

УДК 316.74 : 2

ББК 60.563.05

Б15

П.А. Баев

Кандидат социологических наук, доцент кафедры культурологии и управления социальными процессами Института социальных наук Иркутского государственного университета, E-mail: pbayov@mail.ru

Религиозное и нерелигиозное сознание российского общества эпохи перемен: проблемы типологизации

Аннотация: Статья посвящена проблеме объяснения религиозного и нерелигиозного сознания современного общества. Здесь представлен социологический анализ трансформационного состояния общественного сознания в изменяющемся российском обществе, в котором отражаются степень и уровни религиозности и типологически проявляется всё разнообразие вероисповедных практик и/или форм социокультурной идентификации. Анализируются основные исследовательские понятия религиозной практики людей, которые используются в социальных науках уже на протяжении нескольких десятков лет (вера, верующий, религиозность и др.). На основе концептуального обобщения понятийного аппарата социологии религии представлены собственные дефиниции мировоззренческих позиций общественного сознания, которые, по мнению автора, обладают релевантными признаками, позволяющими более объективно охарактеризовать события и процессы, происходящие в России в периоды социокультурных трансформаций.

Ключевые слова: Типология религиозности, индекс религиозности, религиозное сознание, мистическое сознание, религиозное поведение, вера в богов и духов, вера в сверхъестественное, вера в естественное, верующий (воцерковленный, традиционный, нетрадиционный, колеблющийся), индифферентный тип, сочувствующий тип, неверующий, агностик, атеист.

Р.А. Баев

Candidate of Sociology, Assistant Professor of Department of Culturology and Management of Social Processes at the Institute of Social Sciences of Irkutsk State University, E-mail: pbayov@mail.ru

Religious and nonreligious consciousness of the Russian society in the epoch of changes: problems of typologization

Abstract: The paper gives an explanation of religious and not religious consciousness of a contemporary society. The author provides the sociological analysis of transformation of public consciousness in changing Russian society in which the degree and levels of religiousness are reflected and the variety of religious practices and forms of sociocultural identification are typologically classified. The basic research concepts of religious practice of people which are used in social sciences already throughout several decades (a faith, a believer, a religiousness etc.) are analyzed. On the basis of conceptual generalization of the concepts of religion sociology the author presents his own definitions of world outlooks of public consciousness which possess the relevant indications allowing more objective characterization of the event and processes, occurring in Russia during the periods of sociocultural transformations.

Keywords: Typology of religiousness, a religiousness index, religious consciousness, mystical consciousness, religious behaviour, belief in gods and spirits, belief in supernatural, belief in natural, the believer (churching, traditional, nonconventional, fluctuating), the indifferent type, sympathizing type, faithless, the agnostic, the atheist.

В структуру любой типологии религиозной ориентации личности заложены два основных критерия: а) сознание (когнитивные и идентификационные коды, компетенции и религиозные представления, эмоциональные переживания и ощущение приверженности к традиционно-национальным корням) и б) поведение (соблюдение конфессионально-формализованных требований, обрядов, церемоний, участие в деятельности религиозного сообщества). К данному теоретико-методологическому принципу можно добавить исходное основание для разделения общества на дихотомические подгруппы - религиозную и нерелигиозную.

В современной России сохраняется подавляющее большинство индифферентно-верующих членов общества, а также тех, кто проявляет конформные установки по отношению к институтам религии. Хотя некоторые ученые склоняются массовую религиозность рассматривать с позиций ее региональной специфики, определяя, к примеру, степень религиозно-православного ангажмента через соотношение количества православных и неправославных христианских общин, распространенных в конкретных субъектах РФ¹. Однако данные исследования, как нам кажется, не касаются тех глубинных признаков изучаемого явления, которые в научно-теоретическом и прикладном аспектах такое суммарное большинство российских граждан определяют общепринятыми категориями религиозности.

Подобные аморфные «слои» общества чисто религиозную систему отношений интегрируют в утилитарную плоскость удовлетворения социальных потребностей и достижения витальных целей.

Другая, относительно небольшая по количеству, категория российских граждан значительно отличается от основной массы людей специфическими свойствами: устойчивым мировоззрением, конфессиональной самоидентификацией и последовательным культовым поведением. Это - убежденные и последовательные приверженцы религиозных воззрений. Они часто имеют самую высокую степень религиозной активности [1, с. 46] и позиционируются как убежденные или воцерковленные верующие [2].

Иногда в подобной ортодоксальной группе могут проявляться сепаратистские настроения. А ее границы могут колебаться от позиций искреннего самозабвения до циничного притворства и показной набожности и добродетельности. Еще Питирим Сорокин, подробно изучая природу «идеациональной» и «чувственной» культур, ввел в структуру последней понятие «циничной чувственной культурной ментальности» (или циничное «эпикурейство»), которое характеризует крайние формы манипуляции на религиозной почве [3, с.66].

Много проблемных вопросов возникает по случаю интерпретации современных религиозных верований, разделяемых людьми в условиях нестабильности социокультурной системы. Данный «идейный слой» интенсивно культивирует так называемую квазирелигиозную (или вневероисповедную) практику.

Термин религиозность изначально мыслился как типологический конструкт социальной реальности наряду с другими определениями, характеризующими веру в сверхъестественное и духовную активность людей. На сегодня многие исследователи используют в своих работах «классические» дефиниции, включающие весь спектр содержательных характеристик, от крайних убежденных верующих, индифферентных и колеблющихся до крайних убежденных противников религии:

- верующие с приоритетом на религиозную ориентацию - верующие с религиозной ориентацией, которая не является ведущей - верующие с религиозной ориентацией, которая подчинена нерелигиозным мотивам - колеблющиеся между верой и неверием [4. с. 130];

¹ См., например, Лункин Р.Н. «Русские» регионы России: степень православноеTM и политические ориентации Социологические исследования. 2008. -№ 4. С. 29-30.

- (убежденные) верующие - (традиционные) верующие - колеблющиеся - (религиозно-индифферентные) - неверующие - атеисты [5];
- индивиды с традиционной религиозностью - индивиды с нетрадиционной (новой) религиозностью [6, с.101-103];
- убежденные верующие - формальные верующие - верующие промежуточного типа - бездействующие верующие (Дж. Фихтер) [7. с. 135];
- индивиды с неразборчивой религиозностью - индивиды с последовательной внутренней религиозностью - с последовательной внешней религиозностью - индивиды с неразборчивой антирелигиозностью или нерелигиозностью (Д. Пибоди) [8, с. 199];
- индивиды с внешней (неразвитой) религиозной ориентацией - индивиды с внутренней (подлинной) религиозной ориентацией (Г. Олпорт) [9, с. 130];
- воцерковленные - полувоцерковленные - начинающие — невоцерковленные - нулевая группа, а также активные суеверные сегрегированные по типологическим группам воцерковленности [10. с. 96-107];
- верующие, состоящие в религиозной общине - верующие, соблюдающие религиозные обряды - верующие, регулярно посещающие религиозные службы — верующие, редко посещающие церковь и соблюдающие обряды - верующие, не принимающие официальную церковь - колеблющиеся между верой и неверием - безразличные к вопросам религии и атеизма - неверующие, но признающие право каждого выбрать между верой и неверием - убежденные атеисты [11, с. 106].

Очевидно, что в эмпирическом смысле определяющие эту типологию диагностические признаки характеризуются совокупностью основных каузальных критериев религиозности: культовым поведением (ритуальные действия, соблюдение обрядов, участие в деятельности религиозных организаций), содержанием и уровнем религиозного сознания (религиозные представления и эмоции).

Вся остальная повседневная практика (адаптационные стратегии, социальные мотивы и поведение, за которыми скрываются самые разные основания и домены обыденной жизни) остается за пределами изучения религиозных феноменов. Хотя и имеется на сегодня ряд публикаций, затрагивающих вопросы взаимодействия религии с различными сторонами жизни людей в периоды трансформации, многие из них носят несистематический (дискретный) характер [12]. А сами попытки систематизации и «синтеза» сложившихся на сегодняшний день методологических позиций в отношении критерия религиозности оказываются заложницами противостояния «религиозных и светских паттернов культуры», где последние выступают в роли «исходного» материала для субъекта религиозной веры [13].

Многочисленные попытки реконструировать «истинный уровень религиозности», основанный на неких «идеальных» типах не могут, на наш взгляд, привести к правильному истолкованию всего многообразия религиозного опыта. Об этом можно судить по целому ряду теоретических моделей типологии религиозности, созданных зарубежными и отечественными учеными еще в прошлом веке, а ныне «модернизированных» в универсальные конструкции измерения по аналогии с отечественной методикой «логического квадрата» [14].

Необходимо отметить, что имеющиеся на сегодня критериальные (или эталонные) основы религиозности поверхностно затрагивают социальную реальность, заданную в контексте мотиваций повседневного поведения. Здесь обусловленность религиозными мотивами очевидна и не выходит за рамки общепринятой амбивалентности религиозного-нерелигиозного или сакрального-профанного.

Кроме того, существует реальная угроза в теоретико-прикладном дискурсе попасть под влияние какой-нибудь одной синологической модели религиозности, которая, по мнению исследователей, будет отличаться признаками релевантности и в большей степени способствовать обнаружению истины. В таком случае мы имеем дело

лишь с надводной частью айсберга, т.е. с проблемой, которая предполагает изучение данного социального феномена с различных углов зрения.

Короче говоря, данные типологические конструкты лишены существенного коррелята - некой «социетальной силы», обуславливающей действия социальных групп и общностей, поскольку они не выходят за пределы сфер религиозного приложения. Поэтому, когда мы изучаем религиозное сознание и поведение, являющиеся «стандартизированными упорядоченными системами значений» (Т. Парсонс), то не концентрируем свое внимание на их социальных свойствах и значениях. Напротив, когда изучаем всю остальную внесакральную социальную практику, то не упорствуем в обнаружении в ней неких внешних религиозных признаков и зависимостей.

Эмпирические данные часто проводимых социологических исследований малоубедительно свидетельствуют о прямой зависимости между религиозными чувствами, сакральной практикой и повседневным образом жизни людей в политических, экономических, культурных и иных аспектах. Отмечается также, что на фоне религиозного ренессанса в нашей стране наблюдается поверхностный (и часто - эклектичный) характер религиозности [15].

На наш взгляд, в данных обстоятельствах континуального поиска «адекватных инструментов» изучения религии важно отказаться от радикальных установок дуализма и антиномий, признав, что феномен религиозности может являться неким социокультурным абсолютом и использоваться в социальных науках в качестве объективного начала. А в зависимости от предмета исследования, можно говорить и о том, какой «классификационный порядок» в данном случае будет по возможности оптимально использован².

Например, изучая конфессиональный партикуляризм, следовало бы подумать о разработке релевантных типов религиозности, учитывающих степень этнонациональной, государственно-правовой или иной другой конфликтогенности, или о совершенствовании некой «типологии природной религиозности», построенной на психолого-антропологических принципах иерархической структуры сознания. Адаптация религиозной (православной, протестантской, мусульманской или иной другой) модели общества в условиях современной социальной трансформации могла бы изучаться при помощи категорий, включенных в подготовленную на такой случай «типологию институционализированной религиозности». Так же необходимо поступать, если дело касается изучения различных форм религиозного самовыражения, объединяющих людей в религиозные общины или группы по профессиональным, творческим, священнодеятельностным, духовным, аскетическим и иным социокультурным признакам. Здесь могло бы оказаться полезным изучение системы религиозной социализации, принципов социокультурного развития в процессе религиозного воспитания и т.п.

В современном мире нетрадиционная религиозность выступает как стойкий идеологический феномен светского общества. Некоторые ученые полагают, что за последние столетия в результате технического развития и формирования информационного общества возникли новые модернистские и постмодернистские формы духовной самодеятельности, и одним из последствий такой модернизации становится практика повального увлечения мистикой и оккультизмом [16].

Кроме того, в кризисные эпохи, по мнению некоторых отечественных исследователей, усиливается тяга к мистицизму и метафизике (квазинаучному знанию), что расширяет типологический спектр духовных феноменов «в движении от традиционных религиозных верований, разделивших человечество на ряд локальных

² В некоторых случаях дихотомический способ классификации может применяться в том, что в любой религии изначально заложена ориентация на универсально понимаемые принципы добра и зла (этический универсализм).

этнорелигиозных общностей, к некоей глобальной и глобально профанированной псевдовере - виртуальной мистике» [17, с. 102].

Термин мистическое сознание может включать весь спектр повседневной идеационально-чувственной практики и носить универсальный характер. В этом смысле в основу теоретико-методологического анализа религиозности могут быть положены принципы изучения рационально-мифического сознания, поскольку человеку свойственно рационализировать мифические образы и предсказания применительно к повседневной витальной практике (в семье, на работе, во время отдыха, и т.д.).

Такой опыт бывает не всегда связан с привычными, традиционными религиями и верованиями, что наталкивает некоторых отечественных священнослужителей на анализ религиозных феноменов по упрощенной «психологическо-антропологической» схеме существования только двух основных типов религиозности. Первый тип («природный», «языческий», «родоплеменной») непосредственно увязан с подсознанием и низшим уровнем сознания, т.е. «интуитивно-чувственно-природной» сферой человека. Второй, соответственно, - с высшим, ориентированным на «общечеловеческие ценности» и «гуманность, завещанную Самим Христом³».

Довольно легко обнаружить рационально-мифические принципы повседневности, наблюдая за действиями людей в определенных типичных ситуациях: застольный комменсализм (ритуально-демонстративное поведение), проводы в далекий путь («посидеть на дорожку»), сплевывание через левое плечо и поминание имени бога в аффектных и игровых ситуациях, украшение топоса обережными символами (подковой, ножом в косяке входной двери от сглаза и порчи), украшение тела оберегами (ношение крестиков и магических амулетов, мистические татуировки), украшение транспортного средства символикой религиозного смысла (иконками с изображением святых покровителей, буддистскими амулетами и проч.), использование молитвенных заговоров по случаю рождения, болезни, смерти, в брачных церемониях и т.д.

На наш взгляд, подобное типичное мифологическое сознание выполняет компенсаторную функцию, выступая в качестве одного из действенных способов возмещения ошибок, совершающихся в процессе адаптации человека к стихийным силам природы и социальной реальности.

Согласно мнению Роберта Бэлла, важнейшая задача науки, изучающей религию, заключается в том, чтобы обнаружить и классифицировать символические формы, из которых состоит феномен религии, а также «распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им» [18, с. 117-118].

В этой связи достаточный интерес вызывают религиозные и квазирелигиозные феномены, образующиеся в исторические периоды общественных трансформаций: постсоветский религиозный маятник (процессы секуляризации и религиозный ренессанс), кризисы теизма (П. Тиллих), демонстративное потребление (Т. Веблен), гражданская религия (Р. Белла), симулякры (Ж. Бодрийяр), и др.

В отечественной социологии религии принято разделять понятия веры и ритуала, поскольку во многих религиях центральное место занимает не система верований, а ритуальное поведение: «ритуальное действие является формой социально санкционированного символического поведения и в отличие от обычая лишено утилитарно-практических целей». Но при этом «магический ритуал ориентирован прагматически - в большей степени на «материальный» результат, чем на ценности знакового порядка» [19, с. 96].

³ Более подробно об этом, см. выступление игумена Вениамина (Новика) на Международной богословской конференции «Живое предание» с докладом «Архетипы православного сознания» (Москва, октябрь 1997 г.). Режим доступа: URL: <http://reshma.nov.ru/psychology/hristianska/novik.htm>

Конформное большинство, как правило, нуждается в религиозно-нравственных регуляторах своей повседневной деятельности. В процессе конструирования социальной реальности оно обращается к обычаям и нравам, которые помогают объективировать мир повседневности. Тем самым вырабатывается определенный когнитивный стиль, характерный для повседневности. У. Самнер определяет нравы как «социальный ритуал», в котором общество участвует бессознательно [20, с. 151].

Сегодня можно выделить, на наш взгляд, три стихийные мировоззренческие группы, ситуационно возникшие в процессе исторического онтогенеза духовной картины мира. Эти группы ориентированы на определенные социокультурные ценности, самой главной и универсальной из которых является вера в естественное и сверхъестественное бытие. Предлагаемая здесь аксиологическая концепция может получить определенное объяснение через «закон трех стадий истории», выдвинутый Огюстом Контом (религиозная, философская и позитивная), а также через феноменологический подход в социологии знания Макса Шелера, который выделил три сосуществующие формы знания (религиозная, метафизическая и техническая). Условно их можно обозначить как три основные универсалии веры:

1. Вера в богов и духов, а также персонифицированные силы природы, посредством которой позиционируются трансцендентные ценности жизни после смерти. Диапазон такой веры охватывает все этапы развития культуры человеческого общества и колеблется от низших признаков поклонения (природным духам и богам) до высших институционализированных форм религии;

2. Вера в сверхъестественное, через которую позиционируются трансцендентные ценности жизни, окруженной неким мистическим смыслом и значением. Это состояние «транслитерации» или когнитивного перевода чисто религиозной веры (в общепринятом смысле) в квазинаучную (или метафизическую) форму;

3. Вера в естественное с позиционированием экзистенциальных ценностей⁴ с доминантой витальных (посюсторонних) диспозиций. Это вера в научные открытия и технический прогресс, в эволюцию, разум и интеллект⁵. Часто такие естественные верования и обряды направлены на узкоутилитарные цели.

Несмотря на логическую совместимость нашей системы с контовской, между ними есть существенная разница - отсутствие в представленных смысловых категориях эволюционно-поступательного развития, который подразумевается в законах трех стадий. В нашем случае данные явления хорошо объясняются с позиции другой модели социокультурных динамических процессов - теории циклического развития. Причем каждая фаза развития у всех трех позиций веры может наслаиваться одна на другую, рядом идущую, или двигаться с ней параллельно. Возникает эффект мировоззренческого эклектизма. Переплетаясь в различных синкретических конфигурациях, эти фазы продуцируют на свет качественно иные витальные смыслы и иное социальное назначение человеческого существования.

В целом, каждая смысловая переменная в современном обществе представлена в виде «архетипической модели культуры» и, несомненно, наделяется религиозно-магическими атрибутами. Так, вера в богов и сверхъестественное является областью деятельности трансцендентной религии, действий религиозно-магических культов и ритуалов. Вера в естественное (или витальные символы) выступает как сфера деятельности гражданской религии, действий светских культов и ритуалов.

В данной структуре двойственность позиций логически совпадает с известной дихотомией Фердинанда Тенниса (Gemeinschaft и Geellschaft) в том смысле, что в

⁴ В данном случае подразумеваются ценности «атеистического экзистенциализма», которые к тому же не имеют ничего общего с экзистенциализмом, настраивающим людей против «безоглядной веры в науку и технику».

⁵ Ср. с понятием «философская вера» К. Ясперса, которая примиряет научные знания с религиозными убеждениями, отчего ее «субъективная и объективная стороны составляют целое».

первом типе общества социокультурные модели формируются на основе чисто религиозных ценностей, во втором - светских. Еще одно совпадение можно обнаружить с социальной теорией символа О.А. Кармадонова, в которой соизмеряются «идеальные когнитивные стили» («восточный» и «западный» типы мышления), находящиеся в бинарной оппозиции «формального» и «активного» свойства сознания.

Однако такое сравнительное допущение скорее имеет логико-эвристический (идеальный) смысл, поскольку реальные социокультурные процессы протекают более сложными и многообразными путями: «Реальность демонстрирует, как всегда, смешение стилей, при котором позволено говорить всего лишь о той или иной тенденции, как стремящейся к доминированию. ...Это обстоятельство говорит нам о том, что формальное и активное состояния сознания находятся по отношению друг к другу в диахронической связи, - как на уровне "системы личности" (Т. Парсонс), так и на уровне этнокультурного образования... - постоянно сменяя друг друга, взаимодополняя и взаимопроникая» [21, с. 169-170].

К изучению доинституциональных религиозных форм обращались многие крупные ученые-социологи, усматривая в них эпифеномены всех остальных (в том числе современных) социальных явлений: права, морали, искусства, науки, политических форм и проч. Такое обращение давало ученому возможность изучить наиболее важные стороны религии в «чистом виде» без примесей конфессиональных детерминаций и теологического ангажемента⁶.

Это позволило сделать вывод о том, что в принципе «всё религиозно» (Э. Дюркгейм), и даже светские отношения, например, ребенка к своим родителям, патриота к своему отечеству, члена общества к своей референтной группе - все эти отношения суть имеющие «один общий тон, который необходимо будет называться религиозным» (Г. Зиммель).

Следовательно, и наша система верований должна содержать некие типовые значения, несущие признаки религиозности. Для всех трех переменных веры вполне подойдет стандартный трехуровневый (низкий-средний-высокий) индекс религиозности:

1. Низкие значения признаков религиозности соответствуют индифферентному типу личности с признаками «инертной» самоидентификации. Пассивное меньшинство;
2. Средние значения признаков религиозности характеризуются наличием институциональных связей, структурированных организаций с устойчивыми внутригрупповыми нормами. Конформное большинство;
3. Высокие значения признаков религиозности характеризуются наличием любых (конвенциональных и внеконвенциональных) связей и харизматических групп, сущность которых заключается в непостоянстве их организационной структуры и зависимости от персонифицированной силы (харизмы лидера). Активное меньшинство.

На самом низком когнитивном уровне креативные созидательные (или разрушительные) силы личности практически отсутствуют. Социальная деятельность здесь размыта и не ангажирована религиозными символами. Поведенческие признаки характеризуются позицией «обывательства», прозябанием, поглощением «хлеба насущного» и каждодневным «отправлением нужд тела», полным отсутствием иных желаний. В сознании акторов (в социальных единицах действия) логически не определены когнитивные свойства религиозного мировоззрения.

В средних значениях религиозности допускаются верования как по номинальным внешним признакам соответствия (социальные группы и общности, основанные на формальном праве), так и по внутренним сенситивным ощущениям акторов (индивидуальные мотивации). Не исключаются позиции «двойного сознания» или

⁶ Данный подход проявлен в трудах таких ученых как: Э. Дюркгейм («Элементарные формы религиозной жизни»), У. Джеймс («Многообразие религиозного опыта»). Б. Малиновский («Магия, наука и религия») и др.

двоеверия. Например, в 1980-х гг. отечественные социологи выявили среди сотрудников московских научно-исследовательских институтов значительное количество последователей традиционных и нетрадиционных религий, а также тех, кто разделял представления различных религиозных учений, в чародейство, формы гаданий, приметы, амулеты и другие суеверия [14]. Такой тип религиозности часто демонстрирует сочетание мифоархаического мышления с биологическим витализмом. Действующие индивиды, социальные группы и общности, характеризуемые средними показателями, являются плодородной почвой для различных видов трансформаций, реструктуриации и институциональных переходов социокультурного организма.

Высокие значения признаков религиозности в системе верований представляют самую пассионарную или творчески активную часть общества. Субъектами данной социокультурной модели выступают «персонал социализации» и «персонал терапии» (термины П. Бергера и Т. Лукмана) как незаменимые «эксперты» в деле конструирования социальной реальности. «Художники» и «пропагандисты» культивируют социальные идеалы, вековые предрассудки и «утопические спекуляции» (Д. Расмуссен), построенные на идее «эквивалентного обмена ценностями» (Ю.М. Лотман) - магические ритуалы. Поведение субъектов характеризуется высокой степенью ритуализации и использованием «экспрессивного символизма» (Т. Парсонс), им также свойственна «семиотичность поведения» (Ю. Лотман).

Высший тип религиозности является культурным ядром, способным к созданию, аккумуляции и ретрансляции когнитивных и нормативных значений в уже подготовленную почву конформного большинства. В данном случае могут использоваться разнообразные способы суггестивной демонстрации превосходства собственного бытия или социальных идеалов. Сознание индивидов, наделенных высокими значениями по признакам религиозности, обладает широким диапазоном личностных диспозиций - от прогрессивных свойств (революционные брожения, стремление к переменам) до регрессивных (ретроградство, возврат к традиции или даже нигилизм).

Любое эмпирическое исследование включает обязательную процедуру, связанную с «установлением связи концептуального аппарата исследования с его методическим инструментарием», т.е. производится интерпретация и операционализация основных понятий исследуемого явления. В рамках социологического исследования феномена религиозности основным критерием отбора единиц для репрезентативной выборки может послужить предложенная ниже классификация основных типов религиозного-нерелигиозного сознания и поведения социальных акторов. В основу данной классификации легли известные бинарные принципы отбора по идеальным типам с учетом описанных выше универсалий веры и индексов религиозности:

- верующий (с различной степенью компетенции, социальной и религиозной активности, а также индифферентные и сочувствующие типажи);
- неверующий (включая и такие разновидности неверующих, как: нигилист, агностик, атеист с различным уровнем активности и т.д.).

Таким образом, для проведения конкретного эмпирического исследования мы можем использовать как минимум шесть основных идеальных типов человека через вычисление индекса религиозности-нерелигиозности. Первые три типа относятся к компетенции веры в сверхъестественные силы, Бога или Божественную Сущность. Все они отличаются позициями религиозности:

1. Истинно верующий, или тот, кто использует веру для своего духовного совершенствования (или очищения), адаптируя свою жизнь под религиозные догматы веры, конфессиональные принципы и нормы (правила), установленные в конкретном социальном сообществе. Данному типу должен соответствовать высокий уровень внутренней религиозной компетенции и ориентации. Вполне вероятно, что в данной

выборке окажутся и самые крайние типы верующих: фундаменталисты, ортодоксы, активные противники других вероисповеданий, или, напротив, активные сторонники экуменизма, исповедующие принципы толерантности и эгалитаризма. Поэтому «социальное» (забота о близком, социальное служение) их может в такой же мере волновать, как и чисто «религиозное» (молитвы, общение с агентами сакрального мира). Кстати, первое (социальное) в данном случае можно считать логическим продолжением второго (религиозного), поскольку здесь речь идет об ориентации на более глубокие пласты или ценности веры.

2. Верующий прагматик, или тот, кто использует веру для своего социального роста, признания в обществе, удовлетворяя свои потребности в аффилиации и общинной идентификации (т.е. в обретении и удержании социальных контактов). В идеале данному типу должен соответствовать высокий уровень внешней религиозной компетенции и ориентации. Такого верующего больше должна заботить посюсторонняя комфортабельная жизнь, которая не исключает стремления к религиозному братству (обретению жизненного комфорта посредством референтной группы). Он может отмечать социокультурный фактор своей религиозности, а потому перспективы потустороннего мира его заботят в меньшей степени.

3. Индифферентно (или формально) верующий, или тот, для кого вера в сверхъестественное является самоочевидным и самодостаточным фактом его повседневной жизни, стереотипом сознания, неотъемлемой частью социального бытия, поскольку над ним довлеют установки конформности и доминирующей культуры. Религия для него такой же социокультурный институт, как и прочие общественные институты социализации (семья, образования и т.д.). По данному типу могут проходить не только индивиды с размытой религиозной идентичностью, но и такие люди, которые могли бы быть идентифицированы как сочувствующие. И это не обязательно формальные члены религиозной общины, это могут быть желающие послушать духовную лекцию священнослужителя, услышать или исполнить духовное песнопение или коллективную молитву (например, Символ Веры в христианстве) и т.п. Такой тип характеризуется неразборчивой религиозностью, т.е. тот, кто плывет по волне, не нарушая общей гармонии и установленных норм.

Следующие три типа непосредственно связаны с противоположной компетенцией, т.е. с позициями нерелигиозности или даже антирелигиозности, с отсутствием веры в трансцендентное, а также с наличием веры в материализм, эволюцию и научно-технический прогресс, иногда, и с убеждениями в том, что религия и Бог (или сверхъестественные силы) являются результатом общественного мифотворчества:

4. Неверующий, или тот, чья религиозная активность сведена к нулю, но при этом он не противопоставляет веру и неверие, не отрицает позитивной роли религии в обществе, и даже, в качестве праздного интереса, может посещать богослужения и участвовать в наиболее популярных религиозных праздниках, выполняя рутинные действия (такие, как поставить свечу в церкви, пасхальные приготовления, связанные с крашением яиц и проч.). Для данного типа религия выполняет чисто культуральную (или социокультурную) функцию и не лишена прагматических мотивов, связанных с материальными и психологическими потребностями индивида. Он может быть склонен к мистицизму, может быть носителем неразборчивой антирелигиозности.

5. Убежденный неверующий, или пассивный атеист-агностик, который четко придерживается своих убеждений, но при этом осознает бессмысленность противостояния, т.е. борьбы с «религиозными предрассудками». Он верит в земной разум и прогресс цивилизаций, в научные открытия.

6. Убежденный атеист, или активный «проповедник» атеистического мировоззрения. В советской России такой типаж получил название «воинствующего атеиста», который в любые времена должен быть идеологически подкован для профилактики религиозных предрассудков и борьбы с религиозными верованиями.

Его деятельность может быть ритуализирована, а поведение напоминать действия истинно верующего человека, поскольку, говоря словами великого писателя, он «непременно уверует в атеизм, как в новую веру». См. «Идиот» Ф.М. Достоевского. Здесь будет уместным отметить существенную разницу между «идеологическим» и собственно «научным» атеизмом. Последний не может быть использован в данной типологии, поскольку он не связан с государственной идеологией, верой или ритуальными действиями, а имеет прямое отношение к научному мировоззрению и научно-познавательной деятельности.

Анализ основных понятий, используемых в современном социологическом дискурсе, показывает нам то, что ни один из существующих на сегодня типологических конструктов религиозности и веры как основных феноменов религии не лишен стратегических перспектив, обусловленных изменениями исторического контекста. Вместе с тем, социологическое знание, в «пространстве» которого размещены данные научные дефиниции, имеет тенденцию к определенным политическим ориентациям, мировоззренческим установкам, а главное, к научно-исследовательским парадигмам и школам, доминирующим на конкретный момент во «вселенной дискурса» (Э. Дюркгейм).

Процесс поиска идеальных типологических конструктов также детерминирован контекстуальными особенностями, и это приводит к упрощению и дискретности оценки феномена религиозности, лишая его тем самым социетальной силы, которая способствует более глубокому пониманию и выявлению процессов, происходящих в современном обществе. Выход может быть найден путем отыскания социально обусловленных особенностей религиозности, которая должна обладать особыми признаками и свойствами, скрытыми под «социокультурными слоями» повседневности.

Сегодня критерий религиозности желательно также определять через «базисные» аксиологические значения, концептуализированные в универсальных ценностных характеристиках религиозной и светской веры, т.е. веры в естественную и сверхъестественную реальности. Здесь релевантность веры обеспечивается за счет выделения трех сосуществующих форм знания (или убежденности в том, что «нечто есть истина»): религиозной, мистической и научной. В качестве критериев оценки социального приложения религиозности и веры предлагается стандартный трехуровневый принцип религиозной активности (низкий, средний и высокий), делящий общество на три неравнозначные группы: пассивное меньшинство, конформное большинство и активное меньшинство, соответственно.

Итак, мы попытались кратко изложить суть и значения феномена религиозности как его понимали ученые, проявляющие интерес к изучению религиозного сознания и поведения людей. Было предложено и собственное видение проблемы определения религиозности на основе выделения его базисного компонента - веры. Наши дефиниции ни в коем случае не претендуют на универсальность и должны рассматриваться только лишь как попытка приоткрыть «перед социальными науками новые горизонты познания», создать приемлемый инструментарий для более глубокого и адекватного анализа и изучения социокультурных феноменов религии и веры в эпоху общественных трансформаций.

Примечания:

1. Гаврилов Ю.А. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях // Социологические исследования. 2005. № 6.

2. Чеснокова В. Воцерковленность: феномен и способы изучения // Десять лет социологических наблюдений. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003; Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. 2005. № 3.

3. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

4. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979.

5. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985; Социология молодежи: учебник / под ред. В.Т. Лисовского. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996; Веремчук В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004; Писманик М.Г. К анализу религиозности в Пермском крае // Социология. 2006. № 1.
6. Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. 1990. № 5.
7. Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М.: Прогресс, 1965.
8. Олпорт Г.В. Религиозная ориентация личности и предрассудки // Олпорт Г.В. Личность в психологии. СПб.: Ювента, 1998. С. 188-210.
9. Там же.
10. Синелина Ю.Ю. Указ. соч.
11. Широкалова Г.С., Аникина А.В. Политический выбор Русской православной церкви как фактор, определяющий ее будущее // Социологические исследования. 2007. № 10.
12. См., например: Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Полис. 2001. № 2; Губницына О. Религия и современное общество потребления: введение в проблему // Журнал социологии и социальной антропологии. Спецвыпуск. 2007. Т. 10. С. 77-86; Муравьев А. Социальная альтернатива русского старообрядчества // Социальная реальность. 2007. № 10. С. 65-79; Забаев И. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия // Социальная реальность. 2007. № 9-10; Коваль Т.Б. Православие в современной России. Экономические аспекты социального учения РПЦ // Мир России. 2008. № 1; Лексин В.Н. «Другие»: верующие и неверующие в повседневной жизни // Мир России. 2008. № 1.
13. См.: Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153-169.
14. См.: Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. 1990. № 5. С. 102-103; Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1998; Скок А.С. Технологические основы военно-социологического исследования. М., 1996; Веремчук В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов вузов. М.: ЮИТИ-ДАНА, 2004.
15. См.: Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Полис: Политические исследования. 2001. № 2; Немировский В.Г., Стариков П.А. Тенденция «квазирелигиозности» в среде красноярского студенчества // Социологические исследования. 2003. № 10.
16. См.: Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. № 11; Добрускин М.Е. Новая религиозная ситуация в вузах Украины // Социологические исследования. 2003. № 10.
17. Баранников В.П., Матронина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. 2004. № 9.
18. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии для вузов: в 2 ч. Ч. 1 / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1994.
19. Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005.
20. Самнер У. Обычай и нравы // Культурология: хрестоматия для высшей школы / под общ. ред. А.И. Кравченко. – М.: Академический проект, 2003.
21. Кармадонов О.А. Социология символа. – М.: Academia. 2004.

References:

1. Gavrilov Yu.A. Confessional features of religious belief and representations on its social functions // Sociological Researches. 2005. No. 6.
2. Chesnokova V.V. Churching in: a phenomenon and ways of studying // Ten years of sociological observations. М.: Institute of Foundation "Public Opinion", 2003; Sinelina Yu.Yu. Churching in and superstitious behaviour of inhabitants of the Yaroslavl region // Sociological Researches. 2005. No. 3.
3. Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. М.: Astrel, 2006.
4. Yablokov I.N. Sociology of Religion. М.: Mysl, 1979.
5. Ugrinovich D.M. Introduction in religious studies. М.: Mysl, 1985; Sociology of Youth: the textbook / Ed. V.T. Lissovsky. SPb.: S.-Petersburg State University Publishing House, 1996; Veremchuk V.I. Sociology of Religion: the manual for students of higher schools. М.: YUNITI-DANA, 2004; Pismanik M.G. To the analysis of religiousness in the Perm region // Sociology. 2006. No. 1.
6. Kublitskaya E.A. Traditional and nonconventional religiousness: experience in sociological studying // Sociological Researches. 1990. No. 5.
7. Sociology today. Problems and prospects. М.: Progress, 1965.

8. Olport G.V. Religious orientation of the person and prejudices // Olport G.V. The personality in psychology. SPb.: Yuventa, 1998. P. 188-210.
9. The same.
10. Sinelina Yu.Yu. Churching in and superstitious behaviour of inhabitants of the Yaroslavl region // Sociological Researches. 2005. No. 3.
11. Shirokalova G.S., Anikina A.V. A political choice of Russian Orthodox Church as the factor defining its future // Sociological Researches. 2007. No.10.
12. See, for example: Dubov I.G. The level of religiousness and influence of the religious installations on the relation of Russians to political leaders // Polis. 2001. No.2.; Gubnitsyna O. Religion and a modern society of consumption: introduction in a problem // Journal of sociology and social anthropology. Special issue. 2007. V. 10. P. 77-86; Murav'ev A. Social alternative of Russian Old Belief // Social Reality. 2007. No.10. P. 65-79; Zabaev I. The basic categories of economic ethics of modern Russian Orthodoxy // Social Reality. 2007. Nos. 9-10; Koval T.B. Orthodoxy in modern Russia. Economic aspects of social doctrine RPTS // The World of Russia. 2008. No.1; Leksin V.N "Others": believers and non-believers in an everyday life // The World of Russia. 2008. No.1.
13. See: Lebedev S.D. Religiousness: in search for "Rubicon" // Sociological journal. 2005. No.3. P. 153-169.
14. See: Kublitskaya E.A. Traditional and nonconventional religiousness: experience in sociological studying // Sociological Researches. 1990. No. 5. P. 102-103; Yadov V.A. Strategy of sociological research. The description, explanation, understanding social reality. M., 1998; Skok A.S. Technological bases of military-sociological research. M., 1996; Veremchuk V.I. Sociology of religion: the manual for students of higher schools. M: YUITI-DANA, 2004.
15. See: Dubov I.G. The level of religiousness and influence of the religious installations on the relation of Russians to political leaders // Polis. 2001. No.2.; Nemirovsky V.G., Starikov P.A. A tendency of "quasireligiousness" in the circle of Krasnoyarsk students // Sociological Researches. 2003. No.10.
16. See: Vatoropin A.S. Religious modernism and a post-modernism // Sociological Researches. 2001. No. 11; Dobruskin M.E. A new religious situation in higher schools of Ukraine // Sociological Researches. 2003. No.10.
17. Barannikov V.P, Matronina L.F. The dynamics of religiousness in the information Society // Sociological Researches. 2004. No. 9.
18. Bella R. Religion as the symbolical model forming human experience // Religion and society: a reading-book on sociology of religion for higher schools: in 2 parts / comp.: V.I. Garadja, E.D. Rutkevich. M.: Nauka, 1994.
19. Garadja V.I. Sociology of religion: studies, the manual for students and post-graduate students of humanities specialities. - 3 ed., remade and added. M.: INFRA-M, 2005.
20. Samner W. Customs and morals // Cultural science: a reading-book for higher school / Ed. A.I. Kravchenko. - M: Academic Project, 2003.
21. Karmadonov O.A. Symbol sociology. – M.: Academia. 2004.