти половина), чем беспартийные (13,6 %). Среди комсомольцев такой работой занято 24,1 %.

В итоге соотношение атеистов в рассматриваемых группах выглядит следующим образом:

- среди беспартийных – атеистов – 16,2% (из них активных – 3,2 %);
- среди членов ВЛКСМ – 20,2% (то же – 7,6 %);
- среди членов КПСС – 44,2 % (то же – 18,0 %).

Таким образом, распространенность атеистичности членов КПСС значительно выше, чем беспартийных.

Семейное положение и религиозность. Нами было опрошено 62 человека (24,1 %), не состоящих в браке, 1766 человек (68,6 %) женатых (замужних) и 187 человек (7,3 %) разведенных. В результате опроса выяснилось, что наиболее высокий процент верующих в Бога зафиксирован среди разведенных:

- среди лиц, не состоящих в браке, верующих – 8,5 % (глубоко – 4,4 %);
- среди лиц, состоящих в браке – 10,6% (то же – 4,4 %);
- среди разведенных – 15,0 % (то же – 7,6 %).

Итак, среди разведенных процент верующих в 1,7 раза выше, чем среди незамужних (не женатых), и почти в полтора раза выше, чем у лиц, состоящих в браке.

Церковь, как известно, пытается выгодно для себя использовать подобную ситуацию, вызванную семейными неурядицами, и, надо сказать, умело это делает. Не случайно процент принуждений к исполнению религиозных обрядов наиболее значителен в среде разведенных и составляет 4,3 %, что почти в два раза превышает процент принуждений среди семейных. Число глубоковерующих среди разведенных также превышает аналогичные показатели в других группах.

Результаты опроса показали, что повышенная религиозность в среде разведенных объясняется не только коллизиями неудав-

шейся личной семейной жизни, но также и религиозным влиянием родственников. Таковых, как выяснилось, в этих семьях 27 %. Для сравнения отметим, что 18 % замужних (женатых) имеют верующих в Бога родственников, а среди лиц, не состоящих в браке, таких 21 %. Отметим также, что религиозная убежденность членов семьи в первой группе существенно выше, чем среди родственников последних двух групп. Об этом свидетельствуют соответствующие цифры, характеризующие частоту и мотивы посещений церкви, отправления религиозных обрядов и участие в религиозных праздниках.

Другая причина повышенной религиозности разведенных – существенное влияние на них зарубежной религиозной радиопропаганды, под воздействием которой находится каждый пятый представитель этой группы. Среди семейных этот показатель в два раза ниже. Показательно, что и суеверных в этой группе значительно больше (41,2 %), чем в последней (26,6 %).

Тем не менее соотношение атеистов во всех рассматриваемых группах примерно одинаковое, а именно: 20,5 % среди не замужних (не женатых), 20,7 % среди семейных и 19,8 % среди разведенных. Но активных атеистов в последней группе все же значительно меньше (4 %), чем в первых двух (7 и 6 % соответственно). Это лишний раз свидетельствует о социальной инертности среди лиц, семьи которых распались, и необходимости их вовлечения в активную общественную жизнь коллектива. Соответствующие общественные организации должны обратить на это самое серьезное внимание.

Таким образом, полная семья является важным условием формирования правильного научно-материалистического мировоззрения. Поэтому атеистическая работа неразрывно связана и с борьбой за крепкую семью, активное вовлечение одиноких в активную общественную жизнь.

Благоприятным фактором воспроизводства религиозной психологии является не только неприятности в семейной (личной) жизни людей; оно обусловлено и состоянием здоровья людей. Для нас важно выяснить, насколько тесно они связаны между собой и какова между ними зависимость.

Состояние здоровья трудящихся и уровень их религиозности.
 Данные исследования свидетельствуют о том, что уровень религиозности наиболее значителен среди хронических больных людей, что достаточно убедительно подтверждает таблица.

Количественная и процентная зависимости трудящихся от их религиозной самоидентификации

Состояние здоровья	Отношение к религии							
	Верующие		Безразличные		Атеисты		Всего	
	Человек	%	Человек	%	Человек	%	Человек	%
Здоров	35	6,8	334	65,4	141	27,6	510	19,8
В основном здоров	169	9,6	1238	70,7	343	18,9	1750	68,0
Болен хронически	55	20,7	199	63,5	49	15,6	313	12,2
Всего	265	10,5	1771	68,8	533	20,7	2573	100,0

Из приведенной таблицы видно, что религиозность в значительной степени обусловлена состоянием здоровья человека. Религиозность хронических больных в три раза выше, чем здоровых, а атеистов почти в два раза больше последних. Отметим также, что глубоко верующие среди здоровых людей составляют 4 %, а среди хронических больных таковых 7 %. Что же касается активных атеистов, то в здоровой группе их насчитывается 8 %, а среди больных хронически 5 %.

Участие в религиозных обрядах принимают 19 % из числа здоровых людей и 36 % из числа хронических больных. К религиозным обрядам в большей мере склонны хронические больные – 34,9 %, нежели здоровые люди – 17,8 % (почти в два раза). Принудительное исполнение религиозных обрядов испытывают в два раза чаще, чем здоровые (соответственно 4,8 и 2,4 %).

Крещение своих детей наблюдается чаще среди здоровых (28,6 %) (почти половина). Определенное влияние оказывают члены семьи больного, религиозность которых, как показывает исследование, в среднем на 10 % выше, чем соответствующая религиозность в семьях здоровых людей.

Иконами, лампадами и другими предметами культа располагают 34,2 % больных и 18,6 % из числа здоровых, и если религиозный мотив в первом случае является важным, то во втором он не является доминирующим и не носит ярко выраженного религиозного характера.

Разница лиц, прослушивающих зарубежные религиозные радиопередачи, в данных группах невелика: среди здоровых эта цифра равна 8,8 %, а среди больных – 10,0 %. Верят в приметы, гадания, сны чаще больные (37,1 %), чем здоровые (23,5 %) люди.

Осведомленность по атеистическим вопросам также характерна в большей степени для здоровых людей, нежели хронически больных. Из числа первых половине известны причины возникновения религии, 35 % способны научно объяснить возникновение основных религиозных праздников, а у последних – соответственно 40 и 27 %.

Из всего вышесказанного следует, что работа по атеистическому воспитанию должна быть дифференцирована с учетом состояния здоровья людей. Необходимо обратить внимание и на возрастной состав трудящихся, так как среди лиц пожилого возраста больше всего больных, а следовательно, и верующих.

Профилактика заболеваний – существенный фактор на пути преодоления религиозных предрассудков и суеверий. Следует иметь в виду, что церковь обладает богатым опытом и арсеналом средств, которые она достаточно умело использует в своих спекуляциях на несчастях в личной жизни и здоровье людей. Еще, к сожалению, имеет место (особенно среди женщин) такой печальный факт, когда больной предпочитает обратиться к «помощи» невежественных в медицинском отношении лиц: гадалкам, знахарям и т.д. Естественно, этому можно противопоставить только квалифицированную медицинскую помощь, а также качественную атеистическую работу среди трудящихся завода.

Итак, мы проанализировали основные корреляции религиозности с социально-демографическими показателями, а также с состоянием здоровья. Данные материалы показывают уровень религиозности в рассмотренных группах и позволяют более эффективно и целенаправленно проводить в них атеистическую работу.

Социологический анализ предполагает и выяснение корреляционных связей между теми показателями, которые непосредственно были использованы в настоящем исследовании. В данном случае надо установить то, насколько эти показатели отражают степень религиозности и уровень религиозного мотива, независимо от их принадлежности к определенной социально-демографической группе и прочих других их характеристик. Иначе говоря, предстоит зафиксировать связь между индикаторами, характеризующими религиозность в целом по заводу, что позволит более глубоко и объективно осмыслить религиозный феномен.

Результаты исследования показывают, что религиозных в целом по заводу – 10,5 %, безразличных к религии – 68,8 %, а атеистов – 20,7 %. Исходя из этого, проанализируем теперь корреляцию – *участие трудящихся в религиозных обрядах и их религиозность*.

Исследование свидетельствует, что регулярное и охотное участие в религиозных обрядах является важным критерием религиозности. Данные опроса говорят о том, что в целом по заводу регулярное участие в обрядах принимает 4,6 %, подавляющее число из них относятся к глубоковерующим.

Иначе обстоит дело с теми, кто принимает участие в религиозных обрядах изредка (26,4 %). Следует иметь в виду, что только 5,9 % из этого числа можно отнести к верующим, а остальные 20,5 % – к неверующим, так как у этих 20,5 % участие в обряде не вызвано религиозными мотивами. Попробуем это объяснить.

Ранее мы упоминали о том, что во Владимире имеется замечательный памятник архитектуры – Успенский кафедральный собор, в котором сохранились произведения, написанные Андреем Рублевым. Этот факт во многом объясняет то обстоятельство, что участвующих в обрядах по религиозным мотивам значительно меньше тех, у которых такой мотив отсутствует. Разумеется, произведения, написанные Андреем Рублевым, в церкви играют роль объектов культового поклонения. Но они выполняют и иную функцию, ибо иконописцу Рублеву удалось посредством иконы выразить передовые идеи и представления о человеке и его нравственной красоте. Вот почему высокое искусство великих мастеров прошлого независимо от религиозных убеждений в известном смысле является антирелигиозной силой. Оно шире и глубже форм

религиозного культа, богаче функционально и, следовательно, расшатывая эти формы, подготавливает человека к нерелигиозным способам социального общения.

Многие произведения классической музыки не определяются их первоначальным богослужебным назначением, так как несут в себе общечеловеческие ценности и могут быть источником глубоких переживаний как для верующих, так и для неверующих людей. Например, оратории и хоралы Баха, реквиемы Верди и Моцарта, некогда созданные для богослужения, доставляют эстетическое наслаждение и не верующим в бога людям и, неслучайно, часто исполняются в концертных программах.

Но вернемся к нашему исследованию. Его результаты показывают, что 69 % трудящихся завода вообще не принимают участия в религиозных обрядах. Следует иметь в виду и то, что из числа верующих в Бога 3,3 % не участвуют в обрядах. Любопытно отметить, что из тех, кто регулярно и охотно участвует в религиозных обрядах, 75 % считают их необходимыми, из участвующих изредка – 47,3 %, кто в них не участвует – 9,1 %. Показательно в этой связи, что элемент принуждения в исполнении религиозных обрядов в первой группе – 12,6 %, во второй – 4 % и в третьей – 1,6 %.

Имеют религиозную литературу чаще лица, регулярно участвующие в обрядах, – 36,1 %, нежели участвующие иногда – 11,8 %. Все меньше этот процент среди лиц, не принимающих в них участия, – 5,7 %. То же самое относится и к наличию в этих группах предметов религиозного культа. Среди участвующих в религиозных обрядах таковыми обладает большинство, а среди не участвующих – только 14,2 %. Верующих же членов семьи в первой группе в шесть раз больше, чем во второй, то есть налицо религиозное влияние родственников в этих группах.

Прослушивают зарубежные религиозные передачи среди лиц, регулярно участвующих в обрядах, 35,3 %, изредка – 13,6 %, а среди не участвующих в них – 5,8 %, то есть наблюдается прямо пропорциональная зависимость.

Суеверных среди лиц, регулярно участвующих в обрядах, также больше (62,2 %), чем среди тех, кто не принимает в них участия (19 %). Среди лиц, нерегулярно участвующих в религиозных обрядах, к суеверным относится половина.

Несомненно, что и осведомленность по атеистическим вопросам в большей мере характерна для лиц, не принимающих участия в религиозных обрядах. Они также более активны в общественной и атеистической работе. Разумеется, это должно быть принято во внимание Советом по атеистической работе.

Весьма показателен тот факт, что среди лиц, регулярно и охотно участвующих в религиозных обрядах, только 79 % из них признают их необходимыми, а среди лиц, изредка принимающих в них участие, – менее половины (47,3 %). Среди тех, кто в религиозных обрядах участия не принимает, эта цифра составляет 8,8 %. Целесообразность совершения религиозных обрядов видят 22,2 % из числа всех опрошенных. Эта цифра в два раза превышает соответствующую цифру, характеризующую их религиозность. Таким образом только половину лиц, считающих религиозные обряды необходимыми, следует отнести к верующим, а другую половину - к нерелигиозным ритуалистам.

Прослушивание религиозных радиопередач трудящимися завода и уровень их религиозности.

Результаты исследований показывают, что подавляющее большинство опрошенных лиц (90,1 %) зарубежная клерикальная радиопропаганда вообще не интересует и никак не привлекает внимание. Тем не менее некоторая часть трудящихся завода (9,9 %, то есть почти каждый десятый) все же такие передачи прослушивает. Мотивы здесь самые различные, причем далеко не все в этой группе являются верующими.

Из числа всех опрошенных (257 чел.) религиозные радиопередачи прослушивают 255 чел. (99 %), из них:

регулярно – 69 чел. (2,7 %),

изредка – 186 чел. (7,2 %).

В типологической шкале (по отношению к религии и атеизму) представители данных групп занимают следующие позиции:

Среди лиц, прослушивающих зарубежные религиозные радиопередачи регулярно	верующих в бога	безразличных к религии	атеистов
	42 %	40,6 %	17,4 %
Прослушивающих изредка	58 %	21,0 %	21,0 %

Отчетливо видно, что религиозные радиопередачи прослушивают и люди, не верующие в бога. Такую ситуацию должен иметь в виду Совет по атеистической пропаганде. Дело в том, что интерес к таким передачам среди верующих вполне объясним. Понятны также мотивы обращения к подобному источнику религиозной пропаганды и среди атеистов, так как при раскрытии реакционной сущности такой пропаганды в своей атеистической работе им необходимо знать ее конкретное содержание. Но не может не настораживать явно повышенный интерес к таким передачам лиц, занимающих индифферентную позицию в вопросах религии и атеизма. Этот момент должен быть учтен в атеистической работе с данной группой, поскольку клерикальный антикоммунизм, затрачивая массу материальных и людских ресурсов на пропаганду своих идей, надеется, прежде всего, на то, что эти идеи в конечном счете будут усвоены теми, кому они адресованы.

Материалы исследования показывают также, что более половины лиц (56,5 %) регулярно прослушивают зарубежные религиозные радиопередачи, считают целесообразными религиозные обряды, а среди тех, кто прослушивает изредка, – каждый третий (32,8 %).

Вера в суеверность и религиозность. Результаты исследования показали, что подавляющее большинство опрошенных (71 %) к суевериям безразлично, но все же часть (29 %) опрошенных в них верит. Следует иметь в виду, что суеверных среди женщин значительно больше, (41,9 %) чем среди мужчин (18,9 %). Отметим также, что из числа лиц, верующих в Бога, к суеверным отнесли себя 67,7 %, иначе говоря, не всякий верующий является суеверным. В то же время, из числа неверующих, как было уже отмечено, определенная часть отнесла себя к суеверным. Необходимо иметь в виду, что так называемые бытовые суеверия (вера в приметы, вещие сны, гадания и др.) продолжают существовать в современных условиях, нередко приводят людей к религии. Задача по преодолению религиозных предрассудков неразрывно связана с преодолением различных суеверий. Такая задача может быть успешно решена только в том случае, если реализуется в процессе последовательной и целенаправленной работы по распространению научных знаний, в результате подъема культурного и образовательного уровней трудящихся. Особую важность борьба с суеверными представлениями приобретает в работе среди женщин и подрастающего поколения.

Вопросы для самопроверки

1. Что называлось социологией религии в советскую эпоху?
2. Что изучает социология религии советского времени?
3. Как социология религии была связана с научным атеизмом?
4. Чем социология религии отличается от идеологии?
5. Что такое религиозность личная и институциональная?
6. Чем различаются научные понятия, официальное «кредо» конфессиональной нормы и бытовое (обыденное) представление о религиозности ?
7. Как религиозность понималась в советских источниках ?
8. Что такое атеистическая идентичность, «светскость», «секуляризм»?
9. Каковы особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрения ?
10. Какова связь между особенностями мировоззрения, воспитанием и образованием в советскую эпоху ?

Библиографический список

1. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М., 1996. – С. 775.
2. *Гараджа, В.И.* Социология религии: учеб. для вузов / В.И. Гараджа. – М., 1996. – 238 с.
3. *Он же.* Социология религии в России / В.И. Гараджа // Социология в России / под ред. В.Н. Ядова. – М., 1998. – С. 18.
4. *Пивоваров, В.Г.* На этапах социологического исследования / В.Г. Пивоваров. – Грозный, 1974. – 208 с.
5. *Сухов, А.Д.* Религия как общественный феномен / А.Д. Сухов. – М., 1979. – 143 с.
6. *Угринович, Д.М.* Введение в религиоведение / Д.М. Угринович. – М., 1985. – 270 с.
7. *Яблоков, И.Н.* Социология религии / И.Н. Яблоков. – М., 1979. – 180 с.
8. *Он же.* Методологические проблемы социологии религии / И.Н. Яблоков. – М., 1972.
9. *Ядов, В.А.* Социологическое исследование: методология, программа, методы / В.А. Ядов. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 1987. – 247 с.
10. *Смирнов, М.Ю.* Современная российская социология религии: откуда и зачем? / М.Ю. Смирнов // Религиоведение: науч.-теорет. жур. – М., 2007. – № 2.

Глава 5. ДУХОВНО-ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ РОССИЙСКИХ ШКОЛЬНИКОВ В 90-Е ГОДЫ XX ВЕКА

В трудные для России 90-е годы XX века, когда в стране происходила серьёзная «переоценка ценностей», нами было проведено социологическое исследование духовно-ценностной ориентации молодёжи в одной из школ города Владимира. Опрос был сплошным и повторным для сравнительного анализа. Анкетирование было проведено в двух гуманитарных десятых классах. В социологическом опросе приняло участие примерно одинаковое по годам число школьников: 28 учащихся в 1995/96 учебном году, из которых 29 % составили юноши и 71 % – девушки; в 1997/98 учебном году было проанкетировано 26 учащихся, из которых 38 % составили юноши и 62 % – девушки.

В последнем исследовании респонденты чётче определялись со своей национальностью: если в первом исследовании 11 % не назвали своей национальности, то спустя два года все опрошенные считали себя русскими. Думается, этот факт был связан с миграцией.

5.1. Духовно-религиозные ценности

В целом среди школьников десятого гуманитарного класса в 1997/98 учебном году 84 % признало себя верующими, что почти на 20 % превышало этот показатель среди учеников десятого гуманитарного класса в 1995/96 учебном году.

Возросло число верующих и соблюдающих религиозные обряды (с 4 до 11 %), а неверующих за тот же период – значительно сократилось (с 29 до 4 %). И, как два года назад, не было ни одного школьника, который бы считал, что с религией надо бороться. Это свидетельствовало о том, что среди школьников в 1990-е годы не находилось равнодушных к религии, не уважающих религиозные ценности.

Школьники стали более чётко определяться со своей конфессиональностью: в 1997/98 учебном году абсолютное большинство респондентов – 23 человека (87 %) – отнесли себя к православным, в то время как два года назад таковых отмечалось всего 39 %. В 1997/98 учебном году лишь один школьник посчитал себя верую-

щим, но не разбирающимся в религии, в то время как в 1995/96 учебном году таких было три человека.

Почти одинаковое число респондентов считало, что доля истины есть у всех религий и все они внутренне едины (46 % в 1996 году и 53 % в 1998 году), 15 % в последнем исследовании признало истинным православие, а два года назад таковых вообще не было.

Большинство респондентов определяло значимость религии её связью с нравственностью (43 % в 1996 году и 46 % в 1998 году) и с утешением (53 % и 54 % соответственно). Однако снизилась до нуля доля тех, кто видел положительную роль религии и в решении современных проблем (14 % в 1995/96 учебном году), и на это надо было обратить внимание.

Нами было отмечено, что за последние два года после первого анкетирования число учеников, интересующихся духовно-религиозными вопросами, значительно возросло, поскольку число безразличных снизилось с 28 до 11 % (табл. 5.1).

В целом, была видна положительная работа в школе по религиозному образованию. Нами было рекомендовано в дальнейшем использовать накопленный опыт, и работать над закреплением и усовершенствованием результатов.

Таблица 5.1

Сравнительный анализ религиозных ценностей

Показатели	Учебный год	
	1996/97	1997/98
1. Число верующих	64	84
2. Верующие и соблюдающие религиозные обряды	4	11
3. Неверующие (атеисты)	29	4
4. Воинствующие атеисты	0	0
5. Православные	39	87
6. Верующие, но не разбирающиеся в религии	11	4
7. Истинно только православие	0	15
8. Значение религии – в нравственности	43	46
9. Значение религии – в утешении	54	53
10. Значение религии – в решении проблем современности	14	0
11. Безразличные к вопросам религии	28	11

5.2. Нравственные ценности

Школьники традиционно высоко оценивают нравственные ценности. Так, в 1995/96 уч.г. 75 % школьников поставили нравственные ценности на первое место, а через два года также оценили их 65 % респондентов. Однако для половины опрошенных учащихся строгое соблюдение общепринятых норм ничего не значило для достижения успеха в жизни (так считало 69 % в 1996 г. и 46 % в 1998 г.). Это указывает на реальное противоречие между сознанием высокой ценности морали и её низкой дееспособности в существующем обществе. Это характеризует и низкую оценку общественной нравственности молодёжью. Примечательно, что почти столько же школьников также низко оценивало и умение достичь цели любой ценой: 53 % в 1996 г. и 42 % в 1998 г.

Большинство респондентов в последнем исследовании (72 %), как и раньше, отдали предпочтение справедливости как основополагающей ценности, и 15 % – свободе. Остальные 13 % затруднились ответить на этот вопрос. Если сравнивать эти показатели с первым анкетированием, то надо отметить, что число сторонников справедливости возросло на 12 %, а сторонников свободы снизилось на 10 %. И подобная оценка характеризовала объективный общественный хаос 1990-х годов и его восприятие в сознании молодых людей, когда хотелось порядка, должного отношения к нарушающим законы и исполняющим их.

Единодушными стали школьники в вопросе о единстве общественных и личных интересов (100 %), а раньше так считало 82 %, а 7 % исключали вообще такую возможность (табл. 5.2).

Таблица 5.2

Сравнительный анализ нравственно-ценностной ориентации

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Моральные ценности как наиболее значимые	75	65
2. Строгое соблюдение нравственных норм ничего не значит	69	46
3. Умение достигать цели любой ценой ничего не значит	57	42
4. Справедливость как наиболее предпочтительная ценность	61	72
5. Свобода как наиболее предпочтительная ценность	25	15
6. Единство общественных и личных интересов	82	100
7. Патриотизм	11	27
8. Самоутверждение	43	42

В 1995 – 96 годах смысл жизни большинство школьников видели в служении людям (36 %). Число сторонников такого взгляда через два года снизилось до 22 %, а первое место заняла точка зрения, по которой смысл жизни виделся в спасении себя и в служении России и человечеству (38 %). Надо признать, что такой вариант является более прагматичным. Число «чистых» патриотов среди школьников увеличилось с 11 до 27 %. Показательно, что число лиц, видящих смысл жизни в утверждении личного «Я», снизилось с 32 до 19 % (табл. 5.3). Однако практически не меняется доля лиц, которые придавали большее значение самоутверждению, которое вполне сочетается и с патриотизмом. И нами был сделан вывод, что *проблема сочетания национальных, общечеловеческих и личных ценностей учащихся в школах в те годы решалась без националистических издержек.*

Таблица 5.3

Сравнительный анализ оценки смысла жизни

Ответ на вопрос «В чем смысл жизни?»	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. В служении людям	36	23
2. В служении России	11	27
3. В утверждении личного «Я»	32	19
4. В самосовершенствовании	29	19
5. В самосовершенствовании и в служении России и человечеству	32	38
6. Смысла жизни не вижу	4	0
7. Другое	11	11

По сравнению с первым исследованием в 1997/98 учебном году возросло число школьников с 50 до 65 %, предпочитающих интересную, творческую работу, но более чем в два раза (с 50 до 23 %) снизилось число тех, кто выбрал работу, приносящую большую пользу обществу. Во многом это объяснялось тем, что значительно возросло число школьников (с 21 до 34 %), отдававших предпочтение работе, представляющей большие возможности для карьеры. Несколько увеличилось и число тех, кто отдавал предпочтение хорошо оплачиваемой работе (с 43 до 50 %). Но, как видим, доля ориентирующихся на высокий заработок оставалась практически без изменений – около половины учащихся старших классов (табл. 5.4).

Таблица 5.4

Сравнительный анализ оценки работы

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Интересная, творческая работа	50	65
2. Работа, приносящая большую пользу обществу	50	23
3. Хорошо оплачиваемая работа	43	50
4. Работа, предоставляющая большие возможности для карьеры	21	34
5. Престижная работа	18	15

В 1997/98 учебном году наиболее ценным качеством для достижения успеха в жизни большинство считало *уверенность в себе*. Но если раньше так считал каждый второй школьник (50 %), то сейчас – каждый третий (34 %). Вторая по значимости ценность в достижении успеха в жизни также осталась без изменения – *высшее образование* (32 % и 27 % соответственно). Третье и четвертое место в этой иерархии ценностей занимали соответственно *высокая квалификация, профессионализм и здоровье*. Как и прежде замыкали эту классификацию такие ценности, как *поддержка семьи, предприимчивость, полезные связи, умение рисковать, пробивные способности и строгое соблюдение принятых в обществе правил* (табл. 5.5).

Таблица 5.5

Сравнительный анализ ценностей, имеющих для школьников первостепенное значение при достижении жизненного успеха

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Высшее образование	32	27
2. Высокая квалификация, профессионализм	14	15
3. Сила, здоровье	11	15
4. Уверенность в себе	50	34

Анкетирование позволило выявить среди молодёжи две группы с различной ценностной ориентацией в достижении жизненного успеха. Первая группа, самая многочисленная, делала ставку на *инди-*

видуальные, традиционно-положительные качества: уверенность в себе, высшее образование, профессионализм, здоровье, силу. Вторая группа, менее многочисленная, рассчитывала на *индивидуалистические*, «побочные» качества: полезные связи, «пробивные способности», предприимчивость, поддержку семьи. Нами было указано, что *данные две группы, с различными ценностными установками, будут по-разному воспринимать любую ценностную информацию, что необходимо учитывать педагогам.*

Увеличилось число респондентов, которые понимали справедливость как *равенство* (с 54 до 72 %), что выявило определённую *эгалитарность молодёжи*. Отметим, что этика не отрицает положительного значения за умеренным эгалитаризмом. Позитивный сдвиг проявился в понимании проблемы *свободы*. Если раньше 36 % школьников считало, что свобода – это неограниченная воля, то через два года так считало только 8 % против 76 % полагающих, что свобода – это утверждение определённых ценностей, вопреки обстоятельствам.

В первом исследовании был отмечен очень тревожный факт, поскольку у 43 % школьников было отмечено отсутствие каких-либо *идеалов*, и только у 36 % зафиксировано их наличие. В 1997/98 учебном году ситуация в корне изменилась: 80 % респондентов считало, что у них есть идеалы, и только у 8 % они отсутствовали.

Отметим также, что возросло число лиц (с 21 до 30 %), принципиально отрицающих смертную казнь. Но практически не изменилось количество тех, кто считал, что смертная казнь приемлема за преступления против личности и государства (36 и 38 % соответственно).

Любопытно, что число школьников, полагавших, что зло относительно и связано с обществом и временем, возросло почти в 3 раза (с 18 до 53 %) и, наоборот, значительно снизилось число тех (с 54% до 23%), которые считали, что зло субъективно и полностью зависит от воспитания нового человека. Больше половины школьников с надеждой смотрели на возможности борьбы со злом.

В целом нравственная ценностная ориентация школьников находилась тогда в пределах нормы, что особо значимо в период «переоценки ценностей». Был и определённый прогресс, в частности, в развитии идейности, оптимистичности, патриотичности. Нами было

рекомендовано, что данный уровень нравственного сознания следует сохранить и продолжить работу над такими проблемами, как ориентация на высшее образование, достижение единства идеалов и конкретных дел, «слова и дела», повышение значимости общественных ценностей, профессионализма, развитие уверенности в себе.

5.3. Эстетические ценности

Как и прежде среди видов искусства на первом месте стояла литература (87 % против 93 %), на втором – музыка (76 и 79 % соответственно), на третьем – кино (49 и 57 % соответственно), на четвертом – живопись (38 и 36 % соответственно), на пятом – архитектура (27 и 14 % соответственно). Но если раньше ни один школьник не отметил балет среди важнейших видов искусства, то в последнем исследовании таковых отмечено более 15 % (табл. 5.6).

Таблица 5.6

Сравнительный анализ ценности видов искусства

Вид искусства	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Литература	93	87
2. Музыка	78	76
3. Кино	57	49
4. Живопись	36	38
5. Архитектура	14	27
6. Балет	0	15

Практически не изменилось отношение к наиболее почитаемым отечественным писателям и поэтам. Как и прежде первое место занимали А.С. Пушкин, второе место – М.Ю. Лермонтов, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, С. Есенин; третье место – Н. Гоголь, Ф. Тютчев, А. Ахматова, М. Цветаева; на четвертом месте – Ф.М. Достоевский, Н. Лесков, И. Тургенев и др. Всего в последнем исследовании было названо 24 фамилии.

Среди зарубежных писателей первое место заняли В. Шекспир, А. Дюма; второе – Мольер, Байрон, Ж. Верн; третье – В. Гюго, В. Скотт; четвертое – О. де Бальзак, К. Дойль. Всего была названа 21 фамилия.

Среди отечественных художников первое место занял И.Е. Репин (ранее был И.И. Шишкин), второе – И.И. Левитан (И.Е. Репин), третье – В.М. Васнецов (ранее так же В.М. Васнецов), четвертое – И.И. Шишкин (И.К. Айвазовский), пятое – И.К. Айвазовский (В.И. Суриков), шестое – Б.Ф. Французов (В.А. Серов, А.К. Саврасов, И.И. Левитан), седьмое – А. Рублёв, К.С. Малевич (А. Рублёв).

Всего было названо 16 фамилий. Примечательно, что среди выдающихся отечественных художников великий русский иконописец Андрей Рублёв занимал, как и прежде, седьмую позицию, причём в последнем исследовании его поставили в один ряд с Малевичем.

Из зарубежных художников первое место занял Рафаэль (ранее – Леонардо да Винчи), второе П. Пикассо (ранее П. Пикассо и Рафаэль), третье – Леонардо да Винчи (ранее – Рембрандт), четвертое – Микеланджело (ранее – Клод Моне).

Всего было названо 11 фамилий (ранее 13).

Но если ранее 28 % не назвали ни одной фамилии, то в последнем исследовании таковых было только 7 %.

Среди отечественных композиторов первое место занял П.И. Чайковский (ранее он же), второе – С.В. Рахманинов (ранее – М.И. Глинка, М.П. Мусоргский), третье – М.И. Глинка (ранее – С.В. Рахманинов), четвертое – Н.А. Римский-Корсаков, С.С. Прокофьев (ранее – только Н.А. Римский-Корсаков), пятое – Д.Д. Шостакович (то же).

Всего было названо 16 фамилий.

Среди зарубежных композиторов первое место занял И. Бах (ранее В. Моцарт), второе – Л. ван Бетховен (ранее – И. Бах), третье – В. Моцарт (ранее – Л. ван Бетховен), четвертое – Ф. Лист (ранее – Ф. Шопен), пятое – Ф. Шопен, А. Вивальди (ранее А. Вивальди, Ф. Лист, И. Штраус)

Всего было названо 9 фамилий.

Среди любимых произведений отечественной и зарубежной литературы были названы: «Гамлет» (ранее «Война и мир»); «Ромео и Джульетта» («Обломов»); «Герой нашего времени» («Евгений Онегин»); «Война и мир», «Плаха» («Капитанская дочка», «Что делать», «Отцы и дети», «Герой нашего времени»).

Всего было названо 52 произведения (ранее 66).

Как и прежде русскую художественную литературу школьники ценили за наличие в ней истинных нравственных ценностей – 84 % (ранее 79 %), затем за духовность – 61 % (прежде 61 %). Третье место занимало наличие в ней определённых философских идей – 57 % (ранее 54 %), что очень отрадно. Как мы видим, расхождения незначительны, а во втором случае – даже полное совпадение.

Среди наиболее дорогих образов русской литературы были отмечены: Евгений Базаров (ранее – Евгений Базаров и Татьяна Ларина); Татьяна Ларина (ранее – Наташа Ростова); Печорин, Чацкий (Пьер Безухов, Андрей Болконский, Вера Павловна); Наташа Ростова, Анна Каренина (Рахметов, Илья Обломов, Анна Каренина, Евгений Онегин).

Всего было названо 11 образов, причём если ранее 36 % респондентов не называли ни одного литературного образа, который был бы им дорог, то сейчас таких только 8 %. Как мы видим, Евгений Базаров занимал лидирующее положение среди любимых персонажей русской литературы, как в последнем исследовании, так и в предыдущем. В значительной степени это объяснялось распространением нигилизма и релятивизма среди школьников, а также в обществе в целом в 1990-е годы.

Среди наиболее значимых современных писателей русской и зарубежной литературы были отмечены: В. Распутин (ранее тоже В. Распутин); М. Цветаева, В.П. Астафьев, Ч. Айтматов.

Всего было названо 22 фамилии (ранее 15).

И если раньше 36 % не называли ни одной фамилии, то в последнем исследовании эта цифра составила 8 %.

Из наиболее любимых музыкальных ансамблей были названы: «Иванушки-Интернейшнл» (ранее «Чиж»); «На-На» («Нирвана», «Агата Кристи», «ДДТ»); «Любэ» («Браво»).

Всего было названо 17 ансамблей (ранее 41). Число лиц, не назвавших ни одного ансамбля, значительно снизилось (с 21 до 11%).

5.4. Социальные ценности

Для большинства школьников была характерна разнообразная ориентация в мире социальных ценностей, неоднозначная их оценка, что вполне было уместно.

Если в исследовании 1995 – 1997 годов первое место среди наиболее важных социальных ценностей занимала *любовь* (25 %), то в исследовании 1997 – 1998 годов она отошла на второе место, а первое заняла *дружная семья* – 53 %, третье – *интересная работа*, затем *уважение людей*. *Полное материальное благополучие* прочно занимало пятое место. Замыкали этот список такие ценности, как *слава*, *спокойная жизнь* и некоторые другие (табл. 5.7).

Таблица 5.7

Сравнительный анализ наиболее важных для индивида социальных ценностей

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Интересная работа	19	11
2. Полное материальное благополучие	11	8
3. Счастье в любви	25	23
4. Дружная семья	18	53
5. Уважение людей	25	11

В вопросе о развитии России большинство школьников в 1997/98 учебном году, как и прежде, были за то, чтобы Россия взяла у Запада лишь то, что ей подходило – 57 % (ранее 68 %). На втором месте была позиция о собственном пути развития – 23 % (ранее 32 %). Но если ранее ни один школьник не был за то, чтобы Россия в максимальной степени следовала за Западом, то сейчас таковых отмечено около 11 %.

Интересный факт: число сторонников построения *правового государства* среди школьников возросло с 39 до 61 %, а вот лиц, отрицающих такую возможность, вообще не было выявлено, хотя раньше они составляли 11 %. Здесь сказывались и определённая мода на юридические профессии, и социальные потребности в праве.

Школьники оставались довольно единодушными в оценке *форм собственности*. Абсолютное большинство (64 % в 1995/96 и 61 % в 1997/98 учебных годах) было за то, чтобы существовало многообразие форм собственности. Практически не изменилась доля тех, кто считал, что наиболее эффективна частная собственность (36 и 30 %), а также и доля сторонников общественной собственности (4 и 8 %). Значительно снизилось число школьников, отмечаю-

щих большую экономическую эффективность частной собственности, но её меньшую нравственную ценность (29 и 8 %). Это свидетельствовало о том, что молодёжь всё больше ориентировалась на собственно экономические характеристики экономики.

5.5. Политико-правовые ценности

Как и в первом исследовании, большинство школьников высказалось за то, чтобы Россия была сильным государством – 68 % (ранее 79 %), демократическим государством – 42 % (ранее 36 %), за смешанную форму правления высказались – 11 % (ранее 21 %), а за монархию всего 4 % (ранее 10 %).

Неизменной осталась позиция школьников, считающих, что все лица, проживающие в России, должны владеть русским языком. Утвердительно ответили на этот вопрос 84 % (а раньше их было 82 %), отрицательно, как в первом, так и во втором случае, – около 4 %, т.е. всего по одному респонденту. Языком титульной нации республики, по мнению десятиклассников, должны владеть 68 % населения (ранее было 50 %) этих республик. Значительно сократилось число затрудняющихся ответить на этот вопрос (с 29 до 8 %).

Подавляющее число школьников – 95 % (прежде было 86 %) – оценивало войну как ничем не оправданную трагедию. В то же время значительно увеличилось число школьников (с 11 до 30 %), считавших, что справедливые войны способствуют историческому прогрессу. Любопытно, если в предыдущем опросе каждый четвёртый считал, что война является одним из способов разрешения социальных конфликтов, то в последнем опросе таковых вообще не оказалось.

Если в предыдущем опросе относительное большинство (43 %) считало, что главная угроза безопасности России идёт со стороны среднеазиатских стран (Иран, Афганистан и др.), то в последнем так считало не более 19 % школьников. А вот число тех, кто считал, что угроза идёт со стороны США и Запада, значительно возросло: с 25 до 30 % в первом случае и соответственно с 11 до 27 % – во втором. Во многом это объяснялось наступательной политикой Запада, США, в том числе блока НАТО.

По вопросу о возможности образования Россией блока с какими-либо странами, необходимо отметить, что число лиц, отрицавших такую возможность, за два года сократилось с 43 до 27 %, но выросло число тех, кто за блок с Западом (с 32 до 46 %), за блок с США (с 7 до 38 %), за блок с Японией (с 4 до 23 %).

Среди прав, наиболее значимых для школьников, по-прежнему первое место занимало *право на жизнь* – 76 %, на втором месте стояли *социальные права*, а права, обеспечивающие равенство всех перед законом, занимали третье место. Важно отметить, что возросла роль прав, защищающих *личное достоинство*, а вот число тех, кто это отрицал, сократилось с 54 до 23 %. Менее всего ценными оказались права, обеспечивающие свободу и неприкосновенность частной собственности, а в предыдущем опросе к таковым были отнесены права, защищающие личное достоинство (табл. 5.8). В целом анализ политико-правовых ценностей школьников свидетельствовал об устойчивом преобладании в их сознании демократических установок.

Таблица 5.8

Сравнительный анализ наиболее значимых прав человека

Виды прав	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Право на жизнь	82	76
2. Право на равенство	7	4
3. Право на личное достоинство	4	8
4. Право свободы	4	4
5. Право собственности	4	0
6. Право на труд, образование и другие социальные возможности	0	8

5.6. Общемировоззренческие (философские) ценности

По вопросам онтологического характера большинство десятиклассников (57 %) стояло на дуалистических позициях (два года назад их было 50 %). Но если раньше респондентов, стоящих на идеалистических позициях, было больше, чем на материалистических (соотношение 32 против 14 %), то в настоящее время ситуация полностью изменилась и число материалистов превысило число идеалистов (соотношение 27 против 15 %).

Следующий вопрос («Считаете ли Вы, что мир создан кем-то?») являлся контрольным по отношению к предыдущему, т.е. выяснялась искренность и логика респондентов. И надо сказать, что все респонденты такую проверку выдержали. Ровно 27 % (именно столько, сколько считало себя материалистами) ответили, что мир никем не создан и что он вечен во времени.

В предыдущем опросе подавляющее большинство (71 %) считало, что наиболее верным является рационалистическое понимание человека как существа разумного, и только 10 % обратили внимание на его социальную природу. В настоящее время сторонников первой точки зрения стало меньше (38 %), а вот второй – больше (23 %).

Школьники довольно-таки оптимистично смотрели на историю, и большинство респондентов (65 %) считало, что история носит открытый характер и от человека зависит, будет ли она прогрессировать или регрессировать (ранее было 75 %). Увеличилось число респондентов, считающих, что история человечества прогрессирует от более примитивных форм организации жизни к более сложным (23 против 14 %).

На первое место в последнем опросе, как и два года назад, среди важнейших ценностей большинство десятиклассников поставило нравственные ценности (75 и 65 %), на второе – духовно-религиозные (18 и 15 %). Повысилась значимость социальных ценностей (с 4 до 11 %). За ними следовали философские, политико-правовые и эстетические ценности. Нами было отмечено, что оба раза респонденты обратили внимание на весь блок ценностей, который им предлагался (табл. 5.9).

Таблица 5.9

Сравнительный анализ соотношения важнейших ценностей

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Духовно-религиозные	18	15
2. Нравственные	75	65
3. Эстетические	0	0
4. Социальные	11	4
5. Политико-правовые	4	4
6. Общемировоззренческие (философские)	4	8

Как и прежде среди путей выхода из кризиса на первое место по значимости десятиклассники поставили борьбу с преступностью, затем – успешное проведение реформ, а также гармоничное сочетание старых форм с новыми. Большинство по-прежнему считало невозможным возврат к прошлой системе, а также излишней борьбу с оппозицией. Среди молодёжи наблюдались чёткая ориентация на реформы и отчуждение от прошлого.

Весьма настораживали ответы десятиклассников на вопрос о связи успеха с образованием. За последние два года на момент проведения завершающего исследования число тех, кто считал невозможным достижение успеха без образования, сократилось почти в два раза (с 36 до 19 %). В то же время в полтора раза возросло число тех, кто считал, что успеха можно добиться и без образования, хотя и признавали, что наличие образования повышает шансы на успех (61 против 43 %). И уж совсем шокировала позиция тех учеников (11 %), которые рассматривали образование скорее как помеху для успеха. В предыдущем опросе таковых выявлено не было (табл. 5.10). Нами было отмечено, что *эта тенденция среди десятиклассников тревожна*, так как это – реальная возможность утверждения серости и необразованности в обществе. *Но нужна соответствующая работа по устранению этой тенденции, ибо будущее личности – в её культуре, мастерстве, профессионализме, что невозможно в XXI веке без основательных знаний. И в этом же будущее России.*

Таблица 5.10

Сравнительный анализ оценки образования)

Ценности	Учебный год	
	1995/96	1997/98
1. Без высшего образования успех невозможен	36	19
2. Успеха можно добиться и без образования, но его наличие повышает шансы	43	61
3. Высшее образование хорошо само по себе, но успеха в жизни не приносит	0	8
4. Образование скорее помеха	0	11

Отмеченные выше особенности духовно-ценностной ориентации школьников, имеющие важное практическое значение для их

нравственного бытия и развития, выявили, в частности, определённую *тенденцию релятивизма* в сфере морали, который предстаёт и в настоящее время одним из главных противников истинной нравственности, фундаментальной этики. Релятивизм как нравственная позиция субъекта, признающего относительность всякой моральной ценности и принципа и отрицающего абсолютные и фундаментальные моральные ценности, является не столько теоретической, сколько практической установкой.

С релятивизмом связана одна примечательная особенность: трудно найти его серьёзное теоретическое обоснование, и в то же время, как практическая нравственная деятельность, как определённое нравственное сознание и определённые отношения релятивизм предстаёт серьёзным объективным явлением. Об этом свидетельствуют разнообразные социологические данные.

Релятивизм при этом как в сознании отдельной личности, так и в общественном, сочетается с определённым нравственным абсолютизмом и фундаментализмом, когда всё же признаётся как первостепенная значимость моральных ценностей среди других видов ценностей, так и наличие определённого фундаментального ядра среди самих моральных ценностей. Это подтверждают проведённые нами исследования.

Авторы других социологических исследований по динамике ценностей реформируемой России, а также наши социологические результаты подтверждают данный вывод. «Обратим внимание на факт определённой устойчивости отношения россиян к базовым ценностям, которые и были основным предметом изучения. Как и в 1990 году, четыре года спустя респондентам были предложены те же 44 ценностные суждения – в тех же самых формулировках и в той же последовательности. Поразительно, но факт, что, несмотря на потрясения, через которые прошёл каждый россиянин в 1991 – 93 гг., принципиальное отношение к этим суждениям – согласие или несогласие с ними, одобрение или отрицание их ценностного содержания – осталось почти неизменным»³⁰³.

Исследователи справедливо отмечают, что «интересный и весьма неутешительный результат опроса состоит в том, что от 21 до

³⁰³ Динамика ценностей населения реформируемой России / под ред. Н.И. Лапина и Л.А. Беляевой. М., 1996. С. 55.

37 % (каждый пятый или почти двое из пяти) выбирают позицию неопределённости либо прямо уклоняются от ответа, что является косвенным свидетельством нравственной незрелости массового сознания»³⁰⁴. По данным цитируемого источника, «от 15 до 37 % опрошенных занимают оправдательную позицию по отношению к нарушениям общественных нравственных устоев, от 21 до 37 % оказываются в положении нравственной неопределённости даже при выборе вербальных нравственных суждений»³⁰⁵.

Авторы рассматривают данные явления как определённый кризис, отмечая, что «от 34 до 62 % разделяют общепринятые нравственные нормы» и «от 5 до 19 % занимают достаточно жёсткую позицию полного неприятия отклонений от норм нравственности. Это оставляет некоторую надежду на то, что преодоление *нравственного кризиса* [выделено нами – П.М.] станет важнейшим фактором экономической и политической стабилизации российского общества»³⁰⁶.

Питирим Сорокин в книге «Кризис нашего времени», вышедшей в 1941 году, приводит данные о соотношении релятивизма (этического, интеллектуального, эстетического) и абсолютизма среди выдающихся мыслителей отдельных исторических отрезков времени³⁰⁷ (табл 5.11).

Таблица 5.11

Соотношение релятивизма и абсолютизма

Годы	Релятивизм, %	Абсолютизм, %
400 – 1300	0	0
1300 – 1400	20,8	79,2
1400 – 1500	23,1	76,9
1500 – 1600	40,4	59,6
1600 – 1700	38,0	62,0
1700 – 1800	36,8	63,2
1800 – 1900	37,9	62,1
1900 – 1920	48,6	51,4

³⁰⁴ Динамика ценностей населения реформируемой России / под ред. Н.И. Лапина и Л.А. Беляевой. М., 1996. С. 167.

³⁰⁵ Там же. С. 168 – 169.

³⁰⁶ Там же. С. 169.

³⁰⁷ Сорокин П. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 493.

П. Сорокин отмечает, что «однако факт количественного преобладания абсолютизма (51,4 %) над релятивизмом (48,6 %) не должен вводить нас в заблуждение. Малая порция виски или несколько капель яда способны отравить или интоксцировать воду. Следует помнить об этом и применительно к обсуждаемым вопросам. Суть дела, видимо, в относительном увеличении или уменьшении каждого изучаемого направления. Скачок релятивизма, скажем, от 40 до 48 % достаточен, чтобы ослабить, раздробить, разрушить этические или любые иные ценности. Что же касается всех этих ценностей, то мы живём в век их чрезвычайной релятивизации и разрушения. Они, в свою очередь, являются показателем умственной и моральной анархии, ибо ценность, которая больше не универсальна, становится псевдоценностью, игрушкой фантазий и желаний»³⁰⁸.

Выводы о *релятивизме* того или иного мыслителя можно сделать по отдельным высказанным им оценкам, замечаниям, по его практическим действиям, поведению, поскольку принципиального теоретического обоснования релятивизма нет, да и быть не может, с нашей точки зрения. В самом деле, как отмечал ещё Сократ, споря с софистами, если всё относительно, то относительна и сама относительность. Само ценностное восприятие мира невозможно с позиций абсолютного релятивизма, поскольку с ценностями по их природе связана, как отмечено выше, и определённая их чинность, иерархичность.

Практическая ограниченность релятивизма проявляется в хаосе, который им порождается, в неспособности релятивизма предложить всеобщие принципы. Подобное же для морали является существенным недостатком, ибо противоречит объективности, фундаментальности и абсолютности, обнаруживаемых в мире добра.

Можно указать на теоретическое обоснование *нигилизма*, каким, например, является философия Ницше. Но нигилизм не просто отрицает ценности, но и предлагает свои, в том числе высшие, абсолютные ценности. Как пишет М. Хайдеггер, «нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящий в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип

³⁰⁸ Сорокин П. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 494.

Ницше видит в воле к власти»³⁰⁹. С подобной оценкой Ницше согласны и современные российские учёные: «Ницше является моральным нигилистом в строгом точном смысле слова: он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов»³¹⁰.

К 2008 году Россия вышла из того тревожного кризисного состояния, в котором она пребывала в 90-е годы XX века. И этому способствовала определённая твёрдая нравственная позиция в отстаивании добра, которую проявила часть россиян, фиксируемая в социологических исследованиях этого времени. Эта позиция незримо, и часто не всегда осознанно, поддерживается российской общественностью, российским государством, семьёй, школой, всей сложившейся системой образования и воспитания. Но подобная установка требует к себе более серьёзного и продуманного отношения.

Отметим также, что в проводимых социологических исследованиях мы исходили из традиционного субъектно-объектного понимания ценностей. Собственно, такой подход к ценностям характеризует и современную российскую социологию³¹¹. В книге «Динамика ценностей населения реформируемой России» даётся следующее определение ценности: «Ценность – это обобщённые цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях. Система ценностей образует внутренний стержень культуры; духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей»³¹². Данное понятие ценностей использовалось коллективом учёных Центра исследований ценностей при Институте философии РАН под руководством член-корреспондента РАН Н.И. Лапина, при изучении ими реального состояния и динамики ценностей в России в 90-е годы XX века. Эти

³⁰⁹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993. С. 92.

³¹⁰ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998. С. 175.

³¹¹ См.: Динамика ценностей населения реформируемой России / отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М., 1996; Л.А. Беляева. Социальная модернизация в России в конце XX века. М., 1997; Н.И. Лапин. Пути России: социокультурные трансформации. М., 2000.

³¹² Динамика ценностей населения реформируемой России / отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М., 1996. С. 46.

исследования действительно очень значимы. Они предоставляют нам научно обоснованные данные об *оценках* россиянами ценностей, которые необходимо учитывать при ценностном подходе к российскому обществу. Приведённое выше определение ценностей, а также идеи Д.А. Леонтьева о ценностях³¹³ были взяты за основу Л.А. Беляевой при анализе социальной модернизации в России в конце XX века³¹⁴. Л.А. Беляева отметила, что «ценности существуют и взаимодействуют в трёх формах – как социальные идеалы, предметно воплощённые ценности и личностные ценности»³¹⁵.

В более поздней работе Н.И. Лапина «Пути России: социокультурные трансформации» приводится уже отмеченная выше дефиниция ценностей³¹⁶. Как видим, учёные данного коллектива работают в определённом научном дискурсе, разрабатывая определённую концепцию ценностей, создавая определённую школу, что правильно и очень отменно. Но исследование ценностей только выиграет, если в нём будут представлены и другие дискурсы, концепции, традиции, школы.

С нашей точки зрения, данные исследования являются, прежде всего, изучением *оценок, функций, социальных ролей ценностей*, но не ценностей самих по себе. В теоретическом исследовании ценностей мы придерживаемся иного, реалистического их понимания³¹⁷. С нашей точки зрения, *ценность есть особое качество, которое связано с объектами и субъектами, и характеризует их единственность, единство, их место во всеобщей взаимосвязи. Моральные ценности, соответственно, определяются как особые свойства объектов и субъектов, характеризующие их единственность, единство, их место в мире с точки зрения добра и зла*³¹⁸. Ценности как определённые объективные, идеальные, трансцендентные качества объ-

³¹³ См.: Д.А. Леонтьев Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопр. философии. 1996. № 4. С. 15 – 26; Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир, 2004.

³¹⁴ См.: Беляева Л.А. Указ соч. С. 126.

³¹⁵ Беляева Л.А. Указ соч. С. 126.

³¹⁶ См.: Н.И. Лапин Пути России: социокультурные трансформации. М., 2000. С. 130. (Н.И. Лапин в своей книге особо отметил функцию ценностей как определённых *аттракторов*, которая наиболее значима в условиях социокультурного кризиса. *Аттрактор* – это такая структура, «которая как бы притягивает систему к её будущему, формирует её из наличного состояния»).

³¹⁷ См.: Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир, 2004.

³¹⁸ Там же. С. 16.

ектов и субъектов находятся за оценками, функциями и лишь отражаются в них. По социологическим исследованиям и, в целом, оценкам (а к социологическим исследованиям допустимо подойти как к одному из видов оценок) можно лишь косвенно составить представление о ценностях. Один из недостатков субъектно-объектного подхода в изучении ценностей – то, что он не может предложить обоснованный ценностный *идеал*, который, с нашей точки зрения, составляют абсолютные объективные ценности. При ценностном подходе к миру ценностный идеал очень важен, он играет роль критерия высоты ценностей, их истинности. С неизбежностью субъектно-объектное понимание ценностей само порождает релятивизм и даже нигилизм в ценностном восприятии мира, что ярко проявилось в творчестве гениального и несчастного Ницше.

Следует признать, что в сознании реального человека ценности, их оценки, а также их предметные носители взаимосвязаны, чётко не отделимы друг от друга. И, собственно, в таком синкретическом состоянии и функционируют они как определённые *симулякры* ценностей, определяя выбор субъекта. Но в теории ценностей мы можем и должны отделять ценности от сопутствующих им оценок и других элементов. Именно наличие объективных ценностей, с нашей точки зрения, объясняет многие явления в сфере ценностной ориентации человека, которые отмечены и в социологических исследованиях. Так, «*факт определённой устойчивости отношения россиян к базовым ценностям*» можно оценить как свидетельство того, что многие россияне интуитивно правильно воспринимают базовые ценности как объективные и трансцендентные феномены. Но изучение ценностей, понимаемых как объективные качества, требует особой методологии, которую нельзя свести к социологическим методам исследования.

Вопросы для самопроверки

1. Все ли религии духовно едины?
2. Считаете ли Вы, что с религией надо бороться? Обоснуйте свой ответ.
3. В чём Вы видите значимость религии?

4. Играет ли какую-либо роль религия в решении социальных проблем?

5. Имеет ли какое-либо значение соблюдение общепринятых нравственных норм для достижения успеха в жизни?

6. Считаете ли Вы, что смысл жизни состоит в самосовершенствовании и в служении России и человечеству?

7. Что бы Вы выбрали: интересную, творческую работу или хорошо оплачиваемую работу? Обоснуйте свой ответ.

8. Что, Вы считаете, имеет первостепенное значение для достижения жизненного успеха?

9. Какой вид искусства с Вашей точки зрения является наиболее значимым для человека?

10. Считаете ли Вы, что могут быть войны, способствующие историческому прогрессу?

Библиографический список

1. Динамика ценностей населения реформируемой России / под ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М., 1996.

2. Сорокин, П. Кризис нашего времени / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.

3. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993.

4. Гусейнов, А.А. Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М., 1998.

5. Беляева, Л.А. Социальная модернизация в России в конце XX века / Л. А. Беляева. – М., 1997.

6. Лапин, Н.И. Пути России: социокультурные трансформации / Н.И. Лапин. – М., 2000.

7. Матвеев, П.Е. Моральные ценности / П.Е. Матвеев. – Владимир. 2004.

Глава 6. ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ В СВЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ МГУ И ВЛГУ (2003 – 2006 годы)

В период с 2003 по 2006 годы кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета в рамках совместной работы с Владимирским государственным университетом над проектом РГНФ “Религиозная ситуация во Владимирской области: прошлое, настоящее и будущее” (проект № 04-03-00310А, руководитель – проф. И.Н. Яблоков) был проведен ряд социологических исследований, направленных на изучение состояния религиозности и нерелигиозности городского и сельского населения Владимирской области (прил.12)³¹⁹.

6.1. Методология исследования

В ходе исследования во Владимирской области в качестве основного социологического метода работы использовался анкетный опрос. Помимо этого в отдельных случаях применялись экспертный опрос и интервьюирование.

Исследование состояло из двух частей: исследование религиозности городского населения и исследование религиозности сельского населения Владимирской области. В качестве модельного региона для первой части исследования был выбран город Владимир не только как административный и промышленный центр, но и как самый большой по численности населения город области. Исследование во Владимире было проведено в марте 2005 года. Для второй

³¹⁹ Соколова А.Д. Религиозная ситуация во Владимирской области (по данным социологического опроса в марте 2005 года в г. Владимир) // *Аспекты*: Вып. IV. М. 2006. С. 487 – 505; Ее же. Комментарии респондентов к анкетам социологического опроса как дополнительный источник при анализе религиозной ситуации // *Experimentum-2005*. М., 2006. С. 121 – 122; Ее же. Посмертная участь сельских жителей // *Студенч. правосл. журн. "Встреча"*. 2007. № 2 (25). С. 29 – 32; Ее же. Представления современных сельских жителей о Боге, религии и человеке // *Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии*. Вып. IV. М., 2008.

части исследования были выбраны два сельских района – Селивановский и Меленковский. Такой выбор не был случайным. Первый – один из самых маленьких районов области (его площадь составляет 1388 км²) – был выделен в отдельное административное образование только в 1929 году. Из 90 населенных пунктов нет ни одного со статусом «город», даже районный центр Красная Горбатка имеет статус поселка. Несмотря на то, что на территории района расположен ряд предприятий, большая часть его является сельскохозяйственной. Население района в основном пожилое, молодежи в деревнях крайне мало³²⁰. В этой связи влияние социальных преобразований последних лет в значительно меньшей степени отражается на мировоззрении населения, чем в соседних районах. Второй район – Меленковский – расположен южнее Селивановского и граничит с ним. Он значительно больше, старше и исторически более развит. Исследование в Селивановском районе было проведено в ноябре 2005 года, а в Меленковском – в августе 2006 г. Эти три исследования составили три этапа нашей работы.

На каждом из этапов выдвигались определенные рабочие гипотезы, в соответствии с которыми изменялся анкетный инструментарий. При выдвижении новых рабочих гипотез учитывались опыт и результаты предыдущего этапа исследования. Проследим эту эволюцию.

В ходе подготовки первого этапа исследования («Исследование религиозности городского населения Владимирской области – г. Владимир») были выдвинуты следующие рабочие гипотезы:

- в настоящее время наблюдается видимое оживление в религиозной жизни общества: повсеместно строятся и восстанавливаются храмы, появляются новые общины и культы;
- за последние десять лет произошло увеличение количества и изменение социального состава прихожан;
- ущемление прав верующих ведет к социальным конфликтам;
- в общественном сознании имеет место следующий стереотип: отождествление понятия «верующий человек» с принадлежностью к определенной конфессии, а также жесткая связь между этнической и религиозной принадлежностью человека.

³²⁰ URL: <http://www.selivanovo.ru>

При разработке анкетного инструментария мы стремились к этому, чтобы анкета равным образом адекватно воспринималась как людьми верующими, так и неверующими, индифферентными и колеблющимися. Второй определяющей особенностью нашей анкеты являлось то, что она в большей степени была ориентирована на религиозное поведение, чем на религиозное сознание респондентов.

Анкету можно условно разделить на несколько блоков.

Первый блок (вопросы 1 – 6) содержит вопросы, определяющие социальный статус респондента. Среди вопросов этого блока отдельного внимания заслуживает вопрос № 6 – «Являетесь ли Вы коренным жителем этой местности и проживаете ли здесь постоянно?». Этот вопрос рассчитан на жителей сельской местности области, где состав и количество населения сильно варьируются в зависимости от времени года. В связи с этим обстоятельством встает вопрос о том, возможно ли включать в число жителей области тех дачников, которые проводят там по 6 – 7 месяцев в году, и тех уроженцев края, которые постоянно проживают за пределами области и навещают дом на пару недель в году? Этот вопрос был внесен в анкету с учетом последующей работы в сельских районах области. Тем не менее около 10 % участников опроса в г. Владимире не отнесли себя к числу резидентов, впрочем, число военнослужащих, участвовавших в опросе, составляет 17 %.

Второй блок состоит из двух вопросов о самоидентификации респондентов: «Считаете ли Вы себя верующим?» и «К какой конфессии Вы себя относите?».

Последний, третий блок (вопросы 9 – 19) составляют контрольные вопросы, призванные выяснить глубину религиозных (или нерелигиозных) убеждений респондентов. Здесь присутствуют вопросы, ориентированные на выявление глубины как религиозного сознания, так и религиозного поведения человека. К первым относятся такие вопросы, как «Какую роль, по Вашему мнению, играет религия в жизни человека?», «С какой целью Вы посещаете церковь (другие культовые здания), молитвенные собрания?», вопросы о вере в Бога и бессмертие души. Ко вторым – вопросы о частоте посещения церкви (других культовых зданий), молитвенных собраний, о частоте участия в религиозных праздниках, религиозном воспитании и др.

По результатам обработки полевого материала, собранного в ходе первого этапа исследования («Исследование религиозности городского населения Владимирской области – г. Владимир»), были сформулированы рабочие гипотезы второго этапа работы («Исследование религиозности сельского населения Владимирской области – Селивановский район»). К рабочим гипотезам первого этапа работы добавились следующие:

- интенсивность религиозной жизни сельских жителей выше, чем у городских жителей;
- несмотря на заметное оживление религиозной жизни на институциональном уровне, имеющееся количество культовых зданий не может удовлетворить религиозных потребностей верующих;
- подавляющее большинство респондентов принадлежит к Русской Православной Церкви.

Первый и второй блоки вопросов по сравнению с первым этапом исследования не претерпели практически никаких изменений. В то же время, в третий блок был внесен ряд существенных изменений и дополнений.

Во-первых, во многих вопросах были уточнены варианты ответов, вследствие чего их количество увеличилось. Так, например, в вопросах «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?» и «Молитесь ли Вы дома?» количество вариантов ответов увеличилось с трех до пяти.

Во-вторых, для упрощения восприятия анкетного инструментария и обработки данных были объединены вопросы «Посещаете ли Вы церковь (другие культовые здания), молитвенные собрания?» и «Если посещаете, то как часто?».

В-третьих, был добавлен вопрос «В каких из нижеперечисленных таинств Вы принимали участие?» с вариантами ответов «Крещение», «Венчание», «Причастие» и «Не участвовал».

В-четвертых, вопрос о роли религии был перенесен в личную сферу (если раньше вопрос звучал «Какую роль, по Вашему мнению, играет религия в жизни человека?», то теперь он стал звучать следующим образом: «Если Вы верующий, то какую роль, по Вашему мнению, играет религия в Вашей жизни?»). Это было связано с крайне низким уровнем рефлексии респондентов в области абстрактных понятий, и, соответственно, стремлением перенести этот вопрос на себя.

В-пятых, были практически полностью изменены варианты ответов в трех ключевых вопросах: о роли религии, о вере в Бога и о цели посещения церкви. Эти изменения, так же, как и в предыдущем случае, связаны с очень сильной привязкой респондентов к конкретным условиям своей жизни. В вопросе о роли религии вместо вариантов «Укрепляет нравственность человека», «Удовлетворяет запросы ума», «Помогает в практической жизни человека» и «Помогает общению верующих друг с другом» респондентам были предложены варианты «Дает возможность общения с Богом», «Дает возможность общения с умершими родными и близкими», а вместо варианта «Дает надежду на посмертное существование в раю» – «Дает надежду верующему попасть в рай». В вопросе о вере в Бога вариант «Бог существует» был заменен на «Я твердо верю, что Бог существует», а «Нельзя ни доказать, ни опровергнуть существование Бога» – на «Иногда мне кажется, что я не очень твердо верю, что Бог существует», кроме того, были добавлены варианты ответов «Я сомневаюсь в существовании Бога» и «Какая-то сила есть». В вопросе о цели посещения церкви вместо варианта «Для удовлетворения моих религиозных потребностей (участие в богослужениях, молитва и др.)» респондентам были предложены следующие варианты: «Для участия в богослужениях», «Для совершения молитвы», «Для совершения религиозных обрядов (свадебного, похоронного, других)», «Для исповеди», «Для поминания умерших родных и близких», «Чтобы поставить свечку», «Для укрепления религиозной веры»; вместо «Из любознательности» – «Для знакомства с богослужениями и обрядами». Вместо вариантов «Стремлюсь получить ответы на нерешенные мною мировоззренческие вопросы», «Интересуюсь деятельностью религиозных организаций», «Культовые здания не посещаю» появился вариант «Так принято, так положено».

В ходе подготовки третьего этапа исследования («Исследование религиозности сельского населения Владимирской области – Меленковский район») были выдвинуты следующие рабочие гипотезы:

- религия для большинства респондентов является атрибутом «этой жизни»;
- отсутствует четкое представление о посмертном существовании души, о рае и аде;
- отсутствует представление о посмертном наказании за грехи;

– одним из наиболее важных элементов религиозной жизни населения является «не-работа» в религиозные праздники;

– большинство респондентов не имеет возможности участвовать в богослужениях вследствие крайне малого числа культовых построек;

– большое влияние на религиозную жизнь области оказывают многочисленные разрозненные группы старообрядцев.

При подготовке третьего этапа исследования в первом блоке изменения коснулись только вопроса о роде занятий: вариант «фермер» ввиду отсутствия на предыдущем этапе исследования респондентов данной профессии, был заменен на «приусадебное хозяйство», а также вследствие большой распространенности был добавлен вариант «безработный».

Во втором блоке оба вопроса были незначительно изменены также в связи с учетом результатов предшествовавшего этапа. В вопросе «Считаете ли Вы себя верующим?» были добавлены ответы «В какой-то мере, частично» и «Половина на половину», а в вопросе о конфессиональной принадлежности слово «конфессия» было заменено на «религия» и добавлен вариант «Я православный старой веры».

Так же как и в предыдущий раз, в третий блок был внесен ряд существенных изменений и дополнений. Был добавлен ряд новых вопросов, в том числе открытых: первый из них – «Если Вы верите в Бога, то как Вы Его представляете?» (варианты ответов – «Это Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой», «Бог вечный, всеведающий, всеблагий», «Иисус Христос», «Какая-то сила», «Бог постоянно участвует в событиях в мире и в жизни человека», «Бог сотворил мир и человека», «Бог – высший разум», «Бог наказывает несправедливость», «видел (а) Бога в образе... (открытый вариант ответа)»); второй – «Если Вы верите в бессмертие души, то, как Вы считаете, зависит ли посмертное существование души от поведения человека при жизни?» (варианты ответов – «да, зависит», «отчасти зависит, отчасти – нет», «затрудняюсь ответить», «не зависит»). Кроме того, в анкете появились также три открытых вопроса: «Если Вы верите в бессмертие души, то как Вы представляете себе это бессмертие?», «Если Вы отмечаете религиозные праздники, то каким образом?», вопрос о роли религии также был преобразован в открытый. В связи

с частотой упоминания респондентами для вопроса «Участвуете ли Вы в религиозном воспитании членов Вашей семьи?» был добавлен вариант «Некого воспитывать», а для вопроса «Пытались ли Вы с помощью гаданий узнать, что произойдет в Вашей жизни или в жизни Ваших близких в будущем?» вариант «Раньше гадал(а), теперь – нет». Из вопроса о цели посещения церкви были исключены варианты ответов «Для совершения религиозных обрядов (свадебного, похоронного, других)» и «Для укрепления религиозной веры».

6.2. Религиозность городского населения

Опрос среди населения г. Владимира был проведен в период с 12 по 18 марта 2005 года.

Стремясь охватить все социальные слои населения, мы проводили опрос на двух заводах – «Автоприборе» и «ВладЭнерго», в двух школах, среди работников (не научных сотрудников) ВлГУ, среди работников администрации Владимирской области, в нескольких военных частях, причем как среди рядовых военнослужащих, так и среди офицерского состава, среди студентов ВлГУ, в местах скопления людей пенсионного возраста (поликлиники, сберкассы, ЖЭКи и т.д.), а также на улицах города. В последнем случае люди опрашивались в случайном порядке. Надо отметить, что при случайном опросе людей на улице было получено наибольшее количество отказов. Таким образом, нами были охвачены следующие группы населения: рабочие – 9,8 %, служащие – 18,0 %, инженерно-технические работники – 8,5 %, военнослужащие – 17,0 %, пенсионеры – 17,2 %, учащиеся – 22,6 %, предприниматели – 1,4 % и некоторые другие. Всего было опрошено 994 человека.

Данные, полученные в ходе опроса, вполне вписываются в данные о динамике религиозности по стране в целом за постсоветский период.

Отметим тем не менее, что неизбежные трудности при сопоставлении результатов различных исследовательских групп сильно затрудняют интерпретацию результатов опроса.

Начнем с анализа ответов на наиболее прямой вопрос о субъективной оценке религиозности: 58,7 % респондентов относят себя к верующим, 12,5 % – к неверующим, 12,4 % сомневаются, а 15,9 %

респондентов затрудняются ответить. Шесть человек (0,6 %) дали не предусмотренные анкетой ответы. Такие непредусмотренные ответы в небольшом количестве давались и на другие вопросы. Количество таких ответов ниже статистической погрешности опроса, однако, они по-своему показательны.

Конфессиональная принадлежность представлена следующим образом: православными считают себя 63,3 % респондентов. Второе место занимают люди, считающие себя просто верующими, – 10,7 %, 5,7 % респондентов не нашли подходящей конфессии в списке и выбрали ответ «другое». Католики, мусульмане, буддисты и иудеи набрали менее одного процента каждый, 15,2 % респондентов не ответили на этот вопрос. В единичных количествах встречаются комбинации: православный / протестант, православный / мусульманин, православный / просто верующий, православный / другое, протестант / просто верующий. В дальнейшем выясняется, что некоторые из этих респондентов посещают церковь раз в неделю или чаще. Возможно, респонденты, давшие ответы православный / другое, являются старообрядцами. На это указывает и то, что один из респондентов, отнесших себя к православным, уточнил, что является старообрядцем. Замечательно, что 12,0 % от числа неверующих считают себя православными, встречаются также неверующие-протестанты, а 2,4 % неверующих на этот вопрос утверждают, что они являются просто верующими.

В ответе на вопрос о вере в Бога первое место традиционно занимают люди, которые считают, что Бог существует – 45,3 % респондентов. Интересно, что второе место здесь занимают агностики, то есть респонденты, которые считают, что невозможно ни доказать, ни опровергнуть существование Бога – таких респондентов 35,0 %. Такого мнения придерживаются 25,4 % от общего числа верующих, 47,5 % от числа неверующих и 52,8 % от числа сомневающихся. На третьем месте ответ «затрудняюсь ответить» – 12,4 %; 3,1 % респондентов считают, что Бога не существует, а 2,8 % безразличны к этому вопросу. Отметим также, что 8,0 % респондентов, отнесших себя к неверующим, ответили, что верят в Бога.

В решении вопроса о бессмертии души большинство респондентов (41,0 %) сомневается. Немного меньше – 39,4 % респондентов верят в бессмертие души, а 12,6 % не верят, 5,0 % респондентов

оказались безразличны к этому вопросу. В бессмертие души не верят 5,3 % от общего числа респондентов, отнесших себя к верующим, в то время как 12,9 % респондентов, не считающих себя верующими, ответили на этот вопрос утвердительно.

Перейдем теперь к вопросам, характеризующим религиозное поведение респондентов. Их интересно сопоставлять с вопросами предшествующей группы.

В табл. П12.1 приведена связь между субъективной оценкой религиозности и частотой посещения церкви. Данные в процентах приведены от числа респондентов, давших соответствующий графе ответ на вопрос о субъективной оценке религиозности и ответивших на вопрос о частоте посещения церкви. Из таблицы исключены два ответа, не укладывающиеся в рамки предложенных³²¹. Из таблицы видно, что большая часть верующих в церкви бывает либо просто редко, либо по большим религиозным праздникам. Зато осязаемая часть неверующих и сомневающихся хотя бы иногда церковь посещает.

Аналогичный анализ показывает, что только 32,6 % верующих регулярно молятся дома, 37,3 % молятся редко, а оставшиеся 30 % не молятся вообще. Зато в группах сомневающихся и затрудняющихся 30% заявили, что молятся.

Стараются отмечать все важные религиозные праздники 37,8 % респондентов, а 57,5 % отмечают только главные из них. Остальные верующие религиозных праздников вообще не отмечают. Зато хотя бы главные религиозные праздники отмечают более половины неверующих, три четверти сомневающихся и подавляющее большинство затруднившихся ответить на вопрос о самоидентификации.

Из числа верующих лишь 18,6 % часто совершают религиозные обряды, 45,2 % совершают их редко, а 36,2 % не совершают их вовсе. В то время как 10,7 % неверующих иногда совершают религиозные обряды. В группах сомневающихся и затрудняющихся ответить число людей, совершающих религиозные обряды, составляет примерно треть.

Лишь 8,6 % верующих постоянно воспитывают членов своей семьи в религиозном духе, а 46,3 % совсем не участвуют в религиозном воспитании. 4,0 % верующих заявили о своем безразличии к по-

³²¹ Респонденты относят себя: один – к верующим и сомневающимся, другой – к неверующим и сомневающимся.

добному воспитанию; 41,1 % верующих, 6,5 % неверующих, 14,4 % сомневающих и 17,1 % затруднившихся ответить на вопрос о религиозной самоидентификации в религиозном воспитании членов своей семьи участвуют, но настойчивости не проявляют.

В предыдущей группе вопросов естественно было ожидать положительной корреляции между параметрами, то есть, например, то, что религиозные люди чаще ходят в церковь, чем нерелигиозные. Следующий вопрос – о гадании – предполагает обратную корреляцию. Реально видно, что частота участия в гаданиях практически не зависит от субъективной оценки религиозности. Подробные данные приведены в табл. П12.2.

Для вопросов о роли религии в жизни человека и о цели посещения церкви предполагалась возможность выбора нескольких ответов из числа предложенных. И респонденты широко воспользовались этой возможностью, поэтому сумма ответов существенно превосходит 100 %.

Начнем с вопроса о религии в жизни человека: 27,4 % респондентов считают, что религия утешает в горе и одиночестве, 40,5 % считают, что религия укрепляет нравственность человека, 8,9 % считают, что религия дает представление о том, как устроен мир, 6,4 % считают, что религия удовлетворяет запросы ума, 11,9 % полагают, что религия помогает в практической жизни человека, 9,0 % считают, что религия помогает общению верующих друг с другом, и лишь 12,6 % респондентов считают, что религия дает надежду верующему попасть в рай. На другую роль религии указывает 19,0 % респондентов. Наиболее часто встречающиеся комбинации ответов таковы: 3,1 % – религия утешает в горе и одиночестве и укрепляет нравственность человека, 1,3 % – религия утешает в горе и одиночестве и помогает общению верующих друг с другом.

В ответах на вопрос о целях посещения церквей и других культовых зданий также наблюдалось разнообразие мотиваций, но в целом комплексные ответы встречаются реже: 40,8 % респондентов посещают церковь для удовлетворения религиозных потребностей, 14,0 % стремятся получить в церкви ответы на нерешенные ими мировоззренческие вопросы, 7,5 % посещают церковь из любознательности, 11,6 % посещают церковь как произведение искусства и памятник культуры, 2,8 % интересуются деятельностью религиозных

организаций, 5,0 % культовых зданий не посещают, а 26,5 % указывают на другие мотивы посещения культовых зданий.

Представляет интерес сравнение данных по частоте и цели посещения церквей и других культовых зданий (табл. П12.3). Обращает на себя внимание тот факт, что с понижением частоты посещения увеличивается разнообразие мотивов посещения церкви. Очевидно, это связано с тем, что те респонденты, которые посещают церковь сравнительно редко, не вполне могут сформулировать для себя цель посещения. Как и следовало ожидать, во всех категориях в качестве цели посещения церкви доминирует ответ «для удовлетворения религиозных потребностей». Примечательно, что почти во всех категориях на втором месте стоит ответ «Чтобы получить ответы на нерешенные мировоззренческие вопросы». По-видимому, для многих респондентов религия выступает в качестве путеводителя по сложному для них миру.

Структура вопросов позволяет оценить степень осознанности заполнения анкеты. Так, из 157 человек, утверждавших ранее, что церковь они не посещают, около 6 % заявляют теперь, что они посещают ее для удовлетворения своих религиозных потребностей или стремясь получить ответы на нерешенные мировоззренческие вопросы.

Полученные результаты в целом не противоречат данным других опросов.

Так, по данным опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), проводившегося в марте 2001 года по всероссийской выборке, объем которой составил 1600 респондентов из 40 субъектов Российской Федерации, неверующими назвали себя 31 % респондентов (данные, которые приводит ВЦИОМ, дают основания предполагать, что неверующие объединены с сомневающимися), 58 % – православными, 42 % – практически никогда не бывают в церкви, 42 % посещают церковь реже, чем раз в месяц, а 6% чаще, чем раз в месяц³²². Конечно, наши данные не совпадают с этими цифрами буквально. Это объясняется разной территорией опроса, разным временем проведения опроса и разницей в структуре анкет. Близость полученных данных показывает, что Владимирская область вообще и город Владимир, в частности, можно рассматривать как типичный регион России.

³²² URL: <http://www.wciom.ru>

6.3. Религиозность сельского населения

В отличие от опроса, проведенного в г. Владимире, в ходе опроса, проведенного в ноябре 2005 года среди жителей Селивановского района Владимирской области, значительный массив полученных данных касался религиозного сознания респондентов.

Опрос был проведен в ноябре 2005 года. Объем выборки составил 816 человек; таким образом, мы охватили 3,8 % от общего числа жителей района. В ходе исследования были опрошены следующие группы населения: пенсионеры – 39,5 %, служащие 21,9 %, рабочие – 20,3 %, учащиеся 2,0 %, инженерно-технические работники 1,1 %, военнослужащие – 0,7 %, предприниматели 1,3 % и некоторые другие.

Опрос был в большей степени ориентирован на религиозное поведение респондентов, чем на религиозное сознание, но в ходе исследования анкетеры столкнулись с тем, что вопросы, которые были в анкете, более или менее типичные для подобного исследования, оказались не вполне пригодными для изучения религиозности в данном регионе. Так, одним из важнейших вопросов для определения уровня религиозного поведения индивида считается вопрос о частоте посещения церкви и связанный с ним вопрос о частоте совершения причастия и исповеди. Как выяснилось, для наших целей эта группа вопросов не давала фактически никакой информации. Это связано с вынужденно низким уровнем посещения церкви среди респондентов: 69,0 % посещают церковь редко или не посещают ее вовсе (мы приводим здесь сумму значений для этих двух характеристик, поскольку на практике они чаще всего сливаются), а 17,2 % – только по большим религиозным праздникам.

Объяснение этому чрезвычайно простое – из 45 населенных пунктов (что составляет 50,5 % от общего числа населенных пунктов района), которые посетили анкетеры, действующие церкви были только в пяти. Этот факт дополняется тем, что 33,8 % респондентов в выборке старше – 60 лет и многие из них объясняли свое редкое посещение церкви плохим самочувствием. Таким образом, практически для всех респондентов вопрос о посещении церкви, а вместе с ним об исповеди и причастии, по объективным причинам теряет всякую актуальность. Несмотря на это, данный вопрос позволяет выявить интересную закономерность, а именно: многие респонденты указывали, что были в церкви

всего один-два раза в жизни³²³ или же не были в ней никогда³²⁴. Это нельзя объяснить только отсутствием храмов и молитвенных домов, особенно учитывая тот факт, что в подавляющем большинстве случаев такой ответ давали люди пенсионного возраста, которые, несомненно, могли в течение жизни посетить церковь большее количество раз.

При сборе материала анкетеры фиксировали не только выбор респондента из предложенного стандартного набора ответов на вопросы, но и их неформальные комментарии к вопросам. Чаще всего они относились к области религиозного сознания респондентов, что позволило существенно дополнить результаты исследования и сделать определенные выводы относительно религиозного сознания сельских жителей Владимирской области. Комментарии представляют собой отдельные краткие замечания. Как и следовало ожидать, они достаточно разрозненны и для своего осмысления нуждаются в группировке. В них можно условно выделить ряд устойчивых мотивов и представлений, характерных для больших групп респондентов.

Как показал опрос, наличие некоей высшей, определяющей жизнь силы очень важно для сельских жителей Владимирской области. Об этом свидетельствует то, что 46,0 % респондентов утверждают, что твердо верят в существование Бога, а 26,3 % признают наличие некоей абстрактной «силы». Только 2,6 % респондентов оказались безразличны к вопросу о существовании Бога, при этом 3,9 % считают, что Бог не существует, 8,9 % сомневаются в существовании Бога.

Комментарии респондентов значительно дополняют эти цифры. Замечательно, что практически все они стараются так или иначе доказать свой выбор. Так, например, респонденты, заявившие, что твердо верят в существование Бога, склонны доказывать это опытом своих предков («Не нами заведено, не нами кончится»³²⁵), своим собственным опытом («Бог жить помогает»³²⁶) или даже самой своей верой («Раз я верю – то и Бог есть»³²⁷). Некоторые респонденты апеллируют в этом вопросе к авторитету СМИ – «Наверное существ-

³²³ Архив лаборатории исследования современных религиозных процессов философского факультета МГУ (далее – АЛИСРП). Т. 2. Ч. 2. Л. 488, 656, 716, 702.

³²⁴ Там же. Ч. 1. Л. 397.

³²⁵ Там же. Ч. 1. Л. 360.

³²⁶ Там же. Ч. 2. Л. 654.

³²⁷ Там же. Ч. 1. Л. 367.

вует. По радио же говорят»³²⁸. Достаточно распространено подтверждение существования Бога личным мистическим опытом.

Респонденты, отрицающие существование Бога, делятся на две группы: первую составляют люди атеистических убеждений³²⁹, многие из которых поясняют свой выбор либо своими коммунистическими убеждениями (настоящими³³⁰ или бывшими³³¹), либо коммунистическим прошлым страны³³²; во вторую группу входят те респонденты, которые поднимают проблему теодицеи («Все было бы по-другому, если бы Бог был»³³³, «Бога нет, так как если бы он был, он бы наказывал. Он бы все видел. А так есть только деньги. Вернее их нет»³³⁴).

Количественные данные исследования о конфессиональной принадлежности населения района таковы: к православным относит себя 68,4 % респондентов, к мусульманам – 0,7 %, к католикам – 0,2 %, к различным протестантским деноминациям – 0,1 %. Просто верующими назвали себя 7,7 %, а пункт «другое» отметили 9,9 % респондентов (часть из них принадлежит к тем, кто назвал себя христианином и не согласился с отнесением себя к православным). Данные о субъективной оценке религиозности среди респондентов таковы: 67,6 % считают себя верующими³³⁵, 11,8 % не считают, а 18,4 %

³²⁸ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 1. Л. 368.

³²⁹ Там же. Ч. 2. Л. 765.

³³⁰ Там же. Ч. 2. Л. 770.

³³¹ Там же. Ч. 1. Л. 143.

³³² Здесь наиболее интересен следующий комментарий к вопросу о принадлежности к той или иной конфессии: «Нет (20 лет – коммунизм)». Не вполне понятно, почему респондент (83 года) ограничивает коммунистический период в истории нашей страны двадцатью годами. Этот случай не является единственным. Другой респондент (83 года, см.: АЛИСРП. Т. 2. Ч. 2. Л. 650) указывает, что «церкви нет», т.к. «15 – 14 лет было нельзя». Однако более подробными данными по этому вопросу мы не располагаем и сложно сказать, является ли это представление широко распространенным.

³³³ Там же. Ч. 2. Л. 545.

³³⁴ Там же. Ч. 2. Л. 546.

³³⁵ Тот факт, что число людей, назвавших себя православными, превышает число людей, считающих себя верующими, ничуть не выпадает из общей картины религиозной ситуации в нашей стране. Так, М. Мчедлов отмечает довольно серьезное несовпадение общего числа верующих (46,9 %) с общим количеством приверженцев конкретных конфессий (69,5 %). Он же отмечает, что к неверующим относит себя 37,6 %, в то время как не верит ни в какие сверхъестественные силы и явления 10,3 % респондентов (Мчедлов М. Вера России в зеркале статистики URL:// <http://religion.ng.ru/facts/17/5faithmirrored.html>).

затруднились с ответом. Интересно, что значительное число респондентов при ответе на этот вопрос заявили, что являются верующими «наполовину», «на 50 %»³³⁶, «половина на половину»³³⁷ или частично³³⁸.

Интересно, что многие респонденты просто не знакомы со словом «православие». В их сознании существует устойчивое представление о том, что есть некая религия, которую исповедует только и исключительно русский народ, она есть именно то, что делает русских русскими. Эта убежденность настолько сильна, что вопрос о конфессиональной принадлежности у некоторых респондентов вызывает неподдельное изумление: «Ну не мусульманин же! У нас все православные!»³³⁹. Интересно также, что не религия закрепляется за одним народом, а наоборот – национальная принадлежность как бы переносится на религию. Так, например, одна из респонденток довольно долго убеждала наших анкетеров в том, что «Иисус Христос был русской веры»³⁴⁰. Однако несмотря на подобное единство взглядов, что это за религия никто толком сказать не может. Впрочем, ответ на подобный вопрос требует более высокого уровня рефлексии.

Обращает на себя внимание противоречивость позиций респондентов. В то время как одни говорят о себе «Крещеный – значит верующий»³⁴¹, другие утверждают: «В церковь не хожу – значит не православная»³⁴².

Типичными ответами на вопрос – «К какой конфессии вы себя относите?» были: к нашей³⁴³, к русской³⁴⁴, к христианской³⁴⁵ и даже к

³³⁶ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 1. Л. 166, 313; Ч. 2. Л. 414, 416, 439, 449, 516, 584, 719.

³³⁷ Там же. Ч. 2. Л. 559.

³³⁸ Там же. Ч. 1. Л. 298; Ч. 2, Л. 765.

³³⁹ Там же. Ч. 1. Л. 279.

³⁴⁰ Там же. Ч. 2. Л. 450.

³⁴¹ Там же. Ч. 2. Л. 587.

³⁴² Там же. Ч. 2. Л. 505.

³⁴³ Там же. Ч. 1. Л. 298, 304; Ч. 2. Л. 430, 467, 555, 762 и др.

³⁴⁴ Там же. Ч. 1. Л. 362, 397; Ч. 2. Л. 467, 491, 499, 518, 595, 598, 716 и др.

³⁴⁵ Причем в большинстве случаев фонетически «христианский» переходит в «крестьянский». Частота таких случаев и дальнейшие расспросы позволяют относить это не на счет диалектов, а делать вывод о том, что респонденты не видят существенной разницы между этими словами (см.: АЛИСРП. Т. 2. Ч. 1. Л. 251, 311, 338, 350, 356; Ч. 2. Л. 400, 413, 419, 426, 449, 482, 549, 680 и др. (всего более 55 респондентов).

советской³⁴⁶. Несколько респондентов задавали анкетерам вопросы типа «Не знаю, к какой мы, русские, относимся?»³⁴⁷. Таким образом, православие для этих сельских жителей, в гораздо большей степени, чем это принято считать, является способом (возможностью) для осознания национальной идентичности русского народа. Благодаря этому появляется религиозно-национальное противопоставление между теми, кто исповедует «нашу веру» (русскими), и всеми остальными. Лучше всего это выражает жалоба одного из респондентов: «Церкви нет. Живем как басурмане!»³⁴⁸. Но это противопоставление не несет в себе никакой агрессии. Это, скорее, дистанцирование от чужаков. Эта проблема приобретает особую актуальность, если учесть, что на территории области проживает значительное число мусульман³⁴⁹, действуют общины Евангельских христиан баптистов. Помимо этих конфессий, которые воспринимаются как сравнительно безопасные и традиционные для области, есть некоторые другие, отношение к которым сильно отличается. Так, например, один из потенциальных респондентов отказался отвечать на вопросы анкеты анкетеру, заподозрив, что он представляет общество (движение) «Свидетелей Иеговы». Другой респондент в вопросе о принадлежности к какой-либо конфессии напротив пункта «я – буддист» дописал «буддисты – сатанисты»³⁵⁰. Впрочем, такие случаи единичны и, возможно, никак не отражают общую ситуацию.

Такое отношение к православию – один из аспектов отношения к религии вообще. Религия воспринимается во многом как регулятивный механизм, это система, позволяющая людям ориентироваться в сложном для них мире. Это подтверждает тот факт, что люди в основном обращаются к религии в сложные моменты жизни³⁵¹ «религия помогает справиться со страхами³⁵² и болезнями»³⁵³). Большое

³⁴⁶ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 2. Л. 508.

³⁴⁷ Там же. Ч. 2. Л. 595.

³⁴⁸ Там же. Ч. 2. Л. 437.

³⁴⁹ В большинстве это мигранты с юга России, которые преимущественно занимаются предпринимательской деятельностью. Помимо мусульман среди них есть некоторое количество йезидов-солнцепоклонников, приехавших из Армении.

³⁵⁰ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 2. Л. 480.

³⁵¹ Там же. Ч. 2. Л. 434, 455, 486, 580, 631 и др.

³⁵² Там же. Ч. 1. Л. 285; Ч. 2. Л. 461.

значение жители Владимирской области придают регулятивной функции религии. По их мнению, религия дает необходимый для общества набор моральных ценностей и норм³⁵⁴. Интересно, что респонденты отмечают также, что религия нужна «для управления людьми»³⁵⁵. Особенно важную роль для жителей Селивановского района играет компенсаторная функция религии. Так, большая часть людей заявила, что посещает церковь, чтобы «Себя успокоить, снять стресс, уйти от суеты»³⁵⁶, «Чтобы на душе спокойно было»³⁵⁷, для «облегчения души»³⁵⁸. Таким образом, респонденты отмечают в большей степени социальные функции религии.

Другая особенность мировоззрения жителей Владимирской области – представление о религии как о чем-то относящемся исключительно к жизни земной. Многие пожилые респонденты на вопрос о том, как часто они посещают церковь, с удивлением отвечали: «Мне уже скоро умирать! Зачем мне в церковь?», «Только на кладбище теперь»³⁵⁹ (другие варианты – «умру и готово»³⁶⁰, «умерли и все»³⁶¹, «все умрем»³⁶²). Таким образом, скорое приближение и ожидание смерти не предполагают более интенсивной религиозной (духовной) жизни. Скорее, наоборот: все, что имело смысл сделать, уже сделано, и то, сходит ли человек в церковь, будет ли он молиться, уже ни на что не влияет. Это – своеобразная «духовная пенсия».

Показательна в этом отношении статистика ответов на вопрос о вере в бессмертие души. Так, всего 40,2 % от общего числа респондентов ответили на этот вопрос положительно, а 21,4 % – отрицательно, 25,5 % сомневались в решении этого вопроса и только 7,6 % оказались к нему безразличны. Дополняет эту картину тот факт, что отрицательно на этот вопрос ответили 24,8 % от числа людей, назвавших себя верующими.

³⁵³ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 1. Л.301, 336; Ч. 2. Л. 509, 549, 673 и др.

³⁵⁴ Там же. Л. 20. 282; Ч. 2 Л. 532, 615, 747 и др.

³⁵⁵ Там же. Ч. 2. Л. 658.

³⁵⁶ Там же. Л. 421.

³⁵⁷ Там же.. Л. 482.

³⁵⁸ Там же. Ч. 1. Л. 128.

³⁵⁹ Там же. Ч. 2. Л. 539.

³⁶⁰ Там же. Л. 503.

³⁶¹ Там же. Л. 653.

³⁶² Там же. Л. 467.

В большинстве своем респонденты, отрицательно ответившие на этот вопрос, комментировали свой выбор аргументами такого характера: «никто не пришел – не сказал»³⁶³, «все умрем»³⁶⁴, «все тленно»³⁶⁵. Интересны и такие заявления: «Может быть, раньше такое было, а сейчас – нет. Раньше такие врачеватели были! Например, Гиппократ»³⁶⁶ и «Быть не может, но мы уходим туда, откуда пришли»³⁶⁷. Как и в вопросе о вере в Бога, многие респонденты подтверждают свою точку зрения, ссылаясь на СМИ, причем это характерно как для тех, кто верит в бессмертие души³⁶⁸, так и тех, кто не верит³⁶⁹.

Ряд респондентов, признающих бессмертие души, высказываются о нем как о надежде («Хочется верить»³⁷⁰, «Надеюсь на это»³⁷¹). Многие обосновывают бессмертие души тем, что видят во снах своих умерших родных³⁷². Интересно и такое обоснование: «Ведь мы не кролики просто так умирать!»³⁷³.

Респонденты, утверждающие, что верят в бессмертие души, зачастую подразумевают под ним переселение душ³⁷⁴, а не бессмертие в христианском понимании. Представление о посмертном существовании души также далеко отстоит от христианского. Для его описания повсеместно используется следующая формулировка: «летает она там»³⁷⁵. Один из респондентов, ссылаясь на личный мистический опыт, сообщил: «Сам видел – в болоте грешники собираются»³⁷⁶.

Сложно сказать, признают ли респонденты дихотомию «душа – тело» в человеке. С одной стороны, лишь единицы заявили, что ду-

³⁶³ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 1. Л. 360.

³⁶⁴ Там же. Ч. 2. Л. 467.

³⁶⁵ Там же. Л. 694.

³⁶⁶ Там же. Л. 520.

³⁶⁷ Там же. Ч. 1. Л. 398.

³⁶⁸ Там же. Ч. 2. Л. 692.

³⁶⁹ Там же. Л. 675.

³⁷⁰ Там же. Л. 437, 613.

³⁷¹ Там же. Л. 758.

³⁷² Там же. Л. 562.

³⁷³ Там же. л. 747.

³⁷⁴ Там же. л. 551.

³⁷⁵ Там же. Ч.1. Л. 147; Ч. 2. Л. 477.

³⁷⁶ Там же. Ч. 2. Л. 668.

ши не существует³⁷⁷. С другой – душа понимается как сама жизнь человека, поэтому смерть души означает смерть человека. Следовательно, респонденты преимущественно не склонны связывать с душой перспективы своего посмертного существования. Этим объясняется и тот факт, что регулятивная функция религии реализуется не за счет страха посмертного наказания за грехи, а предположением, что добрые дела хорошо повлияют на эту жизнь («Делай добро – и тебе будет хорошо»³⁷⁸), а дурные – плохо. Бессмертие души понимается как бессмертие человека и, следовательно, как переселение душ. Помимо этого, отсутствует оформленное представление о посмертном существовании человека: респонденты за редким исключением ничего не говорят о рае и аде, а если и упоминают о них, то с сомнением.

Из рассмотренного ряда выпадает мотив «не-работы» в праздничные дни. Абсолютное большинство респондентов сопровождало ответ на вопрос о религиозных праздниках категорическим утверждением о том, что в праздники необходимо воздерживаться от работы («нельзя делать дела»)³⁷⁹. Респонденты отмечают, что «в деревне это делать трудно. Сезонные работы»³⁸⁰. Если по этой причине не работать целый день не получается, то дела стараются свести к минимуму и ничего не делать, по крайней мере, до обеда³⁸¹. При этом лишь единицы из них аргументируют это необходимостью отдыха³⁸², большая же часть воспринимает работу в праздник как грех: «Вчера стирала – Бог накажет»³⁸³, «Грех работать в праздники»³⁸⁴, «Баню топить нельзя по воскресеньям»³⁸⁵. Интересно, что это одно из основных, наряду с крещением и молитвами, наставлений в области религиозного воспитания, которое старшее поколение дает младшему³⁸⁶. Никакого объяснения этой традиции респонденты не дают.

³⁷⁷ АЛИСРП. Т. 2. Ч. 2. Л. 484, 733.

³⁷⁸ Там же. Ч. 1. Л. 282.

³⁷⁹ Там же. Л. 242, 286, 304, 367; Ч. 2. Л. 420, 495, 511, 513, 524, 589, 590, 672, 708, 734 и др.

³⁸⁰ Там же. Л. 648.

³⁸¹ Там же. Л. 481.

³⁸² Там же. Л. 598.

³⁸³ Там же. Ч. 1. Л. 394.

³⁸⁴ Там же. Ч. 2, Л. 480.

³⁸⁵ Там же. Ч. 1. Л. 200.

³⁸⁶ Там же. Ч. 2. Л. 580.

Другой, во многом отличный, комплекс религиозных представлений мы получили в ходе третьего опроса, проведенного среди жителей Меленковского района Владимирской области. Как можно видеть из анкеты, данная часть исследования была во многом ориентирована на изучение религиозного сознания респондентов.

Опрос был проведен в августе 2006 года. Объем выборки составил 671 человек³⁸⁷, таким образом, мы охватили 1,7 % от общего числа жителей района. Наши анкетеры посетили 45 населенных пунктов, что составляет 36,8 % от общего числа населенных пунктов. В ходе исследования нами были опрошены следующие группы населения: пенсионеры – 37,0 %, рабочие 24,1 %, служащие – 17,7 %, безработные – 6,3 %, учащиеся 4,3 %, военнослужащие – 0,7 % и некоторые другие. Женщины составили 65,9 % респондентов 34,1 % – мужчины. Возрастные группы распределились следующим образом: 11,2 % – в возрасте от 18 до 28 лет, 11,2 % – от 29 до 39 лет, 18,8 % – от 40 до 49, 17,3 % – от 50 до 59 лет, 38,6 % респондентов были старше 60 лет.

Представляется целесообразным рассмотреть религиозные представления жителей Меленковского района в сравнении с религиозными представлениями жителей Селивановского района, описанными ранее. В этом отношении наиболее интересны представления о душе. Среди опрошенных нашими анкетерами жителей Меленковского района 41,9 % верит в бессмертие души, 24,6 % не верят, 10,9 % сомневаются, 19,4 % затруднились ответить. И только 1 % респондентов заявил о своем безразличии к данному вопросу. Таким образом, мы видим несколько больший по сравнению с Селивановским районом процент респондентов как среди тех, кто верит в бессмертие души, так и среди тех, кто не верит, впрочем, соотношение этих групп практически такое же. В то же время отрицательно на этот вопрос ответило 18,6 % от числа людей, назвавших себя верующими, что на 6,2 % меньше, чем в Селивановском районе. При этом 36,2 % респондентов признают, что посмертное существование души зависит от того, как ведет себя человек при жизни, и только 4,5 % такую зависимость отрицают. Следует отметить, что 20 % респондентов от числа не верящих в бессмертие души признают подобную зависимость.

³⁸⁷ Из них 72,0 % - коренные жители, постоянно проживающие на территории данного района, и 13,1 % постоянно проживают на территории района, не являясь коренными жителями.

В анкетный инструментарий последнего исследования был включен вопрос о том, как респонденты понимают бессмертие души. В процентном отношении мы получили следующие данные: 10,5 % респондентов верят в переселение душ, 11,4 % считают, что душа после смерти человека «продолжает жить», 10,0 % считают, что душа отправляется на небо, а 6,5 % – что она просто улетает куда-то. В отличие от жителей Селивановского района, которым представление о посмертном существовании души в раю или аду было совершенно чуждо (напомним, что лишь один человек упомянул об этом), 9,6 % респондентов из Меленковского района разделяют это убеждение. Кроме того, 5,7 % респондентов считают, что после смерти человека душа будет отвечать за грехи, 1,3 % ссылались на текст Библии, и 0,8 % упоминали о воскресении человека перед Страшным Судом; 1,3 % респондентов считают, что если человек делал при жизни хорошее, то он будет жить еще раз, если плохое – попадет в ад; 17,5 % респондентов дали другие ответы, а 24,8 % затруднились ответить на данный вопрос.

Остановимся подробнее на том, что стоит за этими цифрами. На основании полученных данных мы попробовали выделить ряд «моделей», которыми пользуются респонденты для описания посмертного существования души и тела. Следует сразу оговориться, что в данном случае, также как и при анализе данных из Селивановского района, мы пользовались короткими комментариями наших респондентов, а также ответами на открытые вопросы, поэтому речь ни в коем случае не идет о какой-то стройной системе взглядов, которую разделяет некоторый процент респондентов. При выявлении данных «моделей» мы исходили из того, что для наших респондентов, как и для большинства индоевропейцев, характерно трехчастное вертикальное членение мира, такое, что средняя его часть совпадает с областью жизни человека. Таким образом, это трехчастное деление может быть представлено в виде схемы, на которую мы наносим «модели» посмертного существования человека в религиозной картине мира респондентов. В ходе исследования нами были выделены девять типичных «моделей» сакральной географии (прил. 13).

Первая «модель» характерна как для христианского сознания, так и для традиционных славянских представлений³⁸⁸. В соответст-

³⁸⁸ Подробнее об этом см.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М.: 1995. Т.1. С. 295; Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 152.

вии с ней после смерти человека душа отделяется от тела и улетает на небо или в рай. В отдельных случаях задается только направление движения души вверх. Таким образом, после смерти человека душа переходит из среднего уровня мироздания в верхний. Приведем примеры первой «модели»: «Возносится куда-нибудь»³⁸⁹, «Говорят – улетает»³⁹⁰, «На небо улетает»³⁹¹, «На небо»³⁹², «На небеса понесется»³⁹³, «На небеса, в тот мир»³⁹⁴, «На облаках»³⁹⁵, «Продолжает жить на небесах»³⁹⁶, «Душа уходит в небеса»³⁹⁷. В этом отношении интересно, что на небе помещается не только рай, но и ад: «Духовная на небесах. В ад или рай»³⁹⁸, «Улетает на небеса, Господь определяет, что человек заслужил»³⁹⁹, «На небо отправляется и за грехи мучается»⁴⁰⁰, «На небо, отвечает за грехи»⁴⁰¹. В то же время присутствует и такое противопоставление: «душа на небо улетает, а грешники в ад»⁴⁰², «Некоторые на небо, некоторые – в ад»⁴⁰³.

Вторая «модель» во многом сходна с первой, но отражает более низкий уровень рефлексии респондентов. В рамках этой «модели» душа после смерти человека покидает тело, но не улетает на небо, а продолжает летать на том же среднем уровне мироздания. «Из человека душа вылетает, где-то, наверное»⁴⁰⁴, «Души летают»⁴⁰⁵,

³⁸⁹ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 1. Л. 66.

³⁹⁰ Там же. Ч. 1. Л. 12.

³⁹¹ Там же. Ч. 2. Л. 362.

³⁹² Там же. Ч. 1. Л. 31.

³⁹³ Там же. Ч. 2. Л. 592.

³⁹⁴ Там же. Ч. 1. Л. 313.

³⁹⁵ Там же. Л. 221.

³⁹⁶ Там же. Л. 23.

³⁹⁷ Там же. Ч. 2. Л. 644.

³⁹⁸ Там же. Л. 530.

³⁹⁹ Там же. Л. 574.

⁴⁰⁰ Там же. Ч. 1. Л. 30.

⁴⁰¹ Там же. Л. 33.

⁴⁰² Там же. Ч. 2. Л. 476. Эта реплика представляет отдельный интерес, т.к. в ней присутствует противопоставление не только между небом и адом, но и между душой и грешниками.

⁴⁰³ Там же. Л. 416.

⁴⁰⁴ Там же. Ч. 1. Л. 55.

⁴⁰⁵ Там же. Ч. 1. Л. 137.

«Куда-то улетает»⁴⁰⁶, «Летает»⁴⁰⁷, «Душа вечна, душа летает»⁴⁰⁸, «Где-то тут в воздухе»⁴⁰⁹.

Следующая, третья, «модель», так же как и первая, является чрезвычайно распространенной – это переселение душ, или реинкарнация. В этом случае, так же, как и в предыдущем, душа после смерти человека не переходит на верхний уровень мироздания, а остается на среднем: «Душа переселяется»⁴¹⁰, «Может, из литературы ассоциируется; душа переходит»⁴¹¹, «От одного к другому (переселение душ)»⁴¹², «Переход души в другое тело»⁴¹³, «Душа – переход к кому-то другому»⁴¹⁴. Интересно, что под переселением далеко не всегда понимается переселение души в тело другого человека. Душа может переселяться и в растения, и в животных, и даже просто в предметы: «В растения или в животных»⁴¹⁵, «В следующей жизни буду собакой или еще»⁴¹⁶, «Переселение душ (звери, трава)»⁴¹⁷, «Превращается в кого-то или чего-то в зависимости от гороскопа»⁴¹⁸, «Я думаю, что после смерти человека его душа продолжает существовать в каком-то другом предмете»⁴¹⁹, «Во что-то превращается»⁴²⁰.

Четвертая «модель» довольно распространена среди наших респондентов, хотя отражает крайне низкий уровень рефлексии и едва ли может быть названа полной. В рамках этой модели отсутствует отделение души от тела и ее дальнейшие перемещения. Мы знаем только, что души умерших наблюдают за оставшимися на земле (в средней части мироздания) из верхней части. «Наблюдает за жизнью

⁴⁰⁶ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 1. Л. 237.

⁴⁰⁷ Там же. Л. 321, 328.

⁴⁰⁸ Там же. Ч. 2. Л. 371.

⁴⁰⁹ Там же. Л. 571.

⁴¹⁰ Там же. Ч. 1. Л. 310.

⁴¹¹ Там же. Л. 54.

⁴¹² Там же. Л. 29.

⁴¹³ Там же. Л. 18.

⁴¹⁴ Там же. Л. 148.

⁴¹⁵ Там же. Ч. 2. Л. 664.

⁴¹⁶ Там же. Л. 542.

⁴¹⁷ Там же. Л. 467.

⁴¹⁸ Там же. Ч. 1. Л. 57.

⁴¹⁹ Там же. Л. 179.

⁴²⁰ Там же. Ч. 2. Л. 427.

близких людей»⁴²¹, «Наблюдает за нами»⁴²², «Летает, наблюдает»⁴²³. Одной из разновидностей этой «модели» можно считать представление о том, что людям во сне может сниться загробный мир и жизнь там: «Сны сняться»⁴²⁴, «Человек после смерти снится, чувствуешь присутствие»⁴²⁵, «Папа снился, сказал, что женился»⁴²⁶.

Пятая «модель» – своеобразный синтез первой и третьей моделей. В соответствии с ней душа после смерти человека сначала улетает на небо, проводит там какое-то время, а потом возвращается на землю и вселяется в новое тело. «Тело умирает, а душа улетает, через некоторое время человек возрождается»⁴²⁷, «Через 40 дней отходит. Переселение душ»⁴²⁸, «Через какое-то время снова буду жить»⁴²⁹. В отдельных случаях в сознании респондентов возникает следующая альтернатива: «Попаду в рай или еще раз воскресну в положительном смысле»⁴³⁰, «Определенного нет, душа возвращается на землю, если человек хорошо себя вел, если плохо, то в ад»⁴³¹.

Шестая «модель» также составная: в ней соединились элементы первой, второй и четвертой «моделей». В этом варианте, после того как душа оставляет тело, она какое-то время (часто – 40 дней) находится недалеко от тела или летает в средней части мироздания. В этот период она может наблюдать за своими близкими и даже участвовать в их жизни. Затем она отправляется на небо: «Умер муж в поле (до 40 дней душа в доме находится), на 35 день они выпили самогонки, а тут стук в окно, а там никого нет (это душа умершего – приходил с самогона пробу снять)»⁴³²,

⁴²¹ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 1, Л. 37.

⁴²² Там же. Ч. 2. Л. 575.

⁴²³ Там же. Ч. 1. Л. 13.

⁴²⁴ Там же. Ч. 2. Л. 573.

⁴²⁵ Там же. Ч. 1. Л. 292.

⁴²⁶ Там же. Л. 191.

⁴²⁷ Там же. Л. 7.

⁴²⁸ Там же. Ч. 2. Л. 474.

⁴²⁹ Там же. Ч. 1. Л. 71.

⁴³⁰ Там же. Л. 176.

⁴³¹ Там же. Л. 136.

⁴³² Там же. Л. 276.

«Через 40 дней душа на небо улетает, а грешники в ад»⁴³³, «40 дней полетает вокруг дома»⁴³⁴, «Летает до 40 дней, в ад или в рай»⁴³⁵.

Таким образом, как мы можем видеть, до сих пор, если не считать не очень распространенного противопоставления «небо – ад», в рассмотренных моделях фигурировали только средний и верхний уровни мироздания. Следующие три «модели» используют также нижний уровень.

Приверженцы седьмой «модели» утверждают, что все тленно. «Кака душа?.. Гнием»⁴³⁶, «Сгинем мы и все»⁴³⁷, «Гниет»⁴³⁸, «Сгинем и все»⁴³⁹.

Восьмая «модель» представляет собой комбинацию первой и седьмой «моделей». В соответствии с ней душа человека отправляется на небо, а тело – гниет в земле. Это единственная «модель», в которой в полной мере фигурируют все три уровня мироздания. Кроме того, данная «модель» наиболее соответствует христианским представлениям о душе: «Тело погибает, душа остается живой»⁴⁴⁰, «Тело здесь, душа там»⁴⁴¹, «Тело – одежда, спасение души. Спасение – бессмертно. Бессмертен дух!»⁴⁴².

Самой неординарной является девятая «модель». В соответствии с ней и душа, и тело являются тленными и попадают на нижний уровень мироздания: «Душа «улетит вместе с нами, в могиле сгниет»⁴⁴³ или «с телом в землю»⁴⁴⁴, «Все умирает вместе с человеком»⁴⁴⁵.

⁴³³ Там же. Ч. 2. Л. 476.

⁴³⁴ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 1. Л. 275.

⁴³⁵ Там же. Ч. 2. Л. 599.

⁴³⁶ Там же. Ч. 1. Л. 281.

⁴³⁷ Там же. Л. 299.

⁴³⁸ Там же. Л. 207.

⁴³⁹ Там же. Ч. 2. Л. 566.

⁴⁴⁰ Там же. Ч. 1, Л. 142.

⁴⁴¹ Там же. Л. 151.

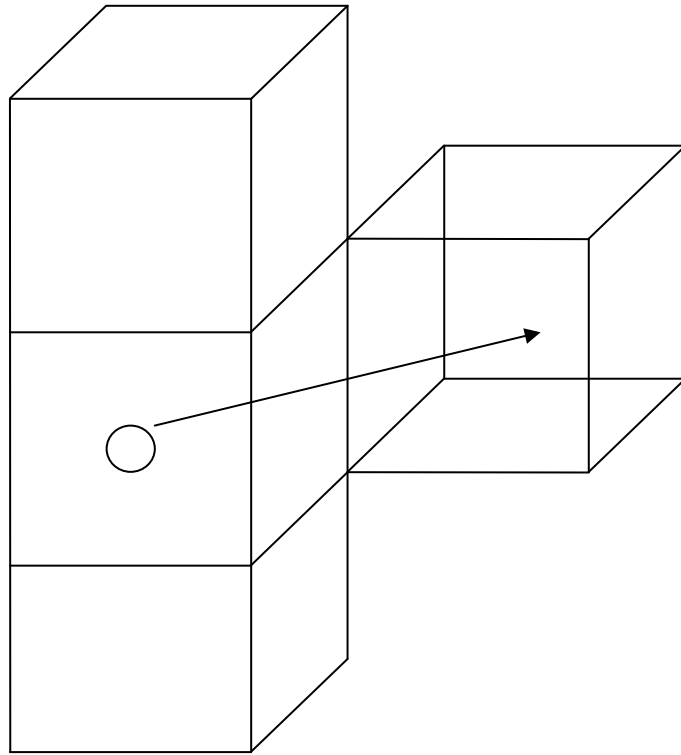
⁴⁴² Там же. Ч. 2. Л. 637.

⁴⁴³ Там же. Л. 566.

⁴⁴⁴ Там же. Л. 633.

⁴⁴⁵ Там же. Л. 492.

Особняком стоит еще одна «модель» (рисунок).



*Особая «модель» сакральной географии: —→ — перемещение души;
○ — человек*

В рамках нее движение души происходит не вертикально, но горизонтально. Данная «модель» подразумевает наличие некоего параллельного мира, или измерения, в которое попадает душа после смерти человека: «Вылетает и летает рядом с нами, но миры, наверно, другие»⁴⁴⁶, «Духовно он живет, не так как здесь; он тоже здесь»⁴⁴⁷, «Переход в другое измерение, которое мы не можем ощущать»⁴⁴⁸. Интересно, что этот параллельный мир представляется как некоторая цивилизация, аналогичная нашей: «Там есть своя цивилизация»⁴⁴⁹, «Жить там и встречаться со всеми, как на земле»⁴⁵⁰, «Такая

⁴⁴⁶ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 2. Л. 576.

⁴⁴⁷ Там же. Ч. 1. Л. 35.

⁴⁴⁸ Там же. Л. 44.

⁴⁴⁹ Там же. Л. 51.

⁴⁵⁰ Там же. Л. 270.

жизнь только не как земная»⁴⁵¹, «В человеке есть душа; неизвестно это; но кто был, говорят, что там люди хорошие»⁴⁵². В отдельных случаях наш мир находится в определенной зависимости от того: «Там жизнь существует своя какая-то. И мы от нее зависим»⁴⁵³. Возможно, к этой же «модели» можно отнести и эти утверждения: «Платим за проезд перевозчику, никто не возвращался»⁴⁵⁴, «Загробный мир, люди белые»⁴⁵⁵, «Я умирал (операции) там лучше. Работать не надо, все чистое»⁴⁵⁶, «Там человек на некоторых уровнях развивается»⁴⁵⁷.

Помимо всех случаев, перечисленных выше, интересным также является представление о месте, где мучается душа. Это место никак не локализуется, хотя представляется как некоторая яма или просто бездна с огнем: «Если ведет хорошо – то должен родиться еще раз, а если нет – то в какой-то бездне»⁴⁵⁸, «Кто не грешен – на небесах, Кто грешен – в яме горит. Так говорят»⁴⁵⁹, «Господь наказывает, она где-то горит»⁴⁶⁰, «Огонь за грехи»⁴⁶¹, «Конечно, в огонь»⁴⁶².

В приведенной выше классификации приведены лишь наиболее распространенные, но далеко не все представления о посмертном существовании человека.

Вопросы для самопроверки

1. Соотнесите понятия «религия», «религиозность», религиозный (в постсоветский период).
2. Каковы основные направления изучения религиозности в отечественной и мировой социологии религии?

⁴⁵¹ АЛИСРП. Т. 3. Ч. 2. Л. 372.

⁴⁵² Там же. Л. 370.

⁴⁵³ Там же. Ч. 1. Л. 314.

⁴⁵⁴ Там же. Ч. 2. Л. 525.

⁴⁵⁵ Там же. Л. 375.

⁴⁵⁶ Там же. Л. 433.

⁴⁵⁷ Там же. Л. 569.

⁴⁵⁸ Там же. Ч. 1. Л. 47.

⁴⁵⁹ Там же. Ч. 2. Л. 415.

⁴⁶⁰ Там же. Л. 360.

⁴⁶¹ Там же. Л. 562.

⁴⁶² Там же. Л. 563.

3. Выделите критерии религиозности и типологии религиозных индивидов в исследованиях 2004 – 2006 годов.

4. Попробуйте определить, на какие вопросы пытались ответить авторы исследований 2004 – 2006 годов?

5. Какое представление об объекте исследования имелось до начала исследования 2004 – 2006 годов?

6. Назовите основные сложности, возникающие при концептуализации понятия «религиозность».

7. Религиозность – это феномен и (или) конструкт?

8. Каковы представления респондентов о религиозной идентичности ?

9. Каковы представления респондентов о душе ?

10. Каковы инструменты измерения степени связи личности и группы с сакральным или религиозной традицией?

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): учеб. пособие / Е.И. Аринин. – М.: Академ. проект, 2004. – 320 с.

2. Батыгин, Г.С. Лекции по методологии социологических исследований: учеб. для студентов гуманитар. вузов и аспирантов / Г.С. Батыгин. – Изд. 2-е. – М.: Изд-во РУДН, 2008. – 367 с.

3. Гараджа, В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей / В.И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА – М, 2005. – 348 с.

4. Де Любак, А. Драма атеистического гуманизма / А. де Любак. – Милан – М.: Христиан. Россия, 1997. – 302 с.

5. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – 488 с.

6. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост.: В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 775 с.

7. Старые церкви, новые верующие / под ред. К. Каарияйна и Д. М. Фурмана, – СПб.: Летний сад, 2000. – 247 с.

8. Чеснокова, В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века / В. Чеснокова. – М.: Академ. проект, 2005. – 296 с.

9. Яблоков, И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. сл.-минимум по религиоведению / И.Н. Яблоков. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.

10. Ядов, В.А. Стратегия социологического исследования / В.А. Ядов. – М.: Омега-Л, 2007.

11. Батыгин, Г.С. История социологии / Г.С. Батыгин, Д.Г. Подвойский. – М.: Высшее образование и наука, 2007. – 444 с.

12. Бергер, П. Религия и проблема убедительности: пер. с англ. / П. Бергер // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32).

13. Девятко И. Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования / И.Ф. Девятко. – М.: ИСО РЦГО-TEMPUS/TACIS, 1996.

14. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Логос, 2006. – 320 с.

Заключение

Возрастание роли религии как духовного фактора, обусловленное кардинальными переменами, произошедшими в России в конце XX – начале XXI века, предопределило актуальность выбора предмета и объекта исследования: религиозности населения Владимирской области и отношений государства с религиозными объединениями в постсоветское время.

Были определены особенности категориального аппарата, применяемого при анализе религиозности и отношений государства с религиозными объединениями, исследованы методологические основания типологизации и классификации религиозных объединений на основе приоритета конституционных прав человека, показаны различные модели вероисповедной политики в постсоветской России и определены пути их гармонизации, описаны состояние и проблемы религиозного сообщества Владимирской области в постсоветский период.

Студентам и будущим исследователям важно понимать, что природа объекта исследования неразрывно связанная с такими сферами человеческого бытия, как общество, государство, религия, предопределяет необходимость прибегать для его изучения к междисциплинарному подходу с привлечением данных из разных областей гуманитарного знания и различных методов исследования, применяемых как в религиоведении, так и в других научных дисциплинах. Сложность развития категориально-понятийного аппарата данной области науки состоит в том, что такие основополагающие понятия, как «религия», «религиозность», «религиозные объединения» не поддаются однозначной трактовке.

После 1988 года в рамках советской модели отношений государства и религиозных объединений начала развиваться ликвидационная тенденция (1990 – 1993) в вероисповедной политике (ликвидация атеистически ориентированной советской модели), способствовавшая легитимизации либерально-демократической модели (1993 – по настоящее время) государственно-конфессиональных отношений, реализовавшейся последовательно в двух моделях государственной политики в сфере свободы совести: «дистанктивной» (1993 – 1997) и «регулятивной» (1997 – по настоящее время). Основные социальные пробле-

мы современной религиозной жизни – противоречия, вытекающие из несоответствия между юридически закрепленной либерально-демократической моделью государственно-конфессиональных отношений и вероисповедной политикой, подверженной влиянию такого фактора, как «проправославный консенсус». Специфика функционирования религии во Владимирской области состоит в исторически обусловленной укорененности православных традиций в регионе, сохранении культуры веротерпимости у населения в условиях современной поликонфессиональности и роста миграционных потоков, сочетаемых с достаточно высоким уровнем потенциальной конфликтности в сфере этноконфессиональных отношений. Изучение основных тенденций развития межконфессиональных отношений в регионе позволит осуществлять оптимизацию путей реализации конкретных форм вероисповедной и национальной политики в регионе, которая направлена на выстраивание четкой вертикали взаимодействия с органами местного самоуправления и развитие системы социального партнерства со всем конфессионально и мировоззренчески многообразным сообществом, позитивно мотивированным на решение социально значимых задач.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Динамика численности религий в мире на 2001 год⁴⁶³

Сегодня население Земли составляет 6 055 049 000 человек. За XX век количество людей выросло почти в четыре раза, а за ближайшие 50 лет вырастет ещё на треть. По расчетам специалистов к 2050 году на Земле будут проживать около 9 000 000 000 человек.

Самой большой, но не доминирующей религией является христианство (33,0 % общего населения). Пятая часть населения Земли исповедует ислам (19,6 % населения Земли), 13,4 % исповедуют индуизм, 6,4 % – китайскую этническую религию, 5,9 % – буддизм, 3,6 % – этнические религии, 1,7 % – новые азиатские религии.

Менее одного процента составляют следующие малые религиозные группы: сикхисты (Sikhs) – 23 млн человек (ок. 0,3 %), иудаисты – 14 млн человек (ок. 0,2 %), бахаисты – 7 млн человек (ок. 0,1 %).

Каждая из этих религий соответствует или превышает население средней европейской страны. Например, иудаисты в среднем в полтора раза превышают население таких стран, как Австрия, Греция или Португалия.

«На краю» религиозной жизни находятся квазирелигии – 80 млн (ок. 1,4 %) населения Земли.

Вне всякой религии находятся 12,7 % населения Земли. Людей, не исповедующих никакую религию, нельзя механически относить к атеистам. Внерелигиозные люди могут и не находиться за пределами сферы религиозного. В эту группу входят люди, которые в силу разных причин не относят себя к членам какой-либо конфессии и не могут точно определить и сформулировать своё религиозное мировоззрение и свои религиозные переживания. В эту же группу могут входить люди, находящиеся как вне религии, так и вне сферы религиозного в целом. Для них религия отсутствует, потому что отсутствует и религиозность.

⁴⁶³ Составлено по World Christian Encyclopedia. 2nd edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. Oxford University Press. 2001. – URL://<http://historic.ru/news/item/f00/s03/n0000347/index.shtml>

К внерелигиозному населению примыкает антипод религии – атеизм (2,5 % населения Земли). Являясь, по своей сути, отрицанием всякой религии, он обладает многими атрибутами религиозного сознания. Атеизм также свято верит в отсутствие, как религия в присутствии. Внерелигиозное население и атеисты составляют 15,2 % населения Земли.

Приведённые цифры наглядно показывают распределение религий в мире. Но религия динамична. Для полного представления о религии необходимо знать динамику её развития и возможность сопоставить её с динамиками других религий. Таким образом, мы получим представление не только о жизнеспособности нашей религии, но и о глобальных процессах, происходящих в области религий.

Основные цифры и процессы

I. Население Земли.

Ежегодно рождается 124,3 млн человек, что составляет 2,05 % населения Земли. Ежегодно умирает 52,7 млн человек – 0,87 % населения Земли. Разница рождаемости и смертности даёт нам цифру реального прироста населения – 71,6 млн. человек, или 1,18 % населения Земли в год.

II. Христианство. Чистый прирост христиан можно выяснить по более сложной схеме. Для наглядности противопоставим христиан и всё остальное население Земли, т.е. нехристиан.

Ежегодно рождается в христианских семьях 36,6 млн человек (1,83 % христиан), переходят в христианство 19,0 млн человек (0,95 %), уходят из христианства в другие религии 16,5 млн человек (0,83 %), умирают 18,4 млн христиан (0,92 %). Таким образом, сложив родившихся и перешедших в христианство и отняв ушедших и умерших, получаем 20,7 млн человек чистого прироста христиан в мире (1,04 % христиан в год, или 0,34 % населения Земли в год).

По такой же схеме высчитаем статистику прироста не христианского населения Земли.

Нехристиан ежегодно рождается 87,7 млн (2,16 % населения Земли), переходит из христианства 16,5 млн (0,41 %), уходит в христианство 19,0 млн. (0,47 %) и умирает 34,3 млн (0,85 %). Чистый прирост нехристиан получается 50,9 млн человек (1,26 % нехристиан, или 0,84 % населения Земли).

Прирост христиан, которые составляют треть населения Земли, идёт в два с половиной раза медленнее, чем прирост всего остального (не христианского) населения.

III. Ислам. Среди всех религий число людей, исповедующих ислам, растёт быстрее всего. Ежегодный прирост составляет 24,9 млн человек (2,1 % от числа мусульман, или 0,4 % всего населения Земли).

IV. Индуисты.

Число приверженцев индуизма ежегодно увеличивается на 1,7 % и составляет 13,8 млн. человек в год.

V. Буддисты. Прирост составляет 1,1 %, или, 3,9 млн человек в год.

VI. Этнические религии. Прирост составляет 1,3 %, или 2,9 млн человек в год.

VII. Китайская этническая религия [Ch-folk]. Прирост составляет 1,0 %, или 3,8 млн человек в год.

VIII. Новые Азиатские религии. Прирост 1,0 %, или 1.0 млн человек в год.

IX. Иудаизм. Прирост составляет 0,9 %, или 0,13 млн (130 тыс.) человек в год.

X. Сикхи. Прирост составляет 1,9 %, или 0,2 млн (200 тыс.) человек в год.

XI. Нехристианские спиритуалисты. Прирост 2,0 %, или 0,2 млн (200 тыс.) человек в год.

XII. Синтоисты. Прирост составляет 1,0 % (уменьшается), или 0,03 млн (минус 30 тыс.) человек в год.

XIII. Джайнисты. Прирост составляет 0,9 %, или 0,04 млн (40 тыс.) человек в год.

Динамика христианских конфессий

1. Католическая церковь – прирост 1,3 %, или 13,5 млн человек в год.

2. Независимые христианские церкви – прирост 2,5 %, или 9,5 млн человек в год.

3. Протестанты – прирост 1,4 %, или 4,85 млн человек в год.

4. Англикане – прирост 1,56 %, или 1,24 млн человек в год.

5. Православные – прирост 0,54 %, или 1,17 млн человек в год.

6. Маргинальные христианские группы – прирост 1,68 %, или 0,4 млн (440 тыс.) человек в год.

Несколько цифр из истории

Со времён Иисуса Христа и до сегодняшнего дня на Земле родилось 36 831 млн человек (36.8 миллиарда). Это означает, что за это время на Земле сменилось пять равных сегодняшнему населений.

Из всех людей за 20 веков христианами были только 24 % (8 816 млн человек). Цифры указывают на несоответствие реальных сторонников христианства и того влияния, которое оно оказывает на ход мировой истории (пример причудливого взаимодействия качественных и количественных признаков).

Мученики христианства

Мученики первых веков христианства оказали сильное влияние на развитие и распространение христианства. Их миссия носила в большей степени идеологический характер, они произвели революцию в умах людей. Мученики XX века поражают своим количеством, во много раз превышающим количество умерших мученической смертью за все предыдущие века.

Распределение населения по континентам

(по убыванию)

I. Азия. На территории Азии располагаются 50 стран, в которых проживает 3 696 988 087 человек, что составляет 61 % всего населения Земли и почти в пять раз превышает следующий за Азией (по величине населения) континент – Африку.

II. Африка. Африка находится на первом месте по количеству стран – 60 стран, в которых проживает 13 % населения Земли, или 784 537 686 человек.

III. Европа. Европа вплотную следует за Африкой, уступая ей только 1 %, здесь располагаются 48 стран, в которых проживает 728 886 949 человек, или 12 % населения Земли.

IV. Латинская Америка. Население 46 стран Латинской Америки составляет 8,6 % населения Земли (519 137 936 человек).

V. Северная Америка. На предпоследнем месте находится Северная Америка с населением – 309 631 092 человек, что составляет 5 % населения Земли.

VI. Австралия и острова Океании. На данных территориях располагаются 28 стран с населением 30 393 392 человека (0,5 % населения Земли).

Распределение религий по континентам

(% от численности сторонников религии)

1. Христиане: Африка – 18 %;

Азия – 15,6%; Европа – 28 %; Латинская Америка – 24 %; Северная Америка – 13 %; Океания – 1,3 %.

2. Мусульмане: Африка – 26,7 %; Азия – 70 %; Европа – 2,7 %; Латинская Америка – 0,14 %; Северная Америка – 0,37 %; Океания – 0,03 %.

3. Индуисты: Африка – 0,3 %; Азия – 99 %; Европа – 0,2 %; Латинская Америка – 0,1 %; Северная Америка – 0,2 %; Океания – 0,04 %.

4. Внерелигиозное население и атеисты: Африка – 0,6 %; Азия – 79,5 %; Европа – 14 %; Латинская Америка – 2,0 %; Северная Америка – 3,3 %; Океания – 0,4 %.

Приложение 2

Религиозность в Европе (на 2009 год)⁴⁶⁴

Большинство европейцев продолжают считать себя религиозными людьми, пишет сайт Ekklesia со ссылкой на опрос, проведенный фондом Bertelsmann Stiftung. В среднем 74 % опрошенных в Германии, Франции, Австрии, Польше, Швейцарии и Великобритании назвали себя религиозными или «очень религиозными». Лидируют Италия и Польша, где религиозными людьми считают себя 89 и 87 % респондентов соответственно. Замыкают список Великобритания (63 %) и Франция (54 %). В России, где религиозных людей оказался 51 %, опрос также проводился, однако в общеевропейскую статистику эти данные включены не были.

Из всех опрошенных 57 % заявили, что посещают богослужения «более или менее регулярно», а 61 % сказали, что молятся.

В странах, где традиционно преобладает католицизм, больше верующих людей, чем в протестантских странах. В Польше 40 % населения считают себя «очень религиозными», тогда как в Соединенном королевстве – только 19 %. Среди поляков также больше всего людей, регулярно ходящих в церковь – 64 % (в Германии – всего 17 %).

Как сообщил «Благовест-Инфо», склонность к религии у молодежи находится практически на том же уровне, что у европейцев старшего поколения: 41 % молодых людей «придерживаются религиозных убеждений»; в целом среди опрошенных – 42 %.

Несмотря на столь важную роль веры в жизни европейцев, религиозные воззрения оказывают мало влияния на их политические взгляды. Согласно другому исследованию, проведенному EU Observer, только 27 % жителей Европы считают, что религия влияет на их политические убеждения (в Польше – 29 %).

⁴⁶⁴ URL://www.cerkvi.com/news/29066.

Состав и количество религиозных организаций и представительств иностранных религиозных организаций, содержащихся в реестре Минюста России на 1 января 2004 года⁴⁶⁵

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Русская православная церковь	11525	82	10767	49	354	273
Российская православная автономная церковь	41	1	36	–	4	–
Русская православная церковь за границей	45	3	41	–	1	–
Истинно-православная церковь	24	4	19	–	–	1
Российская православная свободная церковь	16	2	14	–	–	–
Украинская православная церковь (Киевский патриархат)	11	2	8	1	–	–

⁴⁶⁵ Предоставлено Министерством юстиции РФ специально для интернет-портала "Религия и СМИ." – <http://www.religare.ru/print9038.htm>.

Продолжение прил. 3

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Старообрядцы	284	13	267	1	2	1
В том числе:						
Русская православная старообрядческая церковь	152	5	146	–	1	–
Древлеправославная церковь	79	3	74	1	1	
Поморская церковь	45	2	42	–	–	1
Другие согласия	8	3	5	–	–	–
Римско-католическая церковь	248	4	235	4	–	5
Греко-католическая церковь	5	–	5	–	–	–
Армянская апостольская церковь	60	3	57	–	–	–
Ислам	3537	59	3397	68	–	13
Буддизм	192	10	180	2	–	
Иудаизм	267	7	256	2	–	2
В том числе:						
Ортодоксальный	198	6	190	1	–	1
Современный (реформистский)	69	1	66	1	–	1

Продолжение прил. 3

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Евангельские христиане-баптисты	979	53	922	3	—	1
Евангельские христиане	698	36	649	5	—	8
Евангельские христиане в духе апостолов	26	1	25	—	—	—
Христиане веры евангельской (пятидесятники)	1467	55	1398	6	—	8
Церковь полного Евангелия	38	1	37	—	—	—
Евангельские христиане-резвенники	6	—	6	—	—	—
Адвентисты седьмого дня	646	24	620	1	—	1
Лютеране	219	12	202	4	—	1
В том числе: Евангелическо-лютеранская церковь	130	8	119	2	—	1
Единая евангелическо-лю-теранская церковь России	9	1	8	—	—	—

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Церковь Ингрии	70	1	68	1	—	—
Другие евангелическо-лютеранские церкви	10	2	7	1	—	—
Новоапостольская церковь	81	11	70	—	—	—
Методистская церковь	105	3	98	3	—	1
Реформатская церковь	5	1	4	—	—	—
Пресвитерианская церковь	176	9	161	6	—	—
Англиканская церковь	1	—	1	—	—	—
Свидетели Иеговы	386	1	385	—	—	—
Меннониты	9	1	8	—	—	—
Армия Спасения	32	1	31	—	—	—
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	50	1	49	—	—	—
Ассоциация "Церквей объединения" (Муна)	9	1	8	—	—	—
Церковь Божьей матери "Державная"	27	1	26	—	—	—

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Молокане	28	2	26	–	–	–
Духоборцы	1	1	–	–	–	–
Церковь последнего завета	11	1	10	–	–	–
Церковь Христа	26	1	25	–	–	–
Христиане иудействующие	–	–	–	–	–	–
Неденоминированные христианские церкви	24	7	17	–	–	–
Саентологическая церковь	2	–	2	–	–	–
Индуизм	1	–	1	–	–	–
Сознание Кришны (вайшнавцы)	80	2	78	–	–	–
Вера Бахаи	20	1	19	–	–	–
Тантризм	2	1	1	–	–	–
Даосизм	6	2	4	–	–	–
Ассирийская церковь	2	–	2	–	–	–
Сикхи	1	–	1	–	–	–
Копты	–	–	–	–	–	–
Шаманизм	14	1	12	1	–	–
Караимы	1	1	–	–	–	–
Зороастризм	1	–	1	–	–	–
Духовное единство (толстовцы)	1	1	–	–	–	–
Живая этика (рериховцы)	1	–	1	–	–	–

Конфессия	Общее количество религиозных организаций	В том числе				
		централизованные	местные	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
Языческие верования	11	1	9	1	–	–
Иные вероисповедания	216	4	212	–	–	–
Всего	21664	428	20403	157	361	315
Представительства иностранных религиозных организаций	10	–	–	–	–	–

**Первая Всеобщая перепись населения
Российской Империи (1897 год)⁴⁶⁶**

Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Всего
Православные и единоверцы	42954739	44168865	87123604
Старообрядцы и уклоняющиеся от православия	1029023	1175573	2204596
Армяно-Григориане	625592	553649	1179241
Армяно-Католики	20028	18812	38840
Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Всего
Римско-Католики	5686361	5781633	11467994
Лютеране	1739814	1832839	3572653
Реформаты	42877	42523	85400
Баптисты	18372	19767	38139
Менониты	33598	32966	66564
Англикане	2042	2141	4183
Лица остальных христианских исповеданий	2371	1581	3952
Караимы	6372	6522	12894
Иудеи	2547144	2668661	5215805
Магометане	7383293	6523679	13906972
Буддисты и Ламаиты	240739	193124	433863
Лица остальных нехристианских вероисповеданий	144983	140338	285321
<i>Итого</i>	62477348	63162673	125640021

Примечание. По данным первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года во Владимирской губернии проживало 1515691 жителей. Почти все население губернии по национальному составу являлось русским (99,74 %) и по вероисповеданию – православ-

⁴⁶⁶ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года // <http://demoscope.ru/weekly/2002/053/perepis06.php>

ным (97,22 %) ⁴⁶⁷. В 1905 году во Владимирской губернии на 840 жителей приходился один храм, тогда как в Московской – на 1200 человек, Воронежской – на 2500 жителей ⁴⁶⁸.

Другие религиозные объединения тоже присутствовали в социокультурном пространстве Владимирской земли. Около 140 лет назад в Меленковском районе появилась первая группа христиан Адвентистов Седьмого Дня, вполне устойчивыми и имеющими свою «нишу» в духовной жизни региона являлись религиозные группы мусульман, евангельских христиан-баптистов и старообрядцев ⁴⁶⁹.

Приложение 5

Религиозные организации России

1. Вероисповедная принадлежность населения Российской Империи (к 1913 г. общая численность - 159,2 млн чел.):

- православных – 65 %, (103,4 млн);
- старообрядцев – 10 % (15,9 млн);
- римо-католиков – 8 %, (12,7 млн);
- протестантов - 4,5 % (7,2 млн);
- мусульман – 6 % (9,6 млн);
- иудеев – 4 % (6,4 млн).

2. Вероисповедная принадлежность населения бывшего СССР (к 1991 г. общая численность населения – около 270 млн чел.):

- православных - 22 %;
- старообрядцев - 0,8 %;
- римо-католиков и греко-католиков - 5,5 %;
- протестантов - 3 %;
- мусульман - 18,5 %;
- иудеев - 0,2 %.

⁴⁶⁷ Минин С.Н. Вопросы создания системы духовно-нравственного воспитания в государственных и негосударственных образовательных учреждениях // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / под ред. В.Н. Константинова. – Владимир: Маркарт, 2003. – С. 82.

⁴⁶⁸ Константинов В.Н. Религиозные и светские традиции жителей Владимирской области // Там же. – С. 6.

⁴⁶⁹ Арсенина О.В. Проблема религиозной идентичности и религиозности в интерпретации старообрядчества (социально-философские аспекты): дис. на канд. философ. наук. – Архангельск: ПГУ, 2006. – С.106.

Численность религиозных объединений в бывшем СССР

Конфессия	1917	1985	1991
Русская Православная Церковь	78767	6806	10087
Старообрядцы	1268	337	379
Грузинская православная церковь	1268	337	379
Российская православная свободная церковь	–	–	70
Украинская автокефальная православная церковь	–	–	1300
Католическая церковь	4553	1068	1465
Украинские греко-католики	2772	–	1809
Армянская апостольская церковь	180	33	62
Евангельские христиане-баптисты	203	2537	2944
Пятидесятники	120	843	1830
Адвентисты седьмого дня	269	342	501
Свидетели Иеговы	–	378	400
Лютеране	–	580	657
Реформаты	–	86	97
Методисты	–	15	18
Молокане	158	44	49
Меннониты	205	53	49
Мормоны	–	–	15
Мусульманство	30000	392	1602
Иудаизм	550	91	114
Буддисты	185	2	16
Кришнаиты	–	–	21

Приложение 6

Интернет-ресурсы по социологии религии

1. ВЦИОМ // режим доступа: <http://www.wciom.ru>.
2. ФОМ // Режим доступа: <http://www.fom.ru>.
3. Левада-центр // Режим доступа <http://www.levada.ru/religion.html>.
4. Федеральная служба государственной статистики // Режим доступа: <http://www.gks.ru>.
5. Центр экономической социологии // режим доступа: <http://www.ecsoc.ru/Books/Rus/Folders/?N=A>.
6. Социология и маркетинг в сети // Режим доступа: [http:// socio-net.narod.ru](http://socio-net.narod.ru).

7. Статсофт // Режим доступа: <http://www.statsoft.ru/home>.
8. Институт проблем гражданского общества // Режим доступа: <http://www.inpgo.ru/site/index.php?tid=12>.
9. Московская высшая школа социальных и экономических наук // Режим доступа: <http://www.msses.ru>.
10. Научно-исследовательский институт социальных систем // Режи доступа: <http://www.niiss.ru>.
11. Социологический факультет МГУ // Режим доступа: <http://www.socio.msu.ru>.
12. Институт социологии образования // Режим доступа: <http://www.socioedu.ru/index1.html>.
13. Режим доступа: <http://www.politstudies.ru>.
14. Режим доступа: <http://sociologos.narod.ru>.
15. Режим доступа: <http://www.soc.pu.ru:8101/persons>.
16. Режим доступа: <http://www.info.gks.ru>.
17. Режим доступа: <http://www.russ.ru/index.html>.
18. Режим доступа: <http://www.nir.ru/Socio/scipubl/socis.htm>.
19. Режим доступа: <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/socjour.htm>.
20. Режим доступа: <http://www.pop.psu.edu/ASR/asr.htm>.
21. Режим доступа: <http://www.sagepub.co.uk/frame.html?http://www.sagepub.co.uk/journals/details/j0144.html>.
22. Режим доступа: <http://csf.colorado.edu/jwsr>.
23. Режим доступа: <http://www.inozemtsev.ru>.
24. Режим доступа: <http://www.un.org/Pubs>.
25. Режим доступа: <http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa>.
26. Режим доступа: <http://www.sociobook.ru:8101>.
27. Режим доступа: <http://www.nir.ru/socio/scipubl/nauchn.htm>.
28. Режим доступа: <http://www.netda.ru/belka/rubriki/economy.htm>.
29. Режим доступа: <http://sociolink.al.ru/mybookshelf.shtml>.

Приложение 7

Результаты опроса школьников и студентов

Анкетирование студентов и школьников (более 3000 опрошенных) проводилось в 1996 – 2009 годах во Владимирском и Поморском (Архангельск) государственных университетах и школах Архангельской области (4 – 11 классы).

Анкета «Студент-1» (в процентах от общего числа)

1. Считаете ли Вы себя (отметить один пункт):	ВлГУ	ПГУ	Школ.
а) совершенно неверующим;	5	6	5
б) скорее неверующим, чем верующим;	17	24	17
в) скорее верующим, чем неверующим;	47	45	40
г) только православным;	23	18	9
д) только неправославным (др. конфессии);	1	2	1
е) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	7	7	31
2. Считаете ли Вы, что президент России должен быть (отметить один пункт):			
а) православным;	14	8	–
б) верующим;	6	6	–
в) неверующим;	1	2	–
г) неправославным (другого вероисповедания);	2	1	–
д) профессионалом, независимо от вероисповедания;	75	82	–
е) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	4	2	–
3. Верите ли Вы в (отметить все важные для Вас пункты):			
а) загробную жизнь;	36	38	35
б) чудеса;	34	42	46
в) переселение душ;	23	31	33
г) гадания;	30	45	56
д) конец света;	23	14	24
е) бога;	60	56	53
ж) воскресение Христа;	28	26	29
з) призраков;	16	25	–
и) сглаз и порчу;	41	57	–
к) НЛО;	37	39	–
л) сатану, дьявола;	19	20	–
м) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	9	9	11
4. Считаете ли Вы себя прежде всего: (отметить один - два пункта):			
а) локальность (владимирцем, помором...);	9	3	–

б) русским;	46	37	—
в) россиянином;	20	14	—
г) православным;	10	3	—
д) вврующим;	8	6	—
е) сыном/дочерью;	23	19	—
ж) студентом;	26	24	—
з) самим собой;	48	45	—
и) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	2	2	—

5. Кому Вы доверяете (отметить один - два пункта):

а) собственному опыту;	60	73	—
б) преподавателям;	3	3	—
в) родителям, семье;	62	58	—
г) библии;	3	3	—
д) священнику;	2	2	—
е) СМИ;	4	1	—
ж) политическому лидеру;	1	1	—
з) друзьям;	32	26	—
и) иное;	10	10	—
к) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	2	2	—

6. Считаете ли Вы, что государство должно (отметить один пункт)

а) поддерживать только традиционные религии;	17	21	—
б) традиционные-поддерживать, а новые - запрещать;	12	20	—
в) создавать равные условия для всех исповеданий;	47	49	—
г) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	24	10	—

Анкета «Школьник-1»

1. Хотите ли Вы знать больше о религии? (отметить один пункт):

а) да;	52
б) нет;	13
в) мне эта сфера жизни неинтересна;	26
г) иное.	9

2. Где Вы получаете знания о религии?

(отметить один - два пункта):

- | | |
|-------------------------------|----|
| а) в школе; | 29 |
| б) в церкви; | 7 |
| в) из теле- и радиопрограмм; | 24 |
| г) в семье, от родственников; | 20 |
| д) от друзей и знакомых; | 6 |
| е) из литературы; | 22 |
| ж) иное. | 8 |

3. Важно ли преподавать знания о религии в школе? (отметить один - два пункта):

- | | |
|--|----|
| а) нет; | 11 |
| б) да, но только в составе курсов литературы, истории, МХК, дисциплины «Человек и общество»; | 46 |
| в) да, но только как факультативный курс по свободному выбору; | 39 |
| г) да, но только как самостоятельный обязательный школьный курс «История религии»; | 8 |
| д) иное. | 2 |

4. О каких религиях Вы хотели бы знать больше? (отметить один - два пункта):

- | | |
|--|----|
| а) древних (магия, гадания, шаманизм и т.п.); | 71 |
| б) мировых религиях (буддизм, христианство, ислам); | 14 |
| в) «новых религиях» (кришнаизм, АумСенрике, Великое Белое Братство); | 10 |
| г) православии; | 10 |
| д) иное. | 3 |

5. Как Вы считаете, что дает религия людям? (отметить один - два пункта):

- | | |
|---|----|
| а) спасает душу; | 14 |
| б) приносит вред; | 2 |
| в) не приносит ни пользы, ни вреда; | 23 |
| г) религия помогает и утешает в трудные минуты; | 28 |

д) религия помогает выходу из стрессовых ситуаций;	11
е) религия помогает нравственному воспитанию людей;	21
ж) иное.	6

6. Считаете ли Вы себя (отметить один пункт):

а) совершенно неверующим;	5
б) скорее неверующим, чем верующим;	17
в) скорее верующим, чем неверующим;	40
г) только православным;	9
д) только неправославным (др. конфессии);	1
е) иное;	5
ж) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	31

7. Какие религиозные праздники Вы знаете?

а) Рождество;	83
б) Пасха;	73
в) Крещение;	49
г) Масленица;	56
д) иное;	7
ж) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	10

8. Верите ли Вы в (отметить все важные для Вас пункты):

а) загробную жизнь;	35
б) чудеса;	46
в) переселение душ;	33
г) гадания;	56
д) конец света;	24
е) Бога;	53
ж) воскресение Христа;	29
з) затрудняюсь ответить на этот вопрос.	11

9. Были ли Вы крещены? (отметить один пункт):

а) да, по решению родителей, родственников;	57
б) да, самостоятельно приняв решение;	12

- | | |
|-----------------------------------|----|
| в) нет; | 25 |
| г) не знаю и не интересуюсь этим. | 3 |

10. Выделите три наиболее значимые на Ваш взгляд ценности:

- | | |
|--------------------|----|
| а) семья; | 83 |
| б) образованность; | 43 |
| в) свобода; | 31 |
| г) зарплата; | 12 |
| д) дружба; | 50 |
| е) любовь; | 57 |
| ж) вера; | 14 |
| з) власть; | 8 |
| и) порядочность. | 10 |

11. Какие из десяти заповедей Вы знаете?

- | | |
|--|----|
| а) не убий; | 48 |
| б) не укради; | 46 |
| в) не лжесвидетельствуй (обычно как «не лги»); | 22 |
| г) затрудняюсь; | 25 |
| д) иное; | 6 |
| ж) возлюби ближнего своего. | 29 |

Приложение 8

**От концептуализации к операционализации понятия
«религиозность»**

Чарльз Глок – Glock, Charles Young – американский социолог религии. Среди аспектов религиозности его интересовали природа, источники и последствия религиозности в 1962 году. Разработал пятимерную шкалу религиозности.

1. Ритуальное измерение: ритуальная практика (включая посещение церкви, но не только).

2. Идеологическое измерение: приверженность основным положениям вероучения.

3. Чувственное измерение: опыт ощущений в религиозной сфере – переживание конечности бытия, потребность познания, ощущение близости Бога, уверенность что в Боге человек находит спасение.

4. Интеллектуальное измерение: интеллектуальная сторона религии включает религиозные знания, часто измеряется через такие

практики, как чтение религиозной литературы (не только сакральных текстов), стремление к познанию законов веры, ее истории, общий уровень житейского опыта.

5. Интегративное измерение: способ отношений между людьми, повседневные взаимоотношения, их этическое измерение. Этот показатель претендует измерить эффект индивидуальной религиозности в других проявлениях жизни человека.

Гордон Оллпорт (Allport, Gordon W. (1897-1967)) – американский психолог, представитель гуманистической психологии, рассматривал типы религиозной ориентации в их связи с этническими предрассудками, считал, что сохранению психического здоровья человека способствует внутренняя, а не внешняя религиозная ориентация. Данный подход выявил двойственную природу религиозности. Внутренний тип религиозности понимается как конечная цель, в то время как внешний – ведущий к достижению других целей.

1. Внешняя религиозность – обращенность к Богу, но не отстраненность от себя. Этот тип религиозности – щит для центрированности в себе. Представители данного типа обычно посещают церковь нерегулярно, используют религию для своего удобства. Внешний тип религиозности более связан с привычкой и традицией и коррелирует с наличием у человека большого количества предрассудков.

2. Внутренняя религиозность – целостность мироощущения, она покрывает весь опыт личности, как научный, так и эмоциональный. Религия существует не для того, чтобы служить человеку удобным инструментом, скорее человек обязан служить ей. Если его религиозная ориентация глубоко интериоризированна, ей будут сопутствовать нормальная психика, спокойствие в отношениях с окружающими, толерантность, сострадательность по отношению к другим.

Владислав Пивоварски (*Ks. Władysław Piwowarski (1929-2001)*) – польский социолог религии, ксендз, с 1970 года руководил кафедрой социологии религии в Люблинском католическом университете. В конце 50-х гг. XX века он предложил семь параметров и 73 показателя измерения феномена религиозности.

1. Общее отношение к вере (позволяет ответить на вопрос «Является ли человек верующим и насколько интенсивна вера»).

2. Религиозное знание (знание догматов, праздников, событий в жизни церкви).

3. Религиозная идеология (распространение веры).

4. Религиозный опыт (выражается в религиозном сознании).

5. Религиозная практика (участие в установленных религиозных обрядах).

6. Религиозная общность (чувство принадлежности к церкви, парафии, группе и религиозной общине).

7. Религиозная нравственность (как функция широко понимаемой религиозной доктрины, являющиеся интегративным аспектом религиозной жизни).

Ив Ламберт (Yves Lambert) – французский социолог, который на основе своих исследований разделил верующих на три группы, исходя из эмпирических исследований во Франции.

1. Исповедующие христианство (вера в личного Бога, регулярное посещение богослужений, членство в общине, отношение к Богу как цели жизни).

2. Культурное христианство (неопределенная вера и редкое посещение богослужений, выбор по желанию элементов из религиозной культуры, отделение от церковной сектантской или НРД принадлежности).

3. Секулярный гуманизм (отрицание религиозной веры и практик).

Валентина Федоровна Чеснокова – российский социолог, предложила шкалу измерения воцерковленности (В-индекс). На основании различного сочетания пяти показателей (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Евангелия, молитвы, соблюдение постов). В.Ф. Чеснокова формирует группы по уровню и степени воцерковленности: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая».

Лидия Георгиевна Новикова (1955 - 2008) – белорусский социолог, построила типологию религиозности личности на основании «уровня религиозности индивидуального сознания», исходя из трех показателей: наличия веры в Бога, конфессиональной самоидентификации, ритуального (культового) поведения.

1. Религиозное сознание («Да, я верю в Бога»).

2. Квазирелигиозное сознание («Я верю не в Бога, но в сверхъестественные силы»).

3. Колеблущееся сознание (наиболее гетерогенная группа по своему составу: «Не могу ответить определенно»).

4. Безрелигиозное сознание («Нет, я не верующий человек»).

Игорь Николаевич Яблоков – российский религиовед, предложил пятимерную шкалу измерения религиозности. Выделил такие понятия, как *степень религиозности* (уровень интенсивности религиозных свойств индивида и группы), *распространенность религиозности* (доля обладающих религиозными свойствами индивидов среди населения или в группе), *характер религиозности* (качественная и количественная особенности, специфика черт индивида, группы), *типы религиозности* (общий для некоторого числа людей характер религиозности, на основе которой выделяют соответствующие классификационные группы), *состояние религиозности* (относительно устойчивая система религиозных свойств индивида, группы) и *динамику религиозности* (переход одного ее состояния в другое).

1. Содержание и интенсивность религиозной веры.

2. Интенсивность религиозного поведения и его место в общей системе деятельности человека.

3. Роль индивида в религиозной группе.

4. Степень активности в распространении религиозных взглядов.

5. Место религиозных мотивов в структуре мотивации религиозного и нерелигиозного поведения.

Сергей Борисович Филатов, Роман Николаевич Лункин – российские исследователи, которые пришли к выводу о существовании двух основных видов концептуализации религиозной самоидентификации, базируясь на анализе проводимых исследований в данной области.

1. Этническая религиозность – религиозность на основании декларации человеком своей принадлежности к религиозной традиции исходя из этнического принципа. Такая методика основывается на определении числа принадлежащих к конкретной конфессии, исходя из анализа этнического состава населения государства.

2. Культурная религиозность – религиозность на основании декларации человеком своей принадлежности к религиозной тради-

ции без взаимосвязи с другими критериями религиозности (человек необязательно разделяет положения вероучения, участвует в таинствах и обрядах, является членом религиозной общины). Религиозная идентичность для человека имеет значимость и выстраивается как соотношения с культурной, этнической, ценностной системами жизни общества.

Ольга Юрьевна Бреская – белорусский социолог религии, разработала этапы процесса религиозной социализации в Православной Церкви (2004), исходя из двойственной природы этого института: социальной и квази-социальной. Методика включает три параметра и 55 показателей измерения.

1. Стадии социализации:

- а) обнаружение социальной формы (идентификация А);
- б) обнаружение смысла социальной формы (идентификация Б);
- в) усвоение смысла социальной формы (интериоризация);
- г) ответное действие (экстериоризация).

2. Уровень социальных институтов:

- а) обнаружение института церкви (через все социальные формы, которые имеет этот институт: архитектуру, музыку, искусство, информацию, общину, иерархию и пр.);
- б) обнаружение значимости социальных ролей, отношений, места в этом институте для личности;
- в) усвоение социальных установок; процесс институциализации; соотнесение своего действия с институциональными нормами;
- г) выполнение социальных функций на основе усвоенных социальных установок.

3. Уровень квази-социальных институтов:

- а) обнаружение Значимого Другого (сакральной природы института Церкви);
- б) обнаружение личной значимости церковной керигмы;
- в) участие в таинствах;
- г) христианские личные ценности и мотивация действий во всех сферах жизни.

Динамика численности религиозных организаций Владимирской области за 2000 – 2008 гг.

Религиозная организация	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)	247	241	244	256	256	261	265	265	276
Российская Православная Автономная Церковь	20	19	18	17	17	15	15	15	15
Русская Православная Старообрядческая Церковь	5	5	5	5	5	5	6	6	5
Римско-католическая церковь	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Ислам	4	1	1	1	1	1	1	1	2
Иудаизм (ортодоксальный)	1	1	2	2	1	1	2	2	2
Евангельские христиане-баптисты	14	12	10	10	10	10	10	10	11
Евангельские христиане	5	5	6	6	6	6	5	5	4
Христиан веры евангельской (пятидесятники)	8	9	10	10	10	9	10	10	15
Харизматические церкви	8	7	6	6	6	8	6	1	5
Адвентисты Седьмого Дня	6	7	10	9	9	10	11	11	12
Евангелическо-лютеранская церковь	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Свидетели Иеговы	1	1	2	2	2	2	2	2	2
Сознание Кришны (Вайшнав)	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Армянская Апостольская Церковь	–	–	–	–	1	1	1	1	1
Другие конфессии	2	4	4	4	2	2	5	10	1
Итого	324	316	321	331	329	334	342	342	354

**4. Статистические сведения о религиозных объединениях
(по состоянию на 01 января 2009 г.)**

Конфессия	Количество организаций
Русская православная церковь	276
Российская православная автономная церковь	15
Русская православная старообрядческая церковь	5
Римско-католическая церковь	1
Армянская апостольская церковь	1
Ислам	2
Иудаизм (ортодоксальный)	2
Евангельские христиане-баптисты	11
Евангельские христиане	4
Христиане веры евангельской (пятидесятники)	15
Христиане веры евангельской (харизматы)	5
Адвентисты седьмого дня	12
Евангелическо-лютеранская церковь	1
Свидетели Иеговы	2
Сознание Кришны (вайшнав)	1
Иные вероисповедания	1

**Результаты исследования уровня религиозности работников
Владимирского тракторного завода**

Таблица П11.1

Характеристика опрошенных (2573 чел.)

Показатели		Количество опрошенных	
		человек	в процентах
1. Пол	мужчины	1452	56,4
	женщины	1121	43,6
2. Возраст	до 18 лет	27	1,0
	18 – 29 лет	902	35,1
	30 – 49 лет	1101	42,8
	50 – 60 лет	477	18,5
	свыше 60 лет	66	2,6

Окончание табл. П11.1

Показатели		Количество опрошенных	
		человек	в процентах
3. Образование	начальное	245	905
	неполное среднее	611	23,7
	среднее/ среднее техническое	1400	54,4
	высшее	317	12,3
4. Социальное положение	рабочий	1987	77,2
	служащий	586	22,8
5. Социальное происхождение	из служащих	365	14,2
	из рабочих	1462	56,8
	из крестьян	746	29,0
6. Партийность	беспартийные	1673	65,0
	члены ВЛКСМ	531	21,8
	члены КПСС	399	13,2
7. Семейное положение	холост	620	24,1
	женат	1766	68,6
	разведен	187	7,3
8. Состав семьи	дети есть	1828	71,0
	детей нет	745	29,0
9. Состояние здоровья	здоров	510	1908
	в основном здоров	1750	68,0
	болен хронически	313	12,2
10. Участие в общественной работе	активно	772	30,0
	изредка	1031	40,0
	не участвует	770	29,9
11. Участие в атеистической работе	активно	155	6,0
	изредка	376	14,6
	не участвует	2042	79,4
12. Показатели труда	высокие	504	19,6
	средние	1961	76,2
	низкие	108	4,2

Таблица П11.2

Уровень религиозности

Вариант ответа	Количество опрошенных			
	мужчин		женщин	
	Человек	В процентах	Человек	В процентах
Убежден в существовании бога	100	6,9	169	15,1
Отношусь к религии безразлично	991	68,3	780	69,6
Считаю себя атеистом	361	24,9	172	15,3
Всего	1452	100	1121	100

Таблица П11.3

Отношение к религиозным обрядам

Вопрос	Ответ	Количество опрошенных			
		мужчин		женщин	
		Человек	В процентах	Человек	В процентах
1. Участие в обрядах	Регулярно	60	4,1	59	5,3
	Изредка	305	21,0	373	33,3
	Не участвую	1087	74,9	689	61,4
2. Нужны ли религиозные обряды	Нужны	259	17,8	313	27,9
	Не нужны	837	53,7	630	56,2
	Вредны	356	24,5	178	15,9
3. Принуж- дают ли вас выполнять религиозные обряды	Да	28	1,9	42	3,7
	Нет	1424	98,1	1079	96,3
4. Крестили ли вы своих детей	Да	557	38,4	529	47,2
	Нет	895	61,6	592	52,8

Таблица П11.4

Проявление религиозности в семье

Вопрос	Ответ	Количество опрошенных			
		мужчин		женщин	
		Человек	В процентах	Человек	В процентах
1. Имеются ли в вашей квартире религиозные книги?	Да	127	8,8	98	8,7
	Нет	1325	91,2	1093	91,3
2. Имеются ли в вашей квартире иконы, лампы и т.д.?	Да	311	21,4	312	27,8
	Нет	1141	78,6	809	72,2
3. Есть ли в вашей семье верующие?	Да	218	15,0	290	25,9
	Нет	1234	85,0	831	74,1
4. Посещают ли члены вашей семьи церковь	По религиозным праздникам	139	9,6	130	17,0
	По воскресным дням	64	4,4	84	7,5
	Не посещают	1249	86,0	847	75,6
5. Отмечают ли религиозные праздники в Вашей семье?	Да	406	28,0	365	32,6
	Нет	1046	72,0	756	67,4
6. Слушаете ли вы религиозные радиопередачи?	Регулярно	48	3,2	21	1,9
	Изредка	113	7,8	73	6,5
	Нет	1291	88,0	1027	91,6
7. Верите ли вы в приметы, гадания, сны?	Да	274	18,9	470	41,9
	Нет	1178	81,1	651	58,1

Таблица П 11.5

Участие в атеистической работе

Вопрос	Ответ	Количество опрошенных			
		мужчин		женщин	
		Человек	В процентах	Человек	В процентах
1. Известны ли вам причины возникновения религии?	Да	703	48,4	448	40,0
	Нет	749	51,6	673	60,0
2. Знаете ли Вы научное объяснение религиозных праздников, обрядов?	Да	465	32,0	272	24,3
	Нет	987	68,0	849	75,7
3. Принимаете ли вы участие в атеистической пропаганде?	Регулярно	98	6,8	57	5,1
	Изредка	220	15,2	156	13,9
	Нет	1134	78,1	908	81,0
4. Имеется ли у вас атеистическая литература?	Да	224	15,4	134	12,0
	Нет	1228	84,6	987	88,0

Оценка религиозности и нерелигиозности городского и сельского населения Владимирской области

Таблица П12.1

**Связь между субъективной оценкой религиозности
и частотой посещения церкви**

Субъективная оценка религиозности	Частота посещения церкви						Всего
	Несколько раз в неделю	Один раз в неделю	Один раз в две недели	Один раз в месяц	Только по большим религиозным праздникам	Посещаю редко	
«Я – верующий»	19 (3,8 %)	26 (5,1 %)	23 (4,5%)	75 (14,8 %)	129 (25,5 %)	234 (46,2 %)	506 (100 %)
«Я – неверующий»	–	–	1 (2,5 %)	1 (2,5 %)	6 (15,0 %)	32 (80,0 %)	40 (100 %)
«Я сомневаюсь»	–	–	–	3 (3,6 %)	22 (26,2 %)	59 (70,2 %)	84 (100 %)
«Я затрудняюсь ответить»	–	–	–	5 (4,8 %)	25 (23,8 %)	75 (71,4 %)	105 (100 %)
Всего	19 (2,6 %)	26 (3,5 %)	24 (3,3 %)	84 (11,4 %)	183 (24,8 %)	401 (54,4 %)	737 (100 %)

Примечание. В каждой строке таблицы проценты вычисляются от общего числа респондентов, давших соответствующий ответ на вопрос о субъективной оценке религиозности. В правой нижней ячейке таблицы (на пересечении строки и столбца «Всего») указано общее число респондентов, давших ответы на оба вопроса.

Таблица П12.2

**Зависимость частоты участия в гаданиях от субъективной
оценки религиозности**

Субъективная оценка религиозности	Частота участия в гаданиях			Всего
	Часто	Редко	Никогда	
«Я – верующий»	41 (7,1 %)	132 (22,9 %)	403 (69,8 %)	577 (100 %)
«Я – не верующий»	5 (4,1 %)	27 (22,1 %)	90 (73,8 %)	122 (100 %)
«Я сомневаюсь»	9 (7,5 %)	32 (26,7 %)	79 (65,8 %)	120 (100 %)
«Я затрудняюсь ответить»	8 (5,2 %)	34 (23,1 %)	122 (72,7 %)	154 (100 %)
Всего	63 (6,5 %)	225 (23,1 %)	686 (70,4 %)	975 (100 %)

Примечание. В каждой строке таблицы проценты вычисляются от общего числа респондентов, давших соответствующий ответ на вопрос о субъективной оценке религиозности. В правой нижней ячейке таблицы (на пересечении строки и столбца «Всего») указано общее число респондентов, давших ответы на оба вопроса.

Таблица П12.3

Зависимость цели посещения церкви от частоты ее посещения

Частота посещения церкви	Цель посещения церкви								Всего	
	Для удовлетворения религиозных потребностей	Получить ответы на нерешенные мировоззренческие вопросы	Из любопытности	Как проведение искусства	Интересуясь деятельностью религиозных организаций	Культурные здания не посещая	Другое	ответов	респондентов	
Несколько раз в неделю	17 (89,4 %)	5 (26,3 %)	–	–	2 (10,5 %)	–	2 (10,5 %)	26	19 (100 %)	
Один раз в неделю	18 (69,2 %)	5 (19,2 %)	–	1 (3,8 %)	–	–	4 (15,3 %)	28	26 (100 %)	
Один раз в две недели	20 (83,3 %)	3 (12,5 %)	–	–	–	–	2 (8,3 %)	25	24 (100 %)	
Один раз в месяц	56 (67,4 %)	16 (19,2 %)	–	1 (1,2 %)	1 (1,2 %)	–	10 (12,0 %)	84	83 (100 %)	
По большому религиозным праздникам	90 (49,4 %)	32 (17,5 %)	19 (10,4 %)	17 (9,3 %)	7 (3,8 %)	–	36 (19,7 %)	201	182 (100 %)	
Посещаю редко	126 (32,5 %)	50 (12,9 %)	32 (8,2 %)	56 (14,4 %)	11 (2,8 %)	19 (4,9 %)	124 (32,0 %)	418	387 (100 %)	
Всего	327 (45,3 %)	111 (15,3 %)	51 (7,0 %)	75 (10,4 %)	21 (2,9 %)	19 (2,6 %)	178 (24,6 %)	782	721 (100 %)	

Примечание. В каждой строке этой таблицы проценты вычисляются от общего числа респондентов, давших соответствующий ответ на вопрос о частоте посещения церкви. В правой нижней ячейке таблицы (на пересечении строки и столбца «Всего») указано общее число респондентов, давших ответы на оба вопроса.

«Модели» посмертного существования человека и его души

		«Модели»								
		1	2	3	4	5	6	7	8	9
Над землей										
Пространство жизни человека										
Под землей										

Примечание. Принятые условные обозначения: — перемещение души; — перемещение души; — душа наблюдает; — человек; — перемещение тела.

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич
БРЕСКАЯ Ольга Юрьевна
ФЕВРАЛЕВА Лилия Анатольевна
и др.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ
(Введение в социологию религии
на материалах региональных исследований)

Учебное пособие для студентов
специальности «Религиоведение»

Пописано в печать 08.11.10.
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 14,42. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.