

ПАРАДОКСЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ В МИРЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Автор: С. Д. ЛЕБЕДЕВ

ЛЕБЕДЕВ Сергей Дмитриевич - кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного университета (E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru).

Аннотация. Статья посвящена критическому анализу "классической" концепции религиозности, определяющей представление об этом феномене в отечественной социологии. Доказывается, что некритическое следование в изменившихся условиях данной концепции, опирающейся на принципы "линейности", "полярности" и "минимакса", закономерно ведет к парадоксальной, внутренне противоречивой оценке и интерпретации социальных фактов. Изучение религиозности в мире Позднего модерна требует иного подхода, опирающегося на альтернативные принципы.

Ключевые слова: религиозность, парадокс, религиозная культура, светская культура, рефлексия, модернистский проект

Парадокс - одно из ключевых понятий, активно используемых социологической мыслью для осмысления реалий нынешнего дня. Исследования фиксируют, что одним из основных диагнозов нашего времени становится парадоксальность общественного сознания. Социальная реальность при этом характеризуется особым рода "кентавр-ситуацией", когда "в одном и том же человеке одновременно уживаются противоположные... и просто взаимоисключающие друг друга оценки, установки, ориентиры и намерения" [Тощенко, 2008, с. 66].

Одним из наиболее значимых и зримых проявлений такой парадоксальности выступает состояние религиозного сознания в современной России. Парадокс российской религиозности наших дней достаточно многопланов. Ж. Т. Тощенко, суммируя оценки и выводы ряда исследователей данного вопроса, выделяет несколько его базовых составляющих: (1) противоречие между заявлениями о религиозном Ренессансе и слабым изменением действительного уровня религиозности населения; (2) противоречие между внешней демонстрацией религиозности и сохраняющейся светскостью общественного сознания (отношение людей к церкви и ее установкам изменилось слабо); (3) противоречие между различными пониманиями "уровня религиозности", "истинности и степени веры" [Тощенко, 2008. с. 356 - 361].

Первые два противоречия характеризуются проблемным напряжением между объективной, социально-фактической стороной религиозной ситуации, и ее рефлексивной стороной - придаваемой ей в масштабах общества субъективным смыслом. Социальные акторы "религиозного поля" осмысливают свои обобщенные действия и состояния в терминах и понятиях, которые с позиции научного социального знания им не соответствуют. Третье же противоречие относится к области методологических

проблем изучения религиозной ситуации и в этой связи представляется закономерной реакцией ученого (экспертного) сообщества на данное несоответствие.

Как нам представляется, основное, глубинное противоречие, определяющее данный парадокс во всем комплексе его проявлений, коренится именно в методологической области. Разные понимания критериев и индикаторов религиозности, предлагаемые в последние годы социологами религии [Лебедев, 2008, с. 156 - 157], свидетельствуют о типичном "кризисе парадигмы", когда общепринятая схема интерпретации перестает удовлетворительно объяснять социальную реальность. Поэтому ключ к объяснению и теоретическому разрешению указанного комплексного парадокса следует искать не столько на путях изучения объективной социальной фактуры, сколько через анализ интеллектуальной и мировоззренческой "оптики" наблюдателя и интерпретатора. Эта задача требует от исследователя методологической рефлексии над "оснащением ума", - осознания концептуального и, шире, парадигмального видения феномена религиозности, довлеющего над мышлением социологов и заставляющего их смотреть на социальную реальность под таким углом зрения, когда указанные выше фактологические моменты воспринимаются как противоречия.

Отправными положениями для нашего последующего анализа выступают следующие аксиомы. Во-первых, религиозность в привычной нам "классической" трактовке представляет собой не только объективный феномен, но знаниевый конструкт. Во-вторых, как таковой, этот последний определен в своих смысловых границах и реифицировался в сознании людей (как научно-экспертном, так и обыденном) в конкретной социокультурной ситуации. В-третьих, данный конструкт обладает значительной парадигмальной инерцией, сохраняя свое мировоззренческое и интеллектуальное влияние даже после существенного изменения референтных социальных реалий, в которых он призван нас ориентировать. В-четвертых, возможен (и необходим) альтернативный ему знаниевый конструкт, в смысловом горизонте которого "парадокс Тощенко" получит возможность разрешения, и основные черты которого можно спрогнозировать уже сейчас.

Соответственно, для разрешения парадокса на методологическом уровне нам необходимо, прежде всего, ответить на следующие вопросы: а) каковы основные принципы нашего сегодняшнего понимания религиозности; б) какова его "социокультурная генетика" - то есть объективные и субъективные основания, сформировавшие именно такое понимание; в) как изменились эти основания в "парадоксальную эпоху" текущей современности, и г) какое новое понимание религиозности потенциально вытекает из этих оснований?

Анализ следует начать с того, что систематическая рефлексия на предмет религиозности как явления социального, является оригинальным и закономерным порождением социальной ситуации и культуры европейского Модерна. Предшествующая ему история, условно обозначаемая как "эпоха Традиции", в целом характеризуется господством религии в общественных отношениях, культуре, в сознании и образе жизни людей. При определяющей роли религиозных институтов и умонастроений, для нее относительно мало актуальна рефлексия социального плана. Модерн же в лице философии Просвещения впервые радикально ставит проблему религии не как "само собой разумеющейся" фундаментальной реальности, а как, в конечном итоге, функциональной подсистемы человеческой (социальной) жизни, которая отныне должна доказывать свое право на существование.

Проблемная постановка вопроса порождает как таковое понятие "религиозность", предполагающее "воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и социальных и демографических групп" [Угринович, 1985, с. 127]. Данное воздействие религии выражается в "определенном состоянии отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему" [Лопаткин, 2004, с. 127].

Соответственно, в содержательном плане, согласно трактовке И. Н. Яблокова, религиозность являет собой "качество индивида и группы, выражающееся в совокуп-

ности религиозных свойств сознания, поведения, отношений" [Яблоков, 1998, с. 460]. Указанные специфические религиозные свойства, в свою очередь, находят выражение в комплексе социологически верифицируемых показателей. В состав показателей религиозности включают, прежде всего, "веру в Бога (и сверхъестественное) и поклонение ему, ...приверженность к религии и принятие ее вероучения и предписаний" [Воронцова, 1995, с. 194].

В то же время конкретные содержательные интерпретации "веры", "поклонения", "приверженности к религии" и "принятия" ее доктринальных и императивных моментов и их эмпирические индикаторы могут существенно различаться. Именно в них, на наш взгляд, кроется ключ к парадоксу.

Констатируем, что в рамках доминирующего сегодня "классического" подхода к пониманию религиозности, как социальным исследователем, так и непосредственными акторами религиозных процессов изначально принимается на веру и утверждается в качестве непреложной истины следующее допущение. Для религиозного человека закономерно и "естественно" иметь определенную конфессиональную принадлежность, регулярно ходить в храм, молиться, читать соответствующую духовную литературу, в конечном итоге - быть членом религиозной общины, вести определенный образ жизни и придерживаться некоторого, тоже вполне определенного, комплекса взглядов на важнейшие аспекты социальной реальности (как-то: сами религиозные институты, политику, экономику, образование, личностную жизненную стратегию и т.д.). Напротив, для человека нерелигиозного столь же "естественно" обратное - как-то: "не быть", "не иметь", "не состоять", "не практиковать" и, по большому счету, не симпатизировать религиозным традициям, институтам и объединениям. То есть, социокультурному статусу "религиозности" априорно соответствует определенный устойчивый "пучок" социальных и культурных характеристик субъекта, подобранных исходя из взгляда на это состояние как альтернативное другому состоянию - нерелигиозности, предполагающей отсутствие характеристик.

Если говорить о принципах, лежащих в основе концепции, прежде всего, следует отметить ее *линейность*. Согласно данному принципу, все существующие идеальные типы субъектов отношения к религии располагаются на одномерной шкале. К таковым относятся типы человека "религиозного" (вариант: "верующего") и "нерелигиозного" (варианты: "неверующего", "атеиста"), а также типы с промежуточными или смешанными характеристиками.

Второй принцип этой концепции, тесно связанный с первым, - принцип *полярности*. Качественные характеристики социальных субъектов в плане отношения этих субъектов к религии тяготеют к полюсам шкалы, образуя наиболее релевантные и устойчивые типы. Существование "в реале" промежуточных состояний между "религиозностью" и "нерелигиозностью" также признается. Однако подобные состояния трактуются как онтологически не вполне полноправные (символично в этой связи использование таких характерных терминов, как "колеблющиеся"), и потому имеющие (если не исторически, то логически) переходный, временный, неустойчивый статус.

Третий принцип, вытекающий из двух предыдущих, может быть обозначен как принцип *"минимакса"*. В соответствии с ним, социологом принимается за аксиому, что в "религиозной" части шкалы любое качество субъекта, соответствующее его положительному отношению к религии, "естественно" стремится к максимальным значениям. Напротив, все, что соответствует отрицательному к ней отношению, стремится к нулю. Аналогичная ситуация, только с обратным знаком, характеризует "нерелигиозную" часть шкалы.

В свете современных социологических данных, подобные методологические допущения представляются отнюдь не безусловными. Однако следует признать, что они длительное время опирались на весьма представительные объективные и субъективные основания. Их "социокультурная генетика" в самых общих чертах представляется такой.

В плане субъективном "классическая" концепция религиозности закономерно вырастает из характерных ключевых умонастроений Нового времени. Эти последние по-своему парадоксально сочетают универсализм и онтологизм предшествующих эпох с радикальным прометеевским пафосом человека-демиурга. "Теперь уже, однако, - пишет З. Бауман, - Разум, а не Откровение, служил гарантом той уверенности, которая зовется истиной: законодательный разум присвоил себе право сотворения мира, признаваемое когда-то лишь за Богом. Универсальный порядок будущего должен был, наконец, построен - порядок, являющийся творением человека и рассчитывающий только на земные силы" [Бауман, 1993, с. 53]. В русле соответствующей интеллектуальной установки, которую Бауман называет "политикой законодательного разума", ключевые понятия социальной реальности/социальной науки не "снимаются" наподобие слепка с объективного положения вещей, но скорее волевым образом "полагаются". Их логика выступает не столько следствием "распознавания образов" в потоке истории, сколько предшествует ему, обладая известной нормативной силой (что образно и ярко характеризует известная метафора "социального конструирования").

Применительно к конструированию понятия религиозности, таким нормативным основанием представляется императив секуляризации, которая выступает одной из важнейших модальностей модернизационного процесса [Бергер, 1990, с. 132]. Это связано с тем, что основным субъектом социальной рефлексии над религией в раннем Модерне выступают именно агенты секуляризации, с позиции которых "религиозные способы мышления и формы жизни замещаются в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами" [Чеснокова, 2005, с. 119].

Объективные предпосылки формирования и объективные социальные референции "классической" концепции религиозности также вытекают из социокультурной ситуации раннего Модерна. Становление "информационной матрицы" современности - светской культуры - происходило в условиях чуждой ей среды традиционного общества. В этой ситуации сверхзадачей становившейся светской культуры было утверждение в умах через преодоление противодействия этой среды. Такой сверхзадаче соответствует установка субъекта по принципу "или - или": секуляризация закономерно рассматривается им как "своего рода игра до последнего гроша между высвобожденными капитализмом продуктивными силами науки и техники и сдерживающими их развитие силами религии и церкви", где "каждая из сторон может победить лишь за счет другой, причем по либеральным правилам, благоприятствующим движущим силам модерна" [Чеснокова, 2005, с. 120].

Следует отметить, что этой схеме соответствует "догоняющий" модерн, определивший социокультурное развитие нашей страны с середины XIX до последнего десятилетия XX века. Наиболее характерна в данном отношении его пиковая фаза, связанная с раннесоветской модернизацией (конец 1920-х - начало 1940-х гг.). Происходящее в это время в СССР можно оценивать как форсированное становление новой светской культуры, которое явило собой одно из наиболее контрастных проявлений модернистской "дилеммы секуляризации". В Советском Союзе и впоследствии в ряде других государств Восточной Европы была создана политически легитимированная ситуация предельного антагонизма светской культуры Модерна и религиозных традиций, следствием чего стал "недружелюбный общественный климат, в условиях которого десятилетиями церковь и религия едва выживали" [Blagoevic, 2005, с. 381]. Последнее связано с тем парадоксальным обстоятельством, что культуuroобразующая государственная идеология, будучи секуляристской, сциентистской и атеистической, в то же время носила сакральный, квазирелигиозный характер [Андреева, 2003, с. 99]. Так, в ней были "сверхъестественны качества, приписываемые вождям и сакральным текстам, цели, перенесенные из пространственных координат (небесное царство) во временные (светлое завтра) и т.д." [Назаретян, 2000, с. 144]. Такой культурно-идеологический контекст предельно обострял и вместе с тем консервировал ситуацию предельно неравноправного, логически и ценностно взаимоисключающего характера отношений религиозного и светского анклавов социальной реальности.

Вследствие указанных объективных и субъективных предпосылок, "классическая" концепция религиозности исходно конструируется "от противного", осмысливая свой предмет, прежде всего, как то, что не соответствует проекту Модерна, противоречит ему или не вписывается в него. При этом сам рефлексирующий субъект стоит на позициях Модерна и, в данной связи, позиционирует религию как "свое иное". Соответственно, неявными основаниями критерия религиозности здесь выступают следующие допущения. 1. Исходная нерелексивность религиозного отношения; принятие человеком религии в целом отождествляется с традиционным, рутинным следованием устоявшимся правилам при минимуме проблемных постановок вопросов; свойственная же модерну рефлексия, напротив, рассматривается либо как угроза религиозности, либо как нерелевантная по отношению к ней функция сознания. 2. "Автоматизм" внешних проявлений религиозности; последние "по умолчанию" рассматриваются как прямое, безусловное и непосредственное выражение внутренних религиозных установок, чувств и переживаний субъекта; соответственно, принятие человеком религии идентифицируется и оценивается, главным образом, по стереотипным культовым и внекультовым формам ее проявления. 3. Целостность "религиозного синдрома"; принятие человеком религии воспринимается как его закономерное и "естественное" тяготение к неким обобщенным инвариантам традиционных религиозных доктринально-ритуально-символических комплексов; вследствие этого "уровень" и "степень" религиозности социального субъекта оцениваются в соответствии с количественным разнообразием и мерой выраженности таких манифестаций.

Таким образом, парадигма, лежащая в основе "классической" концепции религиозности, задает установки социального исследователя на волевой, утверждающий тип интерпретации - а вернее, конструирования - "смысла и назначения" религии. При этом соответствующий подход вытекает не столько из аутентичной внутренней логики этой последней, сколько из логики критически-преобразующих установок модернистского проекта, для которого религия выступает своего рода alter ego. В данной связи критерии религиозности оцениваются "извне" и "привязаны" к ее наиболее контрастным по отношению к проекту Модерна характеристикам. Отсюда - "позитивизм" ее социологических показателей и индикаторов, недостаточное разделение логики религии и логики традиции.

До определенного исторического момента рассмотренная нами выше "классическая" концепция религиозности могла считаться достаточно эвристичной и непротиворечивой, поскольку она в целом соответствовала социокультурной ситуации системной экспансии светской культуры и "сокращения социального мира религии" (Д. Белл). Парадигма совпадала с устоявшейся выборкой социальных фактов, которые представляли мейнстрим исторических изменений. В России и ряде других стран этому исключительно благоприятствовала специфическая ситуация "культурной, а также общественной демонополизации и маргинализации" религии и ее институтов" [Blagoevic, 2005, с. 381], имевшая место в нашей стране до конца 1980-х гг. Но в какой-то момент данный мейнстрим подвергся существенной ревизии под давлением факторов, прежде всего, объективного характера. Эти факторы поставили под вопрос принципы, лежащие в основе "классической" модели понимания религиозности.

Прежде всего, таким фактором выступило развитие и социальная экспансия светской культуры. Произошел ее переход в средообразующее состояние, что привело к утрате этой культурой контррелигиозного идеологического заряда. Период интенсивного формирования и утверждения светской культуры, характеризовавшийся своеобразным конкурентным паритетом между ней и сохраняющей влияние религиозной традицией, сменился ситуацией абсолютного господства в обществе светского "паттерна", при котором религиозные отношения, смыслы и символы были вытеснены в частные и, по большей части, второстепенные ниши социальной жизни. Все это имело следствием размывание смысловых "метаконструкций" самой светской культуры, включая ставшие излишними контррелигиозные идеологии. Для современного светского (modern) человека "борьба с религией" утратила актуальность на уровне

метадискурса. Она сменилась безразличием, местами переходящим в любопытство, одобрение и даже глубокий интерес.

Методологическим следствием этих изменений становится проблематизация принципа полярности: жесткая привязка конкретных показателей и индикаторов к дилемме "нерелигиозность - религиозность" утрачивает объяснительный смысл, поскольку базовые категории "светское" и "религиозное" в культуре перестают быть взаимоисключающими характеристиками, отношения между ними обнаруживают более сложный и не столь однозначный характер, как это постулировалось в ключе "модернистского проекта".

Далее, господство светской культуры оказалось связано с глубинными качественными изменениями в социокультурной среде общества в целом. Эти изменения заключались в том, что символический механизм традиции с ее безальтернативностью, наглядной настоятельностью и тотальностью [Дубин 2007, с. 34] был потеснен и в значительной мере замещен более сложным, собственно культурным символическим механизмом, предполагающим рефлексивность как "постоянную обращенность к различным и обобщенным партнерам - наличным и воображаемым" [Дубин, 2004, с. 35]. Этот последний распространился и на воспроизводство самой религии - религиозные традиции в значительной степени приобретают форму *религиозных культур*.

Последнее означает, что, во-первых, религиозность в значительной степени перестала совпадать с рамками Традиции, понимаемой как "досовременность", и рецептировала целый ряд характерных черт Модерна. В связи с этим, она внутренне проблематизируется: если раньше массовую религиозную идентичность в процессе воспроизводства религии гарантировала традиция, то теперь "центр тяжести" в значительной степени смещается на сознание и волю самого субъекта - носителя религиозных взглядов и ценностей. Такой "субъектоцентризм" решительно ставит под вопрос прямую корреляцию между внутренними религиозными установками личности и устойчивой совокупностью внешних признаков-манифестаций религиозности, которые при традиционном укладе жизни образовывали неразделимый синдром. Более того, сегодня чрезмерно ревностное следование человека соблюдению внешних правил религиозной жизни зачастую мотивировано не столько собственно религиозным чувством, сколько культурным фундаментализмом, связанным именно с недостаточностью "веры в Бога, т.е. глобальной религиозной установки" [Касьянова, 2003, с. 224].

Вследствие этого под вопросом оказывается принцип "минимакса": традиционные признаки религиозности теперь вовсе не обязательно предполагают некий тотальный "синдром", поскольку личный выбор форм выражения религиозных интенций достаточно произволен; теоретически они могут сочетаться даже с признаками нерелигиозности, если те недостаточно лично релевантны.

Наконец, это новое состояние светской культуры и социокультурной среды в целом совпало во времени с активизацией религиозных структур, институтов и процессов, получившей в литературе характерные названия "десекуляризации", "religion revival", "религиозного ренессанса". Влияние этих процессов на общество в наше время столь ощутимо, что ситуация последних десятилетий даже получила название "постсекулярной культуры". В нашем контексте особенно значимо то, что указанные процессы активизации религии несут с собой изменения в основном субъекте социальной рефлексии над религией: ее эпицентр смещается с "человека секулярного" на "человека религиозного", но при этом получившего культурную прививку Модерна. В пользу этого вывода говорит то обстоятельство, что социокультурным "активом" и эпицентром современной "десекуляризации" (так же, как в свое время - секуляризации) стали интеллектуалы [См.: Воронцова, 1995, с. 90 - 91; Синелина с. 161, 163]. А из подобных изменений в субъекте следует, что императивом такой рефлексии становится уже не столько дифференциация мыслящего субъекта от религии как "своего иного", сколько, напротив, интеграция им своего внутреннего мира, обретение своей

идентичности через глубинную работу по воссоединению внутренних религиозных интенций и внешних, "кристаллизованных" форм их выражения и осмысления.

Здесь под вопросом оказывается принцип линейности: религиозность обретает по меньшей мере два измерения - личностное и социокультурное, которые не сводятся одно к другому. Соответственно, качество и уровень религиозности субъекта зависит от соотношения и синергии ее личностного (внутренняя религиозная установка) и социокультурного (включенность в религиозную культуру и социальную структуру) модусов.

Таким образом, сами методологические принципы, составлявшие основу "классической" концепции религиозности, в изменившейся ситуации закономерно ведут к парадоксу и потому должны быть пересмотрены. Какие же основополагающие черты концепции религиозности, отвечающей вызовам новой социокультурной ситуации, вытекают из такого пересмотра?

Прежде всего, следует учитывать объективно изменившуюся позицию субъекта в социокультурном поле. Современный человек "распаковывает" религиозный космос не столько "изнутри", сколько "извне", приходя к нему уже в зрелом возрасте через осознанный, ценностнорациональный выбор. Поэтому, как нам представляется, критерий религиозности внутренне дифференцируется и усложняется.

С одной стороны, пытаться "отменить" классические показатели и индикаторы религиозности, связанные с ее культовым и вероучительным аспектами, было бы чрезмерным радикализмом. Факт и частота молитвы, посещение храма и других святынь, отправление важнейших культовых действий, проявления аскезы, знание основ вероучения остаются значимыми признаками религиозного человека. При этом здесь необходимо внести два значимых уточнения. Во-первых, применительно к современному верующему, эти признаки нельзя рассматривать как некую константу, поскольку он чаще всего не усваивает их "с молоком матери", а приходит к ним уже впоследствии, в ходе вторичной социализации, и процесс их усвоения и опривычивания растягивается зачастую на долгие годы. Поэтому такой аккультуративный религиозный комплекс будет иметь вариативный, "плавающий" характер, различаясь у разных людей и в разные моменты религиозной социализации человека. Во-вторых, возрастает значимость конфессиональной и, в частности, этноконфессиональной специфики указанного комплекса: расстановки акцентов, приоритетов, явных и латентных предрасположенностей к тем или иным проявлениям религиозной традиции, которые могли игнорироваться в случае "классического" модернистского подхода к исследованию религиозности. Причина этого в том, что, в отличие от последнего, акцентированного на контрастности религии на фоне самого "модернистского проекта", рефлексия позднего модерна чувствительна более к нюансам "религии как она есть". Здесь, согласно З. Бауману, законодательную стратегию исследователя сменяет стратегия интерпретирующая. Соответственно, показатели и индикаторы религиозности в данной парадигме уже не столько "отстраиваются" от некоего гипотетического идеального состояния просвещенного субъекта, свободного от традиционных предрассудков, сколько воспроизводят аутентичную логику религиозных культур в их, зачастую ситуативных и партикулярных, проявлениях.

С другой стороны, набор таких показателей и индикаторов перестает выступать в качестве определяющего содержания критерия религиозности. "Центр тяжести" последнего смещается с внешних проявлений религиозности субъекта на их внутреннюю "первопричину" - соответствующую направленность его сознания. Как отмечал еще полвека назад Ч. Глок, "Используемые показатели не позволяют, в частности, измерить то, что среди теологов и психологов обычно называют религиозным опытом... не позволяют провести различие между интенсивностью и содержанием религиозного верования или выделить различные типы тех, кто не ходит в церковь" [Глок, 1996, с. 336]. Но, кроме этого обстоятельства, традиционные показатели и индикаторы религиозности практически ничего не говорят и о мотивации человека в его обра-

щении к религии, о ее силе и качественных характеристиках. Соответственно, на их основе невозможно делать прогнозов развития ситуации.

Такая направленность сознания с необходимостью включает в себя рефлексивный момент - самоосознание человеком себя как религиозного субъекта. Его показателем является религиозная и конфессиональная самоидентификация респондента. Правда, некоторые исследователи склонны, на наш взгляд, этот момент абсолютизировать, утверждая, например, что "если человек не причисляет себя к какой-либо иной конфессии и не выражает четко своих атеистических убеждений, а, напротив, называет себя православным, значит, мы должны и обязаны признать его членом Православной Церкви" [Чеснокова, 2005, с. 15]. Самосознание такого рода должно характеризоваться духовной "обратной связью", обязывающей личность не ограничиваться "симулятивной", по выражению Б. Дубина, идентификацией [Дубин, 2005 с. 44], но реально делать внутренние шаги навстречу избранной религии.

Ядром здесь, на наш взгляд, является момент ценностного соотнесения субъекта с религиозным предметом. Религиозное отношение, выражаемое денотатом "Вера в Бога" или "религиозная вера", верифицируется здесь как ценность, занимающая определенное место в аксиологической иерархии респондента. Если эта ценность носит доминирующий, терминальный характер, и тем паче обнаруживает тенденцию к интеграции вокруг себя других ценностей и прочих элементов религиозной культуры, то мы, с высокой долей вероятности, можем констатировать религиозность личности (группы, общности). Напротив, инструментальный или слабо выраженный характер такой ценности - даже при наличии у субъекта ряда традиционных признаков религиозности - свидетельствует о том, что для утверждения его религиозности недостаточно оснований. Отнесение респондентом себя к "верующим" ("религиозным") и к конкретной конфессии, соответственно, выполняет при этом вспомогательную, уточняющую функцию [Лебедев, 2005, с. 165 - 166].

Наконец, важной особенностью критерия религиозности в его современной интерпретации представляется имманентно присущий ему момент динамики. В рамках "классической" модернистской концепции религиозность представлялась величиной статической. Напряжение, вносимое "разностью потенциалов" ее личностного и социокультурного модусов, диктует необходимость учета динамики развития религиозности субъекта. Здесь уже акцентируются взаимосвязи и взаимозависимости между его религиозным самосознанием, мотивацией к религии - с одной стороны, и конкретными формами проявления религиозного сознания и поведения - с другой. В частности, нуждается в тщательной эмпирической проверке гипотеза, согласно которой религиозное развитие изначально светской личности с большой долей вероятности приводит ее в ту религию и конфессию, которая является культуuroобразующей для сформировавшего эту личность сообщества. Собственно, новая концепция религиозности обещает преодолеть "парадокс Тощенко", сначала перенести его основные противоречия извне внутрь концептуальной схемы, а затем - "снимая" их в динамике развития.

Ядром здесь, на наш взгляд, является момент ценностного соотнесения субъекта с религиозным Предметом. Религиозное отношение, выражаемое денотатом "Вера в Бога" или "религиозная вера", верифицируется здесь как ценность, занимающая определенное место в аксиологической иерархии респондента. Если эта ценность носит доминирующий, терминальный характер, и тем паче обнаруживает тенденцию к интеграции вокруг себя других ценностей и прочих элементов религиозной культуры, то мы, с высокой долей вероятности, можем констатировать религиозность личности (группы, общности). Напротив, инструментальный или слабо выраженный характер такой ценности - даже при наличии у субъекта ряда традиционных признаков религиозности - свидетельствует о том, что для утверждения его религиозности недостаточно оснований. Отнесение респондентом себя к "верующим" ("религиозным") и к конкретной конфессии, соответственно, выполняет при этом вспомогательную, уточняющую функцию [Лебедев 2005, с. 165 - 166].

Наконец, важной особенностью критерия религиозности в его современной интерпретации представляется имманентно присущий ему момент динамики. В рамках "классической" модернистской концепции религиозность представлялась величиной статической. Сегодня напряжение, вносимое "разностью потенциалов" ее личностного и социокультурного модусов, диктует необходимость учета динамики развития религиозности субъекта, "обращение человека, - указывала в этой связи В. Ф. Чеснокова, - это не просто радостное озарение (...), но, кроме того, начало долгого и трудного пути по созиданию себя в новом качестве, по преобразованию своего сознания и своего образа жизни" [Чеснокова, с. 17]. Здесь уже акцентируются взаимосвязи и взаимозависимости между его религиозным самосознанием, мотивацией к религии - с одной стороны, и конкретными формами проявления религиозного сознания и поведения - с другой. В частности, нуждается в тщательной эмпирической проверке гипотеза, согласно которой религиозное развитие изначально светской личности с большой долей вероятности приводит ее в ту религию и конфессию, которая является культурообразующей для сформировавшего эту личность сообщества.

Таким образом, парадоксальность современной религиозной ситуации в России мы связываем с расхождением между изменяющейся социальной реальностью и устоявшейся "классической" интерпретацией религиозности. Являясь проявлением рефлексии Раннего и отчасти Зрелого модерна, последняя сегодня дает не вполне адекватный ответ на вызов ситуации Позднего модерна. В данной связи должны быть подвергнуты критическому анализу и значительному пересмотру базовые принципы, определяющие конструирование показателей и эмпирических индикаторов религиозности, к каковым мы относим принципы "линейности", "полярности" и "мини-макса". Новый подход должен делать акцент на взаимосвязях между личностным и социокультурным измерениями религиозности, рефлексии как основном механизме их взаимодействия и динамике последнего. Основанная на нем концепция религиозности обещает преодолеть "парадокс Тощенко", сначала перенеся его основные противоречия извне внутрь концептуальной схемы, а затем - "снимая" их в динамике развития предмета, рассматриваемого через призму взаимодействия внутреннего и внешнего измерений религиозности человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Андреева Л. А.* Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке // *Общественные науки и современность.* 2003. N 1.
- Бауман З.* *Философия и постмодернистская социология:* пер. с англ. // *Вопр. философии.* 1993. N 3.
- Бергер П.* *Религиозный опыт и традиция:* пер. с англ. // *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.*
- Бергер П.* *Понимание современности.* // *Социол. исслед.* 1990. N 7.
- Воронцова Л. М.* *Религия в современном массовом сознании / Л. М. Воронцова, С. Б. Филатов, Д. Е. Фурман // Социол. исслед.* 1995. N 11.
- Глок Ч.* *Индивид и его религия:* пер. с англ. // *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.*
- Дубин Б. В.* *Традиция, культура, игра в социологии Юрия Левады // Общественные науки и современность.* 2007. N 6.
- Дубин Б. В.* *Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии.* 2004. N 3(71).
- Каарийainen К.* *Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий (часть 1) / К. Каарийainen, Д. Е. Фурман // Общественные науки и современность.* 2007. N 1.
- Касьянова К.* *О русском национальном характере. Монография. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая Книга, 2003.*
- Лебедев С. Д.* *Религиозность: в поисках "рубикона" // Социол. журнал.* 2005. N 3.

- Лопаткин Р. А.* Социологическая интерпретация понятия "религиозная ситуация" // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. М.: Изд-во РАГС, 2004. N 1 - 2 (33 - 34).
- Назаретян А. П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М.: ПЕР СЭ, 2000.
- Синелина Ю. Ю.* Секуляризация в социальной истории России. Монография / Под общ. ред. д-ра филос. наук *В. П. Култыгина*. М.: Academia, 2004.
- Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
- Тощенко Ж. Т.* Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008.
- Угринович Д. М.* Введение в религиоведение: 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985.
- Хабермас Ю.* Вера и знание: пер. с нем. / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.
- Хабермас Ю.* Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма: пер. с нем. // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. *С. П. Баньковской*. М.: Книжный дом "Университет", 2002.
- Чеснокова В. Ф.* Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.
- Яблоков И. Н.* Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарика, 1998.
- Vlagojevic M.* Religija i crkva u transformacijama drustva. Beograd, Institut za filozofiju i drustvenu teoriju, Filip Vlenjic, 2005.