

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

С.Д. ЛЕБЕДЕВ

РЕЛИГИОЗНОСТЬ: В ПОИСКАХ «РУБИКОНА»

«Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор» [12] — так называлась заметка в «Независимой газете». Определение подобных критериев — один из ключевых вопросов современной российской социологии религии. Связано это, прежде всего, с тем, что от признаков, по которым определяется принадлежность человека к религии, зависит подсчет численности верующих; эта численность является важнейшим социальным капиталом для религиозных объединений всех конфессий [15, с. 35]. Поэтому определение критериев религиозности представляет серьезную проблему как теоретического и методологического, так и практического характера, вокруг которой ведут ожесточенные дискуссии не только ученые, но и религиозные деятели, политики и журналисты.

На наш взгляд, проблема определения критериев религиозности в отечественной социологической науке сегодня выглядит не столь безнадежно. Поиск ключевых признаков, позволяющих достаточно обоснованно относить человека или группу к «религиозным» или «нерелигиозным», идет в российской социологии религии в последние годы весьма активно, и, хотя он еще не завершен, имеются существенные наработки. В данной статье представлена попытка их концептуального обобщения, на базе которого предлагается эскиз собственного, несколько нетрадиционного, подхода к определению религиозности.

Лебедев Сергей Дмитриевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного университета (БелГУ). **Адрес:** 308015 Россия, г. Белгород, ул. Победы, 85, корп. 13, к. 2-18. **Телефон:** (0722) 301–290. **Факс:** (0722) 301–290. **Электронная почта:** serg_ka2001-dar@mail.ru, serg-al-dar@nm.ru, lebedev@bsu.edu.ru

Понятие «религиозность» является категориальным для социологии религии, и его анализ и эмпирическая интерпретация, согласно точке зрения Д.М. Угриновича, есть важная методологическая предпосылка научной программы любого конкретно-социологического исследования в области религии [14, с. 127]. Данное понятие характеризует соотношенность религии с определенным социальным субъектом, представляя религию как комплексную качественную характеристику последнего. Если «религия», по определению Д.М. Угриновича, «подразумевает выделение особой сферы (формы) общественного сознания, особого типа социальных связей и институтов в рамках целостной социальной системы», то под «религиозностью» понимается «воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и социальных и демографических групп» [14, с. 127].

Содержательно религиозность может быть понята как «определенное состояние отдельных людей, групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему» [14, с. 127]. Согласно трактовке И.Н. Яблокова, «религиозность — качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» [19, с. 460]. По мнению Р.А. Лопаткина, «под *религиозностью* понимается определенное состояние индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительной чертой которого является вера в Бога (и сверхъестественное) и поклонение ему, их приверженность к религии и принятие ее вероучения и предписаний» [6, с. 194]. Это соотносится с определением П.Л. Бергера, согласно которому «то, что обычно называется религией, включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта — опытом сверхъестественного и опытом священного» [5, с. 346].

Социальный факт религиозности субъекта устанавливается в соответствии с некоторым *критерием* религиозности, считающимся необходимым и достаточным для признания ее как существенного качественного состояния личности или группы. Специалисты признают, что «вопрос о критерии религиозности разными социологами решается по-разному, он нуждается в дальнейшем обсуждении и согласовании» [6; с. 195]. Суммируя различные подходы и точки зрения на то, что является необходимым и достаточным критерием религиозности, можно выделить следующие группы признаков этого явления:

1. *Самоидентификация респондента*. Это наиболее распространенный и популярный среди исследователей критерий определения отношения к религии; он является сложносоставным. Выделяются: а) определение отношения человека к религии вообще — религиозная самоидентификация, обычно определяемая по инвариантной шкале типа «верующий — индифферентный — неверующий» или «верующий — колеблющийся — неверующий —

атеист»; б) определение отношения человека к конкретному религиозному вероисповеданию — конфессиональная самоидентификация. Первая компонента считается базисной, вторая — «важным конкретизирующим признаком религиозности... получающим выражение и в религиозном сознании, и в религиозном поведении» [5; с. 194].

2. *Определенный круг мировоззренческих представлений*, характерных для данного вероисповедания или группы вероисповеданий. В качестве соответствующего критерия чаще всего употребляется следующий набор признаков: вера в Бога (представление или допущение существования Бога как сверхъестественного субъекта, влияющего на мир и человеческую жизнь); вера в прочие сверхъестественные реалии, как-то: ангелов, бесов, рай, ад, реинкарнацию, возможность магического воздействия на предметы и явления мира; признание основных положений (догматов) того или иного религиозного вероучения (применительно к православию и другим классическим версиям христианской доктрины — троичность Бога, богосыновство Христа, реальность его исторической жизни и совершенных чудес, воскресение из мертвых, сотворение мира и др.).

3. *Совокупность определенных практик* (повторяемых социальных действий, элементов поведения и образа жизни), свойственных данной религиозно-культурной традиции или группе традиций.

Так, применительно к православно-христианской традиции, к данному критерию чаще всего относятся: факт и частота молитвы; посещение храма (молитвенного дома); чтение вероучительной литературы (Библии, молитвослова, поучений Св. Отцов, агиографии — житий святых и т. д.); исполнение основных церковных таинств — прежде всего крещения, периодической исповеди и причащения; факт и регулярность соблюдения религиозных постов; практика обращения за советом к священнику (в более развитом варианте — наличие духовного отца, «духовника»); практика посещения святых мест (паломничество); участие в особых церковных культовых действиях, таких, как крестные ходы; наличие дома предметов культа — икон, лампад и др.

Таким образом, признаков религиозности, применяемых социологами в качестве ее критерия, набирается достаточно много. В этой связи резонным представляется замечание Р.А. Лопаткина о том, что «использование всего набора признаков для установления религиозности индивида излишне» и что в качестве ее критерия достаточно выделить «либо один определяющий признак, либо минимальный набор таковых» [6, с. 194]. Соответственно, проблема определения

религиозности/нерелигиозности социального субъекта сводится к тому, какой признак (совокупность признаков) следует считать тем «рубиконом», переход которого означает качественный скачок субъекта из состояния «вне религии» в религию.

Следует отметить, что по данному вопросу среди специалистов сегодня существуют серьезные разногласия, вплоть до конфликта мнений. С нашей точки зрения, в работах ведущих отечественных социологов религии на настоящий момент четко обозначены две принципиально различающиеся методологические позиции.

Первая позиция представлена группой исследователей в лице Д.Е. Фурмана, С.Б. Филатова, Р.Н. Лункина, Л.М. Воронцовой, Н.А. Митрохина и некоторых других. Анализируя их аргументы, можно выделить два важных момента для определения религиозности. Во-первых, таким моментом выступает практическое подтверждение религиозной позиции субъекта, выражающееся в регулярных культовых действиях, — «когда вера приводит к регулярному посещению церкви, причащению, соблюдению постов и т. д., то есть когда человек ради нее готов чем-то поступиться, если его поведение как-то меняется» [16, с. 27]. Напротив, «культурная религиозность, или религиозная самоидентификация», по мнению исследователей данной группы, «является мировоззренческой, идеологической позицией, но не религиозностью в прямом смысле этого слова. Самоидентификация не предполагает, что данный человек разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам» [15, с. 39–40]. Во-вторых, данной группе исследователей свойственна тенденция к комплексности критериев, порой носящая, на наш взгляд, достаточно формальный характер. Так, например, Н.А. Митрохин не склонен считать разделяющими православную веру даже значительную часть (от трети до четверти) людей, регулярно посещающих богослужения, по причине того, что они воспринимают православные святыни, требы и таинства чисто магически и не проявляют никакого интереса к их аутентичному содержанию [10, с. 43]. Таким образом, исследователи данной группы считают критерием религиозности (в данном случае — православной), строгое соблюдение канонической чистоты и полноты православного образа действий и образа мысли.

Выразителями второй позиции в отечественной социологии являются такие исследователи, как В.Ф. Чеснокова, Ю.Ю. Синелина, З.И. Пейкова и некоторые другие. Они склонны считать ключевым признаком религиозности именно самоидентификацию, осознание человеком себя как принадлежащего к данной конкретной религии. В этой связи, по словам Ю.Ю. Синелиной, даже «вопиющая религиозная безграмотность... не может служить основанием, чтобы отказывать людям в праве именовать себя православными, если они так себя определяют, поскольку эти люди на пути к целям, установленным

Церковью (целям, которые они сами для себя обозначили, назвав себя православными), находясь в *процессе* духовного самосовершенствования» [13, с. 95]. В.Ф. Чеснокова объясняет это тем, что главным измерением религиозности является ее *направленность*. Что же касается таких признаков религиозности, как поведение, знание догматов, благочестие, которые другие исследователи обычно квалифицируют как показатели уровня и степени религиозности, то они относятся «к глубине и формам верования, а не к его направленности» [18]. Глубина верования, согласно концепции В.Ф. Чесноковой, описывается применительно к православному христианству другим понятием — воцерковленностью — и выявляется целым рядом признаков (в идеале их может быть великое множество). Направленность же содержит только одно измерение: православный — неправославный [18]. В соответствии с этим критерий религиозности заключается в самоидентификации: так, «“православные” — это те, кто: а) признал, что верует в Бога; и б) сам отнес себя к православным» [18].

И первая, и вторая позиции, на наш взгляд, имеют как существенные недостатки, так и существенные достоинства. Так, к безусловным достоинствам первой позиции относится комплексный характер критерия религиозности и требование подтвердить самоопределение респондента на словах аргументами объективного характера. Слабое место этой позиции — это сам предлагаемый ее сторонниками способ такого подтверждения — увеличение числа фильтров в виде формальных канонических требований к верующему. Подобный метод, во-первых, на практике зачастую ведет к произвольности выбора таких критериев, и, во-вторых, не имеет принципиальных ограничений на их количество. В пределе логика данного подхода закономерно приводит к выводу, что «настоящих» верующих или ничтожно мало, или просто не существует. В случае православия это наиболее наглядно: поскольку исполнять *все* церковные требования под силу только святым, то все остальные члены Церкви вполне могут быть исключены из числа верующих. А если учесть, что все без исключения христианские святые искренне считали себя величайшими грешниками, то понятие «православный верующий» (так же, как «верующий-католик» или «верующий — член Армянской апостольской Церкви»), следуя этой логике, вообще должно быть объявлено социальной фикцией.

Соответственно к недостаткам второй позиции следует отнести известную односторонность, одномерность предлагаемого критерия религиозности. Здесь, на наш взгляд, имеет место смешение категорий необходимого и достаточного оснований. Самоидентификация, действительно, выступает необходимым условием отнесения человека (группы) к верующим и в этом качестве — к субъектам данной

конфессиональной религиозной культуры, но для достаточности такого основания требуется дополнить ее другими весомыми аргументами. Достоинство же этой позиции мы видим во внимании к особенностям конкретной, например, православно-христианской или исламской религии, к поиску адекватных «инструментов» ее изучения, которого сегодня, по мнению И.В. Налетовой, «очевидно недостает российской социологии» [11, с. 135]. Результатом такой исследовательской установки становится успешное сочетание научного и собственно религиозного (интроспективного) подходов к определению критерия религиозности.

Таким образом, при попытке определить собственное отношение к критерию религиозности исследователь должен либо принять за основу одну из сложившихся на сей день методологических позиций, либо попытаться их синтезировать. Чтобы осуществить такой синтез на должном методологическом уровне, необходимо найти некий генеральный принцип, объединяющий оба подхода. Это предполагает возврат на уровень теоретической интерпретации основного понятия с привлечением дополнительного концептуального ресурса из области смежных наук.

Религиозность — это духовное, культурное и социальное состояние человека, вытекающее из принятия им той или иной доминанты религиозного сознания и поведения. При этом все три измерения религиозности (духовное, культурное и социальное) составляют неразрывное единство. Тем не менее следует признать, что в силу конкретных исторических обстоятельств данные аспекты могут быть развиты и проявлены в различной степени. Так, в современной ситуации, рассматриваемой с социологической точки зрения, основным индикатором религиозности становится ее *культурный* аспект. Собственно духовные критерии религиозности трудноуловимы для социологических методов. Что же касается социальных критериев, то после десятилетий фактической деинституционализации религии в российском обществе соответствующие им параметры (межличностные связи и отношения в религиозных общинах, участие верующих во внекультурной религиозной деятельности и др.) в большинстве случаев не успевают достичь должной степени развития и распространения.

В соответствии с «культурным» подходом к религиозности логика дальнейших рассуждений выстраивается следующим образом. Проблема религиозности современного человека может быть адекватно осмыслена только в свете секуляризации, которая выступила одним из определяющих факторов, сформировавших сам феномен «современности» (modernity) [4, с. 132–133]. С учетом же того, что важнейшим положительным результатом секуляризации было формирование и утверждение в социуме светской («чувственной»), по

определению П.А. Сорокина) культуры, проблема религии в современном обществе должна быть осмыслена в контексте соотношения, взаимосвязи и взаимодействия двух существенно различающихся типов культур: светского и религиозного.

Далее, основополагающим принципом культуры как особой «единицы» социального бытия и агента социального взаимодействия выступает ее системность. К важнейшим свойствам системы, применительно к культуре, мы относим: а) целостность — внутреннюю интегрированность, когда структура «является автономным саморегулирующимся, самоуправляемым, “сбалансированным” единством» [1, с. 71]; б) способность к самоорганизации, то есть росту и усложнению социально-когнитивных структур данной культуры в сознании человека (общности людей); в) самореференцию, понимаемую как самосознание, самописание и самоосмысление; самореферирующаяся система через различных субъектов деятельности «способна выделять себя из внешнего... контекста и воспроизводить эту границу» [1, с. 60].

Таким образом, религиозность в современных условиях является производной от взаимодействия двух целостных, самоорганизующихся и самореферентных культурных образований, одно из которых имеет собственно религиозный, а другое — светский характер.

В соответствии с этим религиозность современного человека, релевантная с социологической точки зрения, выражается в *репрезентации им некоторой совокупности характерных для религиозной культуры той или иной конфессии ключевых смыслов и идей, обладающей системными свойствами, как-то: целостностью, способностью к самоорганизации и самореференцией.*

В данной связи можно утверждать, что обе упомянутые выше группы исследователей, сформировавших два оппонирующих подхода к определению критерия религиозности, близко подошли к тому, чтобы реализовать принцип системности. Тем не менее и те и другие по разным причинам не смогли провести его в целостном и неискаженном виде.

Сторонники первой методологической позиции сделали акцент на принципе *целостности* религиозной культуры, репрезентируемой субъектом, и отчасти — на принципе ее самореференции, но принцип самоорганизации культуры здесь остался ущемлен. Поэтому в данном случае произошла подмена качественного принципа системности количественным, механическим принципом формальной полноты. Основная причина этого, на наш взгляд, заключается в том, что данная позиция, доминирующая сегодня в отечественном социологическом дискурсе, является сугубо светской и, следовательно, «монологичной». Ей не хватает аутентичного взгляда на предмет со стороны самой исследуемой религиозной традиции, который, по мнению некоторых

авторитетных ученых, является для исследователя ценным эвристическим ресурсом, способным открыть перед социальными науками новые горизонты познания [2, с. 126–130]. Именно эта секуляристская односторонность, в конечном итоге, есть главная причина известной произвольности при определении критерия религиозности, характерной для первой позиции.

Во второй позиции, в свою очередь, оказался ущемленным принцип целостности, тогда как принцип самореференции, напротив, несколько гипертрофирован. Поэтому «рубикон» религиозности здесь воспринят несколько поверхностно, как сам собой разумеющийся при наличии субъективного фактора идентификации с данной религией. Тем не менее суть религиозности осознана сторонниками данной позиции близко к «живой жизни». Причина этого — в том, что данный подход диалогичен, он предполагает «глубокое знание самой религиозной традиции, желание приобщиться к ней, взглянуть на нее изнутри, отказаться от собственного, нередко отстраненно-негативного, атеистического по сути отношения к религиозной реальности» [11, с. 135]. Таким образом, здесь соблюдается основное требование понимающей социологии, поскольку, оставаясь в целом на позициях светской науки, исследователь в то же время учитывает аутентичный церковный дискурс. Этот момент аутентичности сообщает критерию религиозности «стереоскопическое» видение, позволяющее установить обоснованную иерархию ее признаков.

Помимо этого, для второй группы исследователей характерен акцент на эволюционном, процессуальном характере православной религиозной культуры, восприятие ее как восходящего «пути». Говоря иными словами, в их работах речь фактически идет о *процессе самоорганизации* православной религиозной культуры на почве сознания и образа жизни обратившихся к Церкви светских людей — процессе, осуществляющемся в результате их личных усилий в русле самоосознания себя как православных. В этой связи, по словам Ю.Ю. Синелиной, догматы (добавим от себя: так же, как и все прочие элементы религиозной культуры) следует воспринимать «как вехи, поставленные на пути правильно идущей религиозной жизни, нормального ее развития, как иероглифы религиозных тайн, раскрывающихся лишь в религиозном опыте и в меру этого опыта» [13; С.93]. Ей вторит В.Ф. Чеснокова: «Православный христианин — это путник, который движется, может быть, медленно и не всегда прямо, к идеалам, поставленным церковным учением» [17, с. 114]. Поэтому его борьба за внедрение в «плотную структуру» своего устоявшегося (светского) жизненного мира новых элементов «уже сама по себе является подвигом и показателем приверженности человека к новому образу мыслей (который он еще не усвоил по-настоящему, но который твердо решил сделать своим). Если эта борьба завершается успешно и

“косным бытом” удастся овладеть, то новые элементы, вошедшие в этот быт и приобретшие его косность, создают как бы пространство для дальнейшей работы человека над собой, для постепенного изменения им своего сознания и превращения в настоящего православного христианина» [17, с. 115]. Фактически здесь речь идет о расширении и закреплении в жизненном мире человека религиозно-культурного репрезентанта, который становится эпицентром этого жизненного мира и формирует его в своем ключе.

Таким образом, из трех выделенных нами системных принципов первая методологическая позиция делает акцент на одном (целостность) и в той или иной степени недооценивает два остальных (самоорганизация и самореференция). В свою очередь, вторая позиция в полной мере опирается на два принципа из трех (самоорганизация и самореференция) при недооценке одного (целостности). Поэтому при построении своей методологической модели религиозности мы склонны синтезировать оба подхода, сделав акцент на втором.

Далее, соотношение культур светского и религиозного типов в современном обществе определяется принципом, который можно назвать *асимметрией репрезентативности*. Как известно, оборотной стороной развития светской культуры и закрепления ее ведущих позиций в общественной жизни стал другой, отрицательный, аспект секуляризации — сокращение «социального мира религии» (Д. Белл) [3, с. 700], вытеснение религиозных смыслов и символов из реального социально-когнитивного оборота. Светская культура сегодня в несравненно большей степени определяет ценностные ориентации человека, его мировоззренческие представления и императивы социального действия, нежели любая, даже самая традиционная и влиятельная религиозная система. Религиозные легитимации сохраняются, главным образом, на периферии культуры и отчасти — в сфере коллективного бессознательного, где инерция домодернистской традиции сильнее. Напротив, социокультурный «мейнстрим» почти безраздельно находится под властью секулярных культурных паттернов.

В соответствии с принципом асимметрии репрезентативности субъектами — носителями светской культуры выступают практически все члены современного общества. Светская культура, таким образом, есть константа светско-религиозного межкультурного взаимодействия, к которой субъект принадлежит «по определению». Она присутствует в сознании человека и общества как первичный и всеобъемлющий паттерн социального знания, независимо от наличия в нем социально-когнитивных репрезентантов религии и места, ими занимаемого. В свою очередь, религиозная культура выступает в структуре межкультурного взаимодействия «переменной величиной», к которой субъект может относиться по-разному — как в объективном, так и в субъективном плане. Религиозность, как правило, не интернализируется

современным человеком в детстве, через «естественное» усвоение традиции, а формируется вследствие осознанного выбора в более или менее зрелом возрасте через драматическое столкновение религиозных смыслов с исходными светскими паттернами.

Иными словами, оставаясь по своему культурному базису светским, человек в то же время может не только придерживаться различного субъективного восприятия религии — от сугубо положительного до отрицательного или безразличного, но и объективно быть как арелигиозным, так и религиозным. В первом случае человек изолируется, замыкается внутри смыслового горизонта светской культуры, отстраняясь от явного и активного усвоения религиозных когнитивных. Во втором случае он, напротив, инициирует активное взаимодействие между репрезентантами светской культуры, которую впитал «с молоком матери», и религиозной культуры, которую желает и стремится исповедовать.

Драматизм столкновения здесь неизбежен. Системная самоорганизация религиозной культуры не может протекать в сознании человека «изолированно», не затрагивая самих основ его исходного светского паттерна. Здесь действует *принцип доминантности религии*. Поскольку религиозные смыслы по определению связаны со сферой священного — то есть с некоторыми сверхценностями, легитимирующими все остальные аспекты жизненного мира человека и социума, то их аккумуляция, сохранение и тем более развитие в качестве системной целостности возможно только при условии доминирования их над всеми остальными смысловыми моментами. Наличие у субъекта религиозности как социально значимого человеческого качества соответствует ситуации, когда религиозный культурный паттерн в сознании человека тяготеет к качественному преобладанию над светским паттерном. И наоборот: качественное преобладание религиозного паттерна над светским (или тенденция к таковому) равнозначно религиозности их носителя. Во всех других случаях говорить о религиозности субъекта нет достаточных оснований.

Таким образом, религиозность современного человека выступает не столько синонимом принадлежности его к одной из культур-контрагентов (конфессиональной) в противовес другой (светской), сколько знаком его принадлежности к *обеим* данным культурам. Она является производной от встречи и интеграции этих культур в его жизненном мире. Отсутствие религиозности у субъекта говорит о вытеснении им религиозной культуры из своего социально-когнитивного пространства и восприятии религии как чисто внешней референции. Напротив, наличие религиозности предполагает усиленную конфессиональную инкультурацию, практическое вхождение субъекта в культурное пространство определенной религии и прогрессирующую «распаковку» ее семантического пакета (В.В. Налимов). Соответственно,

становление и утверждение религиозности как человеческого качества предполагает не столько механическое замещение исходных светских паттернов сознания религиозными паттернами, сколько закрепление последних «поверх» светских и постепенное «прорастание» на их почве.

В свете концепции межкультурного взаимодействия становится очевидна двойственная роль культурного измерения в социальной динамике религии. С одной стороны, религиозная культура — это важнейшее проявление религиозности субъекта. С другой стороны, религиозность не сводится только к культуре. Осмыслить диалектику их взаимоотношений помогает введение еще одного категориального понятия, которое применительно к православно-христианской и некоторым другим христианским традициям принято называть *воцерковленностью*. Соответствующее понятие означает «обжитость» человека в Церкви — «знание ее устава, обрядов, обычаев... повседневного ее бытия, ощущение себя в этой сфере своим» и, в конечном счете, — «приверженность человека к данной религии через его образ жизни» [17, с. 112–113]. Иными словами, воцерковленность (и аналогичные понятия для других религий) есть реальная практическая *включенность в религиозную культуру*.

Весьма характерно, что сторонники двух приведенных выше методологических подходов обладают принципиально различным пониманием соотношения категорий «религиозность» и «воцерковленность». Представители первой группы фактически отождествляют эти явления и рассматривают религиозность через призму воцерковленности — явления вполне позитивного и потому доступного эмпирическим методам исследования. Представители второй группы полагают, что связь между тем и другим носит более сложный характер. Эти исследователи справедливо указывают на то, что процесс воцерковления в христианстве (и аналогичные ему процессы в других религиях) по определению является растянутым во времени и принципиально незавершенным в любой конкретный момент своего развития. Религиозность же присутствует и в самом логическом начале этого пути, и в любой точке развития, и в конце, когда процесс воцерковления достигает некоторой максимальной ступени.

Мы полагаем, что религиозность (наличие социально релевантной веры в сверхъестественного Субъекта и поклонение ему как священному) является *дискретной* характеристикой: она или есть, или ее нет. Воцерковленность же, в отличие от нее, характеристика *континуальная*: она может варьироваться, возрастать или убывать в достаточно широком диапазоне. Соотношение между ними аналогично соотношению между «сущностью» и «существованием». Религиозность как константное состояние логически предшествует воцерковлению

как процессу становления и, таким образом, выступает его необходимым (хотя и не всегда достаточным) условием. В свою очередь, воцерковленность «в зародыше» присутствует в самой религиозности и «разворачивается» в конкретный религиозно-культурный паттерн, попав в более или менее благоприятные для этого условия.

Что же может послужить «рубиконом», переход которого указывает на «свершившуюся» религиозность, хотя до сколько-нибудь развитой воцерковленности человеку еще далеко? Исходя из принципов системности культуры и доминантности религии достаточным основанием для того, чтобы считать современного человека религиозным, является присутствие в его сознании такого репрезентанта религиозной культуры, который характеризуется свойствами системы. В случае уже состоявшейся воцерковленности человека обнаружить это несложно: такой репрезентант становится реально действующим паттерном сознания и поведения, пронизывающим весь жизненный мир верующего. Сложнее это сделать в начале пути, когда человек еще невоцерковлен или воцерковлен слабо, но уже «причастен» религии. Тем не менее мы полагаем, что в сознании верующего человека присутствует некоторое константное системное ядро религиозной культуры — своего рода «субминимум», факт которого свидетельствует о качественном переходе человека из «чисто светского» культурного статуса в статус носителя двух культур: светской и религиозной. Наша задача — определить и обосновать этот субминимум.

Как показано выше, социологи — сторонники первого методологического подхода, фактически руководствуясь системным принципом, взяли за образец системы идеальный законченный вариант ее развития и не учли при этом самого момента развития и становления, самоорганизации религиозной культуры. Их оппоненты, напротив, абсолютизировали момент развития, вынеся за скобки понятия «религиозность» практически все ее культурные объективации и попытавшись обосновать в качестве такого репрезентанта «голую» самоидентификацию респондента. Следовательно, необходимо найти баланс, «золотую середину» между той и другой концепциями.

Объединяя два подхода, мы основываемся на принципе взаимного дополнения *субъективного признака* религиозности (религиозная и конфессиональная самоидентификация) и ее *объективного признака* — минимального репрезентанта соответствующей религиозной культуры, с которым в решающей степени связан ее потенциал самоорганизации. Но при этом степень развития данного репрезентанта — количество его структурных элементов и сложность связей между ними, выражаемые понятием «воцерковленность» — не играет принципиальной роли. Важен именно его потенциал, то есть способность достичь в перспективе такой степени развития, чтобы интегрировать

вокруг себя наличное социальное знание субъекта и, таким образом, осуществить культурный синтез светского паттерна, исходного для этого субъекта, и религиозного паттерна, осознанно культивируемого этим субъектом. В оптимальном варианте такой синтез в своих ключевых чертах будет напоминать сорокинский тип интегральной системы культуры.

Наметим основные черты нашего критерия в его объективной части. Во-первых, он должен представлять «ядерный» элемент религиозной культуры — такой, который определяет направленность ее развития и образует ее смысловой «эпицентр», на раскрытие, усиление и упрочение которого должно быть в идеале направлено функционирование всех интегрирующихся вокруг него элементов. Иначе говоря, данный элемент должен представлять собой некий «стержень» воцерковленности человека, без которого эта последняя теряет смысл, становясь, по словам А.Дж. Тойнби, историческим псевдоморфозом.

На наш взгляд, такой элемент следует искать в сфере *ценностей*. О фундаментальной, определяющей роли в культуре ее аксиологической компоненты написано много, перечисление даже основных работ по этой теме заняло бы несколько страниц. «Обобщенные представления людей относительно целей и норм своего поведения, воплощающие исторический опыт и концентрированно выражающие смысл культуры» [9, с. 3], как определяет ценности Н.И. Лапин, задают основной паттерн культурных смыслов, очень медленно изменяющийся со временем. Остальные элементы культуры так или иначе несут на себе отпечаток ее базисных ценностей, выражают и транслируют их и в той или иной степени соотносятся с ними.

Во-вторых, этот элемент должен обладать высоким потенциалом доминирования среди других подобных ему элементов. Соответственно, если это ценность (группа ценностей), то ей должен быть свойственен *терминальный* характер. Терминальные ценности, по определению К. Касьяновой, «есть первичные или — что то же самое — конечные точки ориентации всей системы поведения человека» [8, с. 102]. Это — «то, что может задать смысл существования человека», те ориентиры, которые «значимы в качестве критериев при оценке и выборе как целей деятельности, так и допустимых способов их достижения» [7, с. 551].

В-третьих, данный элемент должен быть в своем роде *универсален* — он должен выражать саму сущность религии и религиозности, то «всеобщее» в ней, что объединяет остальные ее элементы, в том числе ценностные.

С нашей точки зрения, всем этим требованиям отвечает ориентация на *ценность религиозной веры*. Именно религиозная вера, возведенная в ранг ценности, является тем универсальным индикатором,

который позволяет отличить религиозного (верующего) человека от человека анерелигиозного (неверующего). Евангельская фраза «Верую, Господи, помоги моему неверию!», ставшая крылатой, выражает эту ценностную ориентацию как нельзя более точно. Она означает, что ценность религиозной веры имеет для человека терминальный характер: он не ощущает себя достигшим должного состояния веры, но стремится к ней как очень важной, если не важнейшей цели своей жизни. Такая тяга к вере — это та константа религиозности и одновременно тот минимум воцерковленности, которые характеризуют человека как «уже принадлежащего» религии (во всяком случае, это верно для христианских традиций).

Именно присутствующая в сознании человека и в той или иной степени определяющая его представления и поступки ценность религиозной веры и есть реальный «первый шаг по направлению к Церкви» [18], в качестве которого сторонники второй методологической позиции склонны рассматривать соответствующее самоназвание. Причина такого смещения, на наш взгляд, состоит в том, что в представлении этой группы исследователей идентификация человеком себя как «верующего» и одновременно принадлежащего к определенной конфессии (например, православию) *неявно предполагает* наличие такой веры, но теоретически это не эксплицируется. С нашей точки зрения, самоидентификация как таковая еще не предполагает «автоматического» наличия веры и, следовательно, не может служить достаточно надежным «рубиконом» религиозности. Она вполне может оказаться своего рода пустоцветом на древе религии, когда человек через религию удовлетворяет свою потребность в других идентичностях — национальной, политической или групповой. В подобном случае религия (точнее, ее «имя» и ее символический капитал) используется как средство, а не как цель, или, говоря в терминах социологической теории ценностей, как ценность инструментального, а не терминального характера.

Что же касается показателей религиозной и конфессиональной самоидентификации, то их функция (в случае положительных ответов на соответствующие вопросы) заключается в *конкретизации* той религиозной культуры, «зерно» которой, проявляющееся в форме ценности религиозной веры, прорастает в сердце и голове верующего человека. Оба эти момента связаны с самореференцией культуры. Так, признание себя «верующим» свидетельствует в данном случае об осмысленности религиозного выбора, а соотнесение себя с определенной конфессией указывает на конкретный религиозно-культурный «генотип», который, в конечном итоге, будет определять специфику сакрального отношения и путь развития религиозной культуры данного субъекта. Если человек, для которого религиозная вера является

ценностью терминального характера, в то же время субъективно считает себя верующим и идентифицирует себя, например, с православной традицией, то можно говорить о присутствии в его сознании минимального репрезентанта православной религиозной культуры. Такой репрезентант, зачастую незаметный для «невооруженного глаза», характеризуется основными системными признаками — целостностью, самореференцией и потенциалом самоорганизации — и имеет шансы развиться со временем в полноценную церковную культуру.

Таким образом, социологически релевантным критерием религиозности человека является религиозная культура, укоренившаяся в его сознании и имеющая существенное реальное либо потенциальное влияние на его образ мыслей и образ жизни. В своем развитом виде эта культура проявляется в форме, которая в традиционном христианстве обозначается термином «воцерковленность». В субминимальном виде она выражается в терминальном характере ценности религиозной веры, сочетающемся с положительной религиозной и конфессиональной самоидентификацией. В случае такого сочетания высока вероятность того, что в сознании человека (группы) сложилось системное ядро религиозной культуры, тяготеющее к созданию в нем религиозной доминанты, способной трансформировать исходный светский культурный паттерн.

ЛИТЕРАТУРА

1. Астафьева О.Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М.: Изд-во МГИДА, 2002.
2. Бачинин В.А. О двух парадигмах социологического мышления // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 126–130.
3. Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 699–702.
4. Бергер П.Л. Понимание современности: Пер. с англ. // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 127–133.
5. Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 339–364.
6. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние) / Отв ред. Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов, Н.А. Трофимчук М.: Изд-во РАГС, 1996.
7. Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Экспериментальное исследование ценностей в Российском обществе (1994) // Десять лет социологических наблюдений. М.: Издательство Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 543–583.
8. Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект, 2004.

9. *Латин Н.И., Беляева Л.А., Наумова Н.Ф., Здравомыслов А.Г.* Динамика ценностей населения реформируемой России. М.: Эдиториал УРСС, 1996.
10. *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
11. *Налетова И.Н.* «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 1999. № 5. С. 130–136.
12. *Рыжов Ю.* Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор // Независимая газета. 2003. 2 апреля.
13. *Синелина Ю.Ю.* О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89–96.
14. *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение: 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985.
15. *Филатов С.Б., Лункин Р.Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45.
16. *Фурман Д.Е., Каарийнен К.* Религиозная стабилизация. отношение к религии в современной России // Свободная мысль–XXI. Теоретический и политический журнал. 2003. № 7. С. 19–31.
17. *Чеснокова В.Ф.* Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М.: Издательство Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–145.
18. *Чеснокова В.Ф.* Число православных в России увеличивается [online]. Date of access: 28.10.2005. <<http://club.fom.ru/article.php?id=10>>
19. *Яблоков И.Н.* Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарики, 1998.