

С.Д. ЛЕБЕДЕВ

РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС КАК СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: К ДЕМИФОЛОГИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ

Понятие «религиозный ренессанс», или «религиозное возрождение» (religion revival), получило достаточно широкое хождение еще в последние десятилетия XX века. В России оно распространилось в 1990-е гг. в связи с кардинальным изменением общественно-политической ситуации и выходом религий из «социального гетто». Можно говорить о том, что к настоящему времени данное понятие уже прочно вошло в научный и, в частности, социологический обиход, о чем свидетельствует употребление соответствующих терминов без кавычек ведущими отечественными социологами и их «прописка» в социологических словарях [9, с. 9-10; 4, с. 407]. Между тем, как справедливо отмечал крупнейший российский религиовед Л.Н. Митрохин, «религиозное возрождение» по сей день входит в число тех понятий, которые, при своем ключевом значении для понимания современной религиозной ситуации, «все еще толкуются в произвольном, “пиквикском” смысле» [8]. В качестве одной из важнейших задач современного религиоведения (и, прежде всего, социологии религии) представляется анализ соответствующих концептуальных конструкций с целью их научно обоснованного наполнения и уточнения.

По нашему мнению, главной причиной произвольности истолкования «религиозного ренессанса» и его аналогов является следующее обстоятельство. В том спектре значений, в котором данные концепты употребляются сегодня в публицистике и — до известной степени — в социальной науке, они несут на себе печать сильной мифологизации и идеологизации. Можно отметить, как минимум, четыре взаимосвязанных момента, в которых это проявляется.

Во-первых, чаще всего о процессах религиозного ренессанса (возрождения) говорится в однозначно положительном оценочном ключе. В значительной степени это обстоятельство предопределено эмоциональными коннотациями понятия «возрождение», которое относится к категории «сильных» понятий в плане их воздействия на сознание. Следуя логике мифа, задаваемой смыслообразом «религиозного возрождения», ассоциируемые с ним изменения в религиозной

Лебедев Сергей Дмитриевич — кандидат социологических наук, доцент, докторант кафедры социальных технологий Института государственного и муниципального управления Белгородского государственного университета. Адрес: 308015 Россия, г. Белгород, ул. Победы, д. 85, корп. 14, к. 302. Телефон: (0722) 536-397. Электронная почта: serg_ka2001-dar@mail.ru, serg-al-dar@nm.ru

и общественной жизни должны характеризоваться выраженным социально положительным эффектом. В связи с этим, с одной стороны, весьма характерно произвольное завышение социальных оценок действительного либо потенциального эффекта соответствующих процессов; с другой стороны, можно говорить об исключении из круга явлений религиозного ренессанса ряда процессов, таким эффектом не обладающих. По этой же причине реальный, ожидаемый или/и приписываемый этим изменениям эффект зачастую в большей или меньшей степени связывается с влиянием той или иной конкретной религии (например, православного христианства или ислама) или группы религий (например, движения “New Age”), вероучение которых разделяет или которым симпатизирует исследователь, политик либо публицист. Естественно, что обе эти смысловые интенции существенно ангажируют мышление социолога, и, чтобы противостоять им и выдержать принцип интеллектуальной честности, ему требуются немалые рефлексивные и нравственные усилия.

Во-вторых, содержательно понятие «религиозное возрождение» сближается и зачастую практически отождествляется с понятием «духовное возрождение». Главная причина этого, на наш взгляд, заключается в том, что в результате секуляризации сознания и социальных практик современный человек почти утратил способность к непосредственной рефлексии над духовным измерением собственной жизни. По этой причине сущность и содержание духовного, ставшего для него своего рода «черным ящиком», определяются не столько «положительно», исходя из его собственного аутентичного смысла, сколько отрицательно, через противопоставление некоторому собирательному образу «бездуховности», порой меняющемуся в зависимости от «злобы дня». Религия же для господствующего в современном обществе светского типа сознания выступает как наиболее яркий символ «духовного», нехватку которого секулярный человек постмодерна ощущает в наши дни все сильнее. Поэтому стереотипный образ религии активно используется для иллюстрации содержания «духовного», хотя для секулярного сознания далеко не ясно, в чем эта религиозная духовность проявляется. Здесь социолог подвергается «испытанию на прочность» в методологическом плане: логика собственно научного анализа и принцип скептицизма сталкиваются с ценностно-рациональной логикой идеологического мышления, навязчиво требующей принятия ангажированных ею понятий именно в таком, а не ином ключе.

В-третьих, в современном официальном российском дискурсе концепт «религиозное возрождение» коннотирует почти исключительно с традиционными религиями (прежде всего «титульными», такими как православное христианство, реже — ислам, буддизм и др.). Это объясняется политической конъюнктурой, в соответствии с которой, начиная с конца 90-х гг. прошедшего века, государство делает акцент

на социальном партнерстве с традиционными религиями и, по меньшей мере, с недоверием относится к религиям нетрадиционным [14, с. 19-31]. Соответственно под религиозным возрождением понимаются любые успехи религий, попавших в полуофициальный «белый список», в первую очередь — достижения православия в лице Русской православной церкви Московского патриархата, тогда как успехи других религий интерпретируются в других, нейтральных или, чаще, негативных терминах. Попытка стать на альтернативную точку зрения может вызвать как внутренний когнитивный диссонанс у исследователя с патриотически ориентированной гражданской позицией, так и внешнее противодействие со стороны многочисленных идеологов государственности, национализма и консерватизма в форме обвинений в неполиткорректности.

Наконец, в-четвертых (по счету, но не по значимости), следует отметить, что смысловой контекст соответствующего понятия в его публицистическом и научном употреблении преимущественно религиозноцентричен. Причина этого имеет глубинный парадигмальный характер, что будет подробнее рассмотрено ниже. Религиоцентризм выражается в том, что установка исследователя или публициста неявно предполагает известную замкнутость религии на самое себя в обоих основных модусах ее социального бытия — как «внутреннем», так и «внешнем». В первом случае имеется в виду рост и развитие религиозных институциональных структур, которые в значительной степени могут быть представлены как процессы, имманентные конфессиональному «социуму в социуме». Во втором случае подразумевается экспансия религии вовне, в секуляризованное социально-культурное пространство «большого общества». Последняя (независимо от степени ее успешности) зачастую также трактуется как заведомо линейный и одномерный процесс роста религиозности «масс», повышения престижа и социальной значимости религии и политического влияния церкви [см., например: 11]. Именно в такой интерпретации процесс религиозного ренессанса активно оспаривается одними исследователями и не менее активно доказывается другими. При этом значительно меньше внимания уделяется важнейшему фактору, вступающему в силу за пределами конфессионального пространства, — реакции среды, «ответу на вызов» со стороны секуляризованного общества, и влиянию этой реакции на ход и результаты «религиозной экспансии». Следует отметить, что соответствующая методологическая установка направляет ход мысли социолога по накатанной колее, облегчая задачу описания исследуемых процессов, но существенно затрудняя задачу их адекватного объяснения, — поскольку именно от ответа «большого социума», в конечном итоге, зависят судьбы религиозного ренессанса.

Все эти акценты представляются нам теми «подводными камнями», которые в большей или меньшей степени препятствуют объективному научному осмыслению феномена религиозного ренессанса.

Задачей данной статьи является попытка хотя бы частичного освобождения дискурса соответствующего понятия от бэконовских «идолов сознания» и наброски контуров его объективной социологической модели. Исходя из данных положений, мы предлагаем четыре этапа теоретической демифологизации религиозного ренессанса.

1. В соответствии с очередностью поставленных вопросов начать следует с проблемы эмоционально-оценочного контекста понятия. Здесь, оставаясь на научных позициях, следует помнить, что как общественное и культурное явление, взятое объективно, религиозное возрождение не может носить ни заведомо положительного, ни заведомо отрицательного характера. Будучи реальным социальным феноменом, оно представляет собой сложный, противоречивый и драматический процесс постепенного изменения «расстановки сил» социальных институтов и структур и переосмысления большим количеством людей и социальных групп ценностей, норм и основополагающих «идей и верований» своей жизни в свете религиозных идеалов и символов.

В данной связи чрезвычайно важно разделять религиозный ренессанс в обществе и религиозный ренессанс общества. О достаточно полной и всесторонней реализации в общественной жизни некоторого конфессионального социального идеала, с чем обычно связываются ожидания религиозных элит и масс, мы можем говорить только во втором случае. Возможность такого ренессанса связана с долговременными социокультурными процессами трансформации современного «чувственного» общества в идеациональное или интегральное, исследованными в исторической ретроспективе П.А. Сорокиным [13, с. 810-811]. Актуальное же социологическое осмысление религиозного ренессанса имеет своим объектом в основном «эмпирику будней», то есть все то, что происходит в общественном пространстве «здесь и теперь» и далеко не всегда вписывается в идеологические проекты конфессиональных элит. С точки зрения таких проектов, реальный социологический материал, как правило, будет противоречивым, «недооформленным» и содержащим большое количество посторонних «примесей».

Вместе с тем такая противоречивость, неоднозначность и неоднородность характеризует процессы религиозного ренессанса не только в свете идеальных стратегических конструкций, которыми руководствуются религиозные лидеры и их паства. Не менее и даже более значимым представляется то, что все эти качества отличают их также в контексте светских традиций и установлений, характеризующих секулярное общество. Именно светские ценности, нормы и смыслы задают ту генеральную и не всегда очевидную систему критериев, по которым мы, в основном, формируем свои требования к религии и оцениваем ее конкретные социокультурные проявления.

Представляется естественным, что как таковой процесс “religion revival” проявляется в общественной жизни в самых разнообразных и

подчас далеких друг от друга формах, имеет и позитивные, и негативные стороны и последствия. Однако социолог не должен поддаваться на провокативность любых видимых различий между явлениями, так же как на соблазн собственных склонностей и симпатий. Его цель — увидеть «лес» за бесчисленными и многообразными представителями «растительного мира» и удерживать этот образ «леса», рассматривая и не выпуская из вида каждое «дерево» в отдельности.

Соответственно, социологическое видение религиозного ренессанса должно включать в его содержание все процессы, связанные с прогрессирующим наращиванием и развитием религиозной составляющей общественной жизни во всех ее измерениях и на всех уровнях. Его манифестациями следует считать любые духовные, культурные, социально-организационные, политические, информационные и тому подобные инициативы общественных субъектов, связанные с утверждением тех или иных разновидностей религии и религиозности в жизни современного секуляризованного общества в целом и его отдельных составляющих. Данные инициативы и связанные с ними социальные изменения могут (и должны) оцениваться социологом, как и другими общественными субъектами, в качестве конструктивных или деструктивных, положительных или отрицательных, прогрессивных или регрессивных и т. д. Но следует помнить, что все они, независимо от оценок и даже от своего объективного эффекта, идут в русле одного глобального процесса, описываемого в современной западной социологии как *religion revival*, или как «десекуляризация» [15].

2. Вопрос о соотношении духовного и социально-культурного аспектов религиозного возрождения несколько более сложен. В своей сущности религиозный ренессанс может быть понят как возвращение религией репрезентативного статуса в социальной жизни — того статуса, который был существенно снижен, а во многих отношениях — утрачен ею в период секуляризации. Данный процесс с необходимостью включает и духовную, и социально-культурную составляющие. Но их очень важно не смешивать. Духовное (актуализированное архетипическое) и социально-культурное измерения религии характеризуются значительной автономией. С одной стороны, духовное влияние религии не ограничивается пределами ее институциональных форм, не привязано к этим формам. Яркий пример из нашей недавней истории — послереволюционное возвращение народа советской России к собственным духовным корням вне и помимо непосредственно религиозной культуры, которая подвергалась беспримерной дискредитации и уничтожению, через сокровищницу национальной литературной традиции [10, с. 353-355]. С другой стороны, увлечение формальной стороной религиозности, как известно, не гарантирует усвоения человеком духа соответствующей религии. Именно с зазором между «буквой» и духом религиозной жизни, в частности, связан такой парадоксальный феномен современности, как религиозный фундаментализм [2, с. 221-223].

Социология (как и наука вообще) может говорить лишь о том, что, в конечном итоге, доступно эмпирическому измерению посредством принятых в ней исследовательских методов. Духовная сфера, взятая в ее непосредственности, ей недоступна. О деятельности духа научная мысль может судить лишь косвенно, по оставленным им «следам» в какой-либо «материальной» среде, подчиняющейся объективным связям и закономерностям. Поэтому социологические термины, как то: «репрезентативность», «религиозность», «секуляризация» и т. д., объективно описывают не столько собственно духовный, сколько социально-культурный модус религии. Строго говоря, социологический дискурс «религиозного ренессанса» оставляет за скобками вопрос о том, насколько в соответствующих «внешних», опредмеченных процессах выразилась специфическая духовная сфера, составляющая сокровенное внутреннее содержание конкретной религии.

Из сказанного вытекает одно важное обстоятельство: оставаясь на позиции научного мышления, мы не можем говорить о духовном возрождении общества как процессе, детерминированном институциональным возрождением религии. Религиозный ренессанс способен стать фактором духовного подъема, духовного обновления и консолидации людей, их мотивации к деятельной любви, аскезе, самоотдаче и творчеству, но это лишь возможность, которую еще предстоит воплотить в реальную жизнь и которая, к сожалению, вполне может быть упущена. Институциональное же возрождение той или иной религии вполне возможно помимо и вне возвращения ее «духовного огня». В предельном варианте иллюстрацией к этой мысли выступают известные слова св. Серафима Саровского о «последних временах», когда «церкви будут стоять, сиять, а молиться в них будет нельзя».

3. Переходя к вопросу о дифференциации религий и конфессий по политико-идеологическому принципу, мы затрагиваем, пожалуй, наиболее чувствительный нерв общественного сознания и психологии. Тем не менее веберовский критерий интеллектуальной честности требует неукоснительного следования принципу объективизма. Здесь, говоря о том, насколько объективно-социологический подход к религиозному возрождению приемлем для граждански ангажированного, традиционалистски и патриотически настроенного исследователя, необходимо, прежде всего, напомнить возможным оппонентам, что знание реальных закономерностей обращения людей к религии значительно действеннее с точки зрения привлечения их к традиционной религиозности, нежели демонизация ее конкурентов при игнорировании таких закономерностей.

Развивая данный тезис, отметим следующее. С точки зрения социологического подхода, сводить религиозный ренессанс только к возрождению наиболее авторитетных и традиционных конфессий некорректно не только потому, что ими не исчерпывается религиозное

пространство страны, но и потому, что в социальном измерении процессы возрождения религий тесно взаимосвязаны. В этой связи «бум» всех остальных религий (во всяком случае, на ранних этапах «десекуляризации») создает значительный потенциальный ресурс для роста и развития традиционно-религиозного ядра.

Процесс обращения секуляризованного сознания к религиозному духовному и культурному содержанию динамичен и диалектичен, и поэтому оппозиция «традиционные религии – нетрадиционные религии» представляется далеко не достаточной для построения полноценной системы координат, в которой данный процесс может быть описан. Имеются и другие, «перпендикулярные» измерения, в которых религиозное возрождение могло бы быть представлено как сущностно единый процесс. Одно из таких измерений мы попытаемся обосновать ниже.

Исходя из диалектики духовного и культурного аспектов религиозного феномена можно выделить два основных пути обращения к религии современного «секулярного» человека. Первый путь может быть назван «реверсивным». Он предполагает возвращение к религии и раскрытие религиозного измерения жизни через усвоение светским сознанием утраченных им «формальных», когнитивно-обрядово-организационных аспектов национальных или/и этнических религиозных культурных традиций. Второй путь может быть обозначен как «конверсивный». Он предполагает «изобретение велосипеда» — то есть «творческое переоткрытие» светским сознанием религии без опоры на какую-либо целостную классическую религиозно-культурную традицию и вопреки таким традициям. Эти пути религиозного обращения объединяет то, что они оба ориентированы на восстановление нарушенного секуляризацией баланса духовного и культурного начал в религиозной сфере человеческой жизни. Их различает расстановка акцентов (приоритетов) на этом пути.

В первом случае попытка возвращения к духовным истокам религии осуществляется через «готовые», но вытесненные из актуального социально-когнитивного оборота символы, концепты и поведенческие модели, выработанные и накопленные социальной памятью традиционных конфессий. Это не означает, что сторонники религиозного возрождения через обращение к забытой национальной, этнической и подобной традиции (реверсивная религиозность) отвергают или принижают значимость духовного аспекта соответствующей религии, но они при этом рассматривают культурный багаж «классических» религий как важнейший и необходимый фактор обретения духовности. Здесь уместна метафора уникального «инструмента», необходимого для достижения духовной цели, указываемой религиозным идеалом.

Во втором случае такая попытка осуществляется через более или менее радикальное отрицание «готовых» форм как «устаревших» или

трудных для освоения и порыв начать религиозно-культурное строительство «с чистого духовного листа». Здесь действует известный принцип «еретического императива» П.Л. Бергера [1, с. 363]. Сторонники религиозного возрождения методом «социального конструирования» религии (конверсивная религиозность) усматривают в накопленных традициями религиозных культур кристаллизованных формах богословия, ритуала и образа жизни известное препятствие для духовного возрождения, в лучшем случае — рабочий материал для своих экспериментов. Нам, как и в первом случае, представляется, что это не есть непременно отрицание другого — культурного — аспекта религии, но скорее выражение его относительности и второстепенности по сравнению с духовным аспектом.

Необходимо отметить, что напрашивающаяся здесь прямая аналогия «реверсивного» и «конверсивного» обращений к религии с традиционной и нетрадиционной религиозностью неверна. Попытки секуляризованного сознания в точности следовать какой-либо религиозной традиции отнюдь не всегда приводят к аутентичному воспроизведению этой традиции, равно как и попытки «уловить дух» религии при критическом отношении к ее устоявшимся формам вовсе не обязательно уводят в дебри наивного синкретизма и слепого формотворчества по типу “New Age”. Так, в первом случае человек с неизбежностью произвольно расставляет акценты при «распаковке семантического пакета» избранной им религиозной традиции, и обычно требуется длительное время и руководство опытного наставника для того, чтобы эти акценты, в конце концов, пришли в соответствие с аутентичной логикой ее сакрального отношения. Без соблюдения этих правил очень легко уклониться от традиции в то, что христианская ортодоксия называет ересью — то есть свободное (в смысле «волюнтаристское») религиозное творчество.

В свою очередь, во втором случае человек способен пересмотреть свое первоначальное максималистское (гиперкритическое) отношение к формальной стороне традиции, пройдя через опыт внеконфессиональной веры и не удовлетворившись им. В этом случае может произойти «переоткрытие» религиозного измерения на более зрелом и компетентном уровне его понимания, и достижение этого уровня во многих случаях инициирует поворот в религиозных поисках на 180 градусов: «Очень часто после кружения Штейнер-Гурджиев-дзен неопит возвращается в православие, торопливо сбрасывая с себя заемные одежды, прячась за авторитет и ясность домашней мудрости. Трудно сказать, что при этом оказалось важнее — чистые, тяжело-мудрые формы Успенского собора, Карамазовы Достоевского или крестное знамение старушки, провожающей внука в школу» [12, с. 15].

Таким образом, «реверсивный» и «конверсивный» принципы обращения к религии применительно к современной ситуации носят по

преимуществу не статический (устойчивая принадлежность к типу религиозной доктрины и практики), а динамический (способ и стиль индивидуального обращения) характер. В этой связи они предполагают возможность религиозной эволюции личности, проходящей через целый ряд «фаз», которые — особенно в случае «конверсивного» пути — могут быть представлены совершенно различными верованиями и практиками.

4. Теперь перейдем к последнему, самому трудному в теоретическом отношении пункту демифологизации анализируемого нами понятия. Здесь основная задача заключается в преодолении установки религиозцентризма. Отметим, что последний естествен и вполне уместен в идеологической трактовке религиозного возрождения, смысл и назначение которой состоит в мотивирующем, императивном воздействии на человека; но, когда речь идет о научной концепции, предполагающей объективное описание и объяснение феномена, ключевые понятия не должны совпадать с категориями мышления.

В данном случае идеологические моменты представляются второстепенными. Парадоксально, но одним из главных факторов, обуславливающих религиозцентризм смыслового контекста религиозного ренессанса, представляется «давление» на общественнонаучную мысль характерной для модерна монологической парадигмы, под влиянием которой складывалась традиционная концепция социологии религии в советской науке. В рамках этой парадигмы религия фактически описывалась как функция общественного сознания или культуры, которые выступали в качестве всеобщих понятий, фактически играющих категориальную роль в научном дискурсе. В этом качестве религия раскладывалась на составляющие, редуцируясь то к разновидности идеологии (как ее варианту — мировоззрению), то к специфическому типу социальной организации, то к совокупности особого рода социальных действий [6]. В наличии собственной уникальной сущности религии было фактически отказано; она сводилась к «социальной сущности» и выводившимся из нее универсальным социальным функциям. Поэтому можно сказать, что религиоведение советского периода видело отдельные элементы религии, но не видело религии как таковой — как того, что она есть для самих верующих.

На наш взгляд, нынешняя стихийно сложившаяся в общественном дискурсе концепция «религиозного возрождения» фактически основана на той же парадигме, только взятой с обратным знаком. Религия «по умолчанию» меняется местами с общественным сознанием и культурой, становясь категориальной единицей, а они, в свою очередь, низводятся до частных «функциональных» понятий. Эта методологическая установка тесно связана с мировоззренческой позицией, которая, по аналогии с наивным материализмом и атеизмом, может быть названа «наивным теологизмом». В свете такой перевернутой

концептуальной модели исследователь сосредоточивается на «возрождающейся» религии как на том, что единственно достойно внимания, а окружающее ее социально-культурное пространство во всех его измерениях воспринимается как своего рода «пустое место», которое она должна собой заполнить.

Нам представляется, что именно по той причине, что религиозное возрождение фактически оказалось «в плену» у данной, весьма спорной в научном плане, парадигмальной установки, ряд ученых «старой закалки» подверг сомнению сам факт религиозного возрождения в России. Это сомнение было выражено в различных формах — от отказа пользоваться соответствующим термином «ввиду его неопределенности и многозначности» (Р.А. Лопаткин) [7, с. 14] до прямого отрицания самого явления, опирающегося на эмпирические данные социологических исследований (Д.Е. Фурман и К. Каарияйнен) [14, с. 26-31]. Тем не менее, собственные выкладки данной группы социологов также пока не привели к удовлетворительному объяснению (не говоря уже о прогнозировании) происходящих в религиозной сфере процессов. Это связано с монологизмом самой парадигмы, в которой выстраиваются обе позиции: она существенно ограничивает их эвристический ресурс и не позволяет исследователю выйти за пределы сугубо религиозного взгляда в первом случае и сугубо секулярного взгляда — во втором. Выход заключается в пересмотре самой парадигмы, которой должен быть придан диалоговый характер. Он предполагает «вынос» категориальных понятий «за скобки» обеих позиций и моделирование ситуации как «столкновения» религии на некотором общем поле с равнозначным ей контрагентом, концентрирующим в себе потенциал «сопротивления материала» современного общества религиозному возрождению и десекуляризации.

В разрабатываемой нами диалогической модели [3, 5] полем, на котором разыгрывается современная драма религиозного возрождения, выступает репрезентативное пространство культуры. Религия проецируется на него в форме системы соответствующей религиозной культуры, которая, репрезентируясь в общественной жизни, сталкивается с паттернами светской культурной системы. Соответственно, процессы, происходящие в религиозной сфере, анализируются в контексте ее взаимодействия и диалога со светской культурой, занимающей в современном обществе ключевые позиции и репрезентирующей его основные институты. С этой точки зрения неудачи религиозного возрождения объясняются, в первую очередь, фактором явного или скрытого сопротивления светской культуры внедрению в нее религиозного содержания и форм, а его успехи — фактором удачного синтеза «возвращающейся» в общество религиозной культуры и светской социокультурной почвы, на которой религия заново укореняется.

Диалогическая парадигма позволяет уйти от максимализма в интерпретации религиозного возрождения, склоняющего исследователя к

крайним трактовкам по типу «или – или» и вынуждающего его либо абсолютизировать исследуемые процессы, либо, напротив, недооценивать их. Она предполагает гибкую оценку результатов религиозного возрождения посредством конструирования многоступенчатой шкалы, содержащей, помимо экстремумов, целый спектр промежуточных вариантов. Каждая ступень такой шкалы является результирующей «действия» религиозной культуры и «противодействия» светской культуры, изначально репрезентируемой социальным субъектом секуляризованного общества. С учетом концепции взаимодействия светской и религиозной культур религиозный ренессанс в обществе в значительной степени может рассматриваться как «внутрикультурный» процесс, тогда как религиозный ренессанс общества есть не что иное, как эволюция самой светской культуры (или ее значимой в социальном масштабе части) в сторону религии. Из этого следует, что: (1) движущие силы религиозного возрождения (по меньшей мере, на ранних его этапах, когда удельный вес религиозной культуры в жизнедеятельности социума еще относительно невелик) имманентны самой светской культуре и не носят сугубо религиозного характера; (2) оценивать плоды и масштабы религиозного возрождения следует, прежде всего, по влиянию религии (религий) на светскую культуру, образующую основу жизнедеятельности современного общества; (3) критерии конструктивности/деструктивности религиозного возрождения для современного общества вытекают из ценностей и норм светской культуры, которая выступает здесь в роли основного референта. Подводя итог, отметим, что социологическая интерпретация религиозного ренессанса (возрождения) предполагает следующие конструктивные моменты:

1. Религиозный ренессанс содержательно включает все процессы и явления, связанные с ростом и усилением религиозных структур и институтов, их авторитета и влияния в общественной жизни — независимо от институциональной конфессиональной принадлежности и степени социальной конструктивности данных процессов.

2. Феномен религиозного ренессанса не совпадает с феноменом духовного возрождения, хотя может «пересекаться» с ним в широком диапазоне степеней. Духовные процессы, в частности основанные на актуализации традиционных религиозных архетипов, всегда спонтанны и могут осуществляться в нетрадиционных с канонической точки зрения и даже парадоксальных формах. Религиозное же возрождение предполагает обязательный рост и развитие структурно-институционального аспекта религий. Эти процессы не вытекают с необходимостью один из другого; вместе с тем следует отметить, что переоткрытие религии современным обществом существенно повышает вероятность творческого обновления социокультурной традиции и, соответственно, преодоления обществом наличествующих кризисных ситуаций.

3. Концептуальная изоляция традиционного (в частности, православно-христианского) религиозного ренессанса от аналогичных

процессов в других религиях неправомерна. Во-первых, процессы религиозного возрождения в секуляризованном обществе подчиняются общим закономерностям (в частности диалектике «реверсивной» и «конверсивной» религиозности); во-вторых, они тесно связаны и переплетены между собой в социальном пространстве.

4. Наконец, планировать стратегии и оценивать результаты и последствия религиозного ренессанса в современном обществе следует с учетом генерального фактора светской культуры. Последняя, в силу своей теснейшей генетической и структурно-функциональной связи с современным обществом, выступает как важнейшим источником «движущих сил» религиозно-ренессансных процессов, так и «пробным камнем», мерилом их конструктивности. Религиозные «прививки», как представляется, настолько конструктивны сегодня, насколько они окажутся способными актуализировать и развить потенции светской культуры, выполняющей в современном обществе функции поддержания образца в социетальном масштабе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 363.
2. Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. С. 221-223.
3. Котельников Г.А., Лебедев С.Д. Концептуальные модели взаимодействия светской и религиозной культур // Социологические исследования. 2004. № 5. С. 121-129.
4. Кравченко С.А. Социологический энциклопедический англо-русский словарь. М.: РУССО, 2002.
5. Лебедев С.Д. Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX – XXI веков: Монография. Белгород: Изд-во БелГУ, 2005.
6. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965.
7. Лопаткин Р. Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. 2001. № 4. С. 14.
8. О религии, атеизме и православии. Академик Лев Митрохин отвечает на вопросы портала «Религия и СМИ» [online]. Date of access: 01.10.2002. <<http://religare.ru/article1062.htm>>
9. Осипов Г.В. Православная церковь в жизни российского общества // Россия: духовное возрождение. М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1999.
10. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Изд-во «Эксмо», 2003. С. 353-355.
11. Таевский Д.А. Синкретические религии и секты. Словарь-справочник. М.: INTRADA, 2001.
12. Пейкова З. Отношение российского населения к православию в конце XX века: по материалам социологических исследований // Миссионерское обозрение. 2001. № 3 (65). С. 7-11.

13. *Ровнер А.* Ступенька к гнозису // Антология гнозиса. Современная русская и американская проза, поэзия, живопись, графика и фотография / Под ред. А. Ровнера и др. В 2-х т. Т. 1. СПб.: МЕДУЗА, 1994. С. 15.
14. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 810-811.
15. *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.
16. *Berger P.L.* The desecularization of the world: A global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. by P.L. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.