

Борис ДУБИН

Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)

За последнее десятилетие слова о "религиозном возрождении" не только утвердились в языке отечественных СМИ, но стали попросту расхожими и неотмеченными, ценностно опустошились. Темпы роста показателей массовой приобщенности к вере завораживают (кого?), большие цифры как будто бы что-то внушают (но что?), живописные подробности на телеэкранах и в газетно-журнальных фото, особенно в праздничные дни, кажется, еще добавляют суггестии (только вот кто, кого и в чем здесь убеждает?). Редкие в профессиональной среде аналитики данного круга проблем иногда все-таки ставят вопрос о содержании верований, приводят неутешительные факты на этот счет. Не потерявшие зоркости свидетели из среды самих верующих или священников, основываясь на наблюдениях в отдельных приходах, деятельности отдельных пастырей и тому подобном материале, тоже пытаются уточнить смысл происходящего и говорят о некоей смене "экстенсивной" катехизации конца 1980-х — начала 1990-х годов катехизацией "интенсивной". Я буду опираться на количественные результаты всероссийских репрезентативных опросов взрослого населения России, проведенных Аналитическим Центром Юрия Левады (Левада-Центр, ранее — ВЦИОМ, ВЦИОМ-А)¹. Приверженцами ислама в этих исследованиях себя называют около 4% опрошенных, цифры по сторонникам других конфессий ниже границ статистической достоверности и учитываться не могут. Таким образом, речь пойдет о наиболее общих, отчетливых явлениях и тенденциях в

массе населения страны, которые относятся к православию и фиксируются инструментарием анкетных опросов, стандартизированных интервью.

Динамика религиозной принадлежности. После заметного снижения доли православных верующих в 1995–1996 гг. и, напротив, ощутимой политической мобилизации россиян в ходе парламентских и президентских выборов указанных лет, уровень заявленной религиозности в России, еще несколько колебавшийся в 1997–1998 гг., затем снова начал расти параллельно постепенному росту удовлетворенности жизнью в целом (табл. 1).

В массе к верующим на рубеже XX и XXI вв. — так оно было, впрочем, и в начале 1990-х годов — чаще других причисляют себя женщины, пожилые респонденты, люди с неполным средним образованием. Однако максимальный *рост* числа тех, кто называет себя верующим, за 1990-е годы наблюдается не только среди пожилых россиян, но и, напротив, среди молодежи, мужчин, респондентов с высшим образованием. Похожая тенденция видна на данных о регулярности посещения церковных служб. Доля посещающих их не реже 1 раза в месяц максимально выросла за 1990-е годы не только среди жителей села (вчетверо), но и среди людей с высшим образованием (в 3,5 раза). Наконец, доля тех, кто "твердо" верит в существование Бога ("не сомневается в его существовании"), тоже заметно увеличилась среди людей с высшим образованием (в 2,5 раза), среди мужского населения (в 2,5 раза) и жителей села (в 2,4 раза). Вот как выглядит общая динамика "твердости" веры россиян за 1990-е годы: доля не уверенных в существовании Бога заметно снизилась, а группа не сомневающихся в этом вопросе выросла в 2,3 раза (табл. 2).

¹ Данные некоторых из этих опросов см. также: Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения. 1996. № 6. С. 15–18; Куда идет Россия?.. Кризис институциональных систем. М., 1999. С. 359–367.

Таблица 1

РОССИЯНЕ ОТНОСЯТ СЕБЯ К... (в % от числа опрошенных в каждом исследовании, без учета затруднившихся ответить)

Вариант ответа	1989 г.	1991 г.	1993 г.	1994 г.	1995 г.	1996 г.	1997 г.	1998 г.	1999 г.	2000 г.	2002 г.	2003 г.
Неверующим	65	61	40	39	54	43	37	38	33	35	33	30
Православным	30	31	50	56	42	44	48	47	54	52	57	61
Число опрошенных	1300	2964	1930	2957	2405	2404	2406	2407	1705	2407	2107	2107

Таблица 2

КАКОЕ ИЗ СЛЕДУЮЩИХ УТВЕРЖДЕНИЙ В НАИБОЛЬШЕЙ СТЕПЕНИ СООТВЕТСТВУЕТ ВАШИМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ О БОГЕ?
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Вариант ответа	1991 г.	1998 г.	2000 г.
Я не верю в Бога	18	18	15
Я не знаю, существует ли Бог, и не верю, что это можно установить	18	11	7
Я не верю в личного Бога, но верю в некую высшую силу	18	13	19
Иногда я верю в существование Бога, иногда нет	11	12	15
Я верю, что Бог существует, хотя иногда испытываю сомнения	15	16	10
Я верю, что Бог действительно существует, и не сомневаюсь в этом	13	24	30
Затруднились ответить	5	6	4
Число опрошенных	2964	1703	1705

Содержание верований. Раннехристианская мысль и последующая богословская традиция связывали с верой в Христа избавление человечества от языческой власти рока и влияния звезд. Нынешние россияне верят в приметы, вещие сны и гороскопы куда больше, чем в ад, рай и вечную жизнь (табл. 3–6).

Таблица 3

ВО ЧТО ВЕРЯТ НЫНЕШНИЕ РОССИЯНЕ?

(в % от числа опрошенных в соответствующей группе, 1998 г., N=1600 человек)

Социально-демографическая группа	Жизнь после смерти	Рай	Ад	Религиозные чудеса
<i>Пол:</i>				
мужчины	23	15	16	19
женщины	37	32	32	37
<i>Возраст:</i>				
до 25 лет	42	29	30	28
55 лет и старше	29	28	28	34
<i>Образование:</i>				
неполное среднее	30	27	27	32
высшее	28	18	18	21
<i>Тип поселения:</i>				
Москва	35	25	23	27
села	33	25	21	29
<i>Вероисповедание:</i>				
верующие	45	39	39	42
неверующие	11	6	6	11

Таблица 4

ДОЛЯ РОССИЯН, ВЕРЯЩИХ В...

(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Верят в...	1992 г.	1998 г.
Приметы	51	56
Вещие сны	45	49
Предсказания астрологов	28	30
Вечную жизнь	19	22
Число опрошенных	2016	1600

Сравнение последних опросов в России и США (декабрь 2003 г. в России, N=1600 человек; сентябрь того же года в США, N=900 человек; данные FOX News/Opinion Dynamics Poll) показывает, что россияне заметно чаще американцев верят в ведьм (соответственно 37 и 24% опрошенных) и в астрологию, хиромантию (42 и 29%), тогда как в Бога, рай и ангелов, в дьявола, ад и привидения в 1,5–2 раза чаще верят американцы.

Таблица 5

ВО ЧТО ВЕРЯТ НЫНЕШНИЕ РОССИЯНЕ?

(в % от числа опрошенных в каждой группе, 1998 г., N=1600 человек)

Социально-демографическая группа	Приметы	Вещие сны	Предсказания астрологов	Вечную жизнь
<i>Пол:</i>				
мужчины	42	30	20	16
женщины	68	65	39	27
<i>Возраст:</i>				
18–24 года	59	47	47	23
25–39 лет	59	50	32	22
40–54 года	51	46	29	20
55 лет и старше	57	52	24	24
<i>Образование:</i>				
высшее	48	36	27	21
среднее	58	50	33	20
ниже среднего	57	53	29	26
<i>Уровень дохода:</i>				
низкий	62	52	31	20
средний	55	50	29	22
высокий	54	43	33	23
<i>Тип поселения:</i>				
Москва	42	32	21	20
большие города	56	48	29	21
малые города	55	47	30	21
села	59	54	34	24

Таблица 6
ОТНОШЕНИЕ РОССИЯН К АМУЛЕТАМ И ЗВЕЗДАМ
 (в % от числа опрошенных в каждой группе;
 суммируются подсказки "определенно верно" и "скорее
 верно", 1998 г., N=1600 человек)

Социально-демо- графическая группа	Амулеты на счастье приносят удачу	Звезды предопределяют судьбу человека
<i>Пол:</i>		
мужчины	36	34
женщины	51	46
<i>Возраст:</i>		
до 25 лет	55	50
55 лет и старше	34	32
<i>Образование:</i>		
неполное среднее	41	36
высшее	43	41
<i>Тип поселения:</i>		
Москва	45	49
села	45	40
<i>Вероисповедание:</i>		
православные	51	47
неверующие	33	31

При этом более молодые и образованные респонденты не только активней пожилых и малообразованных обращались в православие, но вместе с тем сильнее их привержены популярной магии и астрологии. В итоге они, с одной стороны, вносили в православные верования некоторые, самые первые, стоит заметить, элементы рационализации и универсализации — аллегоризм, психологизацию. С другой стороны, они усиливали в массовом православии элементы магии и оккультизма. Такого рода элементы и прежде (да, вероятно, и всегда) входили в состав массовых православных верований, но были связаны в них с традиционализмом более пожилых групп православных. Теперь же они — среди прочего, под влиянием средств массовой информации, рекламы в массмедиа соответствующих услуг (по каналам кабельного телевидения, в иллюстрированных журналах с телевизионной программой, тонких "женских" журналах, развлекательных газетах и пр.) — включаются в популярное православие как моменты относительно новых, более универсалистских и рационалистических ориентаций. И этот момент в массовом сознании, относящемся к верованиям, очень заметен.

Напомню, что, по данным международного сравнительного исследования досуговых интересов населения к политике, истории, технике, культуре, различным сторонам повседневной жизни, проведенного в 1995 г. по инициативе "Roper Starch" в 43 странах мира (в России опрос

проводил Левада-Центр, тогда — ВЦИОМ), россияне по уровню заинтересованности оставляют позади население большинства стран мира только в одном пункте, а именно в указанном интересе к оккультизму, магии, НЛО. Применительно к данной теме разница между безоговорочно интересующимися и столь же безоговорочно равнодушными респондентами составила для России +11,9 (однозначно интересуются 38,9%), для Украины +15,8 (однозначно интересуются 40,5%). Эти показатели оказались максимально далеки от европейских (–20,0 — для Германии, –25,0 — для Франции), но приближались к данным по некоторым странам Латинской Америки (+15,1 — в Венесуэле, +24,7 — в Мексике). Причем, по российским данным, этот интерес был выше статистической нормы в подгруппе специалистов с высшим образованием (42,3% безоговорочно интересуются), у квалифицированных рабочих (49, 5%), но особенно у домохозяек (51,8%). Он концентрировался в столице, с одной стороны, на селе — с другой, и был особенно заметен среди самых молодых россиян со средним образованием и низкими доходами¹.

В сопоставительно-историческом плане можно указать, что, видимо, похожий конгломерат из языческих и христианских верований, символов, обрядовых элементов, но в разном их функциональном сочетании и смысле, складывался на самых начальных этапах распространения христианства. Например, он наблюдался в обиходе религиозно-аморфных масс населения Римской империи, с одной стороны, и в более образованных кругах гностиков — с другой².

Институциональное воспроизводство верований. У 78% нынешних верующих (1998 г.) мать была верующей, 88% их крещены, 73% сами крестили своих детей (среди неверующих соответствующие цифры составляют 34, 32 и 33%). 25% верующих получили, по их свидетельству, религиозное воспитание (по опросу 1991 г. — 31%). В этом аспекте позитивной динамики институционального воспроизводства веры за 1990-е годы не наблюдается. Доля изредка посещающих церковные службы в эти годы несколько выросла, тогда как доверие к церкви и среди верующих, и в обществе в целом падает (табл. 7).

¹ Вообще же по 11 темам из предложенных в исследовании 19 среди россиян преобладало явное отсутствие интереса. Подробнее об этом см.: Дубин Б., Зурабишвили Т. Досуговые интересы и индивидуальные склонности // Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения. 1996. № 1. С. 28–32.

² См.: Хосровов А.П. Александрийское христианство. М., 1991. С. 57–91.

Таблица 7

РОССИЯНЕ ПОСЕЩАЛИ ЦЕРКОВНЫЕ СЛУЖБЫ... (в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Вариант ответа	1991 г.	1993 г.	1994 г.	1995 г.	1996 г.	1997 г.	1998 г.	2002 г.	2003 г.
От раза до нескольких раз в месяц	5	5	7	6	7	5	9	8	6
От раза до нескольких раз в год	20	35	28	30	17	16	22	18	30
Реже	—	—	21	—	16	14	11	15	18
Не посещали	65	45	43	63	60	62	55	59	46
Число опрошенных	3000	2000	2957	1698	2404	2406	1703	2107	2107

Таблица 8

В КАКОЙ МЕРЕ, ПО ВАШЕМУ МНЕНИЮ, СЕГОДНЯ ЗАСЛУЖИВАЕТ ДОВЕРИЯ ЦЕРКОВЬ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ? (в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Вариант ответа	1993 г., январь	1994 г., февраль	1995 г., май	1996 г., март	1997 г., март	1998 г., март	1999 г., сентябрь	2000 г., март	2001 г., сентябрь	2002 г., март	2003 г., март
Вполне заслуживает	57	52	37	39	37	35	37	38	38	40	37
Не вполне заслуживает	15	11	18	16	19	20	20	22	21	23	24
Совсем не заслуживает	2	5	9	9	11	13	12	12	12	12	13
Затруднились ответить	25	32	36	35	33	32	31	27	28	26	26
Число опрошенных	1640	2005	2550	2328	2395	2408	2409	2407	2414	2107	2107

По поводу не раз публиковавшихся данных о частоте посещения церквей в России, как, впрочем, и многих других феноменов российской общественной жизни, в последние годы с самых разных трибун все чаще звучит характерный аргумент: "А что, у них разве не так?" Не так. Приведу для примера лишь один факт и предлагаю сравнить его с данными таблицы 7. По материалам опросов службы Гэллапа, в 1992–1998 гг. *еженедельно* бывали в храме или синагоге до четверти молодых американцев (моложе 29 лет) и половина людей старшего возраста¹ (табл. 8).

Преобладающая часть россиян либо считает, что церковь играет незначительную роль в повседневной жизни окружающих их людей, или затруднились ответить на этот вопрос (табл. 9).

Таблица 9

СОГЛАСНЫ ЛИ ВЫ С МНЕНИЕМ, ЧТО ЦЕРКОВЬ В НАШЕЙ СТРАНЕ МАЛО ВЛИЯЕТ НА ПОВСЕДНЕВНУЮ ЖИЗНЬ, НА ПРАВЫ ЛЮДЕЙ?

(в % от числа опрошенных в соответствующем году)

Вариант ответа	1994 г.	2003 г.
Согласен	51	54
Не согласен	19	21
Затруднились ответить	30	25
Число опрошенных	2957	2004

¹ См.: <<http://gallup.com/poll/releases/pr990714b.asp>>.

Религиозность и представления о "других". Доля тех, кто явно выступает за социальные привилегии для приверженцев православия и в целом по России, и по отдельным социально-демографическим группам, за 1990-е годы не выросла. Зато заметно сократилась доля их активных противников — тех, кто прежде выступал *явно против* подобных привилегий, выбирая на шкале подсказок позицию "совершенно не согласен".

Как видим, резче всего — на 23 при 11% в среднем по выборке — противодействие стереотипам сегрегации по религиозному признаку снизилось именно у наиболее образованных респондентов, а это, напомним, как раз тот слой, который активнее других за последнее время приобщался к православной вере (табл. 10). Неофиты заметнее других озабочены символической демаркацией своих вновь обретенных позиций — проведением границ, созданием рубежей между "нами" и "ими" (табл. 11).

Как видим, неверующие не заявляют собственной точки зрения по вопросу о привилегиях православным, например, отсылая к тем или иным универсальным ценностям, которые снимали бы вопрос о локальной, сегментарной солидарности "своих" и, соответственно, сегрегации "чужих". Приверженность православию явно маркирована и в их сознании как преобладающая, "сильная" или даже единственная

Таблица 10
СЧИТАЮТ, ЧТО ПРАВОСЛАВНЫЕ В РОССИИ ДОЛЖНЫ ИМЕТЬ ПРЕИМУЩЕСТВА ПЕРЕД ИНОВЕРЦАМИ И АТЕИСТАМИ (в % от числа опрошенных в каждой группе, без учета данных о затруднившихся ответить)

Социально-демографическая группа	1991 г.		1998 г.	
	Да	Нет	Да	Нет
<i>Пол:</i>				
мужчины	13	72	12	59
женщины	15	65	15	58
<i>Возраст:</i>				
до 25 лет	14	69	11	59
старше 55 лет	18	64	18	54
<i>Образование:</i>				
ниже среднего	18	54	16	51
высшее	9	84	11	61
<i>Тип поселения:</i>				
столица	15	72	12	60
села	18	61	16	52

Таблица 11
СОГЛАСНЫ ЛИ ВЫ, ЧТО ПРАВОСЛАВНЫЕ В РОССИИ ДОЛЖНЫ ИМЕТЬ ПРЕИМУЩЕСТВА ПЕРЕД АТЕИСТАМИ И ИНОВЕРЦАМИ? (в % от числа опрошенных в группах верующих и неверующих, 1998 г.; N=1600 человек)

Вариант ответа	Верующие	Неверующие
Согласны	18	9
Не согласны	61	56
Затруднились ответить	21	35

"сильная" позиция. Поэтому они заметно чаще уклоняются от ответа на этот вопрос, тогда как причисляющие себя к верующим активнее выражают и сегрегационные установки в отношении "других", и их неприятие.

В оценке религиозных чувств окружающих у верующих изменилось лишь одно: за 1990-е годы среди них значительно выросла доля тех, кто расценивает подобные чувства как всего лишь "внешнюю моду без глубоких подлинных убеждений" (табл. 12).

Ксенофобические страхи и агрессивные чувства выражены у православных верующих в целом сильнее, чем у неверующих. Заметнее среди верующих и тяготение к коммунистам как политической силе (табл. 13).

Со своей стороны, прежние ревностные гонители веры и церкви, коммунисты теперь все чаще выступают их столь же демонстративными ревнителями. Причем взаимопроникновение и сращение двух этих сил происходит теперь под эгидой органов "новой", постсоветской государственной

Таблица 12
ЧТО ВЫ ЛИЧНО МОЖЕТЕ СКАЗАТЬ О РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВАХ ОКРУЖАЮЩИХ ВАС ЛЮДЕЙ? (в % от числа опрошенных в группах верующих и неверующих, без учета данных о затруднившихся ответить)

Вариант ответа	Верующие		Неверующие	
	1991 г.	1998 г.	1991 г.	1998 г.
Никаких перемен нет	7	5	16	12
Люди перестали таить свои чувства	44	33	29	18
К вере приобщаются новые люди	32	34	20	11
Это все лишь внешняя мода	9	22	23	44

Таблица 13
ХОТЕЛИ БЫ ВЫ, ЧТОБЫ КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ СНОВА СТАЛА НАИБОЛЕЕ ВЛИЯТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИЛОЙ В РОССИИ? (в % от числа опрошенных в группах верующих и неверующих, 1998 г.; N=1600 человек)

Вариант ответа	Верующие	Неверующие
Да	26	20
Возможно	18	13
Нет	43	51
Затруднились ответить	13	16

власти и с апелляцией к ней. Так, 13 ноября 2002 г. Министерство образования РФ разослало по регионам страны методическое письмо с приложением "Примерное содержание образования по учебному предмету "Православная культура". Согласно этому документу, учебные курсы православной культуры включаются в учебный план общеобразовательной школы на всех ступенях образования. В общей сложности на прохождение курса выделяется 340–544 (или 374–612) учебных часов¹. Характерно, что акцию в поддержку введения этого учебного курса в

¹ См. следующие пособия, подготовленные А.В.Бородиной: "Основы православной культуры" (для учащихся старших классов средней школы); "Я иду на урок в начальную школу" (с 1 по 4 класс); "Основы православной культуры в 1-м классе"; "Основы православной культуры для детей дошкольного возраста". Все они выпущены издательским домом "Покров" и рекомендованы для преподавания в общеобразовательных школах России Координационным советом по взаимодействию Министерства образования РФ и Русской православной церкви. Во многих регионах страны, подчиняясь давлению местных властей или упреждая его, по этим книгам уже ведут обучение явочным порядком, "в виде эксперимента".

школы у здания Министерства образования РФ 15 декабря 2002 г. провели совместно представители КПРФ и Союза православных граждан. Накануне Пасхи 2004 г. Г. Зюганов выразил глубокое удовлетворение по поводу того, что Русская православная церковь (РПЦ) вновь стала в нашем "растерзанном смутой обществе" одним из главных гарантов национального единства, общепризнанным защитником исконных народных святынь и многовековых традиций, хранителем и проповедником вечных ценностей духовности и патриотизма.

Православие и национальная идентичность: неотрадиционалистское значение веры. Итак, более активными в приобщении к религиозной вере за 1990-е годы были более молодые, образованные, урбанизированные россияне. При этом декларированная принадлежность к православия не влечет за собой для подавляющего их большинства ни регулярного соблюдения основных обрядов (молитвы, причастия, исповеди), ни более или менее частого посещения церковных служб, ни практического участия в жизни храмовой общины, ни вообще какой бы то ни было реальной деятельности по воплощению христианских идеалов в повседневную жизнь. В 1998 г. ни разу за последние 12 месяцев не совершали актов благотворительности 83% отнесших себя к верующим (среди неверующих — 86%); не занимались никакой деятельностью в пользу церкви 93% (среди неверующих — 99%). При этом именно благотворительную функцию церкви как важнейшую выделяют около 40% верующих.

С одной стороны, это означает, что христианская вера чаще всего имеет для них общее "психологическое" значение, эмоционально успокаивая в мыслях, но как бы не накладывая собственно религиозных обязательств, не выступая в качестве коллективных норм действия и не предусматривая личной ответственности, практических императивов поведения. Характерно, что, говоря о значении религии лично для них, верующие прежде всего подчеркивают, что "религия заставляет задумываться о смысле жизни, о душе" (48% в группе верующих), "помогает быть терпимым к людям, к их недостаткам" (45%). Показательно и то, что из обрядов российские православные чаще исполняют такие, которые однократны — крещение (собственное или детей), чин погребения родных. Разовая инициация, как правило, пассивно пережитая в младенческом возрасте, как бы навсегда предопределяет для них принадлежность к православия и не накладывает далее никаких собствен-

но религиозных обязательств, не требует, в глазах самого признающего себя православным, ритуалов солидарности с братьями по вере, с религиозным целым, которое представляет церковь. Равно как, кажется, не предопределяет она и сознания важности веры для повседневного поведения, ее воплощения в конкретных делах.

С другой стороны, это придает вере многих, если не большинства нынешних православных, в том числе новообращенных, оккультно-магический характер. Историки религиозности в России, начиная с Е. Голубинского¹, неоднократно говорили о "двоеверии" русских. Вероятно, сегодня можно было бы говорить об их "многоверии" — своеобразном ценностном политеизме. В его рамках некоторые идеи и символы христианства соединяются с реликтами рутинных традиционно-магических представлений (например, веры в сглаз, воспринятой через непосредственную передачу от старших поколений) и символической новых, внеисповедных форм религиозности, пришедших с современного Запада или помеченных как "западные" и транслируемых визуальными средствами массовой коммуникации вместе с рекламой либо на правах рекламы (теософия, астрология, хиромантия и пр.)². Не исключено, что более старшие поколения переносят при этом на сферу религиозных верований и высказываний навыки советского "двоемыслия". В любом случае стоит отметить, что интеллектуальная работа по рационализации верований и ценностей православия, как внутрибогословская, так и более общая — философская и пр., в сегодняшней России крайне слаба. Она практически не оказывает воздействия на сколько-нибудь широкие группы людей, называющих себя православными.

Наконец, особый пласт синкретических верований в России, прежде всего среди более образованных и урбанизированных слоев новоприобщенных к православия, составляют органические представления об обществе и народе, разного рода социальная мистика (в духе Д. Андреева) и социальный биологизм (типа Л. Гумилева), опирающиеся на диффузные вита-

¹ См.: Голубинский Е.Е. Вера, нравственность и религиозность народа // Он же. История русской церкви. М., 1904. Т. 1 (2). С. 829–890.

² Об этих типах верований в развитых обществах Запада см.: Morin E. La croyance astrologique moderne. Lausanne, 1982; Adorno Th. The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture. L.; N.Y., 1994. Некоторые соображения о массовой эзотерике в отечественных условиях, как правило, переводной или основывающейся на переводных пособиях, см.: Лидерман Ю. Синтетические небеса: Предсказательная литература в современной России // Новое литературное обозрение. 2002. № 55. С. 379–384.

листские и социал-дарвинистские идеи, а также муссируемые коммуно-патриотами страхи перед вырождением и геноцидом русских, катастрофические настроения в определенных маргинализируемых секторах общества. Самообозначение "православный" в подобных условиях все больше принимает семантику "русского", соединяясь, во-первых, с комплексом идей и символов российской исключительности ("русским мифом"), а во-вторых, с ксенофобическими установками в отношении этнических чужаков, Запада, Америки, которые разделяются сегодня относительным большинством общества, в том числе большинством не верующих сейчас и не веровавших никогда. Показательно, что в перечне отличительных черт русского народа позиция "православная вера" отмечается не более чем 7-8% россиян; такая же доля респондентов выделяет принадлежность к православию в списке качеств, которыми они гордятся в самих себе и которые придают им самоуважения.

Подобный способ самоопределения через отрицание — черта характерная. В этом смысле показательно, что даже причисление себя к верующим не усиливает у респондентов чувства позитивной принадлежности к высокооцениваемому сообществу. Напротив, параллельно увеличению числа верующих в 1990-е годы растет их подозрительность по отношению к вере других — сознание ее "внешнего", наносного, неискреннего характера. Причем темпы роста подобного недоверия к окружающим выше как раз среди тех, кто заявляет о своей принадлежности к православию (особенно, как уже указывалось, среди новообращенных и редко посещающих церковь), чем среди неверующих и никогда не веровавших.

По данным 2002 г., свыше $\frac{3}{5}$ россиян (61%) не ходят к причастию. Доля не причащающихся за 1990-е годы сократилась (в 1991 г. она была равна 83%), но число причащающихся регулярно, не реже раза в месяц, осталось прежним (1-2%), зато очень заметно (до 20% и более) выросла доля тех, кто затрудняется с ответом на этот вопрос. Доля крещеных в российском населении постоянно растет и в 2002–2003 гг. достигала 75–77% всех взрослых, но такова же (абсолютное большинство!) в 2002 г. была доля тех россиян, которые, по их признанию, никогда не молятся, не соблюдают религиозных постов и праздников (табл. 14).

Доля россиян, которые считают религию важной составляющей своей жизни, за последние годы заметно упала, а тех, для кого она, по их признанию, совершенно не важна, значительно выросла (табл. 15).

Таблица 14
КАК ЧАСТО ВЫ МОЛИТЕСЬ?
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Вариант ответа	1991 г.	2001 г.	2002 г.
Ежедневно	10	8	6
По крайней мере, раз в неделю	2	6	3
По крайней мере, раз в месяц	4	3	4
Реже, чем раз в месяц	8	9	9
Никогда	70	71	77
Число опрошенных	2964	1000	1000

Таблица 15
В КАКОЙ МЕРЕ ДЛЯ ВАС ВАЖНЫ РЕЛИГИЯ, ВЕРА?
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

Вариант ответа	1994 г.	1995 г.	1999 г.	2002 г.
Очень важны	20	18	20	8
Довольно важны	26	20	27	21
Не слишком важны	29	26	33	36
Совсем не важны	14	19	19	32
Затрудняюсь ответить	10	16	1	3
Число опрошенных	2957	2550	3007	1798

Сегодня с тем, что "многие люди у нас в стране хотят всего лишь показать свою причастность к вере и церкви, но мало кто верит по-настоящему", согласны 71% россиян (2003 г., 2004 опрошенных). По данным того же опроса, 54% считают, что церковь в России мало влияет на повседневную жизнь, на нравы людей; 22% полагают, что православная церковь, объединяющая большинство жителей страны, должна занимать особое положение в государстве и иметь особые права, 50% россиян не согласны с подобной позицией (каждый четвертый воздержался от ответа). Приведенные данные свидетельствуют не столько о пресловутом "духе соборности" или сплачивающей функции веры и церкви, сколько о разобщенности и подозрительности людей, как будто бы называющих себя православными, но и в этом не находящих для себя ничего особенно существенного — умиротворения, мудрости, оснований для самоуважения.

Так что если в самом общем плане суммировать те сдвиги, которые произошли в массовом православии на уровне всего социума, в положении православной веры и церкви в российском обществе за 1990-е годы (и с особенной скоростью

и широтой — за вторую их половину и конец), то прежде всего это следующие процессы:

— сближение и даже сращение церкви как института с государством, государственной властью, верхушкой политического истеблишмента;

— политизация (прежде всего этнополитизация) массового образа веры и церкви на фоне общей деполитизации населения;

— сближение массового православия с ксенофобическими установками и настроениями изоляционизма (российской исключительности, "особого пути" и пр.);

— фактическое слияние для большей, если не для подавляющей, части населения семантики "православного" и "русского";

— ослабление несовместимости массовых религиозных (христианских, православных) установок с коммунистической идеологией и публичной риторикой РКП. Напротив, для конца 1990-х и начала 2000-х годов характерно все более настойчивое их уравнивание и смешение.

С середины 1990-х годов православная эмблематика и риторика все активнее фигурируют в средствах массовой информации, и прежде всего на телеэкране, причем на самых популярных его каналах и непременно среди атрибутов государственной власти, символов дореволюционной и нынешней российской державы. В этом контексте РПЦ на рубеже XX и XXI вв. поставила вопрос о введении в средних общеобразовательных школах такого предмета, как "Основы православной культуры". Заявив на недавнем Международном церковном форуме в Москве, что "каждый наш соотечественник должен знать историю своей культуры", патриарх Алексей II фактически приравнял православное к национальному (политика публичного отчуждения руководства РПЦ от католической и протестантской ветвей христианства находится в русле этих же изоляционистских тенденций). Очень заметно выросла нетерпимость россиян к деятельности и к представителям религиозных сект при том, что для абсолютного большинства различия между церковью, движением, сектой весьма туманны. Если в 1989 г., говоря о своем отношении к членам религиозных сект, 57% опрошенных придерживались позиции "предоставить их самим себе", то в 2003 г. доля россиян, толерантных к членам сект, сократилась до 24%. Напротив, за их устранение или изоляцию тогда высказывались в сумме 10% россиян, а сегодня выступают уже 54%.

Православно-церковное подается в передачах массмедиа как знак всего "высокого и прекрасного", относящийся к национальному целому, к

России как "великой державе"¹. Между тем для массы населения, признающего себя христианским, православная вера нередко выступает рука об руку с ксенофобией, в том числе по религиозному признаку. Таково более чем настороженное отношение и клира, и мира в России к католицизму, но особенно негативное — к исламу, людям исламской веры, а также к деятельности религиозных сект. На массовое сознание в этом плане, конечно, воздействует ведущаяся уже почти десять лет война в Чечне, а также ставшее повседневным в передачах массмедиа сближение понятий "ислам" и "терроризм" (расхожие выражения вроде "исламские террористы" и пр.). Но значимо здесь и другое.

Дистанцирование и неприятие, включая агрессивную словесную оценку, особенно вызывают у россиян два аспекта внеправославных верований: тот факт, что эти верования выступают основой для высокой солидарности их приверженцев (как в случае ислама), и то, что адепты этих верований, например, католические или протестантские проповедники, отличаются высокой активностью, распространяют собственную веру, привлекают или могут привлечь в свои ряды новых сторонников. Вероятно, особое раздражение, неприязнь, чувство угрозы извне рождаются в подобных случаях из болезненного для россиян контраста с их собственным, крайне пассивным, не солидарным поведением людей, которые не в силах сплотиться иначе как под ферулой власти и не могут существовать без мобилизующего их образа врага, даже если аттестуют себя верующими, христианами, православными.

Представляется, что значение демонстративно-символических отсылок к православию прежде всего связано с возрастающей на протяжении 1990-х годов проблематичностью массовой идентификации для сегодняшних россиян — идентификации на самом высоком, социальном уровне наиболее общего "мы". У разных групп и слоев этот процесс проходит по-разному. Старшие поколения во многом утратили привычные символы широкой коллективной принадлежности разного

¹ Д. Фурман и К. Каарияйнен на материале своих исследований 1991–2002 гг. пришли к похожему выводу. По аналогии с общими настроениями россиян они называют отмеченные тенденции к усредненности, омассовлению, огосударствлению и, вместе с тем, ко все большей национальной замкнутости православных верований в России "религиозной стабилизацией" (см. их статью под этим названием в: Свободная мысль. 2003. № 7. С. 19–32). Я бы назвал этот процесс симулятивной стабилизацией единого образа и безальтернативности (о смысле понятия "симулятивность" см. ниже).

типа и плана (общесоветской; профессиональной, будь она "трудовой" или "интеллигентской"; поколенческой; связанной с традиционным старшинством и авторитетом старших). Молодежь же ощущает неопределенность и негарантированность нынешней ситуации именно для тех, кто не ограничивается привычным, а пытается "пробиться", начать "свое дело", хочет приобрести более высокую квалификацию, — отсюда их вера в магию, с одной стороны, равно как и тяга к православию — с другой, которые нимало не исключают друг друга и не противоречат друг другу (к тому же здесь, скорее всего, действует возрастной и поколенческий конформизм молодежных групп и коллективов).

Символы как магии, так и православия входят для более молодых и более образованных россиян, жителей крупных городов в кодекс "нового" поведения, связанного именно с постсоветскими свободами, и вместе с тем поведения экспериментального, пробного — как все выделенно "молодежное", более "крутое". Тогда как для более пожилых респондентов, оттесняемых на социальную и профессиональную периферию общества, в православии важнее, напротив, значения "традиции", "исконности", "старины", — речь идет, понятно, об "изобретенной традиции", если пользоваться термином Э.Хобсбаума¹. В этом последнем смысле стоит подчеркнуть, что православные праздники и обряды как для молодежи, так и для старших поколений россиян представляют собой сегодня по большей части массмедийное зрелище, своеобразное шоу, демонстрируемое одновременно по двум наиболее популярным и доступным для всех каналам центрального телевидения, а нередко еще и по московским каналам.

Симулятивная идентификация: роль "слабых" форм. В целом можно сказать, что "православное" сейчас в России примерно тождественно русскому/российскому и отмечает внешний периметр (мысленную границу) государственно-национальной общности. Показательно, что в качестве символического обозначения наиболее общего "мы" россияне сегодня, как правило, используют отсылки именно к такого типа воображаемым общностям, обобщенным смысловым конфигурациям, которые как бы не предполагают последствий для повседневной жизни индивида и его ближайшего круга, словно они не накладывают на него ни малейших обязательств, ответственности и вообще никак не

связаны с практическим действием. Так свои представления о народе россияне чаще всего связывают с прошлым и с территорией, гораздо чаще чувствуют принадлежность к России, чем гордятся этим, и т.п. (кстати, с религией свои представления о "народе" связывают не более 10% россиян). Как представляется, образец для такого отстраненного, дистанцированного и необременительного отношения к наиболее значимым, казалось бы, символам и значениям "я" и "мы" ("я" в соотнесенности с "мы") задает телевизор, конституирующий сегодняшнее общество в России как "общество зрителей", о чем уже приходилось писать. В религиозных терминах можно сказать, что самоопределение россиян связано с символической демонстрацией принадлежности к вере, а не с делами.

Подобную рассогласованность планов "высокой" символической идентификации и повседневной инструментальной адаптации можно обозначить понятием "симулятивной социальности". В последней предлагается видеть особое состояние или устройство социокультурной структуры социума, который либо выходит из режима постоянной мобилизованности, либо "устал" от длительной мобилизации и в такой сугубо пассивной форме посылно сопротивляется ей. Рассредоточенность "воображаемого сообщества", по известному понятию Бенедикта Андерсона¹, разных уровней, планов, осей ориентации, самоопределения и принадлежности, за которым стоит эрозия и фрагментация социума без его функциональной дифференциации и трансформации, выступает здесь способом поддержания относительной устойчивости целого, его воспроизводства в ненапряженном, полуразобранном, "плохом", но привычном, нормальном и так или иначе действующем виде.

В этом смысле и на приведенных выше данных я бы говорил не о православии и его "возрождении", а о массовой религиозной культуре нынешних россиян, причем сопоставлял бы ее не столько с "канонической", "правильной", "истинной" верой избранных праведников или катехизических норм, а с соответствующими по типу и функции образованиями, которые складываются вокруг других институтов и подсистем модернизируемого общества сегодня в условиях России — с массовой политической, массовой потребительской или массовой литературной

¹ См.: *The Invention of Tradition* / Ed. E.Hobsbawm, T.Ranger. Cambridge, 1992. P. 1–14.

¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; развитие и критику андерсоновского подхода см.: Чаттерджи П. Воображаемые сообщества: Кто их воображает? // *Нации и национализм*. М., 2002. С. 283–296.

культурой. Православная церковь как один из наиболее архаичных институтов современного общества относится для социолога к такого типа социальным образованиям, которые, по идее, в принципе требуют "безраздельной преданности" и полного самопожертвования, — Льюис Козер в свое время обозначил их понятием "ненасытные институты"¹. Однако сегодня подобные конструкции — "держава", "церковь", "армия" (образы, подчеркну, наиболее традиционных институций социума или рудиментов традиционного порядка в модерном обществе) — создаются респондентами и существуют в их сознании уже по-другому, иначе говоря, и по функции, и по способу.

Они сейчас фигурируют в коллективном сознании и ответах наших респондентов так, как будто их самих, их повседневной жизни подобные фигуры и инстанции нимало не касаются, оставаясь объектами стороннего почитания, но не более того. Модус существования им задает виртуальная реальность телевидения, ежедневного многочасового телесмотрения рядовых россиян. И мысленная идентификация с такого рода воображаемыми инстанциями у респондента в России тем сильней, чем менее они для него реальны, чем менее они вообще связаны с его повседневной жизнью. Можно сказать — чем менее они ему доступны и чем более дают возможность дистанцироваться, ускользнуть, остаться в стороне, а может быть, даже чем в большей мере наделены значениями экстраординарного, далекого, тайного.

Это как бы аморфные образы "иного" в полноте его потенций и сил. Рядовому адаптирующемуся человеку советской и постсоветской эпох подобная полнота и сила, понятно, недоступны, поскольку в его сознании такие качества принадлежат исключительно власти, пусть далекой от человека, но все-таки "нашей". А обращены эти конструкции преимущественно к "другим", чья власть, в отличие от "нашей", незаконна и несправедлива, узурпирована, основана на "угнетении" и пр. Так что описываемые образы в первую очередь нацелены против "чужаков", тех или иных "нарушителей", а если направлены на "нас", то только в качестве поднадзорных. Важно подчеркнуть, что проблемой для респондента, для коллективного сознания россиян, обстоятельством, внушающим им тревогу, во всех подобных случаях остается "Другой". Его дистанцированный и подозрительный образ — это

вытеснение и перенос проблематичности собственного определения. Поэтому "я" и отсутствует во всех фигурах коллективной идентификации такого рода, как некое "слепое пятно", "черное зеркало", взгляд, не видящий себя.

Характерно, что подобные перечисленным инстанции самоопределения для россиян вынесены либо в условное и недостижимо утраченное *прошлое*, которое "было", но которое "невозможно вернуть", или в сослагательное *будущее*, которое невозможно приблизить и к которому невозможно прийти, но которое "уже настанет" ("Вот подождите, будет вам" и т.п.). Все это фигуры и конструкции, воплощающие непереносимость настоящего, отторжение от него, бегство от настоящего — от времени и пространства реальных действий, взрослости, взаимности и ответственности. Именно эти образы в их неизменности, принципиально защищенные от сопоставления, сравнительной оценки, воздействия и трансформации, а значит, минимально доступные рационализации, составляют рамку восприятия реальности, общую сегодня для большинства российского населения. Отсылка к ним и дает — контражуром — условное и нестойкое ощущение россиянином своего социального "я".

Нестойкость этого самоощущения и подобного типа идентификации как раз и объясняется разрывом между планом предельной общности (коллективного "мы") и реальными требованиями ролевого взаимодействия в повседневной жизни, между негативной конструкцией такого самоопределения и содержательными задачами выбора, решения, практического осуществления. Сам же этот разрыв определяется принципиальными институциональными дефицитами тоталитарного и посттоталитарного общества — исторической и актуальной слабостью, грубостью социального воображения, упрощенностью представлений о "других" и связей с ними, атомизированностью индивидов, во всех ключевых отношениях зависимых от государства и привычно адаптирующихся к социуму, сплоченному репрессивной властью. "Легкое бремя" ("Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко". — Мф. 11:30) во всех подобных случаях несет в себе сегодня — осознано ли это обстоятельство индивидом или нет — напоминание о "тяжелых временах" и, по видимости или в демонстрации выступая будто бы отрицанием, преодолением советского общества, его антропологического субстрата, социального опыта, на деле во многом выступает их продолжением и консервацией, пусть даже в ослабленном виде.

¹ См.: Coser L. Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment. N.Y., 1974.