

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ: ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Во второй половине XX в. происходит процесс постепенного преобразования исторической религиозной традиции в «раннесовременный и современный тип религии» (Белла, 1996а. С. 672). В различных обществах этот процесс проходит в своеобразных формах, чаще всего сами религиозные традиции воспринимают преобразования очень болезненно, как отступление перед натиском безбожного мира, как кризис, нуждающийся в срочном преодолении. В идеальной ситуации историческая религия, прежде всего сама, должна так изменить систему религиозных символов и религиозной практики, чтобы избавиться от супранатурализма, придать смысл человеческой деятельности в посюстороннем мире. Она призвана принять секулярного человека-прагматика и профана, признать его ответственность как творца смыслов, которыми он живет, как создателя символов, направляющих историю. Исходя из нового соотношения между религиозным и светским в современном обществе, историческая религия должна быть готова к «скромной» общественной роли добровольной частной ассоциации, должна понять, что сосуществование различных картин мира предполагает не взаимное разрушение, а создание такой социальной структуры, в которой все это многообразие может поддерживаться и питаться. Подлинная секулярность требует, чтобы ни одно мировоззрение, ни одна традиция и ни одна идеология не были официально утверждены в качестве единственно верной точки зрения, не допускающей никаких других.

Этот перечень требований относится, конечно, к конструкции идеального типа. Ни одна историческая религия не преобразовалась полностью подобным образом. Некоторые религии в силу самого характера их системы религиозных символов скорее погибли бы, чем изменились. Но в процессе модернизации общества традиционная религия должна произвести эти преобразования, во всяком случае большую их часть, в противном случае ей останется только уйти из главных сфер жизни.

Сдвиг от исторической к раннесовременной религии совершается сейчас практически во всех религиозных сообществах. Безусловно, культурно-исторические различия накладывают свой отпечаток на процесс секуляризации. Россия не стала здесь исключением, хотя осмысление религиозной ситуации в отечественной науке и публицистике зачастую заставляет вспомнить старый спор западников и славянофилов. Я не вижу необходимости обосновывать использование «западных клише» при анализе российского опыта, но прояснение самих этих «клише» представляется достаточно важным. Поэтому прежде чем ставить вопрос о возможности применения понятия «секуляризация» в исследовании динамики религиозности в России, стоит кратко рассмотреть различные теории секуляризации, сложившиеся в западной социологической и богословской мысли.

В западной социологии религии существуют серьезные различия в понимании причин и сущности секуляризации, а также — будущей судьбы исторических религий. Для одних секуляризация как постепенный упадок религии представляет необратимый процесс: по мере модернизации общества религия сходит с исторической сцены. Другие утверждают, что секуляризация означает модернизацию самой религии, когда, не изменяя своего вероучительного ядра, религия находит новые формы культа и проповеди. Тем самым в секуляризации видят естественный этап развития религии, способный, может быть, даже усилить влияние религии на систему ценностей современного общества.

Наиболее прямолинейной реализацией первого подхода стало рассмотрение секуляризации как борьбы науки и рели-

гии, рационального и иррационального мышления, светской этики и религиозных норм. С точки зрения этого подхода, религия в этой борьбе, безусловно, обречена на поражение, поскольку научная картина мира становится все более тотальной. Характерны ссылки на опросы общественного мнения, которые показывают, что самый высокий уровень религиозности демонстрируют наименее образованные респонденты. Социологи интерпретируют такого рода факты как свидетельство структурных сдвигов в человеческом мышлении, которое в своем развитии последовательно идет «от мифа к логосу». При этом за скобки выносятся и свидетельства о глубокой религиозности многих крупных ученых физиков — обладателей явно не мифологической, а научной картины мира, и факты огромного интереса «средне образованного» современного человека (и западного, и российского) к всякого рода оккультным и астрологическим сюжетам.

Так, например, американский исследователь Т. О'Ди в работе «Социология и изучение религии» выделяет в процессе секуляризации два основных момента — «десакрализацию» и рационализацию (O'Dea, 1970). В традиционном делении мира на сферу сакрального и профанного сакральное все более сужается и теряет свое определяющее значение. Для «потустороннего» Бога места во Вселенной уже не остается, область сверхъестественного практически исчезает, поскольку все естественно и понятно (а если и непонятно сегодня, то обязательно будет понятно в ближайшем светлом будущем неуклонного развития науки). Мышление становится по преимуществу научным мышлением, человек теперь верит не в Бога, а в разум, логику, науку. В результате мир становится раскрытым и управляемым, в нем больше нет таинственных и священных высот и глубин, нет тайн и таинств, а есть «проблемы», успешно решаемые с помощью разума. Наука успешно справляется со своей задачей объяснения мира без привлечения «гипотезы» о трансцендентном Боге, поэтому все большее число людей становятся безрелигиозными. Неизбежным следствием секуляризации оказывается упадок и постепенное исчезновение религии. О'Ди считает, что общество от

этого процесса только выигрывает. Наука дает возможность решать проблемы познания и овладения миром, светская этика предоставляет ясные и определенные мировоззренческие ценности. Обращение к сверхъестественному Богу и религиозным заповедям стало просто ненужным автономному и рациональному современному человеку. Подобного рода концепции можно было бы назвать не заслуживающим особого внимания рецидивом просвещенческого миропонимания, если бы схема «от религии к науке» настойчиво не повторялась в трудах отечественных социологов и религиоведов¹.

Значительно более строгая и корректная негативная концепция секуляризации принадлежит П. Бергеру. В его классических работах «Священная завеса» и «Еретический императив» секуляризация представлена как исчезновение религиозного опыта, утрата «священного» (*Berger, 1967, 1979*). В мире священного Бергер видит абсолютную противоположность светскому миру, сосредоточенному главным образом на экономических интересах и рыночных структурах. Религиозный опыт радикально релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни. «Там, где говорят ангелы, всякие обычные житейские дела становятся незначительными, бледнеют до состояния нереальности. Если бы ангелы говорили все время, то деловая жизнь, вероятно, целиком остановилась бы» (*Бергер, 1996. Р. 352*). В процессе институционализации религиозный опыт приручается, религиозная традиция представляет собой своего рода защитный механизм повседневной реальности. Современная ситуация, с точки зрения Бергера, демонстрирует и уход религиозного опыта, и разрушение организованной религии. У современного человека либо вообще нет религиозного опыта, либо современный человек таким опытом обладает, но в силу отсутствия его легитимации со стороны доминирующего мировоззрения скрывает или отрицает его. В сфере взаимоотношений общества, культуры и религии происходят такие явления, как отделение церкви от государства, создание системы светского образования, потеря интереса к религиозным сюжетам в искусстве, завоевание наукой автономии по отношению к теологии

Можно зафиксировать одновременную секуляризацию социальных институтов и индивидуального сознания. Обычный человек становится все более равнодушным к религии. Он не отрицает религию, не борется с ней, просто повседневная жизнь устроена так, что практически не соприкасается с религией и церковью, религиозные «потребности» оказываются далеко на периферии сознания. Семейная жизнь и политика также не нуждаются теперь в религиозном освящении.

Для Бергера секуляризация неразрывно связана с плюрализмом мировоззрений, который приводит и к религиозному плюрализму. Религия перестает быть господствующей идеологией общества, в той или иной степени обязательной для каждого его члена. Она становится делом личного выбора индивида, и тот, кто этот выбор совершает, вовсе не предполагает, что это единственно правильный путь для всех остальных². Человек тщательно разделяет публичную и частную жизнь, и религия соотносится именно со второй, она «приватизируется», и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти, силы воздействия на жизнь человека. Тем самым, религия в основном сводится к набору психотерапевтических программ или не связанных с конфессиональной принадлежностью индивидуальных предпочтений. Бергер отрицательно оценивает последствия секуляризации. В результате утраты религиозного опыта современный человек стал более одинок в мире, а так как абсолютные ценности становятся относительными и условными, он зачастую теряет смысл собственного существования. Современные социальные институты также стали более «одинокими», поскольку лишились надежных легитимаций предлагаемых священными символами.

В современной социологии религии присутствует и диаметрально противоположная интерпретация секуляризации, когда она рассматривается не как упадок и постепенное исчезновение религии, но как видоизменение последней в ходе социальных перемен. В процессе такого изменения религия не утрачивает свои позиции в обществе, ее значение может даже увеличиться.

Так, согласно Т. Парсонсу, секуляризация социальных институтов не обязательно сопровождается секуляризацией сознания (*Parsons, 1953*). По мере развития общества религия в качестве социального института оказывает меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование. В результате секуляризации общество утрачивает сакральный характер, религия не освящает все сферы жизни общества, выделяется в одну из социальных сфер, становится со временем все более частным делом. Но индивид получает теперь возможность сознательно выбирать религиозную веру, без всякого внешнего принуждения со стороны церкви, теологии. Перестав быть господствующей идеологией, религия становится более значимой для конкретного человека. Это не значит, что религия целиком перешла в частную сферу. В западных странах христианство сохраняет большое влияние на общественную жизнь — не прямо, через непосредственную власть церкви, а косвенно, поскольку люди, создавшие западное общество, находились под влиянием христианского этноса и христианского взгляда на мир. Каким бы светским не считало себя это общество, подспудная, внутренняя ориентация на христианские ценности в нем остается. Парсонс убежден в том, что в целом западная цивилизация сложилась на христианской основе. Христианство оказало значительное влияние на развитие всех основных составляющих современного общества — и науки, и светского государства, и гуманизма, и самого секуляризационного процесса.

Современный человек живет сегодня в социальной системе, впитавшей в себя религиозные идеи. В повседневной жизни он может руководствоваться «естественными» нормами поведения, не осознавая, насколько глубоко они взаимосвязаны с христианской этикой. Религия может стать «невидимой религией», но именно она определяет базовые ценности. Таким образом, снижение церковной религиозности не отменяет глубины личной, к тому же христианство продолжает жить в ответственном этическом поведении современного человека, существующего в безрелигиозном, но ценностно ориентированном мире

Близок к Парсонсу американский социолог Р. Белла, создавший крайне интересную концепцию эволюции религии, в основе которой лежит дифференциация религиозных символов. В этом контексте секуляризация предстает как процесс перехода от раннесовременного современного типу религии. Постепенно происходит сдвиг в сторону поустороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. «Спасения теперь надлежит искать не в той или иной форме ухода от мира, а в гуще мирской деятельности» (Белла, 1996а. С. 670). В XX в. идет процесс преодоления космологического дуализма естественного и сверхъестественного, отказ от концепции «Бога на небесах». Среди наиболее образованных слоев населения западных стран становятся непопулярными жесткие идеологические или религиозные формулировки с непосредственной религиозной установкой к действию. Этой постоянно расширяющейся группе требуются недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Отсюда Белла делает вывод о том, что секуляризация влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры. В ходе эволюции она обнаруживает способность не только укреплять социальные структуры, но, изменяя сложившиеся нормы и ценности, способствовать дальнейшему развитию общества, солидарной и интегрированной национальной общности, не стремясь при этом ни подчинить ее своей власти, ни расколоть.

Развитие этого процесса приводит к внецерковной религиозности: современный христианин, как правило, дистанцирован от церкви как института. Появляются «секуляризованные христиане», живущие в сегодняшнем мире — «мире без Бога» в полноте ответственности за решение проблем этого мира, его подъема и срывы.

Размышляя о возможных новых формах религии в постиндустриальном обществе, Белла высказывает предположение, что только чрезвычайно сложная институциональная структура, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность,

способную действовать в мире, где буквально все, вплоть до самых заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора.

Таким образом, Т. Парсонс и Р. Белла видят в секуляризации процесс, в ходе которого религия становится частным делом индивида, результатом его личного решения, определяет этическую сторону жизни человека в посюстороннем мире. Религия, пусть даже опосредованно, продолжает задавать смысл человеческому существованию, выполняя в современном обществе функцию, без которой это общество не может обойтись.

Беглый обзор основных направлений социологической интерпретации секуляризации дает основания для вывода о том, что оценка самого процесса, прогнозы относительно будущей судьбы исторических религий тесно связаны с пониманием самого феномена религии. Поскольку в большинстве исследований речь идет все-таки о конкретной религии - христианстве, водораздел проходит между пониманием христианства как мифологической системы, слегка приукрашенной метафизическими категориями, и видением живой традиции, опирающейся на религиозный опыт, способной развиваться помимо метафизики и супранатурализма.

Осмысление процесса секуляризации происходит и в самих религиозных традициях. Для христианского богословия начиная с XVIII в., процесс секуляризации был вызовом, требующим адекватного ответа. Католическая и протестантская апологетика рассматривала этот процесс как великое отпадение от Бога, пытаясь сражаться с дарвинизмом, материализмом и т. п., отступая все дальше и дальше, в конечном итоге оставив для религии лишь область так называемых «последних вопросов» — смерти, вины, страдания. Либеральные теологи XIX столетия, оказавшись перед лицом обмирщенной цивилизации, когда из человеческого мышления уходило все относящееся к сверхприродному, сверхразумному, сверхисторическому, обратились к самому человеку и попытались доказать, что он природно, «априорно» религиозен. Любой нормальный индивид должен не только логически мыслить, мо-

рально судить, но и религиозно жить. В XX в. появляются богословы (Д. Бонхёффер, П. Тиллих, Д. Робинсон, Х. Кокс), рискнувшие не противостоять секуляризации, а увидеть в ней результат исторического пути христианства, увидеть, что «священное» открыто и для секуляризации. Для этих теологов исходным пунктом стало понимание того, что эпоха религии в истории западной цивилизации прошла. Был провозглашен радикальный разрыв между религией как результатом отчаянных человеческих попыток спастись, любой ценой выбраться на надежный берег вечности, и верой, которая в современном мире призывает человека не обращаться с надеждой к потустороннему, но повернуться лицом к миру. Отсюда проистекает возможность христианства без религии, без апелляции к Богу, который может решить неразрешимые проблемы и с помощью которого можно объяснить мир. «Совершеннолетний» человек становится радикально безрелигиозным, Бог вытесняется не только из публичной сферы, но и из области так называемых экзистенциальных вопросов. «Бог как моральная, политическая, естественнонаучная гипотеза упразднен, преодолен; точно также и в смысле философской и религиозной гипотезы» (Бонхёффер, 1994. С. 263). Но для христианства возможно такое изменение самопонимания при сохранении специфики, которое позволит ему предложить миру нечто ценное, что помимо христианства отсутствовало бы в «мирском граде» и в чем «взрослый мир» действительно нуждается. Совершеннолетие означает ответственность человека перед требованиями мира и ближнего «здесь и сейчас». Житель современного мегаполиса, озабоченный практическими проблемами, не питающий особого интереса к «священному», не испытывающий «экзистенциально-отчаяния», может быть ближе к библейскому пониманию человека, чем его религиозные предки. Когда человек живет в мире «как если бы Бога не было», он познает Бога не на пределе возможностей, а в гуще жизни, видит имманентность трансцендентного Христа.

Сейчас иногда кажется, что все эти тексты, несмотря на свою популярность (многие из них стали «теологическими бестселлерами»), не были всерьез приняты в самих религиозных

традициях, ведь всевозможные попытки реформ оказались не слишком удачными: последние пятьдесят лет характеризуются неуклонным спадом интереса к церкви на Западе. Постмодернизм свидетельствует о том, как структуры верований становятся предметом потребления. Как остроумно описывает эту ситуацию современный теолог Н. Мерсер: «Я прибарашлюсь какой-нибудь верой и использую ее, чтобы мне было хорошо. Если мне хорошо не стало, для чего ж прибарашаться? Поскольку макроповествование умерло, я могу сварганить приемлемую комбинацию из микроповествований, которая даст мне тихую радость» (*Мерсер*, 1998. С. 267). Не стоит обольщаться религиозным плюрализмом и толерантностью этой культуры, ведь постмодерн не допускает оценок, поскольку любая оценка предполагает шкалу ценностей, плюсы и минусы на этой шкале. Можно верить, чему хочешь в самодовлеющей системе христианства. Можно верить, чему хочешь в самодовлеющей системе ислама. Можно без особых рациональных затруднений перейти от одного к другому, третьему... десятому. «Если нет Объективного Другого, нет хоть какой-нибудь запредельности, возможно все» (*Мерсер*, 1998. С. 267). Не случайно в американской культурологии становится все более популярным образ телефонной книги как модели современной цивилизации. Сюда вписаны имена всех культур и религий, всем найдено место и номер, есть все персонажи мировой истории, кроме возможности продолжения самой истории. Здесь остается либо апокалиптика, нечто вроде христианского варианта «конца истории» в духе Фукуямы, либо решимость войти в открытые двери и подумать о постевангелизации, которая, впитав традиции исторического христианства, могла бы сыграть определенную роль в формировании мира, вырастающего из постмодернизма. Если рассматривать постмодернизм как «рекламную паузу», то христианство может еще попытаться перестать быть субкультурой, направленной на самое себя и научиться говорить со своими современниками, живущими «после Бога».

В этом широком поле мнений и оценок мне представляется возможным выделить некое ядро, основную составляю-

цию процесса секуляризации. Это, используя слова голландского теолога и социолога К. А. ван Персона, — прежде всего, освобождение человека «сначала от религиозного, а затем и от метафизического контроля над его разумом и языком» (*van Peursen*, 1963. Р. 15). Это освобождение мира от религиозного и квазирелигиозного самопонимания, ломка всех закрытых картин мира, разрушение всех сверхъестественных мифов и священных символов. Происходит «дефатализация истории»: человек обнаруживает, что он остался один на один с миром и больше уже не может перекладывать вину за свои действия на судьбу или злых духов. Секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и обращается к этому миру и этому времени.

Сегодня секуляризация представляется вовсе не таким уж тотальным процессом, как это казалось в 60-е гг. XX в. Во многих регионах можно обнаружить всплеск традиционной религии. Это и возрождение исламского фундаментализма в Иране и Афганистане, и возрождение синтоизма в Японии, и возникновение мощного индуистского, христианского, иудейского фундаментализма в Индии, США, Израиле. Российский опыт оказывается здесь составной частью общего мирового процесса. Поэтому интересно проследить своеобразное сочетание «религиозного возрождения» и секуляризационного процесса в динамике российской религиозности.

Религиозная ситуация в России последних двух десятилетий вызывает многочисленные дискуссии. Данные одних и тех же социологических опросов используются в исследованиях с диаметрально противоположными выводами. Тексты многих авторов, принадлежащих к православной церкви, напоминают доклады о «неуклонном улучшении и увеличении» (числа верующих, открытых храмов, воскресных школ и т. д.). У читателя создается впечатление, что религиозное возрождение, если еще не состоялось, то вот-вот произойдет, и Россия, наконец, станет православной страной, а секулярному, погрязшему в низменных мирских интересах Западу воссияет «свет с Востока». Для социологов в центре внимания оказывается несоответствие самоидентификации и религиозной практики,

свидетельствующее о том, что в России продолжается процесс секуляризации. Вопрос об особенностях процесса секуляризации в России распадается на несколько более конкретных: об истоках и хронологических рамках этого процесса, характерных чертах современной российской религиозности, внутренней ситуации в Русской православной церкви как доминирующей конфессии.

В православной России секуляризация началась довольно поздно — в эпоху Просвещения, минуя Ренессанс и Реформацию. Поэтому глубокая взаимосвязь христианства и гуманизма, Божественного и человеческого, пережитая Европой XV—XVII столетий, для России осталась чуждой. Русская культура того времени воспринимает эти понятия как два противоположных полюса. Тем не менее в XVIII — начале XIX вв. русская культура, успешно двигаясь в общеевропейском русле, проходит этап просветительской секуляризации. Секуляризация прерывается в эпоху Гоголя и Белинского, начинается период напряженного вытеснения секулярного, позднее названный Бердяевым «новым средневековьем». Как справедливо отмечает М. Эпштейн, «новое русское средневековье продолжалось 140 лет и делится на два семидесятилетних периода: дооктябрьский и послеоктябрьский» (Эпштейн, 1999а. С. 202). Происходит своеобразная борьба двух церквей - церкви Гоголя (суперрелигиозность) и церкви Белинского (квази-религиозность). И тот, и другой тип религиозности решительно враждебен нейтральному отношению к религиозному, собственному секуляризации³. Ни верующий атеизм, ни фундаментализм не предполагают кропотливого и ответственного обживания окружающего посюстороннего мира, не святого и не грешного, а среднего. Многие исследователи отмечают принципиальную полярность русской культуры, колебания между «идеалом Содомы» и «идеалом Мадонны», без какого бы то ни было среднего пространства

Подобный максимализм заставляет вернуться к философским основаниям традиции, способам освоения античного наследия. В статье о христианском аристотелизме С. С. Аверинцев отмечает, что у истоков Запада и России стоят две

фигуры — Платон и Аристотель, утопист, ставящий под вопрос право на существование основных компонентов человеческой социальной и культурной жизни, и реалист, отвергающий жесткое противопоставление мира идей миру вещей, умеющий видеть божественное в самой незначительной частичке окружающего мира (*Аверинцев*, 1996. С. 320). Христианская рецепция наследия этих мыслителей была сложной и по-разному ориентированной в западной и восточной церкви. Западное христианство принимает аристотелизм, опосредующий дуализм света и тьмы, блага и зла, вводящий «между небесной областью сверхъестественного и inferнальной областью противоестественного... область естественного», которая «до конца этого зона живет по своим законам, хотя и под властью Бога» (*Аверинцев*, 1996. С. 325). В области естественного преобладает сформулированный Аристотелем этический закон правильной меры, согласно которому добродетель есть средний путь между двумя порочными крайностями — избытком и недостатком. Западный христианский аристотелизм стал внутренней формой западной цивилизации, тем самым и одной из важнейших составляющих процесса секуляризации, в котором человек оказывается лицом к лицу именно с этим, естественным миром, разделяя с Богом полноту ответственности за него.

Русская культура выбрала платоновскую модель, включающую крайний спиритуализм, аскетическое презрение к миру, противопоставление нравственных понятий текучей эмпирии. Разрабатывая эту модель с редкой последовательностью, она признавала лишь вертикаль, низ или верх, без всякого пересечения с горизонталью, где и располагается собственно человеческое. Полюса не раздвигаются, давая место нейтральному пространству, но сталкиваются, создавая напряжение, чреватое взрывом. Происходит встреча ада и рая, чистилище в этой модели не предусмотрено. В результате отсутствие светского, секулярного оборачивается его противоположностью — демонизмом как «сверхнапряженным отношением полюсов вместо создания нейтральной зоны» (*Энтитейн*, 1999 б. С. 159). Демоническое не несет в себе четко выраженной нрав-

ственной окраски, скорее оно расположено по ту сторону добра и зла, будучи мгновенной вспышкой напряжения, энергии, это дух надрыва, в отличие от долгого постепенного развития.

В этом принципиальном дуализме православная церковь занимала строго обособленную от мира позицию. Не случайно вплоть до 2000 г. в ней отсутствовала социальная доктрина, да и этические принципы разработаны крайне слабо. Все это отнесено к профанной сфере, расположенной за пределами церковной ограды. Исключением был лишь Поместный собор 1917—1918 гг., на котором всерьез был поставлен вопрос о реформировании оторванной от нужд своей паствы церкви. На соборе обсуждались вопросы о выборности духовенства, статусе женщины в церкви, проповеднической миссии, которая возлагалась не только на епископов и священников, но и на прихожан. Все это свидетельствует о стремлении расширить участие мирян в жизни церкви. Но счастливое исключение слишком запоздало, времени на осуществление реформ уже не оставалось. Невероятное напряжение противоположных полюсов привело к взрыву. В послеоктябрьский период верующий атеизм торжествует победу над постсекулярным фундаментализмом. Кончается новое русское средневековье в 1988 г., когда «церковь Белинского отпраздновала со всем государственным размахом 1000-летие христианства на Руси..., наследники Белинского протянули слабеющую руку почти истребленным наследникам Гоголя» (*Эпитетин*, 1999а. С. 204). Тем самым был дан ход второй секуляризации в России, хотя вначале казалось, что Россия идет «от общества, свободного от религии, к обществу всеобщего православия» (*Каарийнен, Фурман*, 2000а. С. 11).

Религиозное возрождение было одним из основных понятий религиозного дискурса с конца 80-х гг. Происходило резкое усиление публичного значения религии. Обращение к религии со стороны политиков, интеллектуалов и широкой публики было постоянным и общепринятым. Религия стала использоваться как источник культурных символов, легитимации, необходимой для самоутверждения отдельных социальных групп, общественных элит и государства. Внимание общества

к религии оказалось чрезвычайно высоким. Но остается вопрос, соответствовал ли этот высокий публичный статус религии уровню религиозности? Критерием здесь, конечно, оказывается эмпирический материал социологических опросов.

Изучение религиозности россиян на основе массовых социологических опросов началось в конце 80-х гг. На основе данных об уровне религиозности, полученных различными социологическими фондами в период, начиная с 1988 г., трудно с уверенностью делать выводы о состоянии религиозности. Большой разброс результатов обусловлен различием подходов к построению социологического инструментария, способов обработки полученной информации. Кроме того, к категории верующих вначале были отнесены те, кто сам заявил себя верующими. Несомненным был лишь кризис атеизма. Данные опросов показывают, что в течение десятилетия в России произошло резкое падение числа неверующих и столь же резкое увеличение числа людей, относящих себя к православному вероисповеданию. Если еще в начале 1989 г. атеисты составляли большинство населения (правда, не слишком заметное — всего 53%), а православные — 20%, то во второй половине 1992 г. удельный вес атеистов упал до 28 %, а православных — вырос до 47%, приближаясь к половине населения.

Сегодня атеизм практически потерял воинствующую окраску советских десятилетий. Уже в середине (и даже в начале) 80-х гг., назвав «простого человека» атеистом, можно было получить резкий отпор: «Я не атеист!» — «Но ты же не веруешь в Бога?» — «Не верую. Но я не атеист. Атеисты — это те, кто борется, а я не борюсь». Стало не модно не только бороться с Церковью, но и просто быть атеистом. При этом кризис атеизма не является прямым свидетельством «религиозного возрождения». Общественное сознание преодолело атеизм и признало полезность религии и христианской нравственности именно в силу кризисной ситуации, структурной перестройки всего общественного уклада, осознания угрозы, таящейся в процессе разрушения сложившейся системы ценностей. Здесь христианство в целом, и православие в частности, представлялось одним из возможных средств, которым ни в

кчем случае нельзя пренебрегать: вдруг да поможет. К тому же религия, выступавшая как духовная оппозиция марксистскому мировоззрению, была символом смены парадигмы общества.

Можно увидеть также тесную связь в современном русском сознании православия и национальной идентичности. По мере распада советской идентичности роль православия становилась все более значительной. Если в прежние времена понятие «русский» приближалось по значению к понятию «советский», включая и своеобразие, и определенную гордость, то в современной ситуации не совсем понятно, в чем же эта «русскость» заключается и что может быть предметом «национальной гордости великороссов». Православие оказывается здесь очень комфортным выходом — как единственно «правильная вера», символ русского своеобразия, компенсирующий многие идеологические потери.

Но уже в исследованиях начала 90-х гг., проведенных фондом «Общественное мнение» и ВЦИОМ, был выявлен глубокий разрыв между религиозной самоидентификацией и религиозной практикой. Критерии религиозной практики могли расходиться, но по отдельным характеристикам получилась следующая картина: посещают храмы (раз в месяц и чаще) — 4—7%, причащаются и исповедуются (несколько раз в год и чаще) — 3 %; регулярно читают Евангелие — 3%; знают молитвы — 5,3%; молятся церковными молитвами—6%. Верят в «Бога, с которым можно вступить в личные отношения» — 18 %, в «нечто вроде жизненной силы» — 38%, 16% отрицают Бога во всех смыслах. На вопрос о важности Бога — в 1999 г. 51% респондентов ответили, что «Бог скорее не важен», а 45% — что скорее важен. При этом 56% считают, что религия не важна, а 42% — что важна вне религиозной веры. Характерно широкое распространение парарелигиозных, оккультных идей: в астрологию верят 42%, в магию 45%, в колдовство—47% респондентов. Очевидно, что христианской веры значительно меньше, чем аморфной.

Таким образом, по основным критериям — посещению храма и чтению Евангелия (т. е. если опустить все другие характеристики), оказывается около 6 % практикующих верую-

щих, а по исповеди и причащению — в два раза меньше. Это — по всей группе «православные» (47,7% от населения); следовательно, по населению в целом — более чем в два раза меньше. Если объединить все критерии, получается цифра 4,5—7% традиционных православных. При этом люди, практикующие посты, чтение утренних и вечерних молитв и ежедневное чтение Священного Писания, далеко не всегда проявляют себя как усердные посетители храмов РПЦ⁴. Тем самым результаты «религиозного возрождения» представляются не просто скромными, их практически нет. Резкое расхождение между самоидентификацией и религиозной практикой, минимальный процент традиционных верующих как определяющие характеристики секуляризационного процесса обретают дополнительные составляющие при детальном анализе отдельных мировоззренческих групп.

В социологических исследованиях последних лет выделяются определенные мировоззренческие группы, представляющие общую картину российской религиозности. Воспользуюсь типологией К. Каарийнена и Д. Фурмана, которые на основе самоидентификации и критериев религиозной практики выделили следующие группы: «традиционные» верующие (7%), верующие (40%), колеблющиеся (30%), неверующие (22%), атеисты (5%), эклектики (14%) (*Каарийнен, Фурман, 2000а. С. 24*). .

Сосредоточим внимание на группе «традиционных» верующих. Это самая необразованная и наиболее сельская по своему происхождению мировоззренческая группа. Лиц с образованием менее 10 классов среди них — 47%, на 26% больше, чем среди населения в целом, а лиц с высшим и незаконченным высшим образованием — 14%. Противоположной ей в этом отношении является группа «атеистов». Соответственно с этим возникает и диспропорция по доходам, месту жительства, семейному положению (среди верующих меньше холостых и разведенных, бездетных). Традиционные верующие и атеисты — две самых старых группы. Молодежи больше среди колеблющихся и эклектиков, верящих в переселение душ и астрологию. При этом вообще не растет удельный вес лиц,

получивших религиозное воспитание: стабильной остается цифра — около 16—18%, сейчас этот процент даже снижается. Обязательное преподавание православия в школах поддерживает лишь 13% населения и 21% верующих. Становится ясным, что группа «традиционных» верующих достаточно маргинальна и вряд ли имеет перспективы для роста.

«Традиционные» верующие страшатся перемен, с тревогой ожидают будущего. Согласились с утверждением «Жизнь не имеет смысла» 12% (!) «традиционных» верующих, 8% верующих, 4% колеблющихся, 8% неверующих, 9% атеистов, 6% эклектиков и 7% всех опрошенных (*Каарийнен, Фурман, 2000а, С. 37-38*).

Вышеприведенные цифры очень показательны, поскольку, как мне представляется, ставят под вопрос критерии религиозной практики или, по крайней мере, их полное соответствие глубине религиозности. Конечно, социологический опрос не может быть основанием для оценки «подлинности» или «глубины» веры. Но если на основании религиозной практики мы выделяем «настоящих» православных, мы должны помнить, что это «настоящее» православное христианство предполагает обращение, радикальную перемену всего человека, его сознания и действий. В нашей ситуации видно, что участие в церковной практике вовсе не означает сознательного следования Христу, скорее это традиционное российское обрядоверие.

Можно сделать вывод о том, что «религиозное возрождение» остается красивым мифом начала 90-х гг., глубоких слоев сознания оно не достигло. Этот миф может и дальше быть востребованным, особенно в контексте последних словословий по поводу «России, священной нашей державы». Связка «русский—православный» еще долго будет жить в массовом сознании, но это исключительно факт идеологии. В реальности абсолютное большинство россиян обладают «неопределенным типом мировоззрения» (*Каарийнен, Фурман, 2000 а. С. 43*). Православие как макроповествование, как целостная мировоззренческая система уже мало кого интересует, преобладает неопределенность и эклектика.

Остается еще один, важный для понимания особенностей секуляризационного процесса вопрос: Что же происходит внутри самой религиозной традиции, готова ли она хоть к каким-нибудь изменениям? В РПЦ можно выделить два противоположно ориентированных направления — либерально-реформистское (общины о. Александра Борисова, о. Владимира Лашина, о. Георгия Чистякова, о. Георгия Кочеткова) и фундаменталистское (священники — авторы радиостанции «Радо-неж» — о. Олег Стеняев, о. Артемий Владимиров, о. Александр Шаргунов; группа священников и епископов, сосредоточенная вокруг признанного лидера этого направления — покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева)).

Для «либералов» характерны умеренные литургические реформы (чтение Св. Писания на русском языке, обязательная проповедь после Евангелия, практика частого причащения), активное участие мирян в жизни церкви, социальная деятельность, открытость к другим конфессиям и религиям. Это попытка «секуляризоваться изнутри», интегрировать веру и знание, религию и культуру (*Борисов А*, свящ., 1994. С. 139). Священники и миряне, принадлежащие к этому направлению, не испытывают страха перед внезапным усложнением социальной действительности, видят в секуляризации «процесс очищения веры, даваемой откровением, от мифов, созданных человеческим воображением, или просто тем уровнем знаний о природе, который определил форму данного откровения» (Там же). При этом никакого влияния на общую позицию РПЦ «либералы» не имеют, скорее они вынуждены занимать глухую оборону, постоянно защищаясь от обвинений в ереси, не обновленчестве, «протестантизме восточного обряда». В такой ситуации ни о каком серьезном религиозном дискурсе, а тем более реформах, речи идти не может.

Православный «фундаментализм» — гораздо более влиятельное направление. Фундаменталисты занимают отчетливо агрессивную антизападную позицию, считая Русскую православную церковь последним оплотом на пути идеологической агрессии западничества и либерализма. Ярко выраженный

национализм приводит к стремлению превратить православие в государственную религию. Болезненно воспринимаются любые свидетельства светского характера российской государственности. Особенно показательна недавняя истерия вокруг ИНН, в штрих-коде которого обнаружили пресловутое «число зверя».

Между этими полюсами располагается большинство обычных церковных консерваторов, не стремящихся ничего менять в церкви, в том числе и в направлении «благочестивой старины». Этот консерватизм присущ очень большому числу епископов, клириков и мирян, но он по своей сути идеологически пассивен и не имеет собственного «представительства». Они более всего напоминают респектабельных чиновников, озабоченных процветанием своей организации, успешной экономической деятельностью и своевременным устранением идеологических конкурентов (от кришнаитов до католиков). Производится старательный «косметический ремонт» частично разрушенного за годы советской власти здания институциональной церкви, при этом столь же старательно возводится стена, отделяющая это здание от внешнего мира. Большой интерес для характеристики православного истеблишмента представляет исследование ценностей российской элиты, проведенное в рамках совместного проекта Академии Финляндии и Российской Академии наук в 1998 г. (*Каарияйнен, Фурман, 2000 б*)

Было опрошено 445 человек, принадлежащих к политической, экономической, информационной и религиозной элитам России. Стержнем системы ценностей элиты РПЦ оказалась высокая оценка самой РПЦ (т. е. в некотором роде самих себя) и глубокая убежденность в необходимости привилегий для РПЦ (т. е. опять-таки для самих себя). С этим сочетается крайне низкая оценка других «конкурирующих» религиозных организаций. «Полное доверие» к своей собственной организации и нелюбовь к конкурентам переходит у элиты РПЦ в стремление к привилегиям для своей церкви. С тем, что все религии должны иметь равные права, согласились только 30% элиты РПЦ (в нерелигиозной элите - 69%), а с тем, что РПЦ должна иметь привилегии, «полностью согласны» 79%, про-

сто согласны — 12%, не согласны — 4% и полностью не согласны — еще 4%. 53% элиты РПЦ считают, что «все школьники должны изучать православную религию» (в элите в целом — 16%), 32% считают, что они должны изучать «ту религию, которую выберут их родители» (в элите в целом — 18%), только 10% — науку о религии (в элите — 59%) и никто не считает, что вообще не должно быть религиозного обучения в школе (в целом в элите так считают 22%)

Политическим идеалом большинства православных респондентов данного исследования является страна с господствующим православием, где государство законодательно ограничивает деятельность других религий. Эта страна должна быть сверхдержавой, с мощной армией, сильной властью, диктующей свою волю соседям. Возникает образ, соединяющий черты самодержавной России с чертами СССР, но такого СССР, где вместо идеологии атеистического коммунизма — православие

Очевидно, что абсолютное большинство РПЦ, оказавшись в совершенно непривычной ситуации одной из множества религиозных альтернатив, предпочитает статус государственного идеологического ведомства, позволяющий сохранить в неприкосновенности «каноническую территорию», заниматься безналоговой экономической деятельностью, не предпринимая никаких реформистских усилий. В этой «идеальной» перспективе интересы и чаяния людей за пределами церковных стен, да и собственных прихожан, отодвигаются в неразличимую туманную даль. Церковь, столкнувшись в свободном обществе с множеством новых задач, оказалась не готовой определить должным образом свои приоритеты и использовать новые возможности, чтобы дать ответы на насущные проблемы сегодняшнего времени. Минимальное число практикующих верующих свидетельствует о том, что церковь рассматривается как государственный институт, от которого большинство предпочитает дистанцироваться. Фатальная неспособность РПЦ к каким бы то ни было изменениям, к которой добавляется общая ситуация мировоззренческой неопределенности, приводит к проявлению негативных сторон секуляризации

Вместо ответственной христианской жизни «здесь и сейчас» торжествует аморфная религиозность. Остается под вопросом приватизация религии. Мне кажется, что можно выделить пока еще очень незначительную, не фиксируемую массовыми опросами, группу людей, сознательно в церковь пришедших и столь же сознательно ее покинувших. Эта группа делает выбор в пользу личной веры. Но будет ли в дальнейшем расширяться эта группа, превратится ли религия в частное дело индивида или же нас ожидает торжество эклектики, для нереформированной православной церкви в таком пейзаже места все равно не останется. Рекламная пауза станет заключительным титром.

Литература

1. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России / Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. - М., 1996. - С. 319-329.
2. Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Под ред. Т. Парсонса. - М., 1972.
3. Белла Р. Социология религии / Р. Белла // Американская социология, проблемы, методы. - М., 1972. - С. 265-281.
4. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества / Р. Белла // Религия и общество. - М., 1996 а. - С. 665-677.
5. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм / Р. Белла // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. - М., 1996б. - С. 677-699.
6. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество. - М., 1996. - С. 339-364.
7. Бергер П. Социальное конструирование реальности. / П. Бергер, Т. Лукман. - М., 1995.
8. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. / Д. Бонхёффер. - М., 1994.
9. Борисов А., Свящ. Побелевшие нивы. Размышления о Русской Православной церкви. / А. Борисов. - М., 1994.
10. Вебер М. Избранные произведения. / М. Вебер. - М., 1990.
11. Верховский А. Политическая ксенофобия: Радикальные группы Представления лидеров. Роль Церкви. / А. Верховский, Е. Михайловская, В. Прибыловский - М., 1999.

12. Гараджа В.И. Социология религии. / В.И. Гараджа. - М., 1996.
13. Диа-Логос: Религия и общество. 1997. Альманах. - М., 1998
14. Диа-Логос: Религия и общество 1998-1999. - М., 1999
15. Дубин Б. Православие, магия и идеология в сознании россиян (90-е годы) // Куда идет Россия ? Кризис институциональных систем / Б. Дубин. Отв. редактор Т. Заславская. - М., 1999. - С. 359-367.
16. Каарияйнен К, Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. - 1997. - № 6. -С. 35-52.
17. Каарияйнен К, Фурман Д.Е. Люди на тающей льдине // К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. - 1999. - №7. - С. 67-89.
18. Каарияйнен К, Фурман Д.Е. Религиозность в России в 90-е годы / К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман. Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е.Фурмана. // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. - СПб.; М., 2000а. - С.7-48.
19. Каарияйнен К, Фурман Д.Е. Религия и ценностные ориентации российской элиты / К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е.Фурмана. // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. - СПб.; М., 2000б. - С.79-115.
20. Кокс Х. Мирской Град: секуляризация и урбанизация в индустриальном обществе. / Х. Кокс. - М., 1995.
21. Мерсер Н. Постмодернизм и рационализм. Заключительные титры или просто пауза? / Н. Мерсер // Страницы. - 1998. - №3. - С. 256-275.
22. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / Т. Парсонс // Религия и общество. - М., 1990. - С. 170-190.
23. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. / Д.В. Поспеловский. - М., 1995.
24. Религия и политика в посткоммунистической России. - М., 1994
25. Робинсон Д. Честно перед Богом. / Д. Робинсон. -М., 1992.
26. Салмин А. Православие, политика и общественное сознание / А. Салмин // От нетерпимости к согласию - М., 1999. - С.39-49.
27. Современная социологическая теория в ее преемственности и развитии / Под ред. Г. Беккера и А. Боскова. - М., 1961.
28. Эпштейн М. Русская культура на распутье. Секуляризация и переход от двичной модели к троичной / М. Эпштейн // Звезда. - 1999. - №1. - С.202-221, №2. - С. 155-177.
29. Филатов С. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ / С. Филатов // Полис. - 1999. - №3. - С. 138-149.
30. Щипков А. Во что верит Россия. / А. Щипков. - Спб., 1998.
31. Berger P. The Heretical Imperative. / P. Berger. - N.Y., 1979.
32. Berger P. The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion. / P. Berger. - N.Y., 1967.

- 33.Hargrove B. The Sociology of Religion. / B. Hargrove. - L., 1989.
- 34.Luckmann T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. / T. Luckmann. - Freiburg, 1963.
- 35.Oy Dea T.F. Sociology and the Study of Religion. / T.F. O'Dea. - N.Y., 1970.
- 36.Parsons T. A revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification in Class, Status and Power. / T.A. Parsons. - N.Y., 1953.
- 37.Peursen C.A. van. Man and Reality- the History of Human Thought / C A. Peursen // The Student World. - 1963. - №1. - P.15-40.
- 38.Ramet S.P. Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. / S.P. Ramet. - Durham and London, 1998.
- 39.Stark R. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. / R. Stark, W.S. Bainbridge. - N.Y., 1985
- 40.Zweerde E. van der. «Civil Society» and «Orthodox Christianity» in Russia: Double Test-Case / E. Zweerde // Religion, State and Society. - 1999. - Vol.27. - №1. - P.137-159.

Примечания

¹ См., например, работы признанного социолога религии В. И. Гараджи (Гараджа, 1996).

² В связи с этим мне вспоминается одна характерная сцена, произошедшая во время небольшого межконфессионального диалога в католическом университете г. Наймегена. На настойчивые вопросы православных коллег: «Хорошо или нет — ходить в церковь?», католический профессор догматической теологии мягко, но столь же настойчиво отвечал: «Для меня — хорошо».

³ Секулярное не тождественно антирелигиозному, поскольку секуляризация — это результат долгого религиозного развития, в самой религии есть место для секулярного.

⁴ По этому измерению Россия находится на одном из последних мест в Европе и мире. Более того, никакого роста регулярного посещения церквей за период «религиозного возрождения» вообще не произошло.