ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Санкт-Петербург
Платоновское философское общество
2017

Ответственный редактор:
д-р соц. наук *М. Ю. Смирнов*

Научный совет:
д-р соц. наук И. Г. Каргина, канд. соц. наук С. Д. Лебедев, канд. филос. наук Р. А. Лопаткин, д-р полит. наук М. М. Мчедлова, канд. филос. наук Е. Д. Руткевич, д-р филос. наук Р. В. Светлов, д-р соц. наук М. Ю. Смирнов, д-р филос. наук И. Н. Яблоков

Авторский коллектив:
Россия: Антонова О. И., Аринин Е. И., Астахова А. С., Астахова Л. С., Белова Т. П., Богатова О. А., Бухараев Я. В., Васильева Е. Н., Веремчук В. И., Воробьёва М. В., Гараджа В. И., Гнатюк О. Л., Гришаева Е. И., Давыдов И. П., Давыдов О. Б., Данненберг А. Н., Дубограй Е. В., Жеребятьев М. А., Иванов Ю. Н., Игнатьев А. А., Каргина И. Г., Клинецкая Н. В., Колкунова К. А., Кублицкая Е. А., Кырлежев А. И., Латышева Ж. В., Лебедев С. Д., Лещинский А. Н., Лопаткин Р. А., Лункин Р. Н., Медведева К. С., Митрофанова А. В., Мирошникова Е. М., Мчедлова М. М., Орланов Г. Б., Островская Е. А., Паутова Л. А., Пахомов С. В., Пелевина О. В., Писманик М. Г., Пронина Т. С., Пруцкова Е. В., Руткевич Е. Д., Рыйгас Е. В., Рязанова С. В., Саватеев А. Д., Сафронов Р. О., Сгибнева О. И., Силаева З. В., Смирнов М. Ю., Сторчак В. М., Тощенко Ж. Т., Трофимов С. В., Узланер Д. А., Уфимцева Е. И., Фёдорова М. В., Фолиева Т. А., Хухарева О. Н., Шаронова С. А., Элбакян Е. С., Юрьев М. С., Яблоков И. Н. *Азербайджан*: Али-заде А. А., Самедов Э. *Армения*: Давтян А. В. *Белоруссия*: Алейникова С. М., Бреская О. Ю., Карасёва С. Г., Кутузова Н. А., Новик И. М., Русецкая В. И., Шкурова Е. В. *Великобритания*: Баркер А., Дэйви Г. *Германия*: Пикель Г. *Грузия*: Качкачишвили Я., Нижарадзе Г. *Испания*: Бойер П. К. *Италия*: Паче В., Феррари С. *Казахстан*: Байтенова Н. Ж., Демеуова А. А., Рысбекова Ш. С. *Кыргызстан*: Иванова И. И. *Латвия*: Круминя-Конькова С., Рунце И. *Польша*: Боровик И. *США*: Грим Б. Д., Дэвис Д. *Украина*: Богдан Е. В., Киселев О. С., Колодный А. Н., Филипович Л. А. *Франция*: Русселе К. *Хорватия*: Зринчак С. *Япония*: Такахаши С.

Переводы:
Медведева К. С., Мирошникова Е. М., Мчедлова М. М., Рахманин А. Ю., Руткевич Е. Д., Сафронов Р. О., Струнькина Е. С., Фолиева Т. А.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 17-03-16046; не подлежит продаже

Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское общество, 2017. — 508 с.

ISBN 978-5-9909527-7-5

«Энциклопедический словарь социологии религии» является коллективным проектом большой группы российских и зарубежных исследователей религии, объединённых по инициативе Исследовательского комитета «Социология религии» Российского общества социологов. Среди участников специалисты в области социологии религии из 18 стран Европы, Азии и Северной Америки.

Более 420 статей словаря содержат описание научных теорий и терминологии по социологии религии, представлен широкий диапазон дискуссий, отражена деятельность наиболее авторитетных зарубежных и отечественных ученых и исследовательских организаций в области социологического изучения религий. Показан основной спектр имеющихся подходов, включая полемические трактовки различных вопросов социологии религии. Статьи снабжены краткой библиографией.

Особое внимание в словаре уделено методологии, методикам и практике эмпирических и прикладных социологических исследований религии, что делает энциклопедический словарь важным подспорьем в полевой работе социологов религии.

Словарь является уникальным, не имеющим аналога в российской научной литературе специализированным изданием по социологии религии. Он предназначен для исследователей религии, может применяться в образовательном процессе высшей школы при изучении социологических и религиоведческих дисциплин, а также будет полезен для всех интересующихся проблемами религии и общества.

© Коллектив авторов, 2017
© Платоновское философское общество, 2017

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Энциклопедический словарь социологии религии» является результатом работы большого коллектива авторов — ученых из России и из стран ближнего и дальнего зарубежья. Замысел этого коллективного труда заключается в том, чтобы представить обобщающую картину социологии религии в том виде, как ее понимают современные российские исследователи, с учетом состояния социологии религии в зарубежной науке. Не менее важной целью участники авторского коллектива считают консолидацию социологов религии, прежде всего российских, для выработки актуального научного инструментария социологического исследования религиозной жизни общества. С этой целью при подготовке словаря были проведены научные обсуждения, очные и заочные, по широкому кругу теоретико-методологических, эмпирических, прикладных и исторических аспектов социологии религии.

Координирующим центром этой деятельности стал Исследовательский комитет «Социология религии» Российского Общества социологов. По инициативе этого комитета в 2013–2016 годах в Москве на площадке МГИМО(У) была проведена серия научных семинаров и дискуссий, на которых обсуждались, в частности, вопросы создания «Энциклопедического словаря социологии религии». Начало было положено семинаром «Исследование современной религии: методы и методология» (январь 2013 г.), затем последовали обсуждения на семинарах «История и современное состояние социологии религии в России и за рубежом» (июнь 2013 г.), «Проблемы современной теоретической социологии религии: направления, концепции, понятийный аппарат» (январь 2014 г.), «Предметное поле социологии религии: что, как и зачем изучать?» (июнь 2014 г.), «Социальная теория и религия: вызовы XXI века» (январь 2015 г.), «Религия и конфликт: современные вызовы и теоретико-методологические перспективы социологии религии» (январь 2016 г.). За время этих семинаров образовался авторский коллектив словаря, который составили более шестидесяти российских участников и более тридцати иностранных (из бывших советских республик и из ряда стран дальнего зарубежья). Российские участники обсуждали отдельные вопросы работы над статьями словаря также на заседаниях постоянного Научно-исследовательского семинара по социологии религии им. Ю. Ю. Синелиной при факультете социологии МГУ им. М. В. Ломоносова, на ряде всероссийских и региональных научных мероприятий (конференций, секций, круглых столов) по социологии религии (Белгород, Екатеринбург, Москва, Санкт-Петербург), на секции «Проблемы измерения религиозности: критерии, типы и результаты конкретно-социологических исследований» Третьего российского конгресса исследователей религии (Владимир, октябрь 2016 г.).

Поскольку все участники словаря — ученые, активно работающие в сфере науки и образования, то их личная деятельность по социологическому исследованию религии с необходимостью нашла отражение в содержании авторских словарных статей. В процессе совместной работы стало очевидным, что многие авторы придерживаются расходящихся подходов, точек зрения и интерпретаций в области социологии религии. Свою роль в этом играют различающиеся научные предпочтения, принадлежность авторов к разным поколениям и исследовательским коллективам, мировоззренческие позиции. Исходя из этого обстоятельства, было решено представить в словаре весь обозначившийся спектр подходов и трактовок, показав тем самым нынешний уровень состояния российской социологии религии, с имеющимися научными разработками, проблемами и дискуссионными ситуациями. По некоторым словарным темам даны несколько статей, отражающих разные взгляды их авторов. В ряде случаев статьи написаны совместно несколькими авторами, объединенными общим или сближенным пониманием предмета. Статьи иноязычных авторов даются в согласованных с ними русских переводах. Подчеркиванием в тексте обозначены термины, названия и имена, которым посвящены отдельные статьи.

ОБЩИЙ ОБЗОР СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Социология религии — научное исследование социальной обусловленности, социального содержания, социальных функций религиозных институтов (вероисповедных установлений и организаций) и религиозных практик (индивидуального и группового поведения); осуществляется с помощью количественных и качественных методов; включает в себя теоретическую, эмпирическую и прикладную социологию религии.

Социология религии возникла на рубеже XIX–XX веков как отрасль социологии, обращенная к религиозной жизни общества. Предтечами социологии религии принято считать труды О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса и некоторых др. социальных мыслителей XIX века, а также эмпирические наблюдения и статистику религиозной жизни того времени в странах Европы и в США. Непосредственное возникновение социологии религии связано с научной деятельностью Э. Дюркгейма и М. Вебера. На формирование социологии религии повлияли также труды Г. Зиммеля, В. Парето, Э. Трёльча и ряда др. европейских конфессиональных и светских исследователей религий.

Социологии религии присуща междисциплинарность — социологический подход сочетается с подходами различных наук, изучающих религии. Принципом социологии религии является отказ от априорных оценок в отношении к явлениям религии — любое из них должно рассматриваться не как «истинное» или «ложное», а исходя из выяснения реальных (социальных, моральных, психологических, мировоззренческих) потребностей последователей религиозных идей, из анализа функциональности религиозных учений, ритуалов, организаций в структурах общества. Социология религии имеет дело только с тем материалом религиозной жизни индивидов и общества, который доступен научному инструментарию. Считается, что такие феномены, как мистический опыт верующих или же конфессиональные смыслы вероучений не могут быть предметами социологического исследования. На почве разных трактовок этого обстоятельства обозначилось разделение между светской социологией религии и религиозной социологией.

В период между мировыми войнами началось активное исследование конкретики религиозных явлений с учетом динамики их корреляций с социальными факторами. Происходило критическое переосмысление взглядов «отцов-основателей» (например, критика «тезиса Вебера» о протестантских корнях европейского капитализма). Распространение получила социография религии — описание религиозной ситуации в обществе на основе статистических данных и социологических наблюдений с применением методов индукции и сравнения. Особое значение этому способу исследования уделялось представителями религиозной социологии (Г. Ле Бра и др.), использовавшими его для поиска причин снижения авторитета конфессиональных норм и традиций (на что указывал заметный упадок количественных показателей религиозных практик). Наметился интерес к социологической интерпретации материала антропологии и этнографии (М. Мосс и др.). Эмпирическая составляющая социологии религии получила особенную популярность в США. Американскими исследователями (Т. Парсонс, П. А. Сорокин и др.) осваивались теория и практика европейской социологии религии, разрабатывались методики измерения уровней религиозности (С. Богардус), проводилось сравнительное изучение способов образования и функционирования различных типов религиозных групп (Г. Беккер, Р. Нибур).

В 1940-е годы появляются труды, отразившие новые мотивы социальной востребованности религии (К. Манхейм, Э. Фромм), продолжается работа Г. Ле Бра и его окружения (Ж. Вершер, А. Дерош и др.) по социографии религиозных практик, диапазон исследовательских методик в социологии религии пополняется из арсенала социальной антропологии (Б. Малиновский, А. Р. Рэдклифф-Браун, Э. Эванс-Притчард). Более основательной становится американская социология религии, чему способствовали эмиграция из воюющей Европы ряда авторитетных социологов (И. Вах и др.), дальнейшая концептуализация социологиче-

ского объяснения религии (Г. Беккер, Т. Парсонс), эмпирические исследования изменений в религиозной жизни общества (Х. Дуглас, Ф. Фрэйзер). Происходит постепенная интернационализация социологии религии (совместные исследования ученых разных стран, участие в международных научных изданиях, приглашения за рубеж для преподавания). С 1948 года начинаются регулярные международные конференции, положившие начало Международному обществу социологии религии (принято двуязычное наименование: Societe Internationale de Sociologue des Religions; The International Society for the Sociology of Religion — SISR/ISSR).

В 1950-е годы интерес к наследию «классического периода» социологии религии снизился. Причиной стало появление таких новаций в религиозной жизни общества, для объяснения которых теории начала века казались малоподходящими. Обнаружилось, что явный упадок традиционных манифестаций религиозного поведения, особенно среди молодежи, и утрата былой преданности к исторически сложившимся религиозным организациям все-таки не повлекли за собой духовного опустошения и массового атеизма на Западе. Стали возникать нетрадиционные формы религиозности. Видимым свидетельством выступили группы верующих, имеющие сходные черты с религиозными сектами, но в то же время существенно отличающиеся от привычного образа сектантства (их изучению были посвящены работы П. Бергера и Б. Уилсона). Был поставлен вопрос о типологической идентификации таких групп и в этой связи — о совершенствовании типологии религиозных объединений. Эмпирические исследования показывали кризис доверия прихожан своим духовным руководителям, серьезные пробелы в подготовке служителей культа к работе с современными верующими, качественные изменения в структуре религиозных общин по сравнению с недавним прошлым (Т. Рендторф, Д. Фичтер).

К середине века социология религии в целом как исследовательская дисциплина была вполне признана среди социологических и религиоведческих наук. Этому способствовали теоретические труды И. Ваха, Г. Меншинга, П. Фёрфи, которые разграничили в изучаемом объекте (религии) предметные области, доступные инструментарию научного познания (организационные, обрядовые, поведенческие аспекты религии), и сферы, находящиеся за пределами научной компетенции (мистические акты религиозного опыта, чувственно-эмоциональное переживание «нуминозного»). Был систематизирован опыт развития социологии религии (обобщающие труды Д. М. Йингера и Т. О'Ди). Не оставлялись попытки создать некую универсально применимую методологию социологии религии, на роль основания для которой претендовали разные варианты структурного функционализма (Т. Парсонс, А. Р. Рэдклифф-Браун). Продолжалась разработка проблемы сакрального в современном мире (Г. Беккер). Новые оттенки в теоретические изыскания внесли интерпретация религии с позиций структурной антропологии (К. Леви-Строс) и концепция «народной религии» (Л. Шнайдер). В середине 1950-х годов американские исследователи выявили тенденцию к становлению религиозного плюрализма в развитых демократических обществах (У. Херберг). Актуальными стали вопросы о мотивах религиозного выбора и о типологии новых религиозных ориентаций (Ч. Глок). На рубеже 1950–1960-х годов кризисное состояние религии в современном мире было охарактеризовано как одно из свидетельств «конца идеологии» (Д. Белл), за которым следовало ожидать переход общества к новым формам духовной жизни.

В 1960-е годы социология религии засвидетельствовала упадок традиционных образов сакрального (С. Аквавива, Т. О'Ди и др.) и переход человечества (в индустриально развитой его части) к новым взаимоотношениям с религией. Ключевое место заняла тема секуляризации (П. Бергер, Х. Кокс, Д. Мартин, Т. Парсонс, Г. Свэнсон, Б. Уилсон и др.). Предметом изучения стали последствия секуляризации для религиозной среды — изменение состава и внутренних связей в приходах (Э. Грили), повышенная востребованность прихожанами социальных служений в религиозных организациях (П. Макнамара), распространение нетрадиционных форм религиозного поведения. Во многих странах мира велись эмпирические исследования изменений в религиозных приоритетах населения, влияния религиозного фактора на повседневность и социальное поведение (Г. Ленски, М. Шринивас). Вновь проявился интерес к наследию основоположников социологии религии. Теория Дюркгейма оказалась актуальной для понимания социальных функций религиозных институтов и практик, ее идеи способствовали разработке историко-социологической модели стадий религиозной эволюции (Р. Белла). Были признаны не утратившими методологического значения положения Вебера о «расколдовывании мира» под действием нарастающей рациональности (Р. Бендикс), о влиянии религиозных ценностей на экономическую и политическую модернизацию. Введенная Трёльчем типология религиозных объединений стала отправным пунктом для более детальных и гибких типологизаций (Г. Б. Джонсон, Д. М. Йингер). Широкое обсуждение вызвали разработанные Ч. Глоком концепция депривации как фактора происхождения и эволюции религиозных групп и (совместно с Р. Старком) методика пяти измерений религиозности. Социологический анализ мотивов религиозного выбора и «обращения» позволил Д. Лофлэнду и Р. Старку создать объясняющую модель религиозной конверсии. Диапазон соци-

ологии религии расширили наработки из др. социальных наук, культурологии и антропологии (К. Гирц, Н. Демерат, Ф. Хэммонд). В сер. 1960-х работы П. Бергера и Т. Лукмана придали новый импульс феноменологическому подходу в социологии религии. Они же показали «нелинейность» секуляризации — дисфункциональность и маргинализация многих религиозных институтов не отменяли константной потребности индивидов в сакральном. Эта потребность проявилась в так называемой «невидимой религии» и в др. новых формах, что заставило пересмотреть прежние отрицательные оценки перспектив религии. Еще одним достижением этого десятилетия стала концепция гражданской религии (Р. Белла).

В 1970-е годы исследуется глобальное изменение места и роли религии в постиндустриальном обществе, так называемое «возвращение сакрального» (Д. Белл, П. Бергер, Р. Нисбет). Религиозная мотивация массового и индивидуального сознания оказалась вполне устойчивой, но все более отделяющейся от формальных религиозных институтов. Потребовалось уточнить объяснение смысла и последствий секуляризации (Д. Мартин), структуры и паттернов действующих религиозных систем (Г. Меншинг), направленности «религиозного фактора» (Г. Ленски). Обсуждение концепции гражданской религии привело как к поиску эмпирических эквивалентов этому конструкту в обществах разного типа, так и к его аргументированной критике. Исследования констатировали широкомасштабное распространение нетрадиционной религиозности, все более приобретавшей организационную оформленность. Социологическое изучение новых религиозных движений (НРД) и нетрадиционных культов становится постоянным направлением в социологии религии. В трудах европейских и американских исследователей (У. Байнбридж, Д. Бекфорд, К. Кэмпбелл, К. Лич, Д. Лофлэнд, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Р. Уоллис) анализируются основания нового религиозного сознания, особенности генерирующей его среды, причины его альтернативности традиционным формам религии. Эта работа осложнялась почти полным отсутствием теоретического аппарата для описания религиозных новообразований. Применение классической типологии «церковь–секта», даже с ее последующими дополнениями, к анализу современных западных религиозных групп и восточных неокультов оказалось недостаточным. Обнаружились новые тенденции в деятельности «старых церквей», побудившие к исследованиям трансформаций в традиционных религиозных организациях. При этом отчетливо проступили методологические расхождения конфессиональных и светских социологов по вопросу об уместности теологических позиций в социологии религии, о совместимости личной религиозности социолога с получением объективных научных результатов. Выделяется «церковная социология» (Г. Вакенхейм, Ф. Кауфман и др.) как разновидность религиозной социологии. Развитие в социологии религии получили структурно-функционалистский (Н. Луман, Л. Шнайдер) и феноменологический (Э. Уэйгерт) подходы. По распространенной в эти годы характеристике (Р. Белла, Ч. Глок, Ф. Хэммонд), социология религии вступила в свой постклассический период.

Период 1980-х годов был для социологии религии временем, когда решались задачи более глубокого изучения уже выявленных процессов в религиозной жизни общества. Определялись измерения секуляризации (К. Доббелер), развивался тезис о ее положительном влиянии на «религиозное возрождение» (М. Чавез), исследовались изменение функций религиозных организаций в секулярном обществе (Х. Казанова) и воздействие секулярной городской культуры на теологическую мысль (Х. Кокс). Вместе с тем в конце десятилетия начались существенные изменения религиозной ситуации в мире, потребовавшие от социологии религии расширить свой диапазон. Отмечалась неоднозначность последствий секуляризации — вызванный ею рост религиозного конформизма (Х. Нельсен), усиление светских мотивов церковного членства (Э. Грили), тенденция к десакрализации моральных ценностей (Д. Хэдден), активизация религиозного фундаментализма. Европейские исследователи преимущественное внимание уделяли положению религии в развитой социальной среде (Д. Бекфорд), пилларизации (Л. Вуайе), соотношению приватного и публичного в религиозном поведении (К. Доббелер). Социологов религии в США (Р. Уимберли, Р. Уитноу, Р. Шонхер), Канаде (П. Байер), Австралии (Г. Баума) и ряде др. регионов больше интересовали конкретные последствия секуляризации для повседневной жизни местных религиозных сообществ и их взаимоотношений с государством. Важными темами оставались изучение реакции общества и государства на НРД (А. Баркер, Т. Роббинс, Р. Робертсон) и анализ «антикультистских» движений (Д. Бромли, Э. Шюп). Массовость новых форм религиозности побудила к разработке теорий религиозной конверсии, охватывавших многообразие религиозного выбора в условиях секуляризации и религиозного плюрализма (Д. Лофлэнд, Д. Сноу, Д. Ричардсон). В некоторых исследованиях появились констатации признаков уменьшения активности НРД. Предметом изучения становятся различные формы религиозного модернизма и связанные с ним явления — так называемые популярные религии, теле- и радиоевангелизм, активное привлечение женщин в качестве служителей в религиозных организациях, конфликты в семьях по поводу «осовремененного» отношения молодого поколения к религии. С позиций неофункционализма был поставлен вопрос о степени и пределах влияния установок религиозного традиционалистского сознания на эволюцию обществ (Ч. Липпи, Н. Луман). Обсужде-

ние традиционных и нетрадиционных форм религиозности возвращало социологию религии к фундаментальному вопросу о критериях идентификации изучаемых явлений. Осмысление этого вопроса опиралось на классическое наследие. Одновременно настоятельно звучали предложения представителей религиозной социологии вернуться к теистическому толкованию религии, признать псевдорелигиозный характер НРД и «культов», соединить социологию и теологию. Эта позиция находила своих защитников (К. Габриель, Д. Саврамис), критиков (Р. Гилл), сторонников компромисса религиозной и светской социологии (П. Кивисто, У. Свэйтос). При всей продуктивности многих устоявшихся наблюдений и идей ощущался недостаток теоретической модели, которая бы отразила явно проступающие черты новых состояний индивидуальной и массовой религиозности в современном мире. В сер. 1980-х с такой теорией выступили американские социологи Р. Старк и У. Байнбридж. Их анализ и объяснение мотивов религиозной конверсии и перемены религиозной идентичности привели к распространению в социологии религии теории рационального выбора. Теория вызвала широкую дискуссию, в ходе которой её положения уточнялись, поддерживались или подвергались критике. Выдвигались и дополнительные концепции («религиозной экономики», «религиозного рынка» и др.). В конце 1980-х более систематическими стали социологические исследования религиозной жизни восточных обществ (А. Лумнис, И. Хаддад, М. Сасаки, Т. Сузуки и др.). Компаративный анализ религиозности обществ Запада и Востока показал, что секуляризация не упразднила потребности в сакральном, но лишь способствовала культивированию «веры без догм» (П. Бергер, Ф. Ферраротти).

В 1990-е годы начинает звучать тезис об исчерпанности активной фазы секуляризации. Принеся обновление религиозной сферы и ее реструктуризацию, секуляризация уступает место десекуляризации (П. Бергер, К. Доббелер, Д. Мартин). Наблюдается «переоткрытие сакрального» (Р. Уитноу) и ревитализация традиционных форм религии на Западе (Л. Вуайе, Р. Финке, Г. Фергюсон). Относительно религий Востока звучит заключение о неприменимости к ним тезиса о секуляризации (Д. Томни) и вообще об их существенном несходстве с религиями западной культуры. Особое внимание исследователей привлекло к себе так называемое религиозное возрождение на постсоветском пространстве и в бывших социалистических странах (П. Байер, И. Боровик, Х. Казанова, В. Пивоварски, С. Раме и др.). В свете глобализации новое звучание приобрели проблемы религиозного фундаментализма, религиозного национализма, плюрализма и свободы религиозного выбора в рамках существующих форм государства и общества, религиозных меньшинств, гендерного фактора в структуре религиозных отношений. Тема гражданской религии маргинализируется, хотя и не уходит из обсуждений. Более активно развертываются исследования мотивов и направлений религиозного поиска новых поколений. Молодежная среда рассматривается и как «резервуар» для традиционных форм религии, и как потенциальный контингент для религиозных новообразований — куда пойдут «ищущие» из поколения «бэби-бума», во многом связывается с доминирующими векторами социальных процессов (М. Макгуайр, У. К. Руф). Наблюдения за НРД показали, что в целом они достигли своих пределов роста, конфликтность вокруг каких-то из них сохраняется, но началась и постепенная их интеграция в существующий религиозный спектр. Изучение НРД, нетрадиционных культов и квазирелигий, равно как и «антикультистских» движений, приобретает все более академическую тональность (А. Баркер, Д. Баррет, Д. Бромли, А. Грил, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Э. Шюп). В большинстве случаев НРД рассматриваются как одно из проявлений «возврата к сакральному», возникающее из кризиса традиционных форм религиозной идентичности.

Начало XXI века не принесло «прорывных» теоретических новаций. Социологи как бы присматриваются к глобальным процессам и локальным явлениям в современном положении религии. Особую известность получили международные исследовательские программы World Values Survey и European Values Study, выясняющие динамику удельного веса религии в ценностных предпочтениях индивидов и обществ. Обостренный интерес представляет роль религии в геополитических процессах. Разными путями, но все чаще исследователи приходят к выводу об исчерпанности исторически сложившихся представлений о религии. Продолжающиеся дебаты о секуляризации и десекуляризации, о моделях религиозного плюрализма и активизации религиозного фундаментализма фиксируют возникновение в ходе этих противоречивых процессов какого-то нового состояния, которое всё труднее подводить под существующие определения религии. Меняющееся содержание современной религиозности отражено в теориях «скрытой религии» (Э. Бэйли) и «диффузной религии» (Р. Чиприани), показавших потребность людей в трансцендентных смыслах бытия, неугасимую даже при повсеместном распространении светских ценностей. Однако признаки новой религиозности трудно соотносятся не только со стереотипными институциональными формами религии, но и вообще с пониманием религии как веры в сверхъестественное. Для объяснения происходящего привлекаются новые исследовательские концепции — «популярной религии» (Э. Джорстед, Ч. Липпи), «веры без принадлежности» (Г. Дэйви), «публичной религии» (Х. Казанова), «приватизации религии» (П. Байер, Т. Лукман и др.). Применяется и понятие «приватизация веры», подчеркивающее индивидуальность рели-

гиозного выбора и его «экипировку» множеством персональных, в том числе светских, значений. Исследователи религиозной конверсии указывают на снижение позиций, занимаемых сакральными ориентирами в ценностной шкале конвертитов (Д. Эрвье-Леже). Дискуссия вокруг положений теории Р. Старка и У. Байнбриджа также показала, что религиозная ситуация, по крайней мере — в развитых странах, больше напоминает рыночную модель отношений, нежели напряженные духовные искания (Л. Иеннакоун, М. Чавез). Общей характеристикой современной религиозности стала констатация ее пограничного положения «между священным и секулярным».

В энциклопедических изданиях о религии и обществе (под редакцией М. Диллон, Д. Мелтона, У. Свэйтоса, Р. Уитноу), на многих научных конференциях и в периодике по социологии религии постоянно указывается на отставание используемых теорий от растущего многообразия религиозных процессов и явлений. На исходе XX века был поставлен вопрос о формировании «новой парадигмы» социологического исследования взаимоотношений религии и общества (С. Уорнер и др.). Некоторые исследователи предлагают пересмотреть привычные стереотипы и не пытаться свести к стандартному образу религии то, что можно описать более широким понятием «духовности» (К. Кристиано, Р. Фенн, К. Флэнаган и др.).

В России социологичесий подход к религии возникает в начале XX века (М. М. Ковалевский, П. А. Сорокин) и вполне соответствует общему уровню зарубежной социологической мысли той поры. Однако революционные события радикально меняют положение религиозных организаций в стране. Исследования религиозной ситуации в СССР подчиняются установке на поиск эффективных путей преодоления религиозности населения. Советская социология религии занималась такими проблемами, как секуляризация, измерения религиозности, типология верующих, и рядом других в ракурсе идеологического тезиса о неизбежности отмирания религии (В. Д. Кобецкий, Р. А. Лопаткин, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков и др.). В постсоветский период происходит переориентация исследований на выяснение масштабов и характера религиозных настроений населения и их влияния на социальное поведение последователей религий в России (Ю. Ю. Синелина, В. Ф. Чеснокова и др.).

Социология религии может выступать и как одна из отраслей (субдисциплина) общей социологии, и как одно из направлений религиоведения, и как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (религиозная социология). Научный язык социологии религии наполнен религиозными понятиями, получившими социологическое истолкование (например, «церковь», «секта», «деноминация», «культ», обозначающие разные типы религиозных объединений и применяемые вне их исходного конфессионального смысла). С этими понятиями сочетаются термины, принятые из лексикона собственно социологии, ряда др. социогуманитарных дисциплин (бриколаж, депривация, конверсия, стигматизация и проч.). Формируется и новая терминология, отражающая осмысление современных процессов в религиозной жизни общества («вернакулярная религия», «викарная религия», «киберрелигии» и др.). В зависимости от принятой трактовки — что считать религией, а что ею не является — исследователи то радикально сужают, то чрезмерно расширяют предметную область социологии религии. Тем не менее материал социологии религии, если он получен корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслен, может способствовать эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества.

Лит.: *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2010.; *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М., 2014; *Рутkевич Е. Д.* Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии // Вестник Института социологии РАН. 2017. Т. 8. № 1; *Смирнов М. Ю.* Социология религии: Словарь. СПб., 2011; *Яблоков И. Н.* Социология религии: теоретические проблемы. М., 2014; *Davie G.* The Sociology of Religion: A Critical Agenda. 2nd ed. Los Angeles; London etc, 2013; The New Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by Bryan S. Turner. Oxford etc., 2010.

М. Ю. Смирнов

АГНО́СТИК (от греч. ἀγνωστικός — непознаваемый) — человек, придерживающийся в отношении к религии позиции агностицизма, философского учения, согласно которому ограниченные способности человеческого ума не позволяют рациональными методами получать достоверные знания, в том числе о предметах веры религиозной (духах, богах и т. п.). В научный оборот термин «агностицизм» ввел в 1869 Т. Г. Хаксли (Huxley; 1825–1895). Мир сакрального представляется агностику принципиально непознаваемым, а высказывания о гипостазированных существах заведомо ложными или бессмысленными.

И. П. Давыдов

АДЕ́ПТ (от лат. adeptus — посвященный, достигший) — последователь какой-либо религии, отличающийся строгой приверженностью к ее идеям и установлениям. Понятие «адепт» иногда используется в социологии религии при типологической характеристике верующих (особенно применительно к активным участникам новых религиозных движений).

В некоторых исследованиях как эквивалентное употребляется понятие «религиозный виртуоз» (от лат. virtus — добродетель) — верующий, достигший совершенства в следовании официально установленным нормам и практикам какой-либо религии. Социологическое описание характеристик виртуоза веры религиозной впервые дал Макс Вебер (Weber) в главе «Социология религии» труда «Хозяйство и общество» (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921). Виртуоз религиозной веры полностью и безукоризненно соответствует предписаниям, принятым в исповедуемой им религии, скрупулезно выполняет их сам и побуждает к такой же тщательности других последователей религии. Ему свойственны твердость и бескомпромиссность при соблюдении религиозной традиции. Поэтому у виртуоза религиозной веры нередко возникают конфликтные отношения с теми последователями религии (как среди мирян, так и среди служителей религиозного культа), которые подвержены влиянию секулярности и придают большое значение нерелигиозным интересам. Конфликт может привести к обособлению виртуоза религиозной веры и тех, кто стремится ему уподобиться, в религиозную секту или принять более крупный масштаб и закончиться расколом (размежеванием на разные направления в пределах общей религиозной традиции). В то же время именно виртуозы религиозной веры чаще всего становятся инициаторами мер по внутреннему усовершенствованию или реформированию традиционных форм религиозной жизни.

М. Ю. Смирнов

АКВАВИ́ВА (Acquaviva), **Саби́но** (29.04.1927, Падуя — 29.12.2015, Падуя, Италия) — итальянский исследователь религии, профессор Падуанского университета (в 1977–1988 в разных должностях руководил факультетом социологии этого университета); в 1969–1971 президент Международного общества социологии религии. В 1950–1960-х Аквавива изучал динамику религиозности промышленно развитых обществ на обширном статистическом материале о состоянии христианских религиозных организаций в странах Западной Европы. Результаты изложены в труде «Закат священного в индустриальном обществе» (L'eclissi del sacro nella società industriale, 1961), переведенном на несколько европейских языков.

По мнению Аквавивы, постоянным и неизменным элементом в структуре религии является индивидуальное «внутреннее переживание» священного. Вероучения, ритуалы и организационная составляющая религии выступают как внешние формы и подвержены изменениям в зависимости от социальных условий. Главный вывод Аквавивы — констатация неуклонного снижения востребованности традиционных религиозных идей и образов в современном индустриальном обществе. Причины этого — радикальные перемены в ключевых областях социальной жизни под действием факторов экономического и культурного развития, когда

современный человек освобождается от прежних норм религиозной регламентации, утрачивает необходимость регулярного сопровождения актов жизнедеятельности религиозными обрядами и др. религиозными действиями. На смену сакрализации идет индивидуальная и общественная секуляризация. Однако на уровне психической деятельности переживание священного не утрачивается, оно лишь вытесняется в сферу бессознательного и пребывает там в качестве архетипа, периодически активизируясь в религиозных настроениях людей.

Эти выводы Аквавивы стали одним из теоретических оснований раличных теорий секуляризации в 1960-х. Однако в последующие десятилетия эмпирические исследования по социологии религии обнаружили в большинстве развитых стран, испытавших сильное влияние секуляризации, тенденцию «возвращения к священному». Поэтому в работах 1980-х Аквавива уточнил суть своей концепции: секуляризация не устраняет священное из человеческой жизни, но приводит к изменению отношений людей с сакральными объектами — в этих отношениях исчезают элементы магии и обрядоверия, они все больше этизируются и переводятся в область нравственных установлений. В труде «Эрос, смерть и религиозный опыт» (Eros, morte ed esperienza religiosa, 1990) Аквавива уделяет главное внимание уже не столько внешнему социальному контексту религиозной жизни, сколько внутренним антропологическим основаниям религии, рассматривает религиозность как выражение существенных биопсихологических потребностей индивида.

Лит.: *Acquaviva S., Pace E.* La Sociologie des religions — Problèmes et perspectives / trad. de l'italien par Patrick Michel. Paris, 1994.

М. Ю. Смирнов

А́ММЕРМАН (Ammerman) **Нэ́нси Тэ́йтом** (р. 1950) — американский социолог религии. Защитила диссертацию в 1983 в Йельском университете. С 2003 преподает в Бостонском университете. Также преподавала в Candler School of Theology Университета Эмори, в семинарии Хартфорда (Hartford Institute for Religion Research). В 1996 президент Ассоциации социологии религии.

Наиболее известна своими исследованиями фундаментализма религиозного. Книга «Верящие в Библию: фундаменталисты в современном мире» (Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World, 1987) содержит результаты эмпирического исследования независимой баптистской церкви в Новой Англии; в работе «Битвы баптистов: социальные перемены и религиозные конфликты в южных баптистских конвенциях» (Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention, 1990) прослеживается динамика изменений в консервативной религиозной группе. Обобщение и теоретическое обоснование исследований фундаментализма в целом и баптистского в частности проводится в работе «Наблюдая за южными баптистами: многообразие перспектив для меняющейся деноминации» (Southern Baptists Observed: Multiple Perspectives on a Changing Denomination, 1993). Исследования Аммерман получили более широкий контекст в рамках проекта о фундаментализме, возглавленного Мартином Марти (Marty) и Скоттом Эпплби (Appleby), для которого она редактировала (и участвовала в написании) сборник «Объясняя христианский фундаментализм» (Accounting for Christian Fundamentalism, 1994). В рамках этого проекта Аммерман рассматривает, как фундаменталисты справляются с признаками современности и конфликтами с либеральными группами.

Аммерман выступала в качестве эксперта во время слушаний о ситуации с религиозной группой «Ветвь Давидова» (Branch Davidians) в 1993, фактически уничтоженной в ходе противостояний с ФБР и др. государственными органами. Аммерман показала, что участвовавшие в осаде поместья «Маунт Кармел» полицейские и агенты ФБР не воспринимали лидера группы Дэвида Кореша как религиозного человека, но исходили из антикультистской аргументации теоретика и практика депрограммирования Рика Росса, что привело к неадекватной оценке положения дел: полицейские видели в Кореше социопата, а его последователей считали заложниками. Это мешало разобраться во взглядах, свойственных этой группе. Кроме того, Аммерман заявила в суде, что приписываемые группе случаи насилия, в том числе над детьми, являются естественной и распространенной формой, в которой выражается недоверие к чьему-то образу жизни, принципиально отличающемуся от своего. То же наблюдается в любом другом новом религиозном движении.

Другой важной темой для Аммерман стало изучение американских конгрегаций. Она возглавила большой исследовательский проект, финансированный Lilly Endowment, в рамках которого ставился вопрос о том, что происходит с конгрегациями при столкновении с множеством изменений, затрагивающих американское общество. В результате была опубликована книга «Конгрегация и община» (Congregation and Community, 1997). Общие схемы, описывающие разнообразные американские религиозные общины, Аммерман рассматривает в книге «Столпы веры: американские конгрегации и их партнеры» (Pillars of Faith: American Congregations and their Partners, 2005). Она вошла в число авторов и стала соредактором учебного пособия «Изучая конгрегации: новое руководство» (Studying Congregations: A New Handbook, 1998).

Аммерман уделяет много внимания изучению повседневной религии и социологии духовности.

Проект «Духовные нарративы в повседневной жизни», финансируемый фондом Templton, посвящен исследованию того, как религиозная вера присутствует в рассказах людей об их повседневной жизни. В рамках этого проекта были взяты интервью и записаны биографические истории жителей Бостона и Атланты, также велось наблюдение за их участием в жизни общин религиозных. Кроме того, интервьюируемые должны были вести дневник и фотографировать важные для них места и вещи. Все это помогало оценить место религии в повседневной жизни. Подвела итоги этого исследования Аммерман в книге «Повседневная религия: наблюдения за современной религиозной жизнью» (Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives, 2007).

Соч.: Pillars of Faith: American Congregation and Their Partners. Berkeley, 2005; Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / ed. by N. T. Ammerman. N.Y., 2007.

К. А. Колкунова

АНТИКЛЕРИКАЛИ́ЗМ (от греч. ἀντι — против и κληρικός — клирик, лат. clericalis — церковный) — социальное движение, существующее с древних времен, основой которого является неприятие вмешательства религиозных организаций и служителей религиозного культа в те сферы общественной жизни, которые не связаны или связаны лишь косвенным образом с религией. Антиклерикализм не является отрицанием идеи Бога и не противостоит развитию религии, функционированию религиозных организаций. Сторонники антиклерикализма выступают за то, чтобы религия распространяла свое влияние в рамках конфессионального пространства, к которому на основе принципа свободы совести может принадлежать любой человек, и не вмешивалась в те сферы жизни общества, к которым она не имеет отношения (политика, экономика, управление, наука, право, искусство, культура, образование, средства массовой информации и др.). Таким образом, антиклерикализм противостоит не религии, не вере религиозной, а исключительно клерикализму. Поэтому отождествление антиклерикализма с атеизмом принципиально некорректно, хотя атеизм включает в себя в том числе и антиклерикальные идеи. Антиклерикализм получил широкое распространение в Европе в период Средневековья, когда антиклерикальные идеи развивались как противостояние диктату Католической церкви. Реформационное движение XVI в. в этом смысле также носило антиклерикальный характер и послужило началу секуляризационных процессов в Западной Европе.

Секуляризация, безусловно, включает в себя антиклерикализм. Возникшее в результате секуляризации светское государство антиклерикально по своей природе — религия в нем является не обязательной, не государственной, а лишь частным делом граждан, присутствуя в социуме в форме общественных объединений. Гражданам предоставлено право свободного выбора религии либо отказа от религиозного мировоззрения вообще. Это не означает, что светское государство с присущим ему антиклерикализом является антирелигиозным. Напротив, только в светском государстве возможно развитие религий и свободный (по вере, а не по принуждению) их выбор или отказ от них. В качестве примера такого государства можно привести Соединенные Штаты Америки, которые, несмотря на светский характер государства, являются одной из наиболее религиозных стран в мире по количеству верующих граждан.

Лит.: Антиклерикализм как культурно-исторический феномен / под ред М. М. Шахнович. СПб., 2011; *Овсиенко Ф. Г.* Клерикализм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

АНТИКУ́ЛЬТОВОЕ ДВИЖЕ́НИЕ (англ. Anti-Cult movement) — обобщающее наименование объединений, групп, отдельных лиц, разделяющих «промывания мозгов» теорию, деятельность которых направлена против новых религиозных движений (НРД), рассматриваемых в качестве так называемых деструктивных культов/тоталитарных сект, наносящих вред обществу и личности.

Антикультовое движение зародилось в 70-е годы XX столетия в США, но впоследствии стало более распространенным в странах Европы. Применительно к России следует говорить не столько о едином антикультовом движении, сколько об отдельных инициативных группах и одиночках. В антикультовое движение входят семейные ассоциации родителей, чьи дети оказались в «культах»; консультанты по выходу из «культов», некоторые светские ученые (преимущественно психологи и политологи), а также представители прессы. В Западной Европе в антикультовое движение также входят группы самопомощи, состоящие из бывших членов НРД. Первоначально неотъемлемым звеном американского антикультового движения были «депрограмматоры», занимавшиеся принудительным выводом из «культов», включая такие противоправные методы, как похищение из религиозной общины, физическое насилие и т. п. Однако с 1990-х в связи с рядом судебных процессов над депрограмматорами в США их практика была запрещена. Ныне практикуется менее жесткий метод — так называемое консультирование о выходе (exit counseling), получившее распространение также в Западной Европе и России.

От светского антикультового движения иногда отделяют религиозное контркультовое движение, основой которого выступают специализированные конфессиональные органы. Контркультовое движение в полемике с «культами» акцентирует внимание на догматических вопросах, тогда как в антикультовом движении основное внимание приковано к манипулятивным техникам «контроля сознания».

В России обычно не проводится такого разграничения и всякую деятельность как со стороны светских, так и со стороны церковных кругов, направленную против НРД и ряда протестантских организаций и групп, а также против некоторых компаний сетевого маркетинга, называют антисектантской или антикультовой. Соответственно, указанные религиозные и квазирелигиозные объединения именуются тоталитарными сектами или деструктивными культами. В православной церковной среде антикультовое движение получило обоснование в так называемом сектоведении (А. Л. Дворкин, Р. М. Конь и др.).

«Деструктивный культ», как он описывается в антикультовой литературе, имеет жесткую внутригрупповую организацию и осуществляет тотальный контроль над поведением и сознанием личности посредством давления авторитета, использования манипулятивных техник и формирования некритического мышления; провозглашаемые им цели деятельности не совпадают с фактическим положением дел; осуществляется обман или сокрытие части важной информации при вербовке; вероучение может содержать секретную информацию для «посвященных»; пребывание в таком религиозном объединении приводит к разрыву родственных и дружественных связей и асоциальным проявлениям.

Для антикультового движения характерны вера в разрушительное влияние «культов» на общество и активная деятельность по внедрению запретительных и «профилактических» мер. Известными западными представителями антикультового движения стали Стивен Хассен (Steven Alan Hassan, p. 1954), Роберт Лифтон (Robert Jay Lifton, p. 1926) и Маргарет Сингер (Margaret Thaler Singer, 1921–2003). Знаменитой антикультовой организацией в США была «Сеть оповещения о культах» (Cult Awareness Network, CAN — дискредитирована и прекратила деятельность в 1996), место которой занял «Фонд Лео Дж. Райана»; в Европе это «Европейская федерация центров по исследованию и информированию о сектантстве» (European Federation of Centres of Research and Information on Sectarianism, FECRIS); с 2004 действует Международная ассоциация исследования культов (International Cultic Studies Association, ICSA). В России самые известные антисектантские объединения — «Российская ассоциация центров изучения религий и сект» (РАЦИРС) и «Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Иринея Лионского» (ЦРИ), а также «Центр апологетических исследований».

Большинство светских религиоведов избегают употреблять терминологию, используемую антикультистами, как научно необоснованную. Критики антикультового движения, не отрицая наличия или возможности преступлений в сектах/культах, подчеркивают, что чаще всего таковые не вытекают из преднамеренно спланированного психологического воздействия на личность или из какой-то особой «деструктивной» организации культовых сообществ.

Лит.: *Гордус М. М.* Антикультовое движение: исторический обзор // Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 2; *Иваненко С. И.* Обыкновенный антикультизм. СПб., 2012; *Кантеров И. Я.* Антикультовое движение: идеология и практика // Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд., испр. М., 2007; *Shupe A., Bromley D. G.* Anti-Cult Movements in Cross Cultural Perspective. N.Y., 1994.

Е. Н. Васильева

АСА́Д (Asad), **Тала́л** (р. 1932, Медина, Саудовская Аравия) — антрополог, заслуженный профессор Городского университета Нью-Йорка. Родился в Саудовской Аравии, спустя несколько лет семья переехала в Индию, затем в Пакистан. Отец — Мухаммад Асад (Asad), имя при рождении — Леопольд Вайс (Weiss), австрийский еврей, перешел из иудаизма в ислам в молодости; писатель, общественный деятель, дипломат, автор перевода Корана на английский язык с комментариями. Мать — Мунира Хуссейн Аль Шамари (Al Shammari), аравитянка.

В 18 лет по выбору отца Асад начал изучать архитектуру в школе Архитектурной ассоциации в Лондоне. После двух лет учебы оставил архитектуру и поступил на факультет антропологии Эдинбургского университета, по окончании которого получил степень магистра. Продолжил изучать антропологию в Оксфордском университете. В 1961–1966 был на стажировке в Хартумском университете (Судан), где преподавал и собирал материалы для диссертации о суданском кочевом племени кабабиш, которую написал под научным руководством Эдварда Эванса-Притчарда (Evans-Pritchard) и в 1968 получил степень доктора философии (The Kababish Arabs: Power, Authority, and Consent in a Nomadic Tribe. London, 1970). После семи лет преподавания в Великобритании переехал в США, с 1989 по 1995 работал в университете Новая школа социальных исследований (Нью-Йорк), затем в Университете Джона Хопкинса. С 1998 работает в Городском университете Нью-Йорка на факультете антропологии. Специализируется в области культурной антропологии и антропологии религии на материале

Ближнего Востока и ислама. Исследовательские интересы: феномен секуляризма, религиозное возрождение на Ближнем Востоке, современный дискурс о правах человека.

По мнению Асада, религия контекстуальна и является продуктом специфических культурных и исторических условий, всегда определяется ими. Следовательно, «универсального определения религии быть не может не только потому, что ее элементы и отношения исторически конкретны, но и потому, что такое определение само по себе является историческим продуктом дискурсивных процессов» (1993). Так, ислам является не неким теоретическим объектом, а конкретной исторической тотальностью, которая организует различные аспекты социальной жизни. Поэтому антропология ислама будет стремиться понять исторические условия, которые производят и поддерживают конкретные дискурсивные традиции или их трансформацию, а также усилия практиков по достижению согласованности. Часть работ Асада посвящена теме секулярности, которую автор понимает как категорию, связанную с понятиями демократии и прав человека.

Соч.: The Idea of Anthropology of Islam. Washington (DC), 1986; Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, 1993; Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Palo Alto, 2003; Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley (CA), 2009.

К. А. Медведева

АТЕ́ИЗМ (от греч. atheos — без бога, безбожие): 1) в узком смысле атеизм происходит от древнегреческого толкования атеиста как безбожника и нечестивца, отрицающего или не почитающего государственных божеств, оскверняющего святыни; 2) в широком смысле атеизм — это отрицание существования Бога, богов, сверхъестественных сил и существ, религии; признание того, что окружающий нас мир — единственный и самодостаточный, не создан богами, а религия — творение не Бога, но человека. Часто атеизм ассоциируется с вольнодумством, свободомыслием, агностицизмом, материализмом, рационализмом. Конкретно-исторические формы атеизма связаны с отрицанием теизма (будь то политеизм, пантеизм, монотеизм, деизм); противопоставлением господствующей в данное время религии и идеологическим обоснованием этого противостояния. Первоначально термин «атеизм», применявшийся по отношению к человеку или учению, находившемуся в конфликте с установившейся религией, носил уничижительный, полемический, а не содержательный характер.

Наиболее широкая типология атеизма включает: (1) авторский атеизм (по имени того или иного мыслителя); (2) атеизм по степени общности: индивидуальный и коллективный; (3) атеизм по виду деятельности: а) теоретический (образ мыслей, установка сознания) — философский, научный, государственный, политический, методологический; б) практический (образ действий), который, в свою очередь, подразделяется на индивидуальный и групповой, а также на пассивный (отсутствие веры и отрицание существования Бога) и активный (борьба с верой, религией и церковью); (4) атеизм по исторической периодизации: античный, средневековый, буржуазный, советский, постсоветский, современный, постмодернистский; (5) атеизм по принадлежности к философскому направлению: гуманистический, просветительский, позитивистский, марксистский, марксистско-ленинский, экзистенциалистский, фрейдистский и т. д.

Некоторые ученые считают, что в древности в чистом виде атеизм если и встречается, то крайне редко, например в учении чарваков в Индии, Лукреция в Древнем Риме. Но тогда существовали и материалистические учения, отрицавшие богов, перерождение, загробную жизнь, роль земных заслуг в последующей жизни, считавшие, что все ограничивается этой жизнью, дарами которой и надлежит пользоваться (Локаята, нигилисты-настики, Диагор, Демокрит, Протагор, Эпикур и др.). В Древней Греции атеизм возникает в связи с отрицанием официального культа общепризнанного пантеона на фоне приходящей в упадок античной мифологии, конкурирующих религиозных идей и представлений, внешних культурных влияний; и особенно в тесной связи с философией, благодаря которой атеизм формируется как особый тип мировоззрения с притязаниями на теоретическое обоснование и истину. Среди ученых нет единого мнения относительно атеизма в Средние века. Однако подавляющее большинство считает, что атеизм для этого времени не характерен. Можно говорить лишь о размежевании теологии и философии в теории «двойственной истины» (Ибн-Рушд, Ибн-Сина), получившей признание у П. Абеляра (Abélard), о еретическом и мистическом инакомыслии в рамках религиозной перспективы.

В европейской культуре формированию атеизма способствовали: 1) гуманизм эпохи Возрождения с присущим ему антропоцентризмом и критической направленностью по отношению к церкви и религии; 2) философия Нового времени, проникнутая идеями рационализма, объяснение мира в научной, а не в божественной системе координат; 3) формирование европейского деизма (Локк, Толанд Коллинз) и пантеизма (Дж. Бруно, Л. Ванини, Б. Спиноза).

Специфика атеизма Нового времени определялась такими факторами, как развитие науки и становление нового типа личности, что ставило на повестку дня два важных вопроса: космологический, связан-

ный с тем, как вписывается Бог в новую научную картину мира, и этический — о соотношении веры религиозной и личной ответственности человека. Проблемы соотношения религии и общества, религии и морали разрабатывались французским философом и публицистом П. Бейлем (Bayle), который наряду с Ж. Мелье (Meslier) был предтечей французского Просвещения и который впервые допускает возможность существования атеистического общества. Мелье пришел к выводу, что факты аморализма, совершенные во имя религиозной идеи, с одной стороны, и примеры высокоморальной жизни людей нерелигиозных, не рассчитывающих на загробное воздаяние, с другой стороны, показывают, что нет закономерной связи между религиозностью и моральностью.

Философов французского Просвещения объединяло презрение к любой институциональной религии, и в этом смысле они придерживались характерного для рационалистов всех времен (от Лукреция до Рассела) взгляда, согласно которому религия — следствие помутнения разума, отсутствия науки или истинного знания. Вольтер, Ламетри, Гельвеций, Кондорсе и Гольбах считали, что религия, особенно христианство, — это совокупность предрассудков, в которых нуждается лишь невежественный и иррациональный человек до тех пор, пока истины науки и философии не просветят его. Французское Просвещение сыграло огромную роль в подготовке идеологии Великой французской революции, которая внесла свою лепту в «штурм небес», добившись того, о чем не мог мечтать даже самый решительный философ-рационалист, — «похорон Бога» с изгнанием христианского культа, символики и терминологии, замены его «культом Разума», а затем «культом Верховного Существа», с присущим ему стремлением навсегда изгладить из памяти старые предрассудки. Это историческое наследие оказало значительное влияние на секуляристские тенденции французской политики.

XIX в. дал миру таких критиков религии, как Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше. Фейербах не ограничился общим осуждением религии и объявлением ее следствием невежества и суеверия. Он вскрыл сложный механизм религиозной психики и свел содержание идеи сверхъестественного к мыслям, чувствам, желаниям человека. Впервые при анализе религиозных феноменов было использовано понятие отчуждения. Фейербах свел религиозный мир к его земной основе, а сущность религии к сущности человека (homo est deus). Если Фейербах свел сущность религии к сущности человека, то Маркс — самый знаменитый критик религии XIX в. — видел сущность религии в сущности общества, выводя религиозные представления из земной основы, показывая социальное измерение религиозного сознания. Его понимание религии отличается от просветительского. Маркс понимал, что мало изменить только верования, необходимо переустройство социальной действительности, так как вера глубоко укоренена в социальных отношениях людей. Поэтому, прежде чем упразднить религию, нужно избавиться от условий, ее породивших.

Учение Маркса стало основанием философии марксизма и научного атеизма, в рамках которых религия — одна из форм общественного сознания, определяющаяся изменениями в сфере общественного бытия. Атеизм Маркса можно считать самой последовательной формой теоретического (философского) атеизма, ставшего основой многочисленных форм современного атеизма (гуманистического, революционно-демократического, анархистского, нигилистского, ленинско-сталинского, советского, постсоветского, феминистского и т. д.).

Ницше, провозгласивший, что «Бог умер», прославился страстной критикой христианства, правда с позиций первохристианства (христианство исказило образ Христа, навязав учение, которого у Христа не было), а не антихристианства. Религия и вера рассматриваются Ницше в контексте культуры, «системы ценностей», «целостного исторического образования», «типа жизни», основу которых составляет миф как высшая ценность. Крушение веры в Бога, в «высшую ценность» означает наступление эпохи нигилизма, когда вслед за разрушающейся основой мир кажется обесцененным и наступает период декаданса и разрушения культуры. Ницше связывает нигилизм с атеизмом, с утратой веры в Бога, и полагает, что преодоление «эпохи нигилизма» возможно благодаря «переоценке ценностей» и созданию нового мифа о сверхчеловеке, который после «смерти Бога» должен наделить бытие смыслом.

В XX в. развитие атеизма получает большой импульс благодаря психоаналитическому атеизму, экзистенциалистскому атеизму и марксистскому атеизму в России. Влиятельной формой атеизма на Западе стал фрейдовский психоанализ, разрабатывающийся в русле естественнонаучного материализма и рационализма, с его пониманием религии как «иллюзии» и «коллективного невроза навязчивости». Фрейд был убежден в вечности и объективности существования природы, естественных законов, причинно-следственных связей и отношений, понимание которых доступно человеческому разуму. Именно разум, а не что-то еще помогает понять, что религия нужна человечеству лишь на определенном этапе его развития, и она непременно исчезнет, когда человечество достигнет более высокой ступени развития. Фрейдизм оказал влияние не только на различные области гуманитарного знания, но и на всю западную культуру в целом, на миро-

ощущение современного человека, не мыслящего себя вне толкования сновидений, фобий, комплексов, интерпретирующего весь мир, любое движение души и человеческой активности в терминах психической или невротической патологии.

После Второй мировой войны особенно влиятельным становится атеистический экзистенциализм (Ж.-П. Сартр, А. Камю). Главная тема всех работ Сартра — сознание, ответственность и свобода человека, абсурдное существование в бессмысленном мире, «заброшенность в чуждый ему мир», индивидуальное действие, преодолевающее инертность, косность и негативные последствия социальности (представляющей свокупность норм и институтов). Поскольку существование предшествует сущности, человек должен определить себя как нечто, выбрать свою сущность, переделав свою жизнь в соответствии с абсолютной свободой. Радикальная человеческая свобода настолько очевидна для Сартра, что на этом строится главный атеистический аргумент: Бога нет, так как иначе человек был бы несвободен.

В XX в. широко распространяется движение «светского гуманизма», тесно связанного с научным рациональным мышлением. Большинство гуманистических обществ сегодня являются частью (продолжением) «Международного гуманистического и этического союза», созданного в 1952, и признают его манифест, согласно которому человек имеет право и берет на себя ответственность придать смысл и форму своей жизни, руководствуясь человеческими ценностями, не признавая религиозных взглядов на реальность.

Атеизм в России, получивший распространение в XIX в. (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев и др.), тесно связан с историей политической и революционной борьбы. Его специфика в том, что оппозиция власти и отрицание монархии привели к утрате веры, критике религии и церкви. Российский атеизм XIX в. — это не просто идеологическая позиция, а глубоко продуманное и прочувствованное целостное мировоззрение и жизнепонимание, некая разновидность веры, находящая себе немедленное практическое применение.

В СССР атеизм становится составной частью государственной коммунистической идеологии и политической практики. Государственный атеизм, имевший теоретическое обоснование (в философии исторического материализма) и правовую базу, выражавшийся в конкретной деятельности, направленной на ликвидацию религии и религиозных организаций, важной составной частью которого были атеистическая пропаганда и атеистическое воспитание, прекратил свое существование в 1990 с принятием Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях».

В 90-е гг. XX в. атеизм, утративший характер государственной идеологии и политики, был низведен до статуса идеологического изгоя, запятнавшего себя союзом с коммунистическим режимом. Оппозиция режиму нашла выражение в поддержке РПЦ, что показывали данные многочисленных опросов населения, поэтому проявление атеистической позиции не вызывало одобрения. Однако уже с середины 1990-х начинается процесс возрождения атеизма в обновленном качестве, приобретшем «витальность» и широкую интеллектуальную базу.

В количественном отношении среда открыто называющих себя атеистами невелика. Согласно данным разных исследований, убежденные атеисты составляют примерно 6% опрошенных. Однако это не означает, что можно говорить о крахе атеизма в нашей стране. Атеизм в постсоветской России не только не исчез, но вполне успешно развивается, завоевывая молодежную аудиторию. Сначала атеистические выступления — в ходе обсуждения «Основ социальной концепции РПЦ», введения теологического образования в вузах и «Основ православной культуры» в школе — носили спонтанный, эпизодический характер. Но вскоре часть российский интеллектуалов открыто выступила против клерикализации общества и распространяющегося влияния РПЦ в общественной жизни.

Развитие «постсоветского атеизма» идет по трем направлениям. Во-первых, это «необольшевистский» атеизм в духе воинствующего безбожия. Во-вторых, это светский (секулярный) гуманизм, когда атеистическое мировоззрение осмысляется через идеи гуманизма и свободомыслия («Российское гуманистическое общество», учрежденное в 1995 г., журнал «Здравый смысл»); целью является распространение и утверждение в российском обществе идей гражданского гуманизма и свободомыслия, содействие изучению принципов и форм нерелигиозного мировоззрения (скептицизма, агностицизма, индифферентизма по отношению к религии, научного атеизма). В-третьих, это «новый русский атеизм», выражающий настроения молодежного крыла современного атеистического движения, стремившегося создать идейную, философскую и этическую базу современного атеизма, независимую от марксистского и советского опыта, учитывающую происшедшие в нашей стране социальные изменения и научные достижения.

Лит.: *Вороницын И. П.* История атеизма. 3-е изд. Рязань, 1930; *Журавский А. В.* Генезис и формы постсоветского атеизма в России // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения. Ч. 4 / сост. О. Ю. Васильева, Ю. П. Зуев, В. В. Шмидт. М., 2009; *Alister McGrath*. The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. N.Y., 2004.

Е. Д. Руткевич

АТЕ́ИСТ — человек, руководствующийся в своем сознании и поведении отрицанием существования сверхъестественного (Бога). В социологии религии советского периода превалировала трактовка атеиста как одного из типов нерелигиозного человека, характеризующегося материалистическим мировоззрением, опирающегося на естественнонаучную базу, осуждающего религию как заблуждение, негативно относящегося к религиозным институтам, активно отстаивающего и распространяющего атеистические взгляды.

В научной литературе встречаются различные классификации уровней неприятия религии, включающие атеистов. Чаще всего это различение по степени нерелигиозного сознания и поведения: атеисты (последовательные и непоследовательные); индифферентные; скептически ориентированные по отношению к религии и атеизму; нигилистически ориентированные; неверно оценивающие роль религии; нерелигиозные суеверные; нерелигиозные ритуалисты. Другой вариант — нерелигиозные, индифферентные к религии и атеизму, стихийные атеисты, сознательные атеисты (М. П. Новиков).

Существуют и классификации мировоззренческих групп, включающие те или иные типы атеистов. В этом случае критериями классификации выступают: 1) степень убежденности и активности в распространении взглядов — атеисты, убежденные неверующие, безрелигиозные (М. К. Тепляков); 2) отношение человека к религии — убежденные атеисты с научно-материалистическими установками; атеисты с последовательно атеистической ориентацией при наличии незначительной непоследовательности в отношении к материалистическому мировоззрению; лица с критической ориентацией в отношении к религии при почти полном отсутствии религиозного поведения, но с большой непоследовательностью в отношении к материалистическому мировоззрению (В. Берг, О. Клор).

Е. И. Уфимцева

АУДИТО́РНЫЙ КУЛЬТ — это форма потребительской активности, для которой не характерны какая-либо организация последователей, процедуры принятия и исключения, харизматическое лидерство. Предполагается существование мистического измерения повседневной реальности. Объектом потребления выступает некое «сакральное знание», вскрывающее тайны основ бытия и преподносимое как информация не для всех; это знание, которое излечит, исправит судьбу и т. п. Положения аудиторного культа распространяются через глянцевые иллюстрированные журналы, бульварное чтиво и средства массовой информации.

Большинство культовых движений начинаются как аудиторные культы, тематизированные по реестру паранормальных запросов аудитории. Яркими примерами отечественных аудиторных культов являются серии передач с экстрасенсами, транслировавшиеся в 1990-е по каналам телевидения (сеансы Кашпировского, Чумака); гадание на обычных картах и на картах Таро, проводимые в режиме интерактивного ток-шоу рядом каналов теле- и радиовещания; передачи, созданные по образцу «Битвы экстрасенсов». Наряду с аудиторными культами, адресованными любителям экстрасенсорики, следует упомянуть и о культах, распространяемых посредством публицистической и «лечебной» литературы. Например, серия книг авторства С. С. Коновалова («Книга, которая лечит»), в которой и содержание имеет «целебный» характер и сама книга как материальный объект, будучи приложена к болящему месту, излечивает. К этому же разряду «лечебной» литературы и лечебным харизматическим объектам относятся «заряженная вода», «музыка продаж», «терапия первородного крика» и др.

Е. А. Островская

БАБО́СОВ Евге́ний Миха́йлович (23.02.1931, Рязань) — советский и белорусский философ, культуролог и социолог. Доктор философских наук, профессор. Академик Национальной Академии наук Беларуси.

Бабосов рассматривает религию как специфическое духовно-социальное явление в его взаимодействии с другими сферами жизнедеятельности человека, раскрывает структурную архитектонику религии через ее основные компоненты: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные организации. Особое внимание уделено выявлению и теоретической экспликации функций религии — мировоззренческой, идентификационной, нормативно-моральной, социально-мотивирующей, регулятивной, интегративной, коммуникативной, психотерапевтической, компенсаторной. Охарактеризованы сущностные особенности и специфические формы деятельности Церкви как своеобразного социального института в различных социально-исторических условиях.

Основной интерес Бабосова в исследовании религиоведческой тематики сфокусирован на определении и теоретическом истолковании взаимоотношений религии и науки как форм общественного сознания. Этому посвящены несколько монографий, а также серия публикаций в периодических изданиях в Беларуси, России, Литве, Украине, Польше, Германии, Италии, США в 1967–2016. В этих публикациях основное внимание сосредоточено на изучении изменяющихся граней науки и религии.

Еще одним аспектом религиоведческой деятельности Бабосова являются исследования специфики и социодинамики религиозности в современном белорусском обществе. Его публикации посвящены новейшим тенденциям в христианстве в условиях

углубляющейся глобализации современного мира, выяснению специфики религиозной идентичности (см. Идентичность религиозная) и взаимодействию религии и культуры в формировании духовно-нравственного облика человека, соработничеству государства и церкви в России и Беларуси.

Соч.: Динамика религиозности в независимой Беларуси. Мн., 1995; Социально-стратификационная панорама современной Беларуси. Мн., 2002; Социология личности, стратификации и управления. Мн., 2006; Социология: энциклопедический словарь. М., 2009.

В. И. Русецкая

БА́ЙЕР (Beyer) Пи́тер Фри́дрих (р. 1949, Бавария, ФРГ) — канадский социолог, исследователь религии, профессор Оттавского университета (University of Ottawa). Окончил университет и колледж Святого Михаила в Торонто (University of Toronto), где получил религиоведческое образование и защитил докторскую диссертацию по истории французской католической общины в Канаде. Преподавал в университетах Монреаля и Торонто. В 1996–2004 возглавлял факультет религиоведения университета в Оттаве (Department of Classics and Religious Studies University of Ottawa). Член ряда обществ и ассоциаций научного изучения религии, в 2007 избирался вице-президентом Международного общества социологии религии.

Ведущая тема исследований Байера по социологии религии — изменения в религиозной жизни общества в условиях глобализации. Динамика современной религиозности, ее количественные и качественные характеристики рассматриваются им как на уровне канадского общества, так и в транснациональном масштабе — «Религия и глобализация» (Religion and Globalization, 1994). Среди проблем, нашедших освещение в его работах 1990-х, — соотношение глобализации и секуляризации, политизация религии, церковно-государственные отношения, приватизация религии. Теоретико-методологической основой его исследований являются труды Вебера (Weber) и Лумана (Luhmann). В публикациях 2000-х Байер ставит вопрос о возможности и границах применения классической типологии религиозных объединений к новым формам религии, формулирует ряд проблем научного изучения религиозных аспектов межкультурных отношений, исследует этнорелигиозность (см. Этнорелигиозное сообщество) в контексте массовых миграций и плюрализма религиозного в развитых обществах — «Религии в глобальном обществе» (Religions in Global Society, 2006) и др.

Соч.: Sociological Theory of Religion between Description and Prediction: A Weberian Question Revisited // Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere / ed. by R. Laermans, B. R. Wilson, J. Billiet. Leuven, 1998; Modern Forms of the Religious Life: Denomination, Church, and Invisible Religion in Canada, the United States, and Europe // Rethinking Church, State, and Modernity / ed. by D. Lyon. Toronto, 2000.

М. С. Юрьев

БАЙНБРИ́ДЖ (Bainbridge) **Уи́льям Симс** (р. 12.10.1940) — американский социолог, исследователь религии, профессор университета Мэйсона в штате Вирджиния (George Mason University). Байнбридж получил гуманитарное образование в Йельском (Yale University) и Бостонском университетах (Boston University), защитил докторскую диссертацию по социологии в Гарвардском университете (Harvard University).

Наибольшую известность Байнбриджу принесли его исследования новых религиозных движений (НРД) и культов (см. Культовое движение). В течение нескольких лет он занимался включенным наблюдением за деятельностью религиозной общины «Церковь процесса» (ответвления Саентологической церкви), результаты которого опубликовал в книге «Власть Сатаны» (Satan's Power: A Deviant Psychotherapy Cult, 1978). Общей характеристике НРД посвящена книга Байнбриджа «Социология религиозных движений» (The Sociology of Religious Movements, 1997). В 2002 выходит еще одно большое его исследование нетрадиционной религиозности — «Семья конца времен» (The Endtime Family: Children of God, 2002), о получившем широкое распространение НРД «Международная семья — Дети Бога». Ему также принадлежит ряд работ из социологии и социальной психологии по вопросам космонавтики, компьютерных игр, музыкального творчества — «Революция космических полетов» (The Spaceflight Revolution, 1976), «Эксперименты в психологии» (Experiments in Psychology, 1986), «Электронные боги: вера против фантазии в компьютерных играх» (e-Gods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming, 2013) и др.

В 1970–1980-х Байнбридж вместе с Старком (Stark) занимался разработкой теории религиозного «обращения» (см. Конверсия религиозная) в современном обществе. Этому были посвящены их многочисленные публикации в научной периодике, завершением которых стал написанный в соавторстве труд «Будущее религии: Секуляризация, религиозное пробуждение и формирование культов» (The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation, 1985). Исследователи определили сходство и различие между религиозной сектой и нетрадиционным культом. Общим для обоих явлений оказывается их состояние на начальной стадии существования — напряженность и конфликтность взаимоотношений с обществом и традиционной религией. Дальнейшая судьба также может быть сходной — чаще всего их ожидает распад, но при способности адаптироваться к социуму и параллельном угаса-

нии первичной страстности не исключены перерастание в деноминацию и последующая интеграция в состав приемлемых для общества религий. Но если секты стремятся «вернуться к истокам» традиции, то нетрадиционные культы вырастают из новаций, отвергающих прежние способы религиозной жизни. Байнбридж и Старк рассмотрели четыре «базовых» модели образования нетрадиционных религиозных культов (см. Нетрадиционные религии): 1) «психопатологическая» (возникает как следствие стрессового состояния основателя, для которого его личный религиозный опыт оказывается терапевтическим средством и в этом качестве предлагается как духовная панацея последователям учения); 2) «предпринимательская» (возникает, когда основатель из освоенных им некогда разных религиозных учений вырабатывает некий новый продукт и продвигает его подобно товару на рынке духовных услуг); 3) «социальная» (возникает из объединения группы индивидов на основе общих духовных исканий, переживаний и эмоциональных реакций); 4) модель «нормализованного» Откровения (возникает, когда лидер-основатель уверен сам и убеждает последователей в сверхъестественном происхождении обычных явлений окружающего мира и в своей роли посредника с творящим этот мир источником Откровения). В другом их совместном труде — «Теория религии» (A Theory of Religion, 1987) были сформулированы выводы, получившие известность под общим названием «теория Старка–Байнбриджа», которые вызвали разностороннее обсуждение в среде специалистов по социологии и психологии религии (см. Теория рационального выбора религии). Позднее оба ученых уточнили некоторые свои положения в совместной работе «Религия, отклоняющееся поведение и социальный контроль» (Religion, Deviance, and Social Control, 1996).

Соч.: The Sociology of Religious Movements. N.Y.; London, 1997.

М. С. Юрьев

БАЛТА́НОВ Рави́ль Губайду́ллович (03.08.1927, Казань — 20.04.1998, Казань) — советский и российский философ, социолог религии. Окончил речной техникум и педагогический институт в Казани. Был на партийной и преподавательской работе. В 1964–1974 заведовал лабораторией социологических исследований Казанского государственного университета, с 1974 по 1994 заведовал кафедрой философии в медицинском институте Казани.

Балтанов стоял у истоков социологических исследований в Казанском университете. Он возглавлял Казанский опорный пункт Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Под его руководством были осуществлены конкретно-социологические исследования мировоззренческих ориентаций различных социальных групп населения города и деревни. Результаты этих исследований были обобщены в монографии 1973 «Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР)». В 1977 Балтанов защитил диссертацию доктора философских наук на тему «Основные проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР». В середине 1980-х под его руководством было осуществлено социологическое исследование мировоззренческих ориентаций студентов медицинского института. Балтанов являлся членом авторских коллективов, создавших программы и два учебника по научному атеизму для высших учебных заведений, словари, монографии. Учебник выдержал четыре издания и переведен на иностранные языки и языки народов СССР.

Соч.: О месте конкретно-социологических исследований в изучении общественных явлений. Казань, 1966; Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). Казань, 1973; Ислам. Казань, 1988 (в соавт.); Религия в современном Татарстане: проблемы изучения // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения / отв. ред. Я. Г. Абдуллин. Казань, 1994.

Ю. Н. Иванов

БА́РКЕР (Barker) **Айли́н** (р. 21.04.1938, Эдинбург, Шотландия) — британский социолог религии. Почетный профессор социологии Лондонской школы экономики (The London School of Economics and Political Science), где работает с 1970. Эксперт Центра исследования прав человека при этом университете, создатель (в 1988) и председатель правления ИНФОРМ, (Information Network Focus on Religious Movements — INFORM, Сеть обмена информацией о религиозных движениях). Офицер ордена Британской империи (OBE). Член Британской академии (British Academy). Занимала множество академических постов, в том числе в 1991–1993 была президентом SSSR (Society for Scientific Study of Religion), президентом Лондонского общества религиоведения (1994–1996), в 2001–2002 президентом Ассоциации социологии религии (Association of the Sociology of Religion). В 2000 получила от Американской Академии религии Премию Мартина Марти (Martin E. Marty Award) за вклад в общественное понимание религии.

Баркер много ездит, выступает с лекциями, проводит исследования в Северной Америке, Европе, Австралии, Азии. В последние годы ее интересы связаны с посткоммунистическими странами, а также с Китаем. Ее работы переведены более чем на 20 языков; она выступает как эксперт не только в специализированных изданиях, но и на радио и телевидении.

Основные сферы интереса — новые религиозные движения, проблемы религиозных меньшинств (см. Меньшинства религиозные). Докторская диссертация (в ЛШЭ) посвящена обращению в последователи «Церкви объединения». Этой религиозной организации посвящено много лет исследований и десятки публикаций Баркер, в том числе ее первая книга «Создание мунита: промывка мозгов или выбор?» (The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice? 1984), ставшая классикой изучения новых религиозных движений и вызвавшая широкие дискуссии. В ней Баркер ставит под вопрос существование «промывки мозгов», а также похищений и применения силы при обращении. В ответ защитники теории «промывания мозгов» регулярно обвиняют Баркер в получении денег от религиозных организаций. Баркер изучила более 150 групп последователей «Церкви объединения» в динамике первого, второго и третьего поколений. Вместе с Бекфордом (Beckford) является одним из пионеров использования термина «новое религиозное движение» (New Religious Movement). Особый интерес для Баркер представляют взаимоотношения между религиозными движениями и антикультистами (см. Антикультовое движение), «депрограммистами» и другими группами, борющимися с новыми религиозными движениями. Одна из функций ИНФОРМ — обеспечение властей, родственников, любых, столкнувшихся с религиозными движениями, адекватной и правдивой информацией.

Соч.: Новые религиозные движения. Практическое введение / пер. с англ. СПб., 1997; Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите / пер. с англ. // Религиоведение. 2003. № 4; New Religions and New Religiosity // New Religions and New Religiosity / Eileen Barker and Margit Warburg (eds.). Aarhus, 1998; And the Wisdom to Know the Difference? Freedom, Control and the Sociology of Religion (Association for the Sociology of Religion 2002 Presidential Address) // Sociology of Religion. 2003. No 3; *Barker E., Wilson B.* What are the New Religions Doing in a Secular Society? // Understanding Social Change. British Academy Centenary Monograph / Anthony F. Heath, John Ermisch & Duncan Gallie (eds). Oxford, 2005.

Лит.: Challenging Religion: Essays in Honour of Eileen Barker / Beckford J., Richardson J. (eds). London, 2003.

К. А. Колкунова

БАУ́МА (Bouma) **Гэ́ри** (р. 1942, США) — австралийский социолог, исследователь религии, профессор факультета антропологии и социологии университета Монаш в Клейтоне (Monash University Clayton). Окончил кальвинистский колледж и теологическую семинарию в Принстоне, получил социологическое образование и защитил докторскую диссертацию по социологии религии (1970) в университете Корнелла (Cornell University). Преподавал социологию в ряде американских и австралийских университетов. Служил в качестве священника пресвитерианских приходов в Австралии. Заведовал кафедрой социологии университета Монаш, участвовал в научных программах Австралийского национального университета (Australian National University).

Тематика исследований Баумы — социологическое изучение религиозности населения Австралии, анализ социального положения священнослужителей в австралийском обществе, проблема теологического влияния на социологию религии — «Религиозный фактор в жизни австралийцев» (The Religious Factor in the Life of Australians, 1986); «Христианская система ценностей, опыт трансцендентного и религиозные сообщества в Австралии» (Christian System of Values, the Experience of the Transcendent and Religious Communities in Australia, 1992). В своих теоретических и эмпирических работах Баума опирался на социологию религии Дюркгейма (Durkheim) и исследовательскую методологию Ленски (Lenski). Особое внимание им было уделено взаимоотношениям между различными религиозными объединениями и современными развитыми обществами Запада (США, Канада, Австралия, Новая Зеландия, европейские государства) в свете концепции плюрализма религиозного — «Мечети и поселения мусульман в Австралии» (1994), статья «Возникновение религиозного плюрализма в Австралии» (The Emergence of Religious Plurality in Australia, 1995). Спецификой его исследовательского подхода стало включенное наблюдение за динамикой межрелигиозных отношений при одновременном исполнении им обязанностей приходского священника. Как авторитетный специалист-религиовед Баума неоднократно участвовал в экспертизе деятельности новых религиозных движений.

Соч.: The Religious Factor in Australian Life. Melbourne, 1986; Religion: Meaning, Transcendence, and Community in Australia. Melbourne, 1992; The Emergence of Religious Plurality in Australia // Sociology of Religion. 1995. Vol. 56. No 3.

М. С. Юрьев

БЕ́ККЕР (Becker) **Го́вард Пол** (09.12.1899, Нью-Йорк — 08.06.1960, Нью-Йорк) — американский социолог, профессор Висконсинского университета (University of Wisconsin–Madison). Известность получил исследованиями в области истории социальной мысли и разработкой ряда методологических вопросов социологии. В 1938 Беккер и американский историк цивилизации Хэрри Элмер Барнз (Barnes, 1889–1968; автор вышедшей в 1926 книги «Сумерки христианства» (The Twilight of Christianity), содержавшей научную критику мифологизации христианства) выпустили труд «Социальная мысль: от предания к науке» (Social Thought from Lore to Science, 1938), выдержавший несколько переизданий. В советской социологии после 1961

долгое время пользовался популярностью перевод сборника публикаций зарубежных исследователей, одним из составителей и авторов которого был Беккер, — «Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении» (Modern Sociological Theory in Continuity and Change, 1957).

Теоретико-социологические взгляды Беккера наиболее полно изложены в его труде «Через ценности к социальной интерпретации: Очерки о социальных ситуациях, действиях, типах и перспективах» (Through Values to Social Interpretation: Essays on Social Contexts, Actions, Types, and Prospects, 1950). Их основанием стала концепция социальных действий как сознательных взаимных отношений людей друг к другу. Совокупность социальных действий порождает социальные ситуации, из которых состоит социальный процесс. Источником социального взаимодействия является, по представлению Беккера, органически присущая людям потребность в достижении «максимально полезного», реализуемая с помощью рациональных решений (см. Теория рационального выбора религии). Рациональность социальных действий не означает их одинаковой направленности — у субъектов общественных отношений критерии полезности определяются собственными, часто расходящимися между собой, ценностями и нормами. Поэтому взаимодействия происходят в разных формах: сотрудничества, соревнования, конфликта. Каждая из этих форм выражается каким-либо символическим образом, который влияет, в свою очередь, на мотивацию выбора, способствует ассоциации людей или, напротив, диссоциации. Следуя методологии Макса Вебера (Weber), Беккер выделяет четыре типа мотивации социального поведения. Это — целесообразная рациональность (принятие любых средств для достижения целей), санкционированная рациональность (средства определяются характером цели), традиционная нерациональность (средства одновременно являются и целями), аффективная нерациональность (полное неразличение средств и целей). Каждый тип мотивации реализуется «типовым набором» личностей, действий, ситуаций.

В качестве инструментария социального познания Беккер предложил формировать теоретические абстракции — «конструированные типы». Они не имеют точных единичных соответствий, но опираются на регулярные эмпирические наблюдения и обобщенно представляют типические свойства, что позволяет оперировать ими для анализа процессов в обществе. Из сочетания типов мотивации Беккер выводит дихотомические модели, которые позволяют, по его мнению, адекватно описывать конкретные случаи повседневной социальной реальности, рассматривая их в шкалированном диапазоне «конструированного типа».

Как одну из таких моделей Беккер использует дихотомию священного и светского — «Главные признаки священного и светского обществ» (The Main Features of the Sacred and the Secular Societies, 1952). Оба эти понятия фиксируют крайние полюса типологической шкалы. Священное выражает соединение традиционной нерациональности и санкционированной рациональности. Светское характеризуется через связь целесообразной рациональности и аффективной нерациональности. Между этими состояниями размещается множество подтипов, содержащих разные пропорции и взаимоотношения священного и светского. Наполнение шкалы подтипами предполагает полевые исследования, изучение исторических и др. источников и т. п. В трактовке Беккера эта типология применима к анализу не только отношений в обществе по поводу религии, но и вообще любых социальных отношений. Признаком священного в обществе Беккер считал устойчивую приверженность незыблемому набору норм и ценностей, сопротивление попыткам их изменения. Градации священного определяются интенсивностью его эмоционального переживания людьми. На высшем уровне находится святое, т. е. ценности исповедуемой религии. Далее, по нисходящей, следуют уровни «лояльной священности», «интимной священности», «моральной священности», «прилично-священного». В низшей точке священное совпадает с обычными («нормальными») отношениями. Признаком светского выступает готовность общественных групп к постоянным переменам. При этом священное никогда полностью не устраняется, но разные уровни светского свидетельствуют о нарастающей абстрактности и широте интерпретаций священного. Два основных уровня светского — это «принципиальная светскость» (сохраняются священные принципы, но возникает разнообразие их истолкования и применения) и «крайняя светскость» (признается относительность любых священных норм, наличие которых зависит лишь от их инструментальной эффективности).

С именем Беккера принято связывать развитие классической типологии религиозных объединений («церковь–секта»). В работе «Протестантизм и религиозная дифференциация» (Protestantism and Religious Differentiation, 1929) он выделил применительно к нехристианским вероисповеданиям особый тип религиозных объединений — «культ», но не в значении культа религиозного, а как специфическую форму объединения верующих, которая не имеет прямых аналогов организациям теистических традиционных религий. Этот тип характеризуется отказом от однозначного и неукоснительного следования какому-то предписанному образу священного. В свою очередь, он может содержать

разные подтипы. Всем им свойственны общие признаки: 1) объединенность последователей вокруг неформального духовного лидера (см. Харизматическое лидерство религиозное) и/или на основе разделяемых членами группы идей и совместных экстатических переживаний; 2) отсутствие жесткой организационной структуры и кодифицированных обязанностей; 3) свобода и вариативность религиозных практик. Эти признаки обычно принадлежат так называемым культам нетрадиционным (см. также Нетрадиционная религия, Новые религиозные движения). Но похожие признаки могут быть обнаружены и в социальных образованиях, находящихся вне сферы религии, что вносит проблемность в определение специфики именно религиозных объединений на основе данного типологического подхода.

Соч.: Современная теория священного и светского и ее развитие / пер. с англ. В. М. Карзинкина и Ю. В. Семенова // Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении / сост. Г. Беккер, А. Босков. М., 1961 (переизд. 2013); Protestantism and Religious Differentiation (1929) // Becker H. P. Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. N.Y., 1932.

М. С. Юрьев

БЭ́КФОРД (Beckford) **Джэ́ймс** Áртур (р. 01.12.1942, Великобритания) — заслуженный профессор социологии Уорвикского университета (University of Warwick), член Британской академии (The British Academy for the Promotion of Historical, Philosophical and Philological Studies). В 1988–1989 президент Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), с 1999 по 2003 президент Международного общества социологии религии. Основатель группы по социологии религии (1975) в рамках Британской социологической ассоциации (British Sociological Association) и ее председатель с 1978 по 1983. Президент (1982–1986) Исследовательского комитета-22 Международной социологической ассоциации (International Sociological Association). Председатель ИНФОРМ (Information Network Focus on Religious Movements, 1994–1995), редактор журнала «Current Sociology» (1980–1987), с 1998 был членом редакционного совета журнала «British Journal of Sociology». Бекфорд преподавал в Рединском (University of Reading), Даремском (University of Durham) университетах и Чикагском университете Лойолы (Loyola University Chicago). Был приглашенным профессором в Высшей школе социальных наук (Ecole des hautes études en sciences sociales) и Высшей школе практических занятий (Ecole pratique des hautes etudes) во Франции. Диссертация Бекфорда, посвященная Свидетелям Иеговы, — «Труба пророчества: социологический анализ Свидетелей Иеговы» (The Trumpet of Prophecy. A Sociological Analysis of Jehovah's Witnesses, 1975), до сих пор является образцом социологического исследования этой организации.

В основном труды Бекфорда посвящены новым религиозным движениям и реакции на них в обществе. Он проводил эмпирические исследования антикультового движения в Великобритании, Франции, Германии, анализировал репрезентацию новых религиозных движений в СМИ. Вместе с Баркер (Barker) является одним из пионеров использования термина «новое религиозное движение» (New Religious Movement). Предложил классифицировать такие движения на основании того, как члены и бывшие члены группы относятся друг к другу, к обществу, к социальным процессам.

Бекфорд вел полевые исследования во многих странах (например, сравнительное исследование религиозности мусульман в тюремном заключении во Франции и Великобритании — «Мусульмане в тюрьме: вызовы и перемены в Великобритании и Франции», Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France, 2005). Призывает социологов религии взаимодействовать со смежными дисциплинами, использовать широкий круг теорий для возвращения социологии на место системообразующей религиоведческой дисциплины, какой она была, по его мнению, во времена отцов-основателей этой науки («Религия и развитое индустриальное общество», Religion and Advanced Industrial Society, 1989).

Соч.: A Sociological Stereotypes of the Religious Sect // The Sociological Review. 1978. Vol. 26. No 1; Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements. London; N.Y., 1985; The Sociology of Religion and Social Problems // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1990. Vol. 51. No 1; Post-Modernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion // Post-Modernity, Sociology and Religion / ed. by K. Flanagan and P. Jupp. London, 1996; Social Theory and Religion. Cambridge (UK) etc., 2003.

К. А. Колкунова

БЭ́ЛЛА (Bellah) **Ро́берт Ни́лли** (23.02.1927, Алтус, Оклахома — 31.07.2013, Беркли, Калифорния) — американский социолог религии, представитель эволюционного и функционалистского подходов к изучению религии. Окончил Гарвардский университет (Harvard University), где в 1955 получил степень доктора философии, а в 1957 начал преподавать. Затем перешел в Калифорнийский университет Беркли (The University of California, Berkeley). В 1968–1974 руководил Центром японских и корейских исследований. На раннем этапе научной деятельности занимался исследованиями восточных религий, пытаясь понять взаимосвязь религиозной этики и общественного развития в процессе модернизации. Наибольшую известность ему при-

несли работы «Религиозная эволюция» (Religious Evolution, 1964) и «Гражданская религия в Америке» (Civil Religion in America, 1967), а также последние работы, посвященные изучению религиозной общины и того влияния, которое она оказывает на американское общество. Следуя идеям Парсонса (Parsons) о взаимосвязи изменений в сфере религии с процессом структурной дифференциации общества, Белла разработал концепцию религиозной эволюции. Согласно этой концепции, религия в ходе социальной эволюции претерпевает изменения, способствующие укреплению социальных институтов и развитию общества в целом. В духе «аналитической перспективы», разработанной Нисбетом (Nisbet), рассматривающей религию в качестве функционально необходимой составляющей общества и культуры, Белла, подобно многим другим социологам, определял религию как совокупность символических форм и действий, которые соотносят человека с предельными условиями его существования. Сформулированная им типология религиозного развития человечества включает 5 этапов: «примитивная религия», «архаическая религия», «историческая религия», «раннесовременная религия», «современная религия». Первый этап — «примитивная религия», которая характерна для первобытного общества с почти полным отсутствием структурной дифференциации в рамках общины. Этой форме религии соответствует мифологическое сознание, означающее нераздельность естественного и сверхъестественного, мифологического мира и мира повседневной жизни. Религиозное действие здесь — не поклонение или жертвоприношение, но жизнь в ритуале. Все в этом мире взаимосвязано. Здесь нет еще собственно религиозной организации и религиозные роли слиты с др. социальными ролями. Религия в таком обществе — основа социальной организации, а не средство социального изменения. Второй этап — «архаическая религия» — характеризуется большей степенью систематизации и дифференциации религиозного сознания и культа. Мифические существа приобретают всё большую отчетливость и влияние на этот мир, что приводит к иерархической систематизации всего космоса. Религиозные организации все еще слиты с другими частями социальной структуры, а традиционная структура общества воспринимается как ведущая свое происхождение от структуры священного космоса и определяется божественным порядком. В результате нет места для напряженности или противоречий между требованиями религии и требованиями общества и еще нет противопоставления мирского и священного. Третий этап, охватывающий период с X в. до н. э. по VII в. н. э., — «историческая религия». Это относительно недавний феномен, возникающий в обществах, имеющих письменность. Важная черта этой формы религии — разрыв космологического монизма, придание религиозной сфере трансцендентального статуса. Иначе говоря, происходит противопоставление мирского и священного, посюстороннего и потустороннего. При этом дольний мир приобретает подчиненный статус. Хотя возникает возможность социальных конфликтов и напряженности, но вместе с тем появляются и религиозные средства для изменения социальных явлений. Четвертый этап — «раннесовременная религия», — характеризуется смещением акцентов в сторону посюстороннего мира. Здесь преобладает не монашеский аскетизм, а «мирская аскеза». Хотя следы раннесовременной религии можно обнаружить и в некоторых исторических религиях, и в современных движениях римского католицизма, но лишь в протестантизме она получает наиболее полное институциональное выражение. Основные характеристики этой стадии: непосредственная взаимосвязь между верующим и транцендентной реальностью; отождествление религиозной деятельности со всей жизнью; полное исчезновение или отрицание не только космологической иерархии, но и иерархической структуры самих религиозных организаций. И у церкви, и у государства есть свои границы, которые они не должны преступать. Вслед за М. Вебером (Weber) и Р. Мертоном (Merton) Белла отмечает влияние протестантской Реформации на экономику, политику и науку. Именно на этом этапе тенденция к изменению религиозных ценностей впервые была институционализирована на уровне социальной структуры. Пятый этап — «современная религия» — характеризуется, с одной стороны, религиозным плюрализмом, когда наряду с традиционными религиями существует множество внеконфессиональных религий, а с другой стороны, «индивидуализацией» религии, когда каждый человек может дать свою интерпретацию традиционных верований или сконструировать свою собственную религию.

Именно процесс «индивидуализации» составляет суть феномена секуляризации, противостоять которому могут нетрадиционные движения и культы, которые, полагает Белла, станут основой духовного возрождения американского общества. Его концепция гражданской религии (civil religion) получила широкое распространение не только в социологии религии, но и в различных областях общественно-политической жизни, став неотъемлемой частью американской идеологии. Гражданская религия — это «публичное религиозное измерение общества, которое находит свое выражение в системе верований, символов и ритуалов». Она объединяет большинство членов американского общества независимо от их конфессиональной принадлежности. В американском обществе никогда

не было государственной религии и единственной религией, способной выполнять интегрирующую функцию в масштабе всего общества, является гражданская религия. По мнению Беллы, гражданская религия всегда играла решающую роль в развитии американских государственных и общественных институтов и придавала религиозную окраску американскому образу жизни. Своего рода догматом гражданской религии была идея «американского Израиля», основанная она аналогии между Америкой и Древним Израилем (т. е. «землей обетованной»), куда Вашингтон (Моисей) привел свой народ в результате исхода из Европы (Египта). Специфика гражданской религии в том, что она соединила в себе все институционализированные символы и ритуалы, в которых воплотились как общественные, так и индивидуальные взгляды, интересы и ценности, что помогло ей избежать пустого формализма и стать средством укрепления религиозного и национального самосознания, национальной солидарности и общенациональных ценностей. Впоследствии, в связи со спорами относительно термина «гражданская религия» и самыми разнообразными его интерпретациями, в статье «Религия и легитимация» (Religion and Legitimization, 1982) и книге «Привычки сердца» (Habits of the Heart, 1985) термин «гражданская религия» Белл заменяет термином «республиканская религия».

Книга «Привычки сердца» — коллективный труд и результат анализа данных, полученных в ходе пятилетних полевых исследований, проведенных группой из пяти социологов под руководством Беллы. В центре работы — вопрос об индивидуализме, о том, в какой мере он способствует поддержанию ценностей либеральной демократии, а в какой представляет для них опасность, а также о том, существуют ли в США традиции и социальные навыки, способные противостоять разрушительным последствиям индивидуализма при сохранении его позитивных сторон. По мнению Беллы, религия — одна из тех сил американского общества, от которой будет зависеть, в каком направлении пойдет его дальнейшее развитие. Книга вызвала огромный читательский интерес и получила высокую оценку социологов, теологов и политологов. В 1989 она была дополнена приложением, а в 1991 вышла новая совместная работ этих авторов «Хорошее общество» (Good Society), где получает дальнейшее развитие проблематика, начатая в «Привычках сердца».

Соч.: Гражданская религия в Америке / пер. с англ. С. Б. Веселовой и В. А. Егорова // Вестн. Рус. христ. гум. академии. 2014. Т. 15. № 3; Социология религии / пер. с англ. В. В. Воронин // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972; Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм / пер. с англ. И. Гуровской // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. N.Y., 1970; The Broken Covenant: American Civil Religion in the Time of Trial. N.Y., 1975; The New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity // The New Religious Consciousness / ed. C. Glock and R. Bellah. Berkeley, 1976; Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (with R. Madsen et al.). Berkeley, 1985; The Good Society (with R. Madsen et al). N.Y., 1991; The Robert Bellah Reader / R. N. Bellah, S. M. Tipton (eds.). Walnut Creek, 2002.

Е. Д. Руткевич

БЕ́ЛЛ (Bell) **Да́ниел** (10.05.1919, Нью-Йорк — 25.01.2011, Кембридж, США) — американский социолог, исследователь общественно-политической мысли, автор трудов по социальному прогнозированию. Родился в семье выходцев из Восточной Европы, социологическое образование получил в Нью-Йорке и Колумбийском университете (Columbia University). Многие годы Белл был связан с политической журналистикой. Одновременно он вел научную работу, занимаясь социологическим изучением проблем американского общества (причины праворадикальных настроений, реформирование системы образования и др.), опубликовал исследование об отношении в США к идеям марксистского социализма. Преподавал как профессор социологии в университетах Гарварда (Harvard University) и Кембриджа (University of Cambridge). Широкую известность Белл получил в связи с постановкой им вопросов о деидеологизации и становлении постиндустриального общества. Его теоретическая позиция характеризуется сочетанием идей социализма, либерализма и неоконсерватизма. Это отразилось и на его подходе к религии, объяснению ее места и роли в обществе.

В труде «Конец идеологии» (The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, 1960) Белл интерпретирует общество как сложноустроенную систему, в которой не может быть однозначных линейных зависимостей, но происходит одновременная эволюция по многим различающимся направлениям (общественная психология, культура, экономика и проч.). Эти направления могут сосуществовать, соединяться, однако чаще находятся в противоречии друг другу. Религию Белл рассматривает, вслед за Дюркгеймом (Durkheim), как явление социального сознания, исторически длительное время бывшее средством сплочения и выражавшее массовые надежды и упования на жизнь в справедливости и гармонии с миром. Но развиваются и др. факторы общественного устройства, которые «перекрывают» и замещают собой религиозные образы сакрального. Христианство в эпоху Нового времени под действием комплекса причин (кризис церковных организаций, рост светского начала в культуре и пр.) начинает, полагал Белл, постепенно утрачивать былой духовный авторитет и вытесня-

ется мирской формой общественных настроений — идеологией. В идеологии объективные потребности людей переплетаются с их переживаниями, субъективными воззрениями на социальные и моральные ценности, политическими интересами конкретных слоев и групп. В совокупности все это образует новые модели сакрального, подобные религии по своему влиянию, многим атрибутам и восприятию их людьми — так называемые светские религии. Господствующие идеологии репрессивно принуждают общество к единообразию, однако тем самым вступают в противоречие с реальными потребностями этнической, хозяйственной и др. форм самоидентификации населения. По мере достижения идеологических целей обнаруживается несоответствие результата интересам большинства членов общества, наступает разочарование и «размывание» идеологии в среде ее приверженцев. На смену идеологиям должны прийти баланс и согласованность общественных интересов. Этому способствует научно-техническое развитие человечества, переводящее его из доиндустриального состояния, с социальным разделением и конфликтами интересов, к зрелому конвергентному индустриальному обществу. Однако, как замечает Белл, отчуждение идеологии от жизненной реальности может обернуться и реанимацией прежних религиозных символов (см. Фундаментализм религиозный), активными поисками устойчивости общества в освященных авторитетом истории религиозных традициях.

Дальнейшее выражение взгляды Белла получили в трудах «Грядущее постиндустриальное общество» (The Coming of Post-Industrial Society: A Venture of Social Forecasting, 1973), «Культурные противоречия капитализма» (The Cultural Contradictions of Capitalism, 1976), «Восток встречает Запад: права человека и демократия в Восточной Азии» (East Mmeets West: Human Rights and Democracy in East Asia, 2000). Одной из ведущих идей здесь стало утверждение о необходимости стабильной моральной основы институтов общества. Светские идеологии в этом качестве себя дискредитировали. Развивающиеся науки и технологии сами по себе не способны обеспечить социальную справедливость. Государство как субъект рациональной организации также не является моральным авторитетом, поскольку его действия носят безличный формализованный характер. Здесь и возникает вновь перспектива для религии. Белл отмечает, что прежний религиозный универсализм, как это было в «естественном мире» доиндустриального общества, уже невозможен. Еще на стадии индустриального общества, с его рациональностью «технического мира», религия стала все больше перемещаться из публичной сферы в индивидуальную жизнь людей. Однако и на постиндустриальной стадии, в «социальном мире», потребность в сакральном остается востребованной. Это свидетельствует об обязательности сакрального, пусть и в новых формах, как упорядочивающего фактора для общества. Поскольку современной культуре присуща множественность сакральных сущностей, актуальной становится проблема выявления подлинного смысла сакрального. Это достигается, вопреки модернистским увлечениям, восстановлением и воспроизведением традиционных религиозных ценностей. Религия, в свою очередь, способна защитить культуру от саморазрушения (заслонить от «демонического») и обеспечить преемственную связь с прошлым, т. е. единство и целостность человеческого бытия.

Соч.: От священного к светскому [Культурные противоречия капитализма: (Фрагмент)] / пер. с англ. А. К. Оганесян // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М., 1996; Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. В. Л. Иноземцев. М., 1999; The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion // Zigon. 1978. Vol. 13. No 3.

М. С. Юрьев

БЕ́РГЕР (Berger) **Пи́тер Лю́двиг** (17.03.1929, Вена — 27.06.2017) — американский социолог, ведущий теоретик в области феноменологической социологии знания и социологии религии, автор концепции «социального конструирования реальности». В 1946 после непродолжительного обучения в Лондонском университете переехал в США. В 1949 окончил Вагнеровский колледж в Нью-Йорке. В 1952 в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке ему была присуждена степень магистра, а в 1954 — доктора философии. В 1954–1955 проходил службу в американской армии. В 1955–1956 работал в Евангелической академии в Германии. В 1956–1958 преподавал в женском колледже Университета Северной Каролины. В 1958–1963 профессор в Хартфордской теологической семинарии. В 1963–1970 профессор в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, в 1979–1981 профессор в Бостонском колледже. С 1981 профессор социологии и теологии в Бостонском университете, с 1985 — директор Института изучения экономической культуры Бостонского университета (Institute for the Study of Economic Culture, ISEC), который в 2003 был преобразован в Институт культуры, религии и международных отношений (The Institute on Culture, Religion and World Affaires, CURA) Бостонского университета. С 2009 главный научный сотрудник этого института, заслуженный профессор религии, социологии и теологии (emeritus).

Социология знания Бергера в значительной степени обусловлена влиянием феноменологической социологии А. Шюца (Schutz), символического интеракционизма Д. Г. Мида (Mead), социологических

традиций Дюркгейма (Durkheim) и Вебера (Weber). Теоретико-методологические основы социологии, ее цели, задачи, этические принципы и основные проблемы были изложены Бергером в книге «Приглашение в социологию» (Invitation to Sociology, 1963), которые развивались и дорабатывались им совместно с Т. Лукманом (Luckmann) в работе «Социальное конструирование реальности» (Social Construction of Reality, 1966), самой известной из их совместных работ, где были сформулированы основные положения феноменологической социологии знания как методологии социального познания. Именно учение о «жизненном мире» в интерпретации Шюцем как мира обыденного повседневного знания стало исходным пунктом теоретических построений Бергера и Лукмана. «Реальность повседневной жизни» оказывается для них «высшей реальностью», из которой они выводят все теоретические надстройки и «символические универсумы». К проблемам теоретической социологии Бергер обращается в «Реинтерпретированной социологии» (Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation, 1981), где совместно с Х. Кельнером (Kellner) размышляет о сущности, специфике и границах социологического видения действительности. Специфика интерпретативной социологии состоит в постоянном внимании к многообразию значений и смыслов, которыми живут люди, в «когнитивном уважении» к идеалам, верованиям, мнениям и предубеждениям людей, групп, культур, в их понимании и интерпретации.

В социологии религии, которая представляет собой важную и необходимую часть феноменологической социологии знания, Бергер считается видным специалистом, оказавшим немалое влияние на развитие этой дисциплины. Ему удалось уловить важные тенденции развития религии, показать влияние социокультурных факторов (в первую очередь религии) на развитие экономики, политику и т. д. Социологическая теория религии сформулирована Бергером в книге «Священная завеса» (The Sacred Canopy, 1967), где, применяя разработанный совместно с Лукманом понятийный аппарат, он проследил процесс секуляризации в исторической перспективе, показав роль и значение религии в современном мире. По мнению Бергера, на протяжении большей части истории религия играла стратегическую роль при конструировании социальной реальности и была наиболее эффективным и широко распространенным средством «легитимации» (т. е. объяснения и оправдания) социального порядка. Религия, которую Бергер определяет как «священный космос» или «космизацию в священном модусе», выступает в качестве «священной завесы», защищая человека от аномии, хаоса, потери собственной личности и легитимируя на космическо-трансцендентальном уровне существующий социальный порядок.

Работа «Слухи об ангелах» (A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural, 1969) — попытка преодоления кризиса «секуляризма» изнутри и возрождения веры в безрелигиозном мире, где о сверхъестественном остались лишь слухи. По мнению Бергера, эту задачу должна решить социология: анализируя различные традиции, воспринимая «сигналы трансценденции» (те феномены, которые, будучи проявлением «сверхъестественной» реальности, можно обнаружить в повседневной жизни), прослеживая их источники, она позволит человеку сделать свой собственный выбор. Поискам выхода из кризиса, переживаемого религией в настоящее время, посвящены «Хартфордское воззвание» (Hartford Appeal for Theological Affirmation, 1975), подписанное Бергером наряду с другими представителями различных христианских организаций и содержавшее призыв к христианскому миру вернуть трансцендентное ядро веры, и книга Бергера «Еретический императив» (The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, 1979). Если раньше ересь (буквально означающая выбор) была всего лишь возможностью, причем маловероятной, то для современного человека «ересь» становится необходимостью, поскольку он находится в ситуации, когда поиски и выбор становятся «императивом». При этом положение человека, которое Бергер называет «переходом от судьбы к выбору», оказывается амбивалентным, так как освобождение от бремени традиции несет тревогу и страх перед неопределенностью настоящего и будущего. Поэтому процессы модернизации неизбежно сопровождаются контр-модернизацией, и человек, не успев освободиться от религиозных уз, вновь к ним стремится. В таком случае «еретический императив» может оказаться религии на руку, так как в истории еще не было такой ситуации, когда в распоряжении человека, тяготеющего к религии, было бы такое обилие информации по интересующим его вопросам. Характеризуя современную ситуацию, Бергер указывает на то, что «парадигмой столкновения религиозной традиции с современностью является история протестантской теологии», которая, с одной стороны, содержала в себе семена секуляризации, а с другой стороны бросала ей вызов. Дав рождение библейской школе и подрывая авторитет священных книг, протестантизм в то же время ведет продолжительную борьбу с наступлением модернизации и секуляризации на религиозную традицию. Поскольку любая религиозная традиция рано или поздно сталкивается с подобными проблемами, то можно говорить о наступлении «эры протестантизма», используя выражение П. Тиллиха (Tillich).

В настоящее время, по мнению Бергера, существуют три возможных пути развития теологической и религиозной мысли: дедуктивный, редуктивный и индуктивный. Отвергая дедукцию, т. е. неоортодоксальное утверждение религиозной традиции при полном игнорировании последствий модернизации и секуляризации, характерную для диалектической теологии К. Барта (Barth), и редукцию как реинтерпретацию традиции в терминах секуляризованного сознания современного человека, характерную для программы демифологизации Р. Бультмана (Bultmann), единственной возможностью выхода из кризиса Бергер считает индуктивный подход к религии, восходящий к теологии сознания Ф. Шлейермахера (Schleiermacher). Этот подход представляет собой историко-феноменологический метод исследования религиозных феноменов, позволяющий проследить традицию вплоть до первоначального религиозного опыта, уловить сущность этого опыта и сделать собственный выбор. Бергер отдает предпочтение индуктивному подходу, так как это позиция середины между игнорированием последствий модернизации «справа» и капитуляцией перед секуляризмом «слева». В отличие от позиции «правых», индуктивный подход означает утверждение человеческого как единственно возможного отправного пункта рефлексии и отрицание внешнего авторитета. В отличие от позиции «левых», это означает утверждение сверхъестественного и священного характера религиозного опыта, отказ от подавляющего авторитета светского сознания.

Большое внимание социолог уделял изучению феномена секуляризации, интерпретация которой со временем значительно измененилась. В 1960-е Бергер называл секуляризацией «процесс, посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов», что проявляется в отделении церкви от государства, экспроприации церковных земель, освобождении системы образования от церковного авторитета. Секуляризация в культуре означает уменьшение религиозного содержания и влияния в философии и литературе, науке и искусстве. Помимо секуляризации в обществе и культуре, существует секуляризация сознания, означающая, что все больше людей смотрят на свою жизнь и на мир без помощи религиозных интерпретаций. По мнению Бергера, наиболее важный фактор, обусловивший процесс секуляризации, «плюрализация социальных миров», и эти два процесса столь тесно взаимосвязаны, что трудно определить, какой же из них первичен. «Плюрализация социальных миров» означает, что в обществе происходит демонополизация религиозной традиции, когда религия оказывается не в состоянии претендовать на конечное определение реальности и вынуждена конкурировать в этом не только с другими религиями, но и с нерелигиозными идеологиями, мировоззрениями. Если раньше христианская традиция могла насаждаться принудительно либо силой авторитета, то теперь в рыночной ситуации она становится товаром. Чтобы товар имел спрос, необходимо рационализировать его производство, что, в свою очередь, приводит к бюрократизации религиозных структур и «картелизации», происходящей в результате слияния религиозных организаций и групп и их функционирования на основе взаимных соглашений.

Впоследствии (в 1980-е) Бергер пришел к выводу, что секуляризацией охвачены главным образом различные сферы социокультурной жизни — «публичная сфера», чего не скажешь о «частной сфере» индивидуальной жизни, где религиозная легитимация не теряет своего значения даже в высокосекуляризованных стратах. Происходит индивидуализация и приватизация религии, когда человек открывает ее в рамках своего собственного сознания и она становится делом индивидуального выбора и предпочтения, но при этом теряет свое значение в качестве всеохватывающего символического универсума. Социолог приходит к выводу, что, с одной стороны, традиционные религии переживают кризис, а с другой — возникает такой феномен, как «новая религиозность», которая проявляется либо вообще вне церквей, либо в форме, весьма далекой от церковной традиции.

В 1990 Бергер приходит к заключению, что в молодости совершил ошибку, преувеличив значение секуляризации. В работе «Десекуляризация мира» (The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, 1999), анализируя современную ситуацию, он отмечает, что сегодня, за некоторыми исключениями, мир является столь же религиозным, как и раньше, а в некоторых странах — даже и более религиозным, что позволяет ему говорить о десекуляризации мира. Это не значит, что нет такого феномена, как секуляризация, просто он не является прямым и неизбежным следствием становления современного общества (modernity). Развитие многих восточноазиатских стран опровергает это; общество может быть экономически развитым и в то же время не затронутым влиянием секуляризации. Если секуляризация и существует сегодня, то ее главные носители — «секулярный интернационал», небольшая, но влиятельная страта интеллектуалов, главным образом в сфере гуманитарных и социальных наук, встречающаяся в любой стране мира. Западная и Центральная Европа — единственное место в мире, где еще применима старая теория секуляризации.

Свои разносторонние интересы как исследователя, преподавателя и организатора Бергеру удалось

реализовать, работая в Институте изучения экономической культуры (ISEC, 1985–2003), впоследствии реорганизованном в Институт культуры, религии и международных отношений (CURA, с 2003 по наст. вр.). Поскольку основу программы и проектов вышеупомянутого института (ISEC) составляет концепция «экономической культуры», вся его деятельность нацелена на изучение «культурных оснований капитализма», взаимосвязей между культурными и экономическими факторами, выявление общего и особенного в развитии стран «первого», «второго» и «третьего» мира. Со временем возникла необходимость объяснить, как в разных странах осуществляется становление и трансформация демократических институтов, как религиозный фактор влияет на формирование рыночной экономики, как соотносится тезис Вебера об «избирательном сродстве» между кальвинистской этикой (с ее внутримирской аскезой) и экономическим развитием с появлением «восточноазиатской модели развития». Большое внимание уделяется кросснациональным проектам, сотрудничеству с центрами изучения религии в разных странах.

Соч.: Секуляризация и проблема убедительности / пер. с англ. М. Сокольской // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2003. № 6 (32); Повседневная жизнь и религиозный опыт / пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Фальсифицированная секуляризация / пер. с англ. А. Шишкова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М., 1995; The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion, N.Y., 1967; The Heretical Imperative. N.Y., 1979; *Berger P., Davie G., Focas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Burlington, 2008.

Лит.: *Руткевич Е. Д.* Феноменологическая социология знания. М., 1993; *Руткевич Е. Д.* П. Бергер — полвека творческого пути // Социс. 2011. № 1.

Е. Д. Руткевич

БЛЭ́ЙЗИ (Blasi) **Э́нтони** (р. 1946, Дэйтон, Огайо) — американский исследователь религии, профессор факультета социологии в университете штата Теннесси. Социологическое образование получил в Техасском университете под научным руководством Шнайдера (Schneider) в традиции функционализма, однако впоследствии обратился к методологии символического интеракционизма, неомарксистского социального анализа и феноменологического подхода в социологии религии. Доктор социологии и антропологии (1974), доктор теологии (1986), неоднократно приглашался читать лекционные курсы в университетах ряда американских штатов и за рубежом.

Под идейным влиянием трудов Манхейма (Mannheim) и научным руководством Уэйгерта (Weigert) Блэйзи занимался исследованием связей и отношений между символическими системами религии и политики, их ролью в сложении паттернов повседневной жизни общества. Ведущим направлением в его научной работе стало историко-социологическое изучение генезиса и эволюции христианства. Этому были посвящены труды Блэйзи «Раннее христианство как социальное движение» (Early Christianity as a Social Movement, 1989) и «Становление харизмы» (Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image, 1991). В 1992 Блэйзи, совместно с социологами религии Ричардом Фенном (Fenn) из Принстонского университета, Питером Стаплсом (Staples) из Утрехтского университета и др. становится соучредителем постоянного международного научного семинара «Социология раннего христианства». Под его редакцией и с авторским участием выходит коллективное исследование «Иудаизм и происхождение христианства в социологической перспективе» (Judaism and the Early Christian Movement, 1996). Блэйзи также участвовал в составлении пространного информационного труда о мировой социологической литературе по вопросам религии — «Социология религии: систематизированная библиография» (The Sociology of Religion: An Organizational Bibliography, 1990).

Лит.: Toward a Sociological Theory of Religion and Health / ed. by Anthony J. Blasi. Lieden; Boston, 2011.

М. С. Юрьев

БОГА́РДУС (Bogardus) **Сте́фен Э́мори** (1882, Бельведер, Иллинойс — 1973, Лос-Анджелес, Калифорния) — американский социолог, получивший широкую известность созданием «шкалы социальной дистанции» применительно к религиозным группам («шкала Богардуса»). Работал в Чикагском университете, где защитил докторскую диссертацию. В 1911–1946 преподавал в университете штата Южная Калифорния, где более 30 лет возглавлял факультет социологии. Богардус был инициатором создания научного журнала «Социология и социальные исследования» (Sociology and Social Research), редактором которого он оставался в течение 45 лет. В 1931 был избран президентом Американской социологической ассоциации (American Sociological Society).

В 1920-е Богардус руководил программой исследований межрасовых отношений среди населения тихоокеанского побережья США, материалы которых легли в основу его концепции «циклов расовых отношений». При поддержке авторитетного американского социолога Роберта Парка (Park, 1864–1944) Богардус разработал шкалу измерения уровней религиозной толерантности и предрассудков во взаимоотношениях между людьми на религиозной почве. В шкале была использована система

вопросов, определяющих степень взаимной близости или отчужденности последователей различных конфессий (например, протестантам предлагалось ответить: «Согласны ли Вы жить в одном районе с католиками?»; «Согласны ли Вы жить в одном доме с католиками?»; «Согласны ли Вы на брак вашего сына или дочери с человеком, исповедующим католичество?» и т. п.). Учитывались также различия в статусах, авторитете, престиже и др. факторы. По шкале определялись наличие и характер как внешней (между религиозными группами), так и внутренней (между членами одной группы) социальной дистанция в религиозной среде. С помощью такого исследования выяснялось влияние установок религиозного сознания на социальные институты и образ жизни верующих.

Соч.: Social Distance Scale // Sociology and Social Research. 1933. Vol. 3; Measurement of Personal-Group Relations // Sociometry. 1947. Vol. 10. No 4.

М. С. Юрьев

БОГОСЛУЖЕ́НИЕ (лат. celebratio liturgica, cultus divinus) — форма культовой религиозной деятельности, которая подразумевает различные религиозные обряды поклонения и служения божеству (одному богу в монотеизме или сонму богов в политеизме), а именно ритуалы: 1) подношения даров и жертв (см. Жертвоприношение в религиях); 2) выяснения божьей воли при помощи магических, мантических (гадательных) или профетических (пророческих) приемов; 3) восхваления (славословия, прославления в гимнах, песнях, шествиях и танцах); 4) освящения в честь божества каких-либо материальных предметов, строений, сооружений, участков местности (см. Сакральная география); 5) торжественной демонстрации сверхъестественного присутствия божества на земле в его земных воплощениях, аватарах, реликвиях, энергиях, святилищах, храмах и т. п.; 6) переноса и перезахоронения святынь (в случае регулярной или вынужденной миграции религиозной общины).

Богослужение может пониматься предельно широко — как любое индивидуальное человеческое служение Богу, послушание божеству (периодическое произнесение молитв, соблюдение повседневных ритуальных табу, например воздержание от пищи, от удовлетворения сексуальных потребностей), и более конкретно — как церковное богослужение (например, в христианстве), имеющее строго фиксированную общественно-церемониальную форму. Церковное богослужение, в свою очередь, может выступать и как часть (законченное единичное обрядовое действие, например христианское таинство), и как целое (совокупность различных аспектов культовой деятельности какой-либо церкви, иной религиозной общины).

Лит.: *Киприан, архимандрит*. Евхаристия. Париж, 1947; *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Вып. 1–3. Репр. изд. 1910–1915 гг. М., 1995; *Уайбру Х.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000; *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.

И. П. Давыдов

БОРО́ВИК (Borowik) **Ирэ́на** (11.09.1956) — польский социолог религии, доктор хабилитованный, профессор Ягеллонского университета в Кракове. В 1980 закончила Белостокский филиал Варшавского университета, магистр педагогики. В 1982 поступает в аспирантуру Института педагогики Варшавского университета, а затем переводится в Институт религиоведения Краковского университета (1983–1988). В 1988 защищает докторскую диссертацию (PhD) по социологии на тему «Влияние религиозной доктрины на повседневную жизнь пятидесятников и православных в сельской местности» (польск. «Wpływ doktryny religijnej na życie codzienne zielonoświątkowców w prawosławnym środowisku wiejskim»). С 1988 начинает работать в Институте религиоведения Краковского университета сначала в качестве ассистента, а с 1990 на должности доцента. В 1991 Боровик с коллегами из Краковского университета основывает издательство «Nomos» (специализируется на публикации оригинальных и переводных работ по социальным наукам) и по настоящее время является его директором. В 1998 Боровик защищает диссертацию «Процессы институционализации и приватизации религии в послевоенной Польше» (польск. «Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce») и получает степень «доктор хабилитованный в области социологии». В 2008 получает звание профессора гуманитарных наук в области социологии. Ведущий специалист по социологии религии Отделения социальной антропологии Института социологии Ягеллонского университета, руководитель Лаборатории общественных исследований религии. Боровик — основатель и первый президент Международной ассоциации изучении религии в Восточной и Центральной Европе (International for the Study of Religion in Eastern and Central Europe Association), член ряда международных исследовательских организаций по социологии религии.

В научно-исследовательской работе профессора Боровик можно выделить несколько ключевых тем: 1) Религия в структурах повседневности. На собственном эмпирическом материале, с использованием качественных методов работы и основываясь на теориях Дж. Мида (Mead), Фл. Знанецкого (Znaniecki), А. Щюца (Schütz), Боровик исследовала влияние религии на повседневную жизнь православных, католиков, мусульман и пятидесятников. Она приходит к выводу, что только в общинах пятидесят-

ников религиозная модель влияет на повседневную жизнь, в других общинах религия связана исключительно с праздниками. Результаты этого исследования были представлены в кандидатской диссертации автора и опубликованы в книге «Харизма и повседневность. Исследование влияние религии на повседневную жизнь» («Charyzma a codzienność. Studium wpływu religii na życie codzienne», 1990). 2) Религиозность польского общества. В отличие от первой темы, здесь Боровик использует количественные методы исследования. В докторской диссертации она показывает, что в Польше идут одновременно две тенденции — институционализации и приватизации религии. Особенность польской приватизации религии, по мнению Боровик, в том, что она не мешает и не нарушает институциональный характер религии и трансляцию традиций между поколениями. Она рассматривает религию как объективацию социального ответа на предельные вопросы, которая выражается в теории (учениях), практике (ритуал) и организации (общины), а вне человека существует на символическом уровне. 3) Религия и трансформации в Центрально-Восточной Европе. Боровик уделяет внимание тем религиозным процессам, которые происходят с конца 80-х гг. XX столетия. В центре ее внимания отношение между государством и религиозными организациями, «возвращение к религии», религиозная память, трансформация идентичности и сравнение христианских моделей поведения во время глубинных социальных изменений. 4) Социологические теории религии. Автор не только критически осмысляет классические и современные теории, но и руководит несколькими издательскими проектами, в рамках которых на польский язык переведены основополагающие труды по социологии религии.

Соч.: О специфике современной религиозности, европейских трендах и методологических проблемах в социологии религии. Интервью с Ирэной Боровик / О. Я. Муха // Религиоведение. 2010. № 4; Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce. Kraków, 1997; Religion and Social Change in Post-communist Europe / ed. by I. Borowik, M. Tomka. Kraków, 2001; Religion and Patterns of Social Transformation / ed. by I. Borowik, D. Marinović Jerolimov, S. Zrinščak. Zagreb, 2004; Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries // Social Compass. 2006. Vol. 53. No 2.

Т. А. Фолиева

БРО́МЛИ (Bromley) **Дэ́вид** (р. 1941) — американский социолог религии. Изучал социологию в США — в Колби-колледже и в Университете Дьюка (степень PhD по социологии в 1971). Преподавал и занимал руководящие посты в Виргинском, Техасском (Арлингтон) и Хартфордском университетах. С 1983 профессор социологии и антропологии Виргинского университета. С 1994 профессор религиоведения и социологии Университета Содружества Виргинии. В 1992–1995 редактор «Журнала научного изучения религии» (Journal for the Scientific Study of Religion). В 1993–1994 президент Ассоциации социологии религии. С 1991 главный редактор многотомной научной серии «Религия и социальный порядок» (Religion and the Social Order), публикуемой Ассоциацией социологии религии и издательством Elsevier, в которой ежегодно издаются сборники, посвященные различным новым тенденциям и вопросам в социологическом изучении религии.

Ранние исследования Бромли были связаны с политической социологией и социологией города. В 1970-х, в процессе чтения курса криминологии, ученый заинтересовался проблемой девиантного поведения. Следующий этап развития научных интересов был связан с темой поведения и организации религиозных движений, девиацией религиозной. Первый проект Бромли в сфере социологии религии был посвящен Церкви Объединения. По результатам этой работы совместно с Энсоном Шупом (Shupe) написана книга «Муниты в Америке» (Moonies in America: Cult, Church and Crusade, 1979).

Основные объекты более поздних исследований Бромли — новые религиозные движения (НРД) и антикультовое движение. В работах Бромли исследуются такие вопросы, как политическая организация и процессы в сфере религии, теория конфликта религиозного, религиозная девиация, перспективы организационного развития НРД, экономическая структура НРД, социальный протест НРД, «промывания мозгов» теория и практика депрограммирования и др. Для исследований он привлекает широкий ряд социологических теорий: теорию конфликта, социальное конструирование, теорию мобилизации ресурсов (resource mobilization theory).

Бромли — один из виднейших специалистов по теории девиации и проблеме религиозного отступничества; он определяет отступничество как крайне поляризованную ситуацию, когда член организации кардинально изменяет свою приверженность ей, объединившись с одним или более элементами оппозиционной коалиции без согласия или контроля со стороны этой организации. Обычно отступники заявляют о негативной сути покинутой организации и своих переживаниях в процессе угнетенного существования и/или бегства.

Бромли дал определение антикультового движения как сообщества, придерживающегося «теории промывания мозгов», и сравнивал антикультовое движение с охотой на ведьм. В исследовании 1987, проведенном совместно с Джеймсом Льюисом (Lewis), Бромли показал, что так называемые патологии у бывших членов «культов» (НРД) напрямую связаны с деятельностью антикультового движения.

Бромли является автором или редактором около 20 книг и множества журнальных статей и глав в книгах по социологии религии. Читает университетские курсы по социологии религии и девиантному поведению.

Соч.: *Bromley D. G., Shupe A. D.* Strange Gods: The Great American Cult Scare. Boston, 1981; The Future of New Religious Movements / ed. by David G. Bromley and Phillip E. Hammond. Macon, 1987; The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements / ed. by David G. Bromley. Westport (CT), 1998; *Cowan D. E., Bromley D. G.* Cults and New Religions: A Brief History. 2-nd ed. Oxford, 2015; *Greil A. L., Bromley D. G.* Defining Religion: Critical Approaches to Drawing Boundaries between Sacred and Secular. Amsterdam; London, 2003.

Е. Н. Васильева, К. А. Колкунова

БУЛГА́КОВ Серге́й Никола́евич (06(28).07.1871, Ливны, Орловская губерния — 13.07.1944, Париж) — русский политэкономист, религиозный философ, богослов и священник, политический деятель, участник Всероссийского Поместного собора РПЦ (1917–1918), сторонник экуменизма, в эмиграции профессор Православного богословского института в Париже, один из идеологов-основателей Русского студенческого христианского движения (РСХД) и Содружества св. муч. Албания и преп. Сергия (1927). Учился в Орловской духовной семинарии, а с 1888 в Елецкой классической гимназии. После окончания юридического факультета Московского университета (1894) стал преподавать политэкономию, в 1901 защитил магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие», а в 1912 — докторскую «Философия хозяйства». После недолгого пребывания в Киеве на должности профессора политэкономии (1901–1905) Булгаков возвратился в Москву, участвовал в создании Союза христианской политики, был избран депутатом во Вторую Государственную думу от Орловской губернии, продолжил преподавание в Московском университете. Революции 1905 и 1917 годов заставили Булгакова пересмотреть свои философские и политические взгляды, укрепиться в правоте православной ортодоксии. В 1918 Булгаков был хиротонисан в иереи, до 1922 служил священником в Ялте, откуда был выслан в Турцию. Из Стамбула семья Булгакова переехала в Прагу, где в 1923–1925 он числился профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института, созданного по инициативе российской эмигрантской интеллигенции. С 1925 по 1938, уже обосновавшись в Париже, Булгаков выступал с циклами лекций в различных вузах Западной Европы и Северной Америки и до своей кончины трудился на кафедре догматической теологии Свято-Сергиевского православного богословского института (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris), принадлежащего Западноевропейскому экзархату русских приходов Константинопольского патриархата.

В творчестве Булгакова условно можно выделить три эволюционных периода: 1896–1900 (легальный марксизм); 1901–1918 (религиозная философия); 1919–1944 (теология). Помимо магистерской диссертации, к первому периоду относится работа «О рынках при капиталистическом производстве» (1897). После возвращения Булгакова из продолжительной заграничной командировки (1898–1900), в ходе которой он лично познакомился с Фердинандом Августом Бебелем (Bebel, 1840–1913), Карлом Каутским (Kautsky, 1854–1938), Г. В. Плехановым (1856–1918) и другими марксистами и социал-демократами, наметился его переход от легального марксизма к философскому идеализму, ознаменовавшийся выходом в свет книги «От марксизма к идеализму» (1903). Ко второму периоду творчества Булгакова относится также первый том «Философии хозяйства». Второй том «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)» был кардинально переработан самим автором и увидел свет только в 1917 как самостоятельный труд «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», ставший финалом второго этапа. Наиболее плодотворным для Булгакова-теолога оказался послереволюционный период. Им был реализован грандиозный замысел «малой» и «большой» трилогий, включивших в себя фундаментальные сочинения по христологии, мариологии, экклесиологии, ангелологии: «Друг Жениха. О православном почитании Предтечи» (1927), «Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927), «Лествица Иаковля. Об ангелах» (1929), «Агнец Божий» (1933), «Утешитель. О Богочеловечестве» (1936), «Невеста Агнца» (1945).

Булгаков не был профессиональным социологом, хотя в ранний период творчества его интересовали «социальный материализм» (марксистская социология), неокантианская «субъективная социология» Марбургской школы Рудольфа Штаммлера (Stammler; 1856–1938), а позднее — «социальное христианство». Его социально-философские идеи взаимодополнения социологии и теологии рассредоточены по многим сборникам и статьям, таким как: «Основные проблемы теории прогресса» (1902), «Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)» (1906), «Два града» (1911), «Православие и социализм» (1930), «Душа социализма» (1931–1933). В своей критике теории прогресса Булгаков опирается на опровержение «закона трех стадий» Конта (Comte; 1798–1857) В. С. Соловьевым (1853–1900) и, вслед за Лейбницем (Leibniz) развивая христиан-

ское учение о теодицее, предлагает считать теорию прогресса своеобразной теодицеей «механической эволюции», подменяющей собой религию и метафизику.

Как политэкономист Булгаков сначала верил в возможность обнаружения проявления универсального закона развития человечества (монизм) в экономической эволюции, но вскоре, порвав с легальным марксизмом, обратился к «метафизической доктрине Богочеловечества» Владимира Соловьева, интерпретируя ее не столько теологически, сколько религиозно-социологически. Согласно Булгакову, теория прогресса за лозунгами «подлинной научности» (наукообразностью) скрывает свою утопически-религиозную сущность, формально выражающуюся в: 1) постулировании непременного осуществления «потустороннего» идеала в реальной жизни на земле, но в отдаленном будущем (ср.: футурологическая эсхатология, профетизм, хилиазм); 2) реализации функции «научной теодицеи» — как специфического утрированного богословия «хилиастической религии Прогресса»; 3) обожествлении идеализированного человечества как «Великого Существа»; 4) слепой вере в эмпирически подтверждаемый линейный прогресс — непрерывную «совершенствуемость» (в духе сен-симонизма). Булгаков приходит к выводу, что все эти детали свидетельствуют о «бессознательном теизме» или же пантеизме, суеверии и «фетишизме» позитивистов. Но особенно отчетливо «неоязыческая» антрополатрия атеистического гуманизма сказалась, по Булгакову, в «атеистической религии» Людвига Фейербаха (Feuerbach; 1804–1872), унаследованной марксизмом. В марксистском учении о череде общественно-экономических формаций Булгаков видит черты, роднящие его с древнеиудейской апокалиптикой — и там и там присутствует «социология», стремящаяся не столько к накоплению и дескрипции конкретно-исторического материала, сколько к объяснению и предсказанию при помощи абстрактных символов и понятий мировой истории вообще. Идеал социализма, как видит его Булгаков, — это секуляризованный хилиазм, т. е. древний иудаизм, изложенный, благодаря заслугам Карла Маркса (Marx; 1818–1883), языком современной политэкономии, где на смену «богоизбранному народу» пришел пролетариат, место дьявола заняли капиталисты, мессианским мукам соответствует обнищание народных масс в свете теории отчуждения, воля Всевышнего была вытеснена «пантеистическим» законом развития производительных сил, неминуемо ведущим к социальному взрыву — революции. Как теолог, Булгаков предложил в схеме «базис–надстройка» поместить религию из социальной «надстройки» в «базис», заменив в нем производственные отношения религиозными — единственно консолидирующими общество, поскольку человек для него — «существо религиозное». Христианство для Булгакова — «истинная основа общественности», поэтому он и будет принимать самое активное участие в экуменических проектах.

И. П. Давыдов

Христианская социология о. Сергия Булгакова нашла свое отражение в первую очередь в курсе лекций, прочитанных в парижском Православном богословском институте в 1927–1928. Главная цель этого курса была дать будущим пастырям основы социального знания: основных социальных теорий, проблем политики, экономики, права. Христианская социология, по мнению Булгакова, должна иметь прикладной характер и быть частью нравственного богословия. Ее высшая цель также определяется задачами христианской совести. Потому ее основополагающие принципы — теоцентризм и христоцентризм. Ее теоретико-методологические основы — Библия и христианское богословие, приоритет веры в постижении высших социальных целей. Социологию как социальное знание он разделяет на христианскую и нехристианскую. При этом утверждает, что социологическое мышление как таковое имеет своим источником христианскую культуру. Нехристианскую же социологию (позитивистскую) считает лишь отклонившейся ветвью развития социологического знания, которая в силу этого не выполняет свое предназначение.

Исходный момент его рассуждений — априорная данность свободы человеческой личности. Бог творит человека свободным, и человек свободен в своем самоопределении («Философия хозяйства»). Первый объект социологии — это поступки человека, и христианская социология стремится понять причины этих поступков. Христианский социолог рассматривает человека не только как природно-социальное существо, но как существо, укорененное в сверхприродной реальности, обращенное к Богу: «Для человека, как разумного существа, бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопроса о том, что же представляет собой наш мир в целом, имеет ли он смысл… какова природа добра и зла» («Основные проблемы теории прогресса»). Вторая составляющая объекта социологии — среда (природа, общество), определяющая возможность поступков. По Булгакову, социология — это своего рода теоретическое зеркало, отражающее социальную реальность. И если в этом зеркале не отражается главное — то, что мир есть мир Божий, то такая наука ложная. Таким образом, христианская социология — это учение о методах и средствах созидания социального порядка на христианских основаниях.

Булгаков выделяет в своем курсе христианской социологии три раздела: «Право и государство», «Хо-

зяйственная жизнь» и «Общественная жизнь в других областях». Государство, по Булгакову, должно быть орудием Бога и Церкви. Предпочтительная форма правления — теократия. Другой тип государства — «природное» наилучшим образом, по мнению мыслителя, реализовалось в империи Августа. Право — способ организации этого мира, данный Богом. Однако оно не имеет такого же авторитета, как Закон Божий, полнота которого это преодоление государства в христианской любви семьи сынов Божиих. Государство не есть райская норма, а норма, необходимая в связи с грехопадением. Церковь, по Булгакову, не должна навязывать государству какие-либо политические нормы, но наилучший вариант взаимоотношений духовной и светской властей он видит в византийской государственности, где мирские законы, противоречащие церковным, объявлялись недействительными.

В экономической жизни Булгаков также усматривает религиозно-нравственную первооснову. С позиции христианского социолога он формирует свою концепцию экономической жизни, в которой ключевую роль играет понятие хозяйства. Начала хозяйственно-экономической жизни, как и начала всего сущего, заложены Богом. Грехопадение изменило характер всей жизни человека, в том числе и характер его труда. Хозяйство — это борьба человека с силами природы в целях защиты и расширения жизни. Задачи хозяйства устанавливаются распадом бытия, возникшим в результате грехопадения. Хозяйственная жизнь слагается из двух актов: потребления и производства, и возможна только потому, что в мире Богом заложено единство (монизм). Булгаков трактует труд как путь жизни, в котором реализуется живая связь человека и мира. Субъект хозяйства, а не отдельного хозяйственного акта имеет трансцендентальную природу — это целокупное человечество, которое он именует Душой Мира, Божественной Софией. София — цель, лежащая за пределами истории. Через труд, имеющий творческую природу, мир обретает софийность. Булгаков отмечает, что христианская вера оказывает стимулирующее воздействие на хозяйственную деятельность. Труд можно рассматривать как форму христианского послушания, направленную на спасение души. Булгаков считает, что религия и экономика связаны между собой множеством непосредственных зависимостей, поясняя это на примере связи религиозности русского народа и аграрного хозяйства.

Соч.: Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993; Христианская социология // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. М., 1997; Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост. В. Н. Акулинин. Новосибирск, 1991.

Т. С. Пронина

БУРДЬЁ (Bourdieu) **Пьéр** (1.08.1930, Данген, Франция — 23.01.2002, Париж) — французский социолог, профессор кафедры социальных наук в Коллеж де Франс. Окончил Высшую нормальную школу в Париже. Работал в Алжире, где занимался исследованием социальных отношений и верований местного населения. Преподавал в Высшей школе социальных наук и др. учебных заведениях Франции, руководил Центром европейской социологии. Бурдье неоднократно обращался к вопросам социологического изучения религии, участвовал в работе Французской ассоциации социологии религии. Среди его работ в этой области — «Генезис и структура поля религии» (Genèse et structure du champ religieux, 1971), «Интерпретация теории религии Макса Вебера» (Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber, 1971), «Социология веры и верования социологов» (Sociologues de la croyance et croyance de sociologies, 1982), «Разложение религиозного» (La décomposition des religieux, 1982).

Теоретический подход Бурдье к религии формировался в основном под влиянием трудов Маркса (Marx), Дюркгейма (Durkheim), Вебера (Weber), Леви-Строса (Levi-Strauss). Ни один из них не стал для Бурдье безоговорочным авторитетом, в его сочинениях нередко оспариваются многие их положения и выводы. Однако освоение научного творчества этих мыслителей определило смысловые акценты социологической теории самого Бурдье, равно как и ее применение к религиозной жизни общества.

Для описания процессов в социальном мире Бурдье использует такие понятия, как «поле», «капитал», «габитус», «символическая власть», и ряд др. «Поле» — это структурное состояние общественного пространства, образованное социальными «агентами» (группами, классами и т. д.) и взаимоотношениями между ними. Структура социального мира объективна, она не зависит от сознания и воли «агентов», придает ту или иную направленность их практикам и представлениям. Однако «агенты» не являются пассивными участниками социальных взаимодействий, они борются за сферы компетенции и право влияния. Каждый из них, преследуя собственные цели, использует для этого «материал» существующих общественных отношений. В ходе социализации «агенты» усваивают образ мыслей и поступков, необходимых для ориентации в социальном пространстве и адекватного реагирования на окружающее. Система сформированных на этой основе практических схем интериоризируется, т. е. усваивается в качестве устойчивой жизненной модели — «габитуса» (от лат. habitus — свойство, положение). «Габитус» становится посредником «агента» при его взаимодействиях в «поле». Эффективность «габитуса» зависит от его обеспеченности «капиталом» — экономическим (материаль-

ными ресурсами, деньгами), культурным (уровнем культурного наследия, образованием), социальным (принадлежностью к группе). Содержание «габитуса» детерминировано исторически сложившимися отношениями и ценностными значениями компонентов его «капитала». Ему присущи преобладание интуитивного над рациональным, бессознательное согласие с действующими условиями и их легитимация как само собой разумеющихся («символическая власть»). При изменении социальной структуры и шкалы ценностей «габитус» может оставаться в прежнем состоянии, что обрекает его на противоречие действительности и кризис.

Социальный мир существует в единстве с символическим миром, пространство которого также структурировано. В эту структуру входит и религия, подобно другим символическим системам (искусству, философии, науке) образующая собственное «поле». В нем наличествуют специфические «агенты» (коллективные и индивидуальные — священники, пророки, колдуны и пр.), которые, сообразно своему «габитусу», ведут борьбу за право навязывать в качестве легитимного свое понимание истинной религиозности и различных способов «исполнения религиозной роли» верующими. Историческое развитие «поля» религии приводит к умножению ее символического капитала. Но способность старых «агентов» владеть и распоряжаться этим капиталом со временем утрачивается, а вместе с этим девальвируется и сам капитал религии. Проведенное Бурдье исследование французского католического епископата дало ему основание полагать, что «габитус» духовенства традиционных церквей менее способен к активному противостоянию, чем «габитус» конкурирующих с ним духовных лидеров, которые представляют более широкие символические «поля». В результате наблюдается постепенное растворение «поля» религии в изменившейся, пока еще точно не выясненной новой структуре символического мира.

Понимание эволюции и внутренней динамики «поля» религии невозможно без научной рефлексии, в том числе средствами социологического изучения. Но у социологии религии, по мнению Бурдье, существует ряд собственных проблем, без учета которых нельзя претендовать на адекватное знание. Главной из них Бурдье полагает сложность в положении самих исследователей. Если они, при научном статусе, принадлежат также и к какому-либо вероисповеданию, то трудно ожидать объективных результатов. Религиозная пристрастность все равно будет присутствовать, пусть даже в «невербальных, подсознательных диспозициях». Неизбежен с их стороны и ввод понятий религиозного языка в научный дискурс, что чревато смешением значений исследовательской терминологии. Но пребывание социолога вне «поля» религии, т. е. личная религиозная непричастность, также сопровождается проблемами. В этом случае становятся недоступными многие важные источники информации. Возникает и опасность забвения специфики изучаемого предмета — религиозной веры, наличие которой принципиально отличает разные объединения верующих от сходных с ними по каким-то признакам, но не связанных с религией групп. Наконец, встречается и профессиональное самомнение исследователей. Как иронично заметил Бурдье, такие ученые действуют по принципу: «Я лучше туземца знаю, кто он такой», — в соответствии с собственными априорными представлениями о чьих-либо верованиях, религиозных ритуалах и пр., изыскивая некие искусственные смыслы там, где все гораздо проще и естественнее. В этом плане Бурдье скептически относился к излишне насыщенным замысловатыми интерпретациям концепциям народной религии.

Соч.: Начала. Choses dites / пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 1994; Оппозиция современной социологии / пер. с фр. // Социологические исследования. 1996. № 5; Практический смысл / пер. с фр. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко. СПб., 2001.

М. С. Юрьев

БЭ́ЙЛИ (Bailey) **Э́двард** (1935–2015) — профессор, англиканский священник. Долгие годы (1970–2006) ректор прихода в Уинтерборне (Бристоль, Англия). Почетный помощник капеллана в Колледже святого Иоанна в Оксфорде. Основатель Сети по изучению «имплицитной религии» (Network for the Study of Implicit Religion, NSIR, 1978); редактор журнала «Implicit Religion: Journal of the Centre for the study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality», основатель и глава Центра изучения имплицитной религии и современной духовности (Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality). Докторскую степень получил в университете Бристоля за работу на тему «Новые мандалы: имплицитная религия современного общества» (Emergent Mandalas: The Implicit Religion of Contemporary Society). С нее начинается изучение темы религии, присутствующей в жизни современного общества имплицитно, а не в форме институциональных устоявшихся форм.

Был приглашенным профессором в Университете Калифорнии в Санта-Барбаре, а также в ряде британских университетов. Выступал с кафедр университетов Северной Америки, Европы, Индии, Китая, Японии, Новой Зеландии. Нынешняя популярность концепции «имплицитной религии» — во многом заслуга Бэйли. Конференции в Дентоне, посвященные имплицитной религии и духовности, ежегодно проходят с 1978.

Соч.: Implicit Religion in Contemporary Society. Leuven, 1997; Implicit Religion: an Introduction. London, 1998; The

Secular Faith Controversy: Religion in Three Dimensions. London, 2002; Bailey E. (ed.) The Quest for Meaning in Life: Denton Papers in Implicit Religion. Lampeter, 2002.

К. А. Колкунова

ВАХ (Wach) **Иоа́хим** (25.01.1898 Хемниц, Саксония — 27.08.1955, Орселина, Швейцария) — немецкий историк религий, феноменолог и социолог религии. Учился в Лейпцигском (Universität Leipzig), Мюнхенском (Ludwig-Maximilians-Universität München) и Берлинском университетах (Humboldt-Universität zu Berlin), проявляя наибольший интерес к истории и философии религии. В 1922 в Лейпцигском университете защитил докторскую диссертацию по философии, посвященную феноменологическим основам понятия «спасение». В 1924–1935 преподает на философском факультете Лейпцигского университета. В 1930 в Гейдельберге ему присуждена степень доктора теологии. В 1935 вынужден покинуть Лейпцигский университет и переехать в США. В 1935–1945 преподает в колледже Брауна (Brown University); с 1945 по 1955 — в Чикагском университете (University of Chicago), где возглавляет отделение истории религий теологического факультета. Испытал влияние идей Вебера, Трельча, А. Гарнака, Р. Отто, Н. Зедерблома.

Вах в значительной степени способствовал становлению и развитию «науки о религии» («Religionswissenshaft») как сравнительного феноменологического религиоведения и самостоятельной дисциплины, отличной от теологии, философии и истории религий в обычном смысле слова. Наука о религии, согласно Ваху, «подлинная наука о духе», своего рода «религиозная энциклопедия», представляющая собой исследование природы, характеристик и функций религий и проявлений религиозного опыта. Когда в 1924 Вах начал преподавать историю религий, он столкнулся с серьезными проблемами. С одной стороны, ее право на существование подвергалось сомнению теологами, а с другой — ее религиозно-научная методология подвергалась сомнению социальными учеными и философами. В отличие от К. Тиле (Tiele), П. Д. Шантепи де ла Соссэ (Chantepie de la Saussaye), Э. Трельча (Troeltsch), Вах был убежден, что история религий — скорее эмпирическая наука, чем философская дисциплина, что она находится где-то посередине между наукой и философией.

Согласно Ваху, исходным пунктом истории религий являются конкретные исторические религии или религиозные феномены. История религий пытается понять смысл религиозных феноменов, а не решать философские и метафизические вопросы, что является прерогативой философии религии и теологии. Поэтому ученый-религиовед, в отличие от теолога или философа религии, не может выносить ценностных суждений и заниматься апологией каких бы то ни было религиозных доктрин. История религий имеет два измерения: «историческое» и «систематическое». «Историческое измерение» предполагает, во-первых, общую историю религии, изучающую специфические формы проявления религий (мифы, символы, ритуалы); во-вторых, историю конкретных религий, существовавших и существующих, будь то первоначальные формы (тотемизм, фетишизм, анимизм) или мировые религии (буддизм, христианство, ислам). «Систематическое измерение» — классификация религиозных феноменов, создание социально-исторических и психологических типологий с целью выявления общего в частном.

Исходный пункт рассуждений Ваха — любая субъективная религиозность выражается в объективированной форме, соответствующей определенным религиозным структурам. Проявления религиозного опыта многообразны, их изучение — одна из главных целей истории религий, являющейся описательной наукой в том смысле, который вкладывал В. Дильтей (Dilthey) в это понятие. Элементы и законы этой науки устанавливаются в ходе эмпирического анализа или тщательного исследования того, что действительно дано в опыте. В своем исследовании человека Вах также следовал Дильтею, который рассматривал человека как «историческое существо», являющееся в своем индивидуальном «здесь-бытии» частью взаимодействия культурных систем и общностей. Вах полагал, что различные культуры следует понимать типологически как различные способы упорядочения различных человеческих возможностей и различных человеческих реакций на высшую реальность. Он подчеркивал, что важно изучать цивилизации в связи с их религиозными установками, и наоборот. В каждой цивилизации Вах описывал ключевые понятия, обозначающие определенное восприятие людьми духовной реальности, на основе которого формируется традиция и историческая судьба, формы мышления и язык, и понять человека, его природу и судьбу можно лишь в религиозно-мифологических терминах.

Религиозная антропология тесно связана с развитием религиозных общин, а значит, с социологией религии. Ваха интересовала связь между мифом и логосом, религиозной общиной и обществом. Он говорил о двух измерениях Gemeinschaft: коммуникации (communication) и общности (community). Религиозная коммуникация — выражение религиозного чувства в религиозной общине. Интенсивность религиозной коммуникации обратно пропорциональна индивидуальной религиозной инициативе — чем теснее коммуникация в религиозной общине (например, в тотемном клане австралийских аборигенов), тем меньшее значение имеет

индивидуальное поклонение. И чем слабее коммуникация в группе религиозной, тем больше там подчеркивается индивидуальное поклонение или набожность. Основой религиозной общины, согласно Ваху, является связь с высшей реальностью, которая находит выражение в религиозном опыте. Высшая реальность понимается как трансцендентная сила, от которой зависит жизнь. Категории религиозного мышления и действия развивались по мере столкновения с этой силой и ее космическим порядком, который считается нормой социальной и индивидуальной жизни.

История религий, по Ваху, включает три области: герменевтику (теорию интерпретации), изучение религиозного опыта и социологию религии. Вах утверждал, что метод исследования должен соответствовать предметной области данной дисциплины, суть которой составляет изучение природы и многообразия форм религиозного опыта в истории человечества. Вслед за своим учителем Р. Отто (Otto) Вах характеризовал религиозный опыт как восприятие священного. На протяжении всей жизни он не менял своих взглядов на структуру истории религий, признавая, что она имеет историческую и теоретическую части; что центральное место в ней должно занимать изучение религиозного опыта и его трехстороннее проявление (теоретическое, практическое и социологическое); что решающее значение для «интегрального понимания» религиозного опыта имеет герменевтика. Но на разных этапах своего творчества он уделял больше внимания тому или иному аспекту своей методологии. Ученик и последователь Ваха Дж. Китагава (Kitagawa) выделяет три этапа его творческой эволюции.

На первом этапе Вах был занят обоснованием герменевтической основы для решения описательно-исторической задачи данной дисциплины. Он находился под большим влиянием А. Бека (Beck) и Й. Дройзена (Droysen), согласно которым методом филологического (Бек) и исторического (Дройзен) научного познания должно стать «понимание». «Понимание», по Беку, — «познание познанного», т. е. реконструкция уже имеющегося знания с целью получения целостного знания («когнитивного целого»). При этом «понять» автора или текст нужно «лучше, чем он сам себя понимал». «Понимание», по Дройзену, — «понимающее схватывание когда-то познанного (понятого)». Вах считал, что исследователь религий должен прежде всего постараться «понять» религиозный феномен как свой собственный, отождествив себя с ним. Потом в процессе наблюдения за тем, что стало его собственным опытом, необходимо дистанцироваться от него, воспринимая его как нечто объективное, отдельное от него самого, т. е. необходимо отделение субъекта от объекта исследования. При интерпретации религии вряд ли можно понять смысл религиозного послания вне связи с его историческим характером. Вах отмечал важность четырех моментов при решении исследователем задачи понимания религий: 1) обладание наиболее исчерпывающей информацией; 2) адекватное эмоциональное состояние; 3) правильная волевая подготовка; 4) личный опыт священного. Таким образом, цель истории религий — интегральное понимание религии. И хотя абсолютно объективное понимание недостижимо, к нему нужно стремиться.

На втором этапе Вах разрабатывает систематическое измерение истории религий, следуя социологической модели. Социология религии рассматривается Вахом в качестве одной из составляющих Religionswissenschaft, и понять ее можно лишь в связи с герменевтикой и изучением религиозного опыта. Согласно Ваху, главные задачи социологии религии состоят прежде всего в исследовании взаимосвязи религии и общества во всем многообразии их взаимовлияния, в выявлении социальных корней и функций мифов, доктрин, культов и тех социальных процессов и тенденций, которые определяются религией. И кроме того, в изучении религиозных групп, общностей и объединений с помощью описательно-эмпирического, типологического и феноменологического методов. Влияние религии на общество, согласно Ваху, двусторонне. Во-первых, это влияние религии на разного рода социальные организации: естественно возникающие группировки типа семьи, клана и нации; профессиональные организации или союзы; государство. Во-вторых, влияние тайных религиозных групп и организаций на общество вплоть до изменения социального устройства и создания его новых форм.

Вах разделял убеждение Г. Риккерта (Rickert) в том, что «понимание социальных феноменов не содержит приверженности какой-то определенной системе ценностей… поведение людей в обществе можно понять лишь в связи со смыслом вещей». От своего учителя М. Вебера Вах воспринял мысль, что, в отличие от всех других феноменов, только человеческое поведение может быть понято, но то, что понимается, имеет, однако, весьма текучие границы для эмпирических наук. Социология, подобно истории, интерпретирует данные прагматически, в терминах рационально понимаемой взаимосвязи человеческих действий.

Вах полагал, что методология социологии религии должна быть беспристрастной и объективной и следует соблюдать определенные принципы. Во-первых, необходимо осознание огромного многообразия и широты религиозного опыта. Это означает, что внимание социолога религии должно быть направлено на феноменологические, психологические, исторические типы религиозного

опыта. Во-вторых, социолог религии должен понимать природу и значимость религиозных феноменов, чувствовать склонность к своему предмету и научиться интерпретировать данные с симпатией к ним. Кроме того, «объективность не означает индифферентность». На вопрос о том, возможна ли лишь одна социология религии, Вах отвечал положительно. Несмотря на то что существуют различные философские теории общества, может быть лишь одна социология религии. Мы подходим к исследованию религиозных феноменов с различных точек зрения, видим их под разными углами зрения, но на основе одной системы критериев. Это не значит, что социология религии должна ограничиться традиционным «сравнительным методом» и поиском аналогий в религиозных понятиях, ритуалах и организациях. Скорее она должна руководствоваться соотнесением частного с целым, интерпретируя индивидуальные характеристики как часть целого, которое они составляют. Следуя герменевтическим принципам, социолог религии должен попытаться понять интенцию религиозных идей, ритуалов и форм организации в рамках определенного контекста. Использование принципов герменевтики необходимо, чтобы определить: 1) действительный смысл любого слова или понятия, иногда затемняемых традицией и временем; 2) религиозный смысл терминов (грех, покаяние, благодать, спасение и т. д.); 3) теологическую интерпретацию, данную термину в данной религиозной общности. Трудно, если вообще возможно, понять дух, символику, поведение и образ жизни религиозной группы до тех пор, пока не будет серьезной попытки соотнести отдельные признаки и черты (понятия, ритуалы, обычаи) с представлением об их первоисточнике. Специфика социологического исследования состоит в изучении конкретных социально-исторических форм. Возможно, в какой-то степени это исследование примет исторический, психологический, антропологический, теологический оборот, но все же решающей здесь будет социологическая точка зрения. В идеале, полагает Вах, систематическая социология религии должна исследовать все религиозные группы, христианские и нехристианские, прошлые и настоящие, в их связи с этносом, культурой и обществами, существовавшими в истории человечества.

В понимании религии Вахом сочетаются его философский интерес к человеку и социологический — к общине. Религия предполагает религиозный опыт, который Вах понимал как «опыт священного». При этом под религией он понимал не церковное кредо, не догматы, не культ, не положения вероучения; «не только все это, во многих случаях — вовсе не это… но то, во что человек действительно верит и что он часто не берется доказывать даже себе, не говоря о других людях, то, к чему человек стремится и любит всем сердцем и знает по определенным состояниям души, восторгу и воодушевлению, которые связывают его с таинственной Вселенной, то, что определяет его долг и судьбу, то, что является для него самым главным, творчески определяющим все остальное».

На третьем этапе интерес Ваха к «интегральному пониманию» различных аспектов религиозного опыта и его проявлений приводит его к переоценке не только взаимосвязи Religionswissenschaft с социальными науками, но также ее взаимосвязи с нормативными науками типа философии религии и теологии. После пребывания Ваха в Индии в 1952, где он читал лекции по истории религий в различных университетах, он все больше думал о новом синтезе этих наук на совершенно ином уровне, об использовании объяснения и понимания. Однако ему не удается завершить задуманное. Впоследствии эту задачу пытались решить М. Элиаде (Eliade), который после смерти Ваха работал в Мичиганском университете, и ученики Ваха.

В исследовании религиозного опыта Вах использует феноменологическую методологию, для которой характерны следующие черты. Во-первых, отсутствие заранее заданной схемы («религиозные данные должны говорить сами за себя»). Во-вторых, феноменологическое описание опыта священного, дающее возможность понять природу религиозного опыта. В-третьих, использование «классического» типологического метода, позволяющего охватить все многообразие проявлений религиозного опыта. В-четвертых, соотнесение проблемы истины с природой религиозного опыта с целью разработки общей основы изучения религий. Вах внес большой вклад в систематизацию проявлений религиозного опыта и его типологию.

Соч.: Социология религии (Методологические пролегомены) / пер. с англ. П. Н. Фомичев // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994; Sociology of Religion. Chicago, 1944; Types of Religious Experience, Christian and non-Christian. Chicago, 1951; The Comparative Study of Religion. N.Y., 1958; Understanding and Believing. N.Y., 1968; Essays in the History of Religions. N.Y., 1988.

Е. Д. Руткевич

ВВЕДЕ́НСКИЙ Алексе́й Ива́нович (26.05.1861, Серпухов — 08.03.1913, Москва) — русский богослов, религиозный философ и историк религии, разрабатывал теоретическое обоснование социологического подхода к религии с конфессиональных позиций (см. Религиозная социология). Из семьи священника. По окончании в 1886 Московской духовной академии (МДА) преподавал латинский язык, историю философии и логику в духовных учебных заведениях Вологды и Москвы. В 1891 по-

бывал в ряде университетов Германии и Франции, где знакомился с современными философскими учениями (по результатам поездки издал работу «Западная действительность и русские идеалы», 1894). Профессор МДА с 1892. Среди его сочинений — «Вера в Бога, ее происхождение и основания. Опыт положительного решения вопроса в связи с историко-критическим изучением его главных направлений в текущем (XIX) столетии», «К вопросу о происхождении религии: разбор теории Макса Мюллера», «Умозрительные элементы теистического миропонимания» и несколько десятков др. (часть опубликована под псевдонимом А. Басаргин). Проблематика социологии религии рассматривалась Введенским в трудах «Религия и социология. Религия как явление социальное» (1900) и «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1: Основные вопросы философской истории естественных религий» (1902).

Понимая религию как раскрытие человечеством волеизъявлений безусловного трансцендентного начала (Бога), Введенский предлагает различать в ней два взаимосвязанных измерения. Первое выражает психологическую сторону религии, а именно — восприятие и переживание людьми божественного присутствия в их жизни. Это измерение обнаруживается в актах религиозной веры, и к нему научный взгляд не применим, как и вообще ко всему, что касается происхождения и «запредельной» сущности религии. А вот другое измерение — «социологическая закономерность религиозного процесса» — вполне может быть предметом научного познания.

Трансцендентность источника религии ограничивает сферу приложения к ней социологии. Постижению доступны, утверждал Введенский, лишь «формы общественно-религиозного сознания» в их связи с различными социальными явлениями. Пределы социологического исследования задаются рубриками «Церковь и государство», «Церковь, общество и личность». Введенский сформулировал две основные «задачи социологии в ее отношении к религии»: во-первых, изучать соотношение религии с различными формами социального сознания («статика»); во-вторых, изучать законы смены исторических форм религии («динамика»). Решая эти задачи, исследователь может выяснить, каким образом религия влияет на общественное устройство, социальное согласие и нравственные устои.

Введенский ограничивается общей постановкой вопросов о предметной области социологии религии и возможных направлениях исследовательской работы. Однако им явно обозначен принципиальный методологический посыл — социология религии не может претендовать на постижение мистического смысла верований и религиозных учений и не должна касаться психоэмоциональной стороны веры в трансцендентное существо. Она предназначена для рассмотрения «земных» условий, в которых пребывают носители религиозного сознания, способствует выяснению взаимных воздействий религии и социальной жизни.

Соч.: Религия и социология. Религия как явление социальное. М., 1900; Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). М., 1902; Отзыв о сочинении проф. богословия, протоиерея Тимофея Буткевича под заглавием «Религия, ее сущность и происхождение. Обзор философских гипотез», представленном на соискание степени доктора богословия // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1904. Т. 1. Март.

М. С. Юрьев

ВЕ́БЕР (Weber) **Максимилиа́н** (Макс) **Карл Эми́лий** (21.04.1864, Эрфурт, Пруссия — 14.06.1920, Мюнхен, Германия) — немецкий исследователь социальных процессов и экономической истории общества, один из основоположников социологии религии. Из семьи влиятельного юриста и политического деятеля, воспитывался в традициях лютеранского и кальвинистского вероисповеданий. Учился в Берлине, высшее образование получил в Гейдельбергском (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), Берлинском (Humboldt-Universität zu Berlin) и Гёттингенском университетах (Georg-August-Universität), изучая юриспруденцию, политическую экономию и теологию. Первые научные труды Вебера были посвящены хозяйственной жизни государств Античности и Средневековья, при этом аграрные и торговые отношения рассматривались им в свете общего состояния морали и религии народов в каждой из этих эпох. Теоретические занятия Вебер совмещал с преподавательской деятельностью, в 1890-е был профессором университетов во Фрейбурге и Гейдельберге. Оставив преподавание по состоянию здоровья, Вебер продолжил научную работу, периодически публикуя труды по различным проблемам социального познания, демократии, урбанизации, истории культуры и пр. Однако наибольшее внимание в 1900-е им уделяется религиозной стороне социокультурных процессов, исследованию связи и взаимовлияния религии с экономикой, политикой, идеологией. В этой тематической области и складывается социология религии Вебера, которой он посвятил значительную часть своих теоретико-методологических штудий, эмпирические наблюдения (во время посещения США и ряда европейских стран), участие в издании журнала «Архив социальной науки и социальной политики». В 1917–1918 Вебер прочитал серию лекций по методологии истории и социологии религии в Венском университете. Незадолго до смерти, в 1919, Вебер во второй раз посещает США,

а затем возвращается к преподаванию в качестве профессора Мюнхенского университета (Ludwig-Maximilians-Universität München).

Непосредственно к социологии религии Вебер обращается еще в конце XIX в. в своих университетских лекциях. В 1903 он приступает к написанию труда «Протестантская этика и дух капитализма» (Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus), который полностью был завершен после его поездки в Северную Америку (1904) и опубликован в 20 и 21 томах «Архива…». К этой работе тематически примыкала и первоначальная публикация статьи Вебера «Церкви и секты» (Kirchen und Sekten, 1906), обобщившей его американские наблюдения. Сформулированные Вебером характеристики различий церковного и сектантского типов религиозной жизни были приняты и по-своему развиты Трёльчем (Troeltsch) в обстоятельном произведении последнего «Социальные учения христианских церквей и групп» (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen). Это позволило Веберу полагать теоретическую разработку социологической типологии религиозных объединений на то время в основном завершенной. Опираясь на сделанные выводы, он дополнил указанную статью и вновь опубликовал ее уже под названием «Протестантские секты и дух капитализма». В последующие годы Вебер расширил диапазон исследуемого материала о религии и обществе, включив в рассмотрение духовные традиции Ближнего и Дальнего Востока. Первая мировая война на время прервала эти занятия, однако в конце 1915 Вебер возобновляет их и публикует на протяжении 1916–1919 в 41-м, 42-м, 44-м, 46-м томах «Архива социальной науки и социальной политики» серию исследований о конфуцианстве и даосизме, индуизме и буддизме, древнем иудаизме и др. работы под общей рубрикой «Хозяйственная этика мировых религий» (аналогичное название с подзаголовком «Попытка сравнительного исследования в области социологии религии. Введение» имела и одна из этих работ). В общий корпус данных публикаций вошел также труд Вебера «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», содержащий опыт социологического анализа религиозных представлений о спасении. В совокупности все названные произведения составили первое издание трехтомного собрания сочинений Вебера по социологии религии, вышедшее в 1920–1921. Другим обобщающим исследованием Вебера в этой области стала работа «Социология религии: (Типы религиозных общностей)», вошедшая в качестве главы в его труд по широкой социальной тематике «Хозяйство и общество» (Wirtschaft und Gesellschaft, опубликован в 1921).

Вебер полагал, что исследование общества путем выяснения объективной функциональности его институтов не дает подлинного понимания природы и смысла социальных явлений. Любая общественная структура складывается из взаимодействия множества настроений и поступков конкретных представителей различных социальных групп и определяется системой значений, выражающих их жизненные устремления. Общество в целом и отдельные его области (государство, экономика и пр.) могут быть поняты через раскрытие всего спектра присутствующих здесь мотиваций, ценностей, мировоззренческих установок. С этой точки зрения религия должна рассматриваться не только в качестве мистического (см. Мистицизм) состояния, но и как мощный фактор влияния на общественное поведение людей, что делает ее предметом социологического изучения.

Вебер отказывается от попыток априорного определения универсальной «сущности религии». Основой понимания религии для него является анализ субъективных переживаний, представлений и целей, совокупно образующих различные духовные состояния участников социальных действий. В зависимости от потребностей и мотиваций индивиды избирают те или иные способы отношения к окружающему миру и его духовного постижения. Вебер раскрывает сложносоставной характер религиозной жизни общества, дифференцированно выявляя в ней магическое и собственно религиозное содержание, натурализм народных религий и символизм доктринального религиозного сознания, рациональные систематизации отношения людей к предмету религиозной веры и иррациональные упования на сверхъестественное. Привлеченная Вебером фактография содержит большой объем эмпирического и теоретического материала из области конкретных религий, однако главная задача веберовской социологии религии — методологическая. Следуя своим общенаучным воззрениям, Вебер стремится представить «идеальные типы» рассматриваемых религий, т. е. схематично-образную конструкцию, позволяющую формировать из описываемых явлений обобщающую картину и в то же время сочетать ее с жизненными впечатлениями исследователя.

По мнению Вебера, идеи и ценности религиозных систем обеспечивают единство и упорядоченность в обществе, порождают специфическую, присущую каждому конкретному вероисповеданию, мотивацию социального поведения их последователей. Свое объяснение Вебер строит на разработанной им концепции социальных действий (целе-рациональных, ценностно-рациональных, аффективных, традиционных). Характер исповедуемой религии определяет отношение верующего к окружающему миру и влияет на последствия деятельности во всех областях. Из этого делается вывод: личност-

ные качества верующих формируются сообразно с укладом разделяемой ими религиозной традиции. К таким фундаментальным укладам Вебер относит ритуально-культовый, аскетически-деятельностный, мистико-созерцательный, интеллектуально-догматический. Они обычно сосуществуют друг с другом в одной религии, но какой-то из них всегда выступает как доминирующий фактор, являя своеобразие этой религии и ее отличие от других, имеющих свою доминанту.

На материале разнообразных религий народов мира Вебер прослеживает связь образа жизни, рода занятий и сословной принадлежности с содержанием религиозных учений и культов. По его предположению, религиозные предпочтения индивидов чаще всего соответствуют их социальному статусу и профессии. Зависимость крестьян от природных условий труда побуждает их включать в свою религиозную жизнь приемы магии, зависимость торговцев от стихии рынка влечет их к рационально обоснованным религиозно-этическим учениям, воинский труд нуждается в сакрализации самопожертвования и доблести и т. д.

Воплощением преобладающего уклада той или иной религии становятся его «основные носители» — духовные лидеры. В своих работах Вебер неоднократно обращался к типологическому описанию носителей различных религиозных функций. Среди них, в частности, выделяются священнослужители, пророки, религиозные законодатели, духовные учители, мистагоги. Общим свойством этих типов Вебер полагает наличие харизмы, однако мера авторитетности ее обладателей не одинакова. В одних случаях харизма лидера может быть подтверждена убеждением верующих в сакральности стоящей за ним традиции. В других случаях подтверждением служит рациональное обоснование законности господства, которое получает обладатель религиозного должностного статуса. В третьих — происходит непосредственное восприятие харизматического лидера как персонификации священного. Уровень легитимности лидера определяется пространной «шкалой переходов» — промежуточных или смешанных состояний, имеющих диапазон градаций от мистико-экстатических экзальтаций до «рутинизации» харизмы.

Организующим началом в религиях является постоянная востребованность предмета веры, его почитание. Наличие религиозного культа позволяет объединять верующих в религиозные общности со своими порядками и предписаниями. Такие объединения могут строиться как на основе личных отношений с носителем сакральности, так и на формальной консолидации мирян вокруг служителей религиозного культа. В первом случае устойчивость сообщества зависит от умения лидера удерживать харизматическое влияние на последователей, во втором — от совместной способности мирян и служителей культа сохранять единство духовных приоритетов и оценок социального окружения. Скрепляющей силой в обоих случаях становится религиозная этика, а именно — убеждение в необходимости постоянного самосовершенствования как долга перед сакральной инстанцией. Чем совершеннее человеческие действия и их результаты, тем более они соответствуют сакральной природе мироустройства и тем надежнее перспектива спасения. Эта установка распространяется на все сферы, включая хозяйственную, — таким образом, например, изготовление совершенного продукта или же совершенствование способа производства также оказывается религиозным долгом.

По замечанию Вебера, предписываемое многими религиозными учениями неприятие мира не означает полного игнорирования мирского. В действительности религии не существуют без взаимоотношений с миром, однако по-разному его воспринимают. Для одних религий мир — предмет стойкого отвержения и противоборства (что уже само по себе предполагает соприкосновение с ним); для других — приемлемая реальность, которую надо осознать как часть божественного порядка и не пытаться переменить; для третьих (по Веберу, это христианство и ислам) — поприще для благоустроения в соответствии с божественной волей, от успеха в котором зависит спасение.

Во всех рассмотренных религиях Вебер обращает внимание на присутствие наряду с харизмой еще и умножающегося рационального начала (в формах теологического интеллектуализма, церковной организационной субординации и пр.). Рациональность упорядочивает религиозную жизнь, способствует ее оптимизации. Следствием становится «расколдовывание мира» (Entzauberung der Welt). Этим понятием описывается демистификация повседневной реальности. На смену мистике приходит наука, на смену верованиям — расчет, магия в практических действиях вытесняется развитыми технологиями. По мере своего развертывания процесс рационализации неизбежно порождает анонимно-функциональные моменты в социальных и религиозных отношениях, что рано или поздно приводит к несоответствию сложившейся институциональной формы вероисповедания индивидуальным потребностям духовного самоопределения. Возникает и расхождение между эзотерическим уровнем сакральных знаний, доступных лишь религиозным виртуозам и интеллектуальной части верующих, и уровнем популярной адаптации вероучения к массовому сознанию с присущими ему магическими интерполяциями. Все это способно привести к кризису, разрешаемому через поиск новой

религиозной идентичности. Завершением кризиса становится переход к др. стадии рационализации религиозной жизни (например, к становлению нового типа религиозного сообщества).

Одним из общих и наиболее популярных выводов социологии религии Вебера, нередко именуемым «тезисом Вебера», стало суждение о зависимости хозяйственной деятельности и социально-политического строя общества от содержания религиозных воззрений на смысл человеческого существования. Иными словами — вероучительные установки и этика исповедуемой религии определяют практические ценностные ориентации верующих и характер формируемой ими социальной реальности. В современной социологии религии данное утверждение воспринимается с оговорками, скорее как теоретическая гипотеза, имеющая подтверждение далеко не во всех взаимоотношениях религии и общества.

Соч.: Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1; Т. 2 / пер. с нем. под общ. ред. Л. Г. Ионина. М., 2017; Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. 2-е изд., доп. и испр. М., 2006; Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; Хозяйственная этика мировых религий. Введение / пер. с нем. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994.

М. Ю. Смирнов

ВЕ́РА РЕЛИГИО́ЗНАЯ[1] **—** в широком смысле это характеристика как теистической, так и нетеистической религиозности.

В христианстве религиозная вера характеризуется: а) принятием определенных догматов и представлений о Боге, мире и человеке, а также решимостью следовать им, вопреки всем сомнениям и преградам; б) доверием к Богу не только как к Творцу, но и как к «устроителю жизни верующего, его руководителю, помощнику и спасителю во всех конкретных ситуациях» (С. С. Аверинцев); в) верностью Богу, служение» которому, «послушание» которого есть высший смысл и цель жизни верующего.

В трактовках философии религии религиозная вера — составная часть религиозного отношения (отношения человека к Богу), которая наряду с религиозным опытом конституирует мировоззрение, психологическую установку и в конечном счете религию индивида. Религиозная вера понимается прежде всего как состояние, эмоциональное переживание и лишь потом как рефлексия (осознание) этого состояния и наполнение его определенным содержанием. Иначе говоря, религиозная вера имеет два аспекта: а) субъектный, эмоциональный, практический, поведенческий; б) объектный, когнитивный, теоретический.

Для теологии религиозная вера есть прежде всего «встреча» с божественной реальностью в человеческом существовании по милости Божьей, как «дар Божий». Она конституируется знанием о том, что Бог существует, и в этом смысле она неотделима от «знания веры», как иногда называют теологию. Религиозная вера, с одной стороны, — это действие (акт) и поведение человека (доверчивая преданность и верность), а с другой — «сверхъестественная добродетель», которая возможна благодаря милости Бога (К. Барт). В «диалектической теологии» XX в., возникающей в контексте критического осмысления современной цивилизации и «кризиса веры» (К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер и др.), «вера» как спонтанная встреча с Богом и неопределяемое понятие противопоставляется «религии» как ее «исторически преходящей оболочке» и своего рода технике обращения с Богом. Отрицая религию как сумму предвзятых представлений и действий, «диалектическая теология» утверждает веру в Бога, абсолютно несоизмеримого со всем человеческим. Необходимо очистить христианскую веру от наслоений культуры, освободить ее от служению «не-богу» (государству, нации, классу, вождю), поставить выше политики и морали. Только так можно избежать подмены истинного Бога ложными богами, веры — идолопоклонством, а человек сможет обрести подлинное существование и свою подлинную сущность (Барт).

В современной философии религии существуют различные «модели веры», где проблематизируется (ставится под сомнение) существование Бога. Например, экзистенциальная «абсурдная модель», когда человек, считающий веру «объективно недостоверной», невзирая на свои сомнения, волевым решением стремится сохранить веру и преуспевает в этом. Или экзистенциальная «парадоксальная модель», когда человек, не имеющий веры, всеми силами стремится к ней и провозглашает ее.

В западном религиоведении были предприняты попытки концептуализации религиозной веры как присущего всем религиям феномена. Наиболее плодотворной является трактовка Уильяма Кантвелла Смита, в контексте широкой историко-религиозной перспективы с помощью сравнительно-исторического метода. Смит пытался разделить понятия «вера» и «верования», отдавая несомненный приоритет вере в сравнении с другими компонентами религиозной традиции. Подчеркивая значение понятия «вера», он предложил «отказаться от понятия «религия», заменив его понятиями «вера» и «традиция». Согласно Смиту, религиозная вера — это некая врожденная установка, изначальная мотивация, сущностное свойство человека, родовая характеристика человека, глобальное человеческое качество. В таком случае она предшествует любым формам

религиозной жизни и не может быть исчерпана ее историческими формами, выходя за пределы отдельных религиозных традиций.

По сути дела, «вера менее многообразна, чем формы ее выражения» и она «пересекает формальные границы религии. Вера питается и оформляется какой-то конкретной традицией, формируется и в каком-то смысле поддерживается ею, и все же вера предшествует этой традиции и выходит за ее пределы» (Ю. А. Кимелев).

Религиозная вера не есть верование. У нее имеется интеллектуальное измерение, в котором она означает «признание истины», «прозрение относительно природы реальности» и которое отличается от обычного знания признанием трансценденции и вовлечением воли; постижение должно по возможности приближаться к вечно ускользающей истине (У. Смит).

В психологии религии «субъективная вера» — центральное понятие концепции «гуманистической религии» и важная часть структуры личности, способствующая ее развитию и самоактуализации (Олпорт) — противопоставляется институциональной религии, которая зачастую ее подавляет. Согласно этой концепции, человек должен иметь право выбирать свою религию, для чего ему необходимо понимание тех механизмов и рычагов давления (презрение, запугивание), которые стоят на страже традиционной, институциональной («незрелой», «авторитарной») религии.

Лит.: *Аверинцев С. С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2001; *Барт К.* Очерк догматики / пер. с нем. Ю. А. Кимелева. М., 1997; *Гараджа В. И.* Диалектическая теология // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000; *Кимелев Ю. А.* Философия религии. М., 1998; *Микешина Л. А., Пигалев А. И.* Вера // Культурология. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. М., 2007; *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986; Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996; *Allport G. W.* The Individual and His Religion. N.Y., 1950.

Е. Д. Руткевич

ВЕ́РА РЕЛИГИО́ЗНАЯ[2] **—** состояние и процесс в психологии религиозных индивида, групп, общностей — верующих субъектов, выражающееся в феноменах уверенности, почитания, исповедания присвоенного религиозного учения; она является специфическим видом психологического феномена веры.

Слово «вера» соотносят с лат. veritas — истинность; действительность, сущность; истина, правда; правдивость, откровенность, прямодушие, честность, беспристрастность; а также с лат. verus — истинный, на истине или действительности основанный; действительный, настоящий; неподдельный, непритворный, искренний; на нравственности основанный, разумный, справедливый; правдивый, заслуживающий доверия, честный. Подобные значения сохраняются в романских и германских языках. Близко к указанным и древнерусское значение слова — верование, правда, присяга, клятва, верность.

В качестве предметов веры могут выступать: достижение цели в отдельных видах деятельности и смысла жизни вообще, наступление какого-то события, реализация определенного поведения «Я» и других, истинность восприятия, представления, гипотезы, теории и т. д. при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели и смысла жизни, о конечном итоге развития событий, о реализации на практике предполагаемого поведения и отношений людей, о результатах проверки адекватности выдвигаемых гипотез и теорий. В вере содержится ожидание осуществления желаемого. Данное психологическое состояние возникает в вероятностной ситуации, при наличии альтернативы, возможностей направленности «движения» указанных (и других) предметов веры, когда имеется известная степень реальности достижения желаемого. Если поставленная цель достигнута, прогнозируемое событие совершилось, чаемое поведение реализовалось, истинность гипотезы доказана и т. д. или если стало ясно, что все это неосуществимо, вера угасает.

Вера возникает на основе материальных и духовных интересов, потребностей, мотивов, по поводу тех процессов, событий, идей, других «Я», которые имеют для людей существенно значимый смысл. Она представляет собой ценностное отношение к своему предмету, образует сплав когнитивного, эмоционального и волевого моментов, хотя, конечно, чувства играют в ней большую роль. Вера соединяет в себе осознанное и неосознанное, рациональное и иррациональное, элементы «вершинной» и «глубинной» психологии; она тесно связана с интуицией, озарениями. Содержание веры различно в разных областях ее функционирования, связано с предметом конкретного действия. Она находит выражение, по существу, в любой сфере жизнедеятельности людей — экономической (в успех продажи произведенного продукта), политической (в харизматического политического лидера), моральной (в силу нравственных идеалов, образцов, норм), художественной (в совершение в действительной жизни показываемых на экране событий), научной (в благотворные последствия клонирования человека), религиозной (в чудо), философской (в существование Мирового Разума) и, конечно, в обыденном существовании.

Поскольку вера появляется в вероятностной ситуации, действие человека в соответствии с ней сопровождается риском. Несмотря на это, она выступает важным фактором интеграции индивида, группы, массы, действенным стимулом их решимости и активности.

Приведенные характеристики психологического феномена веры присущи и религиозной вере, но последняя имеет специфику. Религиозная вера соединяет в себе когнитивный, эмоциональный и волевой элементы, но, как правило, превалируют чувства. Когнитивный компонент образуют представления, образы, понятия, вероучительные утверждения, догматы, идеи доктринального комплекса определенной религии. При всем разнообразии содержания когнитивного элемента в разных религиях и конфессиях, в религиозной вере можно выделить нечто общее. Она есть вера: а) в объективное существование гипостазированных существ, атрибутизированных свойств и связей, а также образуемого этими существами, свойствами, связями мира; б) в возможность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в истинность соответствующих представлений, понятий, предложений, взглядов, догматов, текстов; г) в действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывают тексты, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним; д) в религиозные авторитеты — отцов, учителей, святых, пророков, харизматиков, бодхисаттв, архатов, церковных иерархов, служителей религиозного культа.

Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс и обусловливает своеобразие трансцендирования в религии. Не осуществляющиеся в эмпирическом существовании людей переходы от ограниченности к неограниченности, от бессилия к мощи, от жизни до к жизни после смерти, от посюсторонности к потусторонности, от несвободы к освобождению и т. д. с помощью религиозной веры достигаются в плане сознания. Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс. Содержание веры верующих субъектов, ее различные проявления инаковы в разных религиях и конфессиях. В религиозных системах традиционным является вопрос о соотношении веры и разума. В христианстве решение этого вопроса различалось в разные периоды истории, в различных направлениях теологии, у разных мыслителей, что нашло выражение в известных формулах: «Credo ut intellegam» — «Верую, чтобы понимать»; «Intellego ut credam» — «Понимаю, чтобы верить»; «Credo et intellego» — «Верю и понимаю», а также в терминах «разумная вера», «разумное делание», «вередумание».

Лит.: *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб., 2010; *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997; *Кырлежев А. И.* Вера религиозная // Энциклопедия религий. М., 2008; *Фрейд З.* Психоанализ, религия, культура. М., 1992; *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 1990; *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991; *Яблоков И. Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

И. Н. Яблоков

ВЕРНАКУЛЯ́РНАЯ РЕЛИ́ГИЯ (Vernacular Religion, от англ. vernacular — местный) — трактовка зависимости восприятия какой-либо религии конкретными сообществами и индивидами от особенностей образа жизни, языка (диалекта), рода занятий и других обстоятельств, свойственных конкретной местности. Понятие вернакулярного имеет спектр значений, основное из которых — нечто врожденное либо характерное для определенной местности или сообщества (язык, искусства и ремесла); кроме того, оно может быть определено как «персональный», «личный».

Термин «вернакулярная религия» был предложен религиоведом из Cabrini University (штат Пенсильвания, США) Леонардом Норманом Примиано (Primiano) как альтернатива использовавшемуся с XIX в. термину народная религия (folk religion). Концепция вернакулярной религии, наряду с понятием «повседневной религии» (everyday religion), концепцией «невидимой религии» (invisible religion), концепцией «имплицитной религии» (implicit religion), концепцией «популярной религии» (popular religion), описывает повседневные религиозные практики, которые отличаются от книжного религиозного канона. Разделяя взгляды американского исследователя фольклорной культуры Дона Йодера (Yoder, 1921–2015), Примиано критикует двухуровневую модель «народная религия — официальная религия» как основанную на разрыве между «религией книжной» и «религией повседневной». Он предлагает новый термин — «вернакулярная религия», чтобы преодолеть рамки сложившейся оппозиции. Примиано отмечает, что понятие народной религии обладает негативной, уничижительной коннотацией, так как указывает на неравенство между народной и официальной религией (official religion), приуменьшает значение индивидуального религиозного опыта, описывает религиозность верующих как искажение книжных представлений.

Примиано подчеркивает, что не существует никакой книжной «чистой религии» (religion as a pure element), есть только религиозная жизнь отдельных людей: повседневная религиозная жизнь отдельного человека и его социальной группы. Официальная религия — это понятие, которое удобно для теологов, педагогов, для конфессионального изучения религиозных институтов. В реальности всегда существует персональная интерпретация религиозной традиции, к которой человек себя причисляет; она предполагает непосредственную личностную и творческую вовлеченность в осмысление существующих религиозных представлений и в изменение религиозных практик. С помощью концепции вернакулярной религии Примиано стремится преодолеть разделение на официальную религию служите-

лей религиозного культа и повседневную религию прихожан, вводя тезис, что любая религия существует через персональную интерпретацию учения и, таким образом, имеет вернакулярный характер. Как и для вернакулярной архитектуры, для вернакулярной религии характерно использование местной культуры для «строительства» своей религиозности, соединение локального и универсального. В рамках концепции вернакулярной религии Примиано предлагает переместить акцент с исследования группы на исследование мира индивидуума. Идеи Примиано восходят к концепции религиозного опыта У. Джеймса; он находится под сильным влиянием теории «индивидуального фольклора».

Концепцию Примиано критикуют за чрезмерную индивидуализацию религии; исследование вернакулярной религиозности затруднено тем, что респонденты не всегда честны и открыты в выражении своих убеждений. Некоторые иследователи в России (А. А. Панченко и др.) применяют концепцию вернакулярной религии, однако высказывают и критику в ее адрес. Недостатком этой концепции считается, что она слишком сфокусирована на индивидуальном религиозном опыте, а это приводит к недооценке социальных функций религии. Подчеркивается, что в реальности религиозные институты и религиозный опыт отдельного человека находятся в постоянном взаимодействии — религиозный опыт индуцирует изменения в институциональной сфере религий. В дополнение к двухуровневой модели предлагается схема: «религиозные институции — религиозные практики — религиозный опыт». Первые представляют собой поддерживаемые обществом официальные формы религиозной жизни, выполняют нормы социального контроля. Религиозные практики включают традиционные типы ритуализованного поведения, корпус фольклорных мотивов, сюжетов и текстов. Они являются медиатором между религиозным институтом и поливариантным религиозным опытом. Религиозный опыт обретает форму в религиозных практиках. Отношения религиозных практик и институционализированных форм религии характеризуется как диффузия смыслов и элементов религиозного ритуала, которая приводит к изменениям на обоих уровнях.

Лит.: *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004; *Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. Vol. 54. No 1. Reflexivity and the Study of Belief; *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore. 1974. Vol. 33. No 1. Symposium on Folk Religion.

Е. И. Гришаева

ВЕ́РОВАНИЕ — это частично систематизированные и рационализированные представления, отражающие убеждение в наличии нуминозных сущностей, определяющих существование мира, общества и человека. Верования как понятие шире, чем «религиозные верования», не всегда связаны с институционально оформленной вероучительной системой и сакральным объектом, включаются в комплексы знаний, имеющих светский характер (наука, политическое знание). Верования составляют наибольшую долю человеческих представлений о мире (Сорокин), сохраняясь благодаря отсутствию проверки на истинность.

Понятие верования используется для обозначения: 1) поверья, «народной веры» («двоеверия», суеверия), страхов перед «домовыми», «привидениями» и т. п., в отличие от «веры» как институционального вероисповедания (приверженности к обязательной и принудительной государственной религии, ее учению, догматик», «символу веры»); 2) вероисповедания «иноверцев» и «инославных», когда, например, православные говорят про «верования» католиков, протестантов, «язычников», «колдунов», «шаманистов» или «идолопоклонников», противопоставляемых «своей Вере»; 3) собственно религиозных представлений как таковых («система верований»); в ст. 52 Конституции СССР 1977 это понятие было включено в юридический дискурс: «Возбуждение вражды или ненависти в связи с религиозными *верованиями* запрещается»; 4) «паранаучных (псевдонаучных)» или «гипотетических» представлений о реальности.

В отечественных исторических, этнографических и фольклористических исследованиях слово «верование» входит в широкое употребление в XIX в. Исследователи признавали, к примеру, что церковная догматика (рассматриваемая как доктрины, которым не просто «верят», но строгими приверженцами которых стараются быть, и которая не считается тождественной как с «верованиями народа», так и с «представлениями» многих других народов, «язычников»), типологически отлична от «верований», последователи которых предпочитают «действенные практики» почитания или подчинения — целительство, магические, гадательные и т. п. обряды религиозные, часто вообще не имеющие никаких вероучительных объяснений.

Понятие верований — междисциплинарное по сфере употребления. В рамках философского и социологического знания оно отождествляется с верой как антонимом знания, связывается как с когнитивными практиками субъекта, так и с религией как системой представлений о мире, продуцированной социумом. В первом случае генезис верований определяется особенностями восприятия человеком среды существования, что служит указанием на присутствие в психике нерационального компонента. Во втором варианте верования понимают-

ся как спровоцированные в своем существовании спецификой окружающего мира и социальными обстоятельствами, что ставит вопрос о возможности трансцендентного происхождения систем верований.

Понятие религиозного верования нередко смешивают с понятием вероисповедания. В строгом смысле они не являются тождественными, поскольку верование не всегда предполагает публичные акты свидетельствования об истинности своей веры.

Ч. С. Пирс (Peirce) в статьях «Закрепление верования» (The Fixation of Belief, 1877) и «Как сделать наши идеи ясными» (How to Make Our Ideas Clear, 1878) вводит термин «верования» (англ. belief), подразумевая под ним состояние веры, свойственное каждому человеку. Верования (вера) выступают как предпосылка к действию, которая может перейти в знание, будучи закрепленной при помощи четырех методов — упорства, авторитета, априорного мнения и научного подхода. Г. Лебон (Le Bon) в работе «Психология толпы» (Psychologie des foules, 1895) выделяет два вида верований, обязательных для культуры социума, — мнения и верования толпы. К первым относятся религиозные системы и философские идеи, сохраняющиеся в истории и составляющие небольшую часть от общего числа представлений. Именно они формируют идейное пространство культуры, представления о сакральном начале и нормы социального поведения, властвуют над умами, даже в случае, если предлагаемое учение впоследствии оказывается ложным. Такие верования формируются в результате кризисов в мировоззрении, составляют основу цивилизации, устраняются в ходе радикальных культурных революций, при условии, что верование уже изжило себя, с длительным сохранением возникших на его основе институтов. Из базового верования могут возникнуть побочные, тесно связанные с исходным и формирующие культурную традицию на бытовом уровне. Отсутствие базовых верований помещает культуру в состояние анархии. Верования толпы включают в себя короткоживущие идеи, соотносимые с определенной эпохой в развитии культуры и наиболее широко распространенные в Новейшее время. Причинами этого являются постепенное ослабление устойчивых верований, возрастающее «могущество толпы», приводящее к высокой степени изменчивости идей, и средства массовой информации, распространяющие новые концепции и положения. Наличие верований толпы ограничивает возможности управления обществом для государства. Х. Ортега-и-Гассет (Ortega y Gasset) в «Идеях и верованиях» (Ideas y creencias. Obras completas, 1953) отмечает коллективный, спонтанный и априорный характер верований, способствующий их слабому выделению из системы мировосприятия.

В психологии (Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин) верования определяются как представления о феноменах окружающего мира и особенностях внутренней жизни человека, которые используются некритически и не требуют рационального обоснования. Верования о мире связываются с понятием предрассудков, верования о себе реализуются через самооценку. Они могут выступать в качестве основания для этического либо аксиологического суждения, продуцируются на уровне индивидуального опыта и претерпевают изменения в течение человеческой жизни. Работа с верованиями является частью психологического и психотерапевтического воздействия.

В современных религиоведческих дисциплинах верования (суеверия, поверья) отождествляются с начальной стадией существования культуры и общества, связываются с верой в сверхобычные сущности (фетишизм, анимизм, тотемизм), часто характеризуются рудиментарностью в качестве системы представлений либо специфическим способом связи с сакральным началом (шаманизм, ведовство). Наиболее часто понятие верований используется для характеристики отдельных этапов в эволюции культуры — применительно к так называемым первобытным религиям, народным религиям и для описания так называемых бытовых предрассудков и суеверий современной культуры. В обоих случаях проводится граница между институционально оформленными религиями как устойчивыми элементами социального континуума и верованиями как некими слабо оформленными и плохо вербализуемыми представлениями о сверхъестественных феноменах, связях и событиях (С. А. Токарев).

Верования несистемны, лишены авторства, имеют тенденцию ситуативного складывания и трансформации под воздействием текущих событий, связаны с географическими и культурно-историческими условиями, будучи одновременно очень устойчивыми в индивидуальном и групповом сознании. Применительно к верованиям нельзя говорить о существовании устойчивого пантеона, космогонических и космологических представлений, канонизированного комплекса священных текстов. Ритуальная практика, связанная с верованиями, не имеет развитой системы обрядов, выражаясь в действиях запретительного или рекомендательного характера, не обязательно будучи распространенной на весь социум. Отношения между объектом и субъектом для носителей верований объясняются на основе принципа магической партиципации, подразумевающей тождество целого и части, общего и единичного, сна и реальности. Эсхатологическая составляющая гиперболизирована или отсутствует.

В современных верованиях отчетливо прослеживается влияние религиозного и светского типов

мировоззрения, что приводит к возникновению наукоподобных форм, квазирелигий, легитимированных ссылками на новые открытия, либо наличие информации эзотерического характера. Иногда имеет место взаимное наложение или сочетание новых современных верований. Ритуальная сторона современных верований сводится к минимальному набору действий либо выражается в реализации специфического поведения с квазирациональным обоснованием. Верования формируют мотивационную сферу, поэтому способны влиять на биологическое поведение, когнитивные стратегии, эстетические критерии, формы искусства, хозяйственный быт страны, социальную и политическую организацию группы; они могут быть использованы для формирования идеалов политической и социальной жизни (Сорокин). На бытовом уровне сохраняется основной объем так называемых наивных верований, частично укорененных в традиционной культуре.

Лит.: *Лебон Г.* Психология народов и масс. М., 2011; *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевич. М., 1997; *Пирс Ч. С.* Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990.

Е. И. Аринин, И. П. Давыдов, С. В. Рязанова

ВЕ́РОИСПОВЕ́ДАНИЕ[1] — это слово (лексема) современного русского языка, которое используется в отечественных юридических документах с XVIII в., в том числе в ныне действующем Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997). В «Духовном регламенте» (1721) уже говорилось об «исповедании православном» и «исповедании Христианском», как приверженности к спасительному Закону Божьему, которым противопоставлялись «стыдное идолослужение», «богопротивное суеверие», «пребезумные ереси», «раскольники», «иноверцы», «латини» и «новейшие иноверные учителя». По указанию Екатерины II Святейший Синод выпустил известный эдикт «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам» (17.06.1773). Особенность этого периода было то, что сама «принадлежность» практически была делом не «свободного выбора» (за редким исключением, к примеру, бракосочетания высочайших особ), но «природного происхождения». Субъектом права были конкретные разрешенные «исповедания», к которым тот или иной «подданный» должен был принадлежать (хотя нередко только формально). Такой принадлежности противопоставлялись «язычество», «суеверие», «ереси», «богохульство», «раскол». Слово «вероисповедание» («исповедание веры») означало в этом контексте: 1) догматические формулировки, произнесение которых делает человека принадлежащим к сообществу «Российская церковь» («христианское православное учение», «греческие догматы», «Закон Божий»); 2) само сообщество «Российская церковь» («правоверных», «христиан», «верных православному учению»); 3) собирательное наименование ряда сообществ («принадлежащих вероучениям», «иноверных исповеданий»), разрешенных в Российской империи.

Новая ситуация складывается в XX в., начало которого ознаменовалось изданием Указа Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» (17.04.1905), где еще содержались дифференциации «Православная вера», «другие христианские исповедания или вероучения», «магометанское исповедание», «инославные исповедания», «вероисповедания или вероучения» вообще. Было разрешено переходить из одного вероисповедания в другое, вводилось переименование «раскольников» (их стали делить на «старообрядческие согласия»; «сектантство» и «последователи изуверных учений»), а «идолопоклонников и язычников» (буддистов) было постановлено именовать «ламаитами». П. А. Столыпин немного позднее обсуждал распространенность в России «индифферентных» и «неверующих», которые только формально именуются «православными», отмечая, что таких гораздо больше, чем тех, «которые решатся перейти в магометанство, буддизм или еврейство», полагая при этом, что народ не примет уравнивания православия с «язычеством, еврейством или магометанством» в рамках «отвлеченной теории свободы совести» и «чисто вывесочного характера» самого принципа свободы вероисповеданий.

В 1917 Временное правительство издает два постановления, где все ограничения граждан, связанные с «принадлежностью к тому или иному вероисповеданию, вероучению или национальности», упразднялись (22.03.1917 и 14.07.1917). Вероисповедание отождествляется с религией как таковой, и в той же логике первая Конституция Российской Советской Республики (10.07.1918) устанавливала, что «свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Согласно действующей Конституции РФ (12.12.1993), «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (статья 28). Аналогичны и формулировки ныне действующего Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (26.09.1997), где утверждается, что «в Россий-

ской Федерации гарантируются свобода совести и свобода вероисповедания» (статья 3.1), при этом термин «вероисповедание» выступает как обозначение и «религии» (как единства доктрины, объединения и культа), и «индивидуального исповедания», и «сообщества», и одного из «признаков» («кредо», «доктрина»), выделяющих «религиозные объединения» как специфичную форму «добровольного объединения граждан» (статья 9.1).

В современных исследованиях, носящих международный характер и предполагающих выработку универсальной терминологии, словосочетание «свобода вероисповедания» обычно переводят как «freedom of religion» (другие версии: «freedom of conscience», «religious freedom», «religious liberty»). Социология религии ведет исследование того, как граждане России воспринимают свою «вероисповедальную принадлежность», «приверженность религии», «религиозность» или «воцерковленность».

Таким образом, слово «вероисповедание» может выступать как многозначная лексема современного русского языка или как термин: (1) юриспруденции, обозначающий определенного «субъекта права» (юрисдикцию как «сообщество»), обладающего «приверженцами», «вероучением», «культом» и «историческим значением»; (2) социологии религии, обозначающий а) форму «религиозного объединения», т. е. эмпирическое сообщество (институция), относящее себя к определенной «религии» (церкви, секте, движению); б) форму «доктрины религиозного объединения», т. е. представленное как текст «учение» эмпирического сообщества; в) форму переживания личной «духовной приверженности» («религиозные чувства», «энтузиазм» и т. п.), «религиозной идентичности», «духовного прозрения», т. е. добровольного и интимного приятия «учения» той или иной «религии» как «традиции», «истины», порой весьма «размытых» и «синкретичных» с внешней точки зрения.

Лит.: *Борисов А. Б.* Комментарий к Конституции Российской Федерации (постатейный). С комментариями Конституционного Суда РФ. М., 2013; Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каариайнена, Д. Фурмана. М.; СПб., 2007; Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каариайнена Д. Е. Фурмана. СПб., 2000.

Е. И. Аринин

ВЕРОИСПОВЕ́ДАНИЕ[2] — крупномасштабное религиозное движение, подразумевающее объединение нескольких религиозных общин (например, церквей) на основе системы социальных религиозных институтов и их иерархии, идеологической доктрины сосуществования с государственной властью, вероучения (ортодоксии) и культовой практики (ортопраксии). Если понятие религии считать родовым (общим), то по отношению к нему понятие вероисповедания окажется видовым (особенным), а понятие локальной общины религиозной — единичным (частным). Во всех мировых и в некоторых народностно-национальных религиях (например, индуизме и иудаизме) наблюдается конфессиональная демаркация.

Изначально вероисповедание — публичное свидетельство об истинности своих религиозных убеждений. В Римской империи до легализации христианства в 313 confessor'ами (признавшимися) называли преследуемых за веру христиан-исповедников. Одним из оттенков смысла слова «вероисповедание» является институциональная самоидентификация на уровне индивида, социально-психологическое самоотождествление с группой единоверцев, а другим оттенком — рациональная или иррациональная приверженность строго определенной системе догматов.

И. П. Давыдов

ВЕРОИСПОВЕ́ДАНИЕ[3] **(испове́дание ве́ры)** — принадлежность человека к какой-либо религии, церкви, деноминации. Также называется религиозное направление в совокупности его основных элементов (см. Основные элементы религии), в первую очередь вероучительно-культовой системы и религиозной организации, функционирующей в обществе, объединяющее всех верующих, придерживающихся данного исповедания веры. В рамках христианства понятие вероисповедания эквивалентно понятию «конфессия» (лат. confessio — исповедание), означающему одно из христианских направлений, имеющему свою вероучительную специфику и представленному всей совокупностью исповедующих его людей. Первое крупное разделение христианских церквей произошло в 1054 (так называемый «великий раскол»), в результате которого выделилось два крупнейших христианских вероисповедания — православие и католицизм. Затем, в ходе европейской Реформации XVI в., возникло новое христианское вероисповедание — протестантизм, представленный многочисленными направлениями. Помимо этого, существует четвертая достаточно крупная христианская конфессия — ориентальные христианские церкви, которые также именуются нехалкидонскими, монофизитскими церквями. В исламе обычно выделяются такие вероисповедания, как суннизм, шиизм, хариджизм. В буддизме — хинаяна, махаяна, ваджраяна, чань (дзэн) буддизм и др. Индуизм также не является однородным и представлен рядом вероисповеданий — вишнуизм, шиваизм, шактизм и др. Не является однородным и иудаизм, включающий в себя консервативный, ортодоксальный, реформистский и др. направления. Таким образом, практически

любая из существующих ныне религий включает в себя то или иное количество отдельных вероисповеданий, каждое из которых имеет свои особенности.

Лит.: Вероисповедание // Толковый словарь русского языка: В 4 т. Т. 1 / под ред. Д. Н. Ушакова. М., 2000; *Зуев Ю. П.* Вероисповедание // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд., доп. М., 1999.

Е. С. Элбакян

ВЕРОТЕРПИ́МОСТЬ — отношение государства и общества к группам и отдельным лицам, исповедующим веру, отличную от религии большинства, построенное на признании неотъемлемого права этих верующих на исповедование своей религии. Веротерпимость представляет собой проявление толерантности религиозной. На раннем этапе ее развития веротерпимость может быть охарактеризован как «пассивная» («негативная») толерантность» — позиция, в основе которой лежит прагматичное невмешательство и готовность примириться с разногласиями. В то же время «активная» («позитивная») толерантность означает не просто терпимое отношение к людям, исповедующим другую религию, но и позицию уважения к ценностям их вероисповеданий.

Веротерпимость, как правило, подразумевает отделение религиозных организаций от государства и приватизацию религию, т. е. восприятие религиозной принадлежности граждан государства как их частное и добровольное дело. Веротерпимость в ограниченной форме может присутствовать и при наличии государственной религии, не означая следования принципам свободы совести и свободы вероисповеданий в обществе. Например, в Российской империи, где государственной религией официально было провозглашено русское православие, не допускалось вневероисповедное состояние или религиозный выбор, а отпадение от православия влекло за собой уголовную ответственность. В то же время переход в православие из других вероисповеданий поощрялся. Все вероисповедания, имевшие место в Российской империи, подразделялись на четыре группы, среди которых русское православие объявлялось «первенствующим и господствующим». Далее следовали так называемые терпимые признанные вероисповедания — католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам и буддизм. За ними располагались терпимые непризнанные вероисповедания — старообрядчество, духовное христианство и другие направления, отпочковавшиеся от православия. Четвертую группу составляли так называемые непризнанные нетерпимые религиозные направления, преследуемые законом, — скопчество, христововерие, а также вероисповедания, которые считались враждебными российскому государству. Всем исповеданиям, кроме православного и отчасти лютеранского, проповедь своих вероучений за пределами собственных объединений была запрещена. Право подданных свободно переходить из православия в другое христианское или нехристианское исповедание было признано лишь 17 апреля 1905 Правительственным актом «Об укреплении начал веротерпимости», утвержденным императором Николаем II. В постановлениях Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 и «О свободе совести» от 14 апреля 1917 подтверждалось право граждан переходить из одного вероисповедания в другое, а также признавалась законность вневероисповедного состояния. Декретом Совета народных комиссаров от 23 января (5 февраля) 1918 «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» советское государство объявило религию частным делом граждан. Школа отделялась от церкви; религиозные предметы изымались из школьных программ и учебных планов других образовательных учреждений; запись актов гражданского состояния (регистрация рождения, вдовства, смерти, заключение и расторжение брака) передавалась государственным органам; отменялись религиозная клятва и совершение религиозных обрядов и церемоний, сопровождающих действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений; религиозные объединения лишались прав юридического лица, а монашествующие и духовенство лишались избирательного права, которое было восстановлено для них Конституцией СССР 1936 г.

В настоящее время Конституция Российской Федерации гарантирует гражданам свободу вероисповедного выбора и вневероисповедного состояния; государственная религия в Российской Федерации отсутствует, Россия является светским государством (ст. 14). Не допускается дискриминация граждан по религиозному признаку (с. 19).

Лит.: *Гараджа В. И.* Веротерпимость // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Локк Д.* Опыт о веротерпимости / пер. с англ. // Локк Д. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988; *Маранов Р.* Дискриминация по религиозному признаку: формы проявления // Религия и право. 2008. № 2 (45); *Смирнов Л. В.* «Терпимость» или «вседозволенность»: дополнительность содержания и логики построения понятия // Одиссей. Человек в истории. М., 2004.

Е. С. Элбакян

ВЕ́РУЮЩИЙ[1] — это слово (лексема) русского языка, вошедшее в широкое употребление в XIX–XX вв. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля (1863) этого слова нет, но приводится

слово «верющий» в значении «верительное письмо» (документ, свидетельствующий о поручении определенного дела). В публицистической литературе XIX в. формулируется оппозиция «верующий/неверующий», при этом под «верующими» прежде всего понимались приверженцы разрешенных государством вероисповеданий, особенно «Российской Церкви» (в терминах «Духовного регламента» 1721). Термин до начала XX в. не использовался в собирательном значении, поскольку старообрядцев именовали «раскольниками», иудеев — «жидами», ламаистов (буддистов) — «идолопоклонниками» и «язычниками», адептов духовно-мировоззренческих новообразований — «лжеучителями», «безбожниками», «отступниками», «атеистами», «сектантами», «еретиками».

Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров «О религиозных объединениях» (от 08.04.1929) вводит в оборот понятие «религиозное объединение верующих граждан всех культов», после чего слово «верующий» входит в словари русского языка, становясь собирательным нормативным обозначением приверженцев любого вероисповедания: «верующий… признающий существование бога, религиозный человек» (позднее «признающий существование бога» меняется на более широкое «признающий существование сверхъестественного»). Верующим противопоставляются атеисты как носители «передового научного марксистско-ленинского мировоззрения» и «строители коммунизма».

Разворачиваются многочисленные попытки создания универсальной «типологии верующих», целью которых было как изучение сходства и различий приверженцев различных религиозных движений, выявление «маркеров» и «индикаторов», характеризующих особенности их мировоззрения, поведения и интегрирования в специфические сообщества (церкви, приходы, общины и т. п.), так и использование этих знаний для успешного ведения работы по «атеистическому воспитанию трудящихся» и «преодолению религиозных пережитков». Оборотной стороной таких классификаций было ситуативное выделение или сокрытие особой категории «колеблющихся». За советский период так и не удалось сформулировать научно-аналитическое определение термина «верующий», превратить интуитивно понятное слово разговорного языка в ясный элемент концептуальной научной системы.

Аналогичное понимание слова сохранилось вплоть до наших дней, где «верующим» считается: 1) тот, кто верует в Бога или 2) религиозный человек (при этом может приводиться более 20 синонимов этого слова: адорант, благочестивый, боголюбец, пистевон, набожный и т. д.). В полемических публикациях и атеистов могут назвать «верующими» («верующими в отсутствие Бога»). Нередко «верующих» сограждан противопоставляют «религиозным» (как более строгим приверженцам конфессии или целому вероисповедальному надконфессиональному сообществу), в отличие от тех, кто «свободно почитает Бога (Абсолют, Трансцендентное, начало бытия)» и чья «вера не вмещается в рамки какого-то вероисповедания». То есть слово «верующий» приобретает антропологическое значение, поскольку каждый человек во что-то верит, а каждый «верующий» в нечто одно (к примеру, в Бога), очевидно является «неверующим» в другое. В качестве антонимов слова «верующий» в XX в., как и в XIX в., указываются такие слова, как «неверующий», «атеист», «безбожник» или «агностик».

Таким образом, можно говорить, что слово «верующий» может использоваться для обозначения: 1) собирательного класса доступных для эмпирического анализа феноменов эпохи «стратифицированных обществ» и «общества общества» (Луман), в истории человечества причислявших себя или причисляемых к категориям «религия», «конфессия», «вера религиозная», «верование», «вероисповедание» в значении «юрисдикция», т. е. «община религиозная», «церковь», «государственная религия» или «религиозное объединение»; 2) разделительного класса персональных самоидентификационных феноменов, обладающих постулируемыми «подлинностью», «благодатью» и уникальной перспективой «спасения», определяемых специально разработанными маркерами и индикаторами, характеризующими их причисление к категории «истинных» (верных, правильных); 3) операционального термина социологии религии, маркирующего: а) адепта юрисдикции или последователя религии, т. е. носителя формы определенной конфессиональной принадлежности (верифицируемой причастности к конкретному самоопределяющемуся религиозному объединению, юридическому лицу, юрисдикции), который в зависимости от степени этой причастности может быть оценен в качестве номинального, «формального», «минимального» и т. п. (принадлежность без вовлеченности в фактическую, измеримую социологически, приходскую жизнь) или практикующим (принадлежность с вовлеченностью в приходскую жизнь); б) формы внеконфессиональной индивидуальной религиозности (субъективной самоидентификации с неверифицируемой причастностью к «традициям предков», «Всевышнему», «духовному единству», «эзотерическим учениям» и т. п.), которые могли квалифицироваться в разных историко-культурных контекстах в качестве представителей «индифферентизма», «колеблющихся», «неверующих», «агностиков» или «атеистов» (в том числе возникшей в постсоветской

России парадоксальной самоидентификации в качестве «православных атеистов»).

Е. И. Аринин

ВЕ́РУЮЩИЙ[2]. Для отнесения человека к категории «верующий» используются следующие показатели: 1) его самоидентификация или самооценка; 2) наличие религиозных идей и представлений, понятия божественного и трансцендентного — показатель религиозной веры или религиозного сознания; 3) поведение, которое определяется религиозным сознанием, проявляющееся как в культе и деятельности религиозной общины, так и в повседневной жизни. Это показатели культовой и внекультовой деятельности. Сегодня как на Западе, так и в нашей стране появляется новый тип верующего, характеризующийся «новой религиозностью», принадлежностью к новым религиозным движениям в лице неохристианства (евангелических организаций), «восточных религий», оккультизма, врачевательных культов и т. д. Другой проблемой, в основном при исследовании мировых религий, является типологизация верующих по конфессиональной принадлежности (например, в православии при интервьюировании целесообразно различать понятия единоверцев, инославцев, иноверцев).

В западной психологии религии разработаны различные типологии религиозной личности. Большой интерес представляет концепция Г. Олпорта о внешней и внутренней религиозности (и их связи с предрассудками), которым соответствуют два типа религиозной личности. К первому типу относятся люди, для которых религия не является главным мотивом в жизни, а выступает в качестве средства достижения целей, внешних по отношению к религии. В этом случае религиозное поведение (посещение церкви, участие в жизни прихода) и благочестие носят лишь внешний характер с целью продемонстрировать свою социальную респектабельность и соответствие общепринятым нормам жизни. При этом Символ веры и религиозная догматика не усвоены в полной мере. В таком случае не человек служит религии, а религия человеку. Это тип верующего, для которого характерна внешняя религиозность.

Что касается другого типа верующего (с внутренней религиозностью), то здесь религия является главным мотивом в жизни человека, гармонично сочетающим религиозную веру с нормативными предписаниями. Символ веры хорошо усвоен, становится частью личности и религиозным принципом жизни. Человек живет своей религией, представляющей для него высшую ценность и подлинную мотивацию в разных сферах жизни.

В советской социологии сходная типология была предложена Д. М. Угриновичем на основе психологических типов, выделенных К. Г. Юнгом. Речь идет о двух типах верующих: интровертированных и экстравертированных. К интровертированному типу верующих, по его мнению, можно отнести «многих представителей религиозного аскетизма, монашества, затворничества, религиозных созерцателей и мистиков». «Другой психологический тип религиозных людей представляют верующие и религиозные деятели, для которых религия является специфическим способом самоутверждения личности, способом проявления своего Я в религиозной группе и в системе религиозных отношений. К представителям этого типа относились и относятся многие религиозные иерархи, проповедники и активисты, которые возглавляют религиозные общины или играют важную роль в религиозных организациях. Нередко у людей такого типа религиозность носит в значительной мере внешний характер, ибо религия важна для них лишь как средство обеспечения благосостояния, власти, карьеры, социального влияния, авторитета» (Угринович). Этот тип близок к тому, который Олпорт называл типом верующего с внешней религиозностью.

Г. Ле Бра предложил типологию верующих, включающую 4 группы: 1) «чужие» (либо отошедшие от церкви, либо никогда к ней не принадлежавшие); 2) «сезонные конформисты», посещающие церковь для совершения эпохальных (сезонных) в жизни каждого человека таинств крещения, брака, отпевания; 3) «регулярные верующие», посещающие воскресные службы, причащающиеся на Пасху; 4) «ханжи» или воинствующие верующие, религиозная деятельность которых превышает обязательный минимальный стандарт.

Для определения степени, глубины и характера религиозности верующих в эмпирической социологии используются многомерные шкалы и типологии, которых немало было разработано в советской социологии. Приведем некоторые из них: 1) убежденные атеисты, безрелигиозные, колеблющиеся, убежденные верующие, фанатики (М. К. Тепляков); 2) убежденные верующие, распространяющие свои взгляды, убежденные верующие, колеблющиеся первого порядка, колеблющиеся второго порядка, индифферентные, атеисты, атеисты, распространяющие атеистические взгляды (А. А. Лебедев); 3) глубоко верующие, верующие, колеблющиеся, индифферентные, пассивные атеисты, активные атеисты (Д. М. Угринович). На наш взгляд, наиболее убедительной представляется последняя типология, разработанная, которая получила развитие в современной социологии религии (Е. А. Кублицкая).

Для социологии религии поныне сохраняет свою актуальность вопрос тонкой градации групп населения по амбивалентному признаку «верующий — неверующий» и отождествления неверующих с ате-

истами. Градиентами шкалы мировоззренческих групп поныне выступают: 1) глубоко верующие люди, чьи поступки и поведение прямо детерминированы религиозной верой; 2) верующие, чья жизнь в значительно меньшей степени мотивирована религиозными стимулами; 3) колеблющиеся между верой и неверием, проявляющие спорадический интерес к религии, в основном к ее обыденно-обрядовой сфере; 4) религиозно индифферентные люди (в том числе агностики); 5) атеисты (пассивные — с неосознанными атеистическими убеждениями, активные — открыто декларирующие свои вполне осознанные атеистические убеждения и занимающиеся легальной атеистической пропагандой).

Лит.: *Кублицкая Е. А.* Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования 2009. № 4; *Олпорт Г.* Становление личности: Избранные труды / пер. с англ. Л. В. Трубицыной и Д. А. Леонтьева. М., 2002; *Рейснер М. А.* Государство и верующая личность (переизд. текста 1905 г.). М., 2011; *Руткевич Е. Д.* Олпорт Г. // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2003; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Allport G.* The Individual and His Religion. N.Y., 1950; The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research / ed. by R. Wuthnow. N.Y., 1979.

Е. Д. Руткевич, И. П. Давыдов

ВЕРШЕ́Р (Verscheure) **Жак** (1913, Франция — 1987, Франция) — французский исследователь религии, представитель религиозной социологии. Будучи руководителем секретариата по социальным вопросам в католическом диоцезе Лилля (Франция), активно участвовал в программе Ле Бра по изучению религиозной жизни местного населения. В 1959 организовал и возглавил региональный Центр социорелигиозных исследований. В 1969 избран генеральным секретарем исполнительного комитета Международной конференции по религиозной социологии (см. Международное общество социологии религии). На этом посту Вершер провел успешную реорганизацию периодических встреч социологов в устойчивое объединение специалистов по социологическому исследованию религии — был принят новый регламент созыва и проведения конференций, установлен порядок членства, определен тематический диапазон обсуждений, ориентированный на проблематику эмпирической и теоретической социологии религии.

М. С. Юрьев

ВИРТУА́ЛЬНЫЕ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ СОО́БЩЕСТВА — группы, которые функционируют как религиозные сообщества, но существуют в виртуальном пространстве (вне различения субъектами реального и сконструированного миров). Формы существования таких групп в сети Интернет на сегодняшний день весьма многообразны. Это могут быть специализированные сайты, форумы, чаты, irc-сообщества, каналы в социальных сетях (Facebook, Vkontakte), а также сообщества во многопользовательских онлайн-играх (MMORPG).

Многообразие форм существования религиозных сообществ такого типа показывает их различия в типе организации и работы. Прежде всего нужно выделить группы, существующие одновременно и в реальном измерении, и в виртуальном. Здесь в качестве примера служат сайты/форумы либо какого-то отдельного религиозного учреждения, прихода и т. п., либо представляющие в целом конфессиональное сообщество (например, «Православие и мир»). В этом случае виртуальное измерение является органическим продолжением реального.

Еще одну группу составляют сообщества, в которых нет ни постоянного членства, ни общей религиозной идентификации. В них, скорее всего, будут осуществляться те или иные «совместные» религиозные действия, ритуалы, например молитва за какого-либо человека или в поддержку какого-либо события. Здесь будут встречаться люди, которые не принадлежат не только одному приходу, но и даже одной конфессии, а молитва чаще всего представляет собой свободное обращение к Богу.

Наконец, можно выделить сообщества, которые существуют только в виртуальном пространстве. У них нет ни регулярных собраний, ни места для таких собраний, но при этом может быть формальное членство, которое оформляется на сайте. Религия под названием «Дудеизм» (в честь главного героя фильма братьев Коэнов «Большой Лебовский») является примером такого сообщества. В другую часть этой группы можно отнести сообщества, существующие только в рамках многопользовательской онлайн-игры (например, Warhammer 40000 или World of Warcraft). Здесь игроки могут составлять религиозное сообщество со своими законами, пантеоном, догматикой и ритуальной системой только на время игры.

Многообразие как форм существования, так и типов организации виртуальных религиозных сообществ показывает, что самостоятельного смысла это понятие не имеет, но может использоваться для обозначения описанных социальных объединений.

Лит.: *Добродум О. В.* Виртуализация и Интернет-религии в Рунете // Наука і релігія: Проблеми діалогу. Вип. 3. Одеса, 2005; *Забияко А. П.* Компьютерные технологии как фактор религиозных трансформаций // Ценностный ресурс в науках и теологии / отв. ред. И. Т. Касавин. М., 2009; *Рыжов Ю. В.* Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М., 2006; Сибгатуллин А. А. Исламский Интернет. Н. Новгород, 2010; Religion Online: Finding Failh on the Inlernet / ed. by L. L. Dawson, D. E. Cowan. N.Y.; London, 2004.

К. А. Колкунова, Р. О. Сафронов

ВЛА́СТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ. В социологии власть рассматривается как социальный феномен, это отношения между людьми, которые являются устойчивыми, т. е. не одномоментными, и интенциональными, т. е. направленными на объект (Ледяев). К «властным терминам» (кратологическим понятиям) в религиозном дискурсе можно отнести харизму, магию, священное и др. Согласно Элиаде, любое проявление священного (иерофания) есть проявление власти (кратофания).

Религиозная власть отделилась как особый тип власти от политической, экономической и других форм примерно в первом тысячелетии до н. э., в эпоху осевого времени, когда стали появляться группы так называемых религиозных специалистов: священников, пророков и других религиозных виртуозов. Характер взаимодействия религиозной власти с другими типами власти историчен. В традиционных христианских обществах религиозные специалисты являются хранителями традиции, а также могут быть носителями экономической, политической, военной власти. После Реформации их власть ослабевает, так как различные социокультурные сферы вытесняются из-под ее влияния. В XX в. религиозная власть в Европе пришла в упадок, но усилилась в Латинской Америке, Африке и на Среднем Востоке. В США в 1980-е государство поддерживало религиозные организации в их социальном служении, этот феномен получил название «пересмотр институциональных границ».

Тему религии и власти можно рассматривать в нескольких аспектах: как личный опыт власти (пророка, основателя религии, мага) и как власть групп религиозных. По Веберу (Weber), личная харизма пророка важна для религиозной эволюции, а институт духовенства имеет решающее значение для рутинизации харизмы. Индивидуальная религиозная власть может ощущаться как трансцендентная, передаваемая через медиума, или как имманентная, присущая каждому человеку (целительство, медитация). Власть религиозных профессионалов связана с воспроизводством кадров, что особенно важно в формальных религиозных организациях. Среди факторов, влияющих на их кадровую структуру, П. Несбит (Nesbitt) выделяет гендерный фактор и отмечает феминизацию современных протестантских служителей, а также связанные с этим изменения в отношении к власти.

Сегодня во многих странах религиозное единообразие уступило место плюрализму религиозному, различные религиозные группы вступают в борьбу за религиозную власть. Homo religiosus стремится быть возле власти, участвовать в ней, разделять ее, получать ее, так как власть дает контроль над собой и другими. Имеет место гетерогенность религиозного рынка и конфликты за религиозные ресурсы между религиозными маргиналами и представителями религиозного мейнстрима.

Лит.: *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ // Полис. 2000. № 1; Религия, власть и общество в современной России / под ред. о. Марка (Смирнова). М., 2015; *Тернер Дж.* Социальное влияние / пер. с англ. З. Зимчук. СПб., 2003; *Madeley J.* Religious power // K. Dowding (ed.). Encyclopedia of Power. Thousand Oaks (CA), 2011; *Nesbitt P.* Keepers of the Tradition: Religious Professionals and Their Careers // Beckford J., Demerath N. (eds.). The SAGE Handbook of the Sociology of Religion. London, 2007.

К. А. Медведева

ВОЛЬФСО́Н Семён Я́ковлевич (25.05.1894, Бобруйск — конец июня 1941, Минск) — белорусский советский философ и социолог, первый директор Института философии Беларуси, академик АН БССР (1928). Окончил в 1919 Киевский университет. С 1921 преподавал философию в Белорусском государственном университете в звании профессора. С 1928 — действительный член Института белорусской культуры (преобразован в 1929 в Белорусскую академию наук). С 1931 занимает пост директора Института философии и права. Исчез в первые дни войны — дальнейшая судьба неизвестна.

Вольфсон является автором первого в СССР учебника «Диалектический материализм» (1922) на основе читаемого им в БГУ лекционного курса. Книга была переиздана семь раз и нашла свое признание в общесоюзном масштабе. В 1920-е Вольфсоном был издан ряд полемических, дидактических, биографических и научных статей и брошюр по философии марксизма. В те же годы Вольфсоном были изданы несколько работ социологического характера, касавшиеся проблем семьи и брака, интеллигенции как социальной категории.

В 1930-е труды Вольфсона носили преимущественно разоблачительный характер, обличали различных «врагов» советского государства. Наиболее известной работой этих лет является книга «Наука на службе нацдемовской контрреволюции» («Навука на службе нацдэмаўскай контрэвалюцыі»), в которой коллектив, созданный и руководимый Вольфсоном, обрушился с критикой на современную им белорусскую историографию, языкознание, этнографию и литературу, обвиняя их в сознательном искажении фактов, подрыве научной и просветительской работе, профашистских и контрреволюционных настроениях.

Среди работ Вольфсона несколько статей и брошюр было посвящено исследованию феномена религиозности, самой значимой среди них является книга «Современная религиозность» («Сучасная рэлігійнасць», 1930). Эмпирической основой книги стало анкетное исследование, проведенное тогдашней кафедрой марксизма-ленинизма (преобразована

впоследствии в Институт философии) в 1929–1930 годы.

Раздаваемая анкета носила анонимный характер, состояла из 20 пунктов, включавших вопросы как биографического характера (место рождения, возраст, пол, род занятий, происхождение и т. п.), так и собственно вопросы относительно религиозных настроений анкетируемого. Последние носили преимущественно открытый характер: «Ваше отношение к религии в возрасте 8–18 лет», «Если вы не принадлежите ни к одной из официальных религиозных сект, но все же считаете себя верующим человеком, то в какую форму выливаются ваши религиозные настроения» и т. д. Анкета распространялась волонтерами посредством раздачи в деревнях, на фабриках и заводах в различных регионах Беларуси без какого-либо плана или ограничения по выборке. Было раздано 11 тысяч экземпляров анкеты, из которых вернулось 3629. Также экземпляры анкеты были розданы среди работников бумажной фабрики в Добруше и колготочной фабрики в Витебске (около 250 человек), результаты этого анкетирования интерпретировались как замер религиозных настроений «белорусского пролетариата» и были призваны показать возрастание атеистических настроений среди последнего. С подобными же целями анкетное исследование было приведено среди 146 колхозников и 65 научных работников. Анкеты были распространены и среди заключенных Минского исправительного учреждения, а также в деревне Болотчицы, где в то время широко были представлены евангелисты. Целью стало противопоставление ответов «социально вредных элементов и сектантов-фанатиков из глухой деревни» результатам анкет пролетариата, колхозников и научных работников.

Если уже само анкетное исследование было далеко не идеальным с точки зрения правильности выборки и критериев отбора, то основанная на нем работа Вольфсона еще далее отошла от научной беспристрастности и обильно насыщена различными идеологическими штампами и презрительным отношением к религиозности. На страницах «Современной религиозности» в обилии представлены такие выражения, как «микробы религиозности», «теологический дурман», «тупые, несознательные старые люди, шамкающие в своих ответах слова беззаветного смирения перед господом-богом».

Задачи, которые ставит перед собой Вольфсон в книге «Современная религиозность», — выявить динамику религиозных настроений (по сути — найти эмпирическое подтверждение тезису об отмирании религии в советском государстве), а также выявить механизмы, способствующие дальнейшему росту атеистических настроений. К последним он относит распространение науки, изменение социально-экономического уклада жизни жителей молодого советского государства, замену эмоционально-эстетических переживаний, связанных с обрядовой стороной религиозности, искусством, спортом и литературой. Отдельно, в качестве факторов, способствовавших распространению атеистических и антирелигиозных настроений среди белорусских жителей, Вольфсон выделяет социальные потрясения, связанные с Первой мировой войной и революцией.

В целом выводы «Современной религиозности» достаточно предсказуемы и запрограммированы идеологией советского марксизма. Вольфсон подчеркивает, что переход к колхозам отрывает крестьянство от «религиозных предрассудков, в плену которых их держало индивидуалистическое хозяйство, с его рабской послушностью стихии природы, с отупляющим характером работы». Наибольший процент высказанных атеистических настроений среди анкет рабочих двух белорусских фабрик рассматривается как подтверждение тезиса об атеистической классовой природе пролетариата. К этому, по мысли Вольфсона, должен подталкивать сам процесс промышленного производства: «создатель-производитель, властелин вещей, но не их невольник, — пролетарий не уживается с невольнической психологией, свойственной для каждой религии».

Придя к предсказуемому мнению об отмирании религии и религиозности в будущем советского государства, Вольфсон в то же время подчеркивает необходимость в настоящий момент бороться на «два фронта» — с теми, кто считает, что этот процесс не требует административного вмешательства и должен носить полностью естественный характер, и с теми, кто считает, что покончить с религией в Советском Союзе можно простым запретом. По мнению Вольфсона, антирелигиозная борьба — долговременный процесс, требующий дифференцированного подхода.

Книга «Современная религиозность» носит преимущественно идеологический, пропагандистский характер, призвана подкрепить эмпирическими фактами основные антирелигиозные постулаты советского марксизма. В то же время попытка опереться на социологическое исследование, не просто постулировать скорое отмирание религиозности в советском государстве, но и замерять ее динамику, подойти к религии не только как к объекту идеологической критики, но как к объекту научного изучения, выгодно отличает работу Вольфсона от большинства публикаций «воинствующего атеизма» 1920–1930-х.

Соч.: Социология брака и семьи. Мн., 1928; Сучасная рэлігійнасць: Паводле матэрыялаў даслед. ў БССР. Мн., 1930; Аб ленінскім этапе наяўнічага атэізму. Мн., 1932.

И. М. Новик

ВУАЙЕ́ (Voyé) **Ли́лиан** (р. 1938, Лувен, Бельгия) — бельгийская исследовательница религии, профессор Католического университета в Лувене (L'Université catholique de Louvain (UCL)); в 1995–1999 была президентом Международного общества социологии религии. Основная тематика научных занятий Вуайе связана с изучением изменения религиозных практик в условиях современного общества. В своих работах («Социология религиозного поведения» (Sociologie du geste religieux, 1973) и др. она рассматривала влияние миграций, региональных особенностей экономики, этнических и языковых различий на религиозность населения европейских стран. В частности, Вуайе исследовала развитие религиозной ситуации в Бельгии во второй половине XX в., особенно в связи с возникновением мультикультурной обстановки в стране. Ряд ее работ посвящен взаимоотношениям между религиозными общинами традиционных (католическое и протестантское христианство) и нетрадиционных (религии Востока, новые религиозные движения) для Бельгии вероисповеданий. В 1980–1990-х она уделяла много внимания социальному положению католической церковности, изменению способов и характера церковного присутствия в обществе, ею был дан подробный анализ католической пилларизации в некоторых странах Европы. Одной из ведущих тем в публикациях Вуайе этого времени становится секуляризация. Она разделяет присущий многим социологам религии подход к этому явлению как к необходимому моменту духовного саморазвития общества, дающему импульс для корректировки религиозной жизни. При этом Вуайе указывает на сохранение и активизацию социального влияния религиозных институтов. По ее наблюдениям, богослужения, молитвенные собрания и другие религиозные действия играют роль структурирующих факторов в устройстве повседневной жизни верующих — задают «ритм» времени для труда, быта, рекреации, выполнения религиозных обязанностей.

Соч.: Secularization in a Context of Advanced Modernity // Sociology of Religion: A Quarterly Review. 1999. Vol. 60. No 3.

М. С. Юрьев

ВУД (Wood) **Джеймс** (р. 1933, Йель, США) — американский исследователь религии, профессор социологии в университете штата Индиана. Из семьи методистов, получил религиозное образование, на рубеже 1950–1960-х служил священником методистской церкви. В середине 1960-х обратился к проблемам религиозной социологии, защитил докторскую диссертацию и стал преподавать социологию в Индианском университете (Indiana University). Избирался председателем комитета по премиям Общества научного изучения религии (США) и вице-президентом Ассоциации социологии религии. Одной из ведущих исследовательских тем в трудах Вуда является соотношение религиозно-нормативных предписаний и свободного духовного самоопределения в социальном поведении верующих. Эту тему он рассматривает в двух ракурсах.

Во-первых, Вуд подходит к ней, исходя из характеристик религиозного лидерства. Он замечает, что на уровне местных религиозных общин их лидеры проявляют бóльшую гибкость и умение совместить религиозные требования с мирскими интересами прихожан (гражданскими правами и пр.), нежели это присуще высшим руководящим инстанциям религиозных организаций. Согласно выводу Вуда, степень либерализма религиозных лидеров изменяется обратно пропорционально повышению их должностного статуса.

Во-вторых, Вуд анализирует влияние религиозного фактора на социальную жизнь мирян. По его утверждению, религиозно-этическая мотивация современных верующих выходит за пределы их сугубо конфессиональных обязанностей. Она распространяется на все сферы жизнедеятельности, побуждая к моральной ответственности и стимулируя бескорыстное социальное служение. Этим обстоятельством Вуд объясняет, в частности, широкую распространенность различного рода волонтерских движений. Добровольные объединения верующих (благотворительные, просветительские, экологические и т. д.), по наблюдению Вуда, нередко оказываются более эффективными участниками гражданского общества, чем традиционные формы религиозных организаций.

Соч.: Legitimate Control and Organizational Transcendence // Social Forces. 1975. Vol. 54; Leaders, Values, and Societal Change // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1984. Vol. 45; The Role of Church Assemblies in Building a Civil Society // Sociology of Religion: A Quarterly Review. 1995. Vol. 56. No 2 (with Bloch J.).

М. С. Юрьев

ГА́ЛЛАХЕР (Gallagher) **Ральф** (31.03.1896, Кливленд — 10.03.1965) — американский социолог, католический священник (член ордена Общество Иисуса), организатор Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society), предшествовавшего Международной ассоциации социологии религии. Получил теологическое, психологическое и социологическое образование. Занимался проблемами социальной работы и программами психологической подготовки служащих правоохранительной системы США. Лейтмотивом его деятельности была идея внесения христианских ценностей во все виды социальной практики. С 1933 преподавал социологию, в 1936 стал первым руководителем факультета социологии в чикагском Католическом университете им. Игнатия Лойолы (Loyola University) и оста-

вался в этой должности до 1963. В 1938 возглавил инициативную группу, представлявшую интересы социологов более тридцати католических учебных заведений США. Они вышли из Американского социологического общества в силу несогласия с позитивистскими и антирелигиозными, по их мнению, настроениями в этой организации. Целью акции было доказать совместимость в деятельности ученых их религиозной веры с принципами научного подхода к предмету исследования. Для этого Галлахером и его единомышленниками разрабатывался католический вариант религиозной социологии. Тогда же Галлахер стал первым президентом, а затем до 1962 был исполнительным секретарем Американского католического социологического общества. Он же явился учредителем и многолетним редактором журнала «Американское католическое социологическое обозрение» (The American Catholic Sociological Review), ныне — журнал «Социология религии: Ежеквартальное обозрение».

М. С. Юрьев

ГАРАДЖА́ Ви́ктор Ива́нович (01.09.1929) — российский исследователь религии, религиовед и специалист по социологии религии; в круг его научных интересов и публикаций входят смежные с социологией области, прежде всего — философия религии, теология, история религии, психология религии, образование как институт культуры. Действительный член Российской академии образования по отделению Образование и культура, профессор социологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова по кафедре истории и теории социологии.

Окончил философский факультет МГУ (1952) и аспирантуру (1955), в течение ряда лет занимался преподавательской деятельностью, в том числе на философском факультете МГУ (1963–1970), работал в Институте научного атеизма Академии общественных наук (с 1970, в 1981–1990 был директором института) и в Институте философии РАН (1990–1992), с 1992 профессор социологического факультета МГУ.

В 1956 защитил кандидатскую диссертацию «Философские проблемы эволюционной теории», в 1969 — докторскую диссертацию «Критика неотомистской концепции научного знания». В 1971 получил звание профессора по специальности «история философии». В 1983 избран членом-корреспондентом, в 1995 — действительным членом РАО, академик-секретарь Отделения образования и культуры, член Президиума РАО (2002–2003).

Исследовал историю и современные направления католической и протестантской теологии, христианской религиозной философии («Неотомизм, разум, наука», 1969; «Протестантизм», 1971; «Критика новых течений в протестантской теологии», 1977; «Протестантские мыслители новейшего времени», 1994; статьи в «Философской энциклопедии», в «Новой философской энциклопедии», в энциклопедических изданиях — «Религиоведение», 2006, и «Энциклопедия религий», 2008; статьи в научных журналах); вопросы религиозной историософии («Научная и христианская интерпретация истории», 1980); процессы развития свободомыслия и атеизма как явлений культуры; теоретические проблемы исследования религий («Религиеведение», 1995).

Значительное место в его научной работе занимает тематика теоретической социологии религии. С участием В. И. Гараджи в качестве составителя, под его редакцией и с вступительной статьей «Религия как предмет социологического анализа» издана хрестоматия по социологии религии «Религия и общество» (первое издание в 1994, в качестве учебного пособия в 1996). Принимал участие в качестве научного редактора и автора более десятка статей в «Социологической энциклопедии в двух томах», 2003. Им написан обзорный очерк истории отечественной социологии религии (глава в издании Института социологии РАН «Социология в России»). Большое внимание Гараджа уделяет проблемам методологии и проблемного поля преподавания социологии религии как учебной дисциплины. Заметным вкладом в процесс институализации современной российской социологии религии являются также разработанная Гараджой образовательная программа по учебной дисциплине «Социология религии», широко используемая в системе социологического образования, и выдержавший несколько изданий вузовский учебник «Социология религии» (1989, 1995, 1996, 2005, 2010, 2014), который вводит в круг основных проблем и идей в этой области знания, прослеживает этапы ее развития и важнейшие современные направления.

Область научных интересов В. И. Гараджи — религия как социокультурный феномен, теоретические и методологические проблемы религиеведения и социология религии; социально-этические проблемы секуляризации, отношения между религией, наукой и моралью, место религии в социокультурной трансформации российского общества, этноконфессиональная и гражданская идентичность, толерантность в поликонфессиональном обществе, светское и религиозное образование; проблема доверия; религия, культурная самобытность и глобализация; социологический анализ феномена веры.

Соч.: Социология религии. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2010.

С. В. Трофимов

ГА́РЕТ (Garrett) **Уи́льям** (р. 1940) — американский исследователь религии, теолог и социолог, профессор Колледжа Святого Михаила (Вермонт) (Saint Michails College, Vermont). Протестантский пастор, член ряда баптистских церковно-административ-

ных учреждений. В 1985 избирался президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), несколько лет был редактором официального издания этой организации «Социологический анализ».

Тематика исследований Гарета в области социологии религии охватывает проблемы взаимоотношения теологии и науки в исследованиях религии (статьи «Беспокоящее трансцендентное: сверхъестественное в научном изучении религии», Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion, 1974; «Социологическая теология Ричарда Нибура», The Sociological Theology of Richard Niebuhr, 1987), религиозной свободы и социального смысла теологической идеи «богоданных прав» человека (статья «Религия, закон и права человека», Religion, Law, And The Human Condition, 1987), состояния религии в условиях глобализации (статья «Размышление о религии в глобальной ситуации», Thinking Religion in the Global Circumstance, 1992). Вместе с Робертсоном (Robertson) Гарет был редактором и одним из авторов коллективного исследования «Религия и глобальный порядок» (Religion and Global Order, 1991). Наиболее продуктивным при социологическом подходе к религии, по его мнению, является применение сравнительного анализа в сочетании с привлечением материала по истории рассматриваемых явлений.

Соч.: Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1974. Vol. 35. No 3; The Sociological Theology of H. Richard Niebuhr // Religious Sociology / ed. by W. H. Swatos. Westport (CT), 1987; Thinking Religion in the Global Circumstance // Journal for the Scientific Study of Religion. 1992. Vol. 31.

М. С. Юрьев

ГИРЦ (Geertz) **Кли́ффорд** (23.08.1926, Сан-Франциско — 30.10.2006, Филадельфия) — американский антрополог, исследователь религии, профессор Института высших исследований в Принстонском университете, штат Нью-Джерси (Institute for Advanced Study, Princeton). В 1950–1957 учился в аспирантуре и преподавал в Гарвардском университете (Harvard University), где защитил докторскую диссертацию (1956). Участвовал совместно с Массачусетским технологическим институтом (Massachusetts Institute of Technology, MIT) в исследовательском проекте полевого изучения социокультурных трансформаций в Индонезии (на Яве в 1952–1954 и на Бали в 1957–1958). В конце 1950-х был приглашен в Чикагский университет (University of Chicago) для работы в Комиссии по сравнительному изучению новых наций. До 1970 преподавал в этом университете. Затем возглавлял Школу социальных наук при Институте высших исследований в Принстоне. В 1980–1990-е Гирц опубликовал ряд работ по вопросам эпистемологии социальных и гуманитарных наук.

Социологические представления Гирца сложились во многом под влиянием системно-функциональной теории Парсонса (Parsons). В своих теоретических работах он неоднократно обращается также (позитивно или критически) к идеям Вебера (Weber), Дюркгейма (Durkheim), Леви-Строса (Levi-Strauss), Рэдклифф-Брауна (Radcliffe-Brown) и др. исследователей, чьи научные взгляды повлияли на формирование социологии религии. Среди наиболее известных трудов Гирца, в которых рассматриваются социальные аспекты религии, — «Религия Явы» (The Religion of Java, 1960), «Религиозное развитие в Марокко и Индонезии: научное наблюдение ислама» (Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia, 1968), «Интерпретация культур» (The Interpretation of Cultures, 1973), «Локальное знание: новые очерки по интерпретативной антропологии» (Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, 1983).

Гирц трактует религию как одну из культурных систем (наряду с идеологией, политикой, правом, наукой, искусством и др.), интегрированных и взаимно «сцепленных» в общем контексте культуры. Каждый субъект религии (индивидуальный или совокупный) включен и в другие культурные системы, которые могут пересекаться между собой. Усвоенное из этих систем люди вносят в содержание своего субъективного повседневного бытия. Переживание собственной ограниченности (биологической и социальной) побуждает их искать восполнение несовершенного бытия в обращении к трансцендентному, что и является специфическим свойством религии. Обретенный религиозный опыт, в свою очередь, становится новым элементом все той же субъективной реальности. При этом в самих, даже «простейших», религиозных системах существует дифференцированность, выраженная символическими субсистемами (священными учениями, ритуалами религиозными, внекультовыми религиозными действиями и пр.). Таким образом, верующий одновременно пребывает во множестве смысловых «полей», как внутри исповедуемой религии, так и вне ее.

Концептуальное понимание религии было сформулировано Гирцом в статье «Религия как культурная система» (Religion as a Cultural System, 1966). Он определяет религию как систему символов, которая «способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными». Религия является социальным продуктом, поскольку все религиозные представления и институты символически передают знания (или заблуждения) лю-

дей об окружающей их реальности природы и общества. Авторитет религии как опоры социальных ценностей зиждется, по объяснению Гирца, на способности ее символов выразить мир, в котором эти ценности, как и силы, препятствующие их реализации, являются основными составляющими. Интегрированность религии с др. культурными системами ограничивает последствия от причастности к ней для людей разного социального положения — если в ходе религиозного ритуала статусные различия «отодвигаются» в силу равенства всех участников перед священным, то за пределами ритуальной ситуации статусы возобновляются и сохраняют прежнее социальное значение.

Религиозные символы имеют двойную функцию. Во-первых, они запечатлевают в себе выработанное людьми понимание окружающего мира, т. е. являются своего рода объясняющими «моделями чего-то» («models of»), существующего в человеческом восприятии. Во-вторых, они выступают в качестве предписаний долженствующего образа действий, т. е. являются еще и организующими «моделями для чего-то» («models for»). Социальная природа религии определяет приоритет второй функции — религия оказывает организующее воздействие на поведение человека, его образ жизни и ценностные ориентации, вне зависимости от того, владеет он объясняющей моделью, или она остается за пределами его познаний.

Особое внимание Гирц уделял вопросам научного постижения религии — подходам, методологии и методике исследования. С его точки зрения, конкретный состав религий (доктрины, обряды религиозные, религиозные организации и пр.) можно рассматривать как некий аналог «текста», данного исследователю для прочтения. Этот «текст» следует воспринимать не только в его непосредственном внешнем виде, но и с учетом тех значений, которые ему придаются самими последователями религий (образно говоря, отличать обычное «моргание» от символического «подмигивания»). Гирц подчеркивал, что религиозные символы — это не какие-то универсальные структуры, действующие при любых культурно-исторических обстоятельствах, а динамичные образования, все время пополняющиеся новыми смысловыми оттенками. Поэтому анализ символических значений должен обязательно производиться в контексте социального поведения верующих. Исследовательский процесс в отношении религии имеет, по мнению Гирца, две основные стадии. Первая предполагает выявление внутренних значений религиозных феноменов, их имманентных вероучительных, ритуальных, религиозно-психологических и пр. смыслов. Вторая стадия — это соотнесение обнаруженных систем значений с действующей социальной структурой.

По убеждению Гирца, невозможно адекватно оценивать социальное влияние религии, если не овладеть знанием смыслов, которые вкладываются в религиозные действия совершающими их людьми. Раскрытию смыслов должны служить и анализ документов, и исследовательское наблюдение (в т. ч. включенное), и эмпатия и прочие известные приемы, но главное — это диалоговый режим общения с наблюдаемыми человеческими общностями. Полученные ученым впечатления образуют как бы фундамент формируемого знания. Далее производится интерпретация собранных данных согласно достигнутому пониманию смысла религиозных символов. Иными словами, увиденное достраивается текстом об увиденном. Полученный «продукт», конечно же, отрывается от исходного контекста и начинает функционировать уже сообразно логике исследовательского рассуждения. Однако по-другому познание невозможно. Важно помнить, что законченным не может быть никакое, даже эмпирически обоснованное, представление о религии, поскольку полностью войти в глубинные значения религиозных символов для верующих невозможно. Из этого следует императив непрерывности исследовательского процесса, интерпретации изучаемого предмета на основе его внутренних значений в сочетании с раскрытием внешних взаимодействий и возникающих при этом новых смыслов.

Соч.: Интерпретация культур / пер. с англ.; гл. ред. С. Я. Левит. М., 2004; Путь и случай: жизнь в науке / пер. с англ. А. Л. Зорина // Новое литературное обозрение. 2004. № 70; Religion as a Cultural System // Anthropological Approaches to the Study of Religion / ed. by M. Banton. London, 1966.

М. Ю. Смирнов

ГЛОБАЛИЗА́ЦИЯ И РЕЛИ́ГИЯ[1] — проблема соотношения традиционных и современных онтологических и феноменологических аспектов религии в условиях качественной трансформации социальности. Глобализация (от лат. globe — шар) изменяет традиционные характеристики религиозной референции, сама религия в новых формах пронизывает социально-политическую реальность, а ее динамика разворачивается поверх традиционных политических, национальных, культурных и цивилизационных границ.

На протяжении многих веков, вплоть до эпохи Просвещения, именно религии принадлежала сама идея глобального. Внутри религий проблематика соотношения универсализма и партикуляризма отражается наиболее ярко: в некотором смысле само понятие глобализации имеет отчасти религиозный или, точнее, квазирелигиозный подтекст (Р. Робертсон). Поскольку религия сочетает в себе космополитизм и традицию, являясь одновременно воплощением глобального и локального, ее можно рассматривать в качестве своеобразного проводника в современ-

ном мире. Глобализация актуализирует не только возрастающую роль доминирующих религий и конфессий западного мира, но также иных старых и новых вероучений. «Теперь все воспринимается в глобальном масштабе и все на все воздействует, так что религиозная ситуация Запада — это мировая религиозная ситуация» (А. И. Кырлежев). Дихотомичное противопоставление секулярное/религиозное начинает размываться, религиозные интенции приникают в личную жизнь и в коллективное поведение. Можно говорить как о диверсификации мировоззренческого пространства, так и о реинтерпретации роли институциализированных религий.

Переосмысление проблемы универсальности, ставящее под сомнение принцип всеобщей соизмеримости культур, философий и религий, политическая акцентированность различий выводят на первый план те ценностно-смысловые структуры, которые представляются наиболее устойчивыми. При этом основной методологической проблемой выступает правомерность аффирмативности множества способов бытийности, а также квантификации различий, лежащих в основе данного множества. В политической практике это приводит к возникновению новых форм детерминации политического определения и политической субъектности, когда религиозное или этническое основание становится необходимым и достаточным условием для политических деяний. Речь идет не только о деструктивных формах, таких как экстремизм и терроризм, но и об алгоритмах публичной политики. Причем смыслонаделяющим вектором и одновременно легитимирующим фактором выступают не референции «Третьей волны», а плюральные основания социокультурного многообразия. Вопрос о плюральности как качественной характеристике глобальной современности пересекается с необходимостью изучения роли и места традиции и традиционализма в современном мире в его различных проявлениях, а также связанных с ним «квазинеподвижных» форм идентичности (прежде всего идентичности религиозной).

Изменения, вызванные глобальным трендом миграции, признание права на различия и религиозную самобытность послужили отправной точкой для выдвижения на социально-политическую авансцену проблемы проявления религиозных традиций в политических координатах. Налицо и рост религиозных консервативных и фундаменталистских настроений, которые не только преодолевают пространственные границы, но также выступают «манипулятором» межгосударственных отношений и внутригосударственного управления. Кроме того, религия становится все более важным измерением политических сообществ и значимым источником ценностей для людей. Она может играть определяющую роль в формировании позитивного отношения к другим культурам, религиям и стилям жизни, способствуя построению гармоничных отношений между ними. Религия, приобретающая все больший вес в публичном пространстве, становится «интерпретирующим сообществом» и играет все большую роль в формировании общественного мнения.

В политическом пространстве значение религиозной идентификации проявляется в возможностях политической мобилизации и политического участия. В данном ряду находится также четко фиксируемая тенденция расширения ресурсной, в том числе ценностно-идеологической, базы Церкви и иных религиозных организаций как политических институтов. В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, способная ставить проблемы, участвовать в их решении и формулировать долговременные стратегии, оказывается наиболее действенной и востребованной.

Глобализация, актуализировавшая религиозную и конфессиональную идентичности как политические, высветила противоречия в национальном и глобальном, в применении традиционной европейской, светской в своем основании, концепции прав и свобод человека, противоречия между монологичными либералистскими политическими практиками и цивилизационным, культурным, религиозным разнообразием, становящимся императивом глобального развития. Традиционные религии оказались равноположенными светским институтам, новым религиозным движениям, личной идентичности отдельного индивида, что инициирует методологическую проблему постсекулярности.

Лит.: *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // Континент. 2004. № 2 (120); *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46 (3).

М. М. Мчедлова

ГЛОБАЛИЗА́ЦИЯ И РЕЛИ́ГИЯ[2] — название темы современной социологической дискуссии о судьбах религиозных идеологий в глобальном пространстве политических, экономических, международных и социокультурных взаимодействий и коммуникаций. Это направление дискуссии социологии религии предполагает концептуализацию новых форм глобального функционирования религиозных идеологий, порожденных новым содержанием коммуникаций поверх национальных, территориальных и прочих границ. Традиционные религиозные идеологии оказываются вовлеченными в интерпретацию проблем политического, идеологического, экономического и социокультурного взаимодействия стран с принципиально различным историко-куль-

турным прошлым и геополитическими амбициями. Социологическое осмысление темы «глобализация и религия» позволяет выявить конкретные формы политической, экономической и геополитической мобилизации идеологического ресурса религиозных идеологий. Благодаря транснациональной активности католических и протестантских организаций, буддийских, мусульманских, индуистских диаспорных анклавов, в пространстве глобального дискурса о демократизации и глобальном гражданском обществе обнаруживаются диаметрально противоположные точки зрения и позиции. Разнообразие этих позиций по вопросам глобальной реструктуризации мира и религиозно-идеологической рефлексии о них представлено в формате диалога.

В социологический дискурс тема «глобализация и религия» вошла под рубрикой «глобализации религии». Основоположниками и ведущими теоретиками в этом направлении стали Р. Робертсон (Robertson), П. Байер (Beyer), Х. Казанова (Casanova). Рассмотрение темы проводилось ими в контексте критики теорий секуляризации и приватизации религии как безнадежно устаревших в их стандартном академическом применении и малопригодных для анализа тех проектов глобализации, которые реализуются религиозными идеологиями в современном мире.

Первопроходцем в этом направлении стал Р. Робертсон, инициировавший в конце 1980-х социологический дискурс о глобализации. В статье «Глобализация, политика и религия» (Globalization, Politics, and Religion, 1989) он выдвинул тезис о «политизации религии» и «религизации политики» в контексте глобализации. Робертсон предложил отказаться от концептуализаций религии на базе гносеологической установки, именуемой «секуляризация». Трактуя секуляризацию как установленное и конституционально закрепленное разделение функций религии и политики, он выделил в качестве ключевой характеристики современной глобальной реальности новые формы воссоединения религии и политики. Яркими репрезентами этой тенденции Робертсону виделись исламские государства Ближнего и Среднего Востока, в идеологических пространствах которых возникли разнообразные организации и движения религиозного фундаментализма. Робертсон говорит о глобально обнаруживаемом вовлечении религиозных идеологий в политические дискурсы о деятельности правительств, о власти и управлении. Этот феномен он обозначил термином «политизация религии», иллюстрируя примерами политизированной активности мусульманских и иудейских фундаменталистских организаций, либеральной теологии, евангелических и прочих религиозных организаций. «Религизация политики» — термин, маркирующий другую составляющую выхода религии в глобальное пространство идеологий. Здесь Робертсон считает нужным социологически осмыслить вторжение государства и правительства в те ниши приватной жизни индивида, которые прежде были сферой компетенции религии. К ним относятся политико-правовые дефиниции жизни как таковой в связи с осмыслением проблем абортов, медицинских технологий продления жизни, сексуальности, морали и судеб рода человеческого в связи с распространением ВИЧ инфицирования. Робертсон указал на суть глобальной трансформации применительно к религиозным подсистемам: глобально ориентированные религии претендуют на рефлексию о мировом порядке, включаясь тем самым в глобальный политический дискурс в статусе идеологии, располагающей весомым конкурентным потенциалом в сравнении с политическим и экономическим способами рефлексии о социальной реальности.

Следующим весомым вкладом в развитие социологической дискуссии о глобализации и религии явилась монография П. Байера «Религия и глобализация» (Religion and Globalization, 1994). Бейер полагает, что социологи должны сфокусироваться на изучении современных форм организационного и институционального воспроизводства религий в условиях глобализированной современности. Согласно Байеру, религиозные идеологии играют значимую роль в процессах развития, разработки и проблематизации смыслов глобальной системы. Центральным для Байера становится вопрос — сможет ли религия обрести публичный авторитет и влияние в глобальном обществе в качестве социетальной подсистемы или она окажется задействованной исключительно как социокультурный ресурс, используемый другими подсистемами? Ответ на него он усматривает в области анализа либеральной и консервативной опций глобального функционирования религиозных идеологий. Либеральная опция религиозной рефлексии о глобальном социуме базируется на размытом, неспецифицированном образе аномии, принятом в современном политическом дискурсе. Воплощением зла, антитезой миру трансцендентного, становится нетерпимость и партикуляристские приписывания. В этой перспективе от религиозных профессионалов ожидается мировоззренческое подкрепление установки на политкорректность, прозелитация экуменизма и толерантности. Консервативная опция предполагает публичную артикуляцию доктринально закрепленных оснований общественного консенсуса. Она нацелена на конструирование образа глобального мира сквозь призму партикулярных религиозных ценностей и норм. Консервативная форма глобального функционирования религий манифестирует себя через апелляцию к индивиду, проти-

вопоставляя его обезличенным и безнравственным социальным структурам. Современность предполагает конкурентное сосуществование рефлексий об обществе различных подсистем, индифферентных к религиозному осмыслению ценностных оснований их деятельности. Каждая из социетальных подсистем руководствуется собственной рефлексией о ценностной рациональности деятельности. В глобальной перспективе общество оказывается не в состоянии идентифицировать собственные нравственные основы. Эта системная слабость глобального общества и открывает религиям доступ к публичному дискурсу о конкурирующих идеологических рефлексиях других подсистем. Байер полагает, что либеральный и консервативный модусы глобального функционирования религии являются по своей сути взаимодополняющими, поскольку воплощают публичные и приватные запросы других подсистем. Либеральная опция способствует артикуляции политкорректного образа зла и антиномии, апеллирует ко всему человечеству и коммунитарному прошлому религий. Консервативная опция решает проблему включения в дискурс изгоев и аутсайдеров глобализации, адресуясь к ним как религиозным идентичностям.

Следующим этапом в развитии дискуссии о глобализации и религии стала концепция Х. Казановы, интерпретирующего глобализацию религии как процесс ее деприватизации или выхода на публичные арены. Концепция деприватизации религии, выдвинутая Казановой в монографии «Публичные религии в современном мире» (Public Religions in the Modern World, 1994), стимулировала западных социологов религии обратиться к осмыслению новых форм и содержания религиозной подсистемы, обретаемых ею в формате выхода в глобальное публичное пространство идеологий. Казанова полагает, что начиная с 1980-х имеет место процесс деприватизации и реполитизации религий, причем касается это преимущественно традиционных религиозных институтов и организаций. Основополагающая идея Казановы выражена в тезисе о религиозных организациях, вновь обретающих прежнюю идентичность через публичное позиционирование собственного мнения и утверждение права голоса в дискурсе современного гражданского общества. Религии активно включаются в недифференцированную публичную сферу гражданского общества, стремясь занять ключевые позиции в решении полемических вопросов легитимации и переделывания границ. В докладе «Религия, новый миллениум и глобализация» (Religion, the New Millenium, and Globalization, 2001) Казанова напрямую обращается к вопросу о социологическом анализе специфики функционирования традиционных религий в условиях современной глобализированной реальности. Его теоретическая разработка позволяет в перспективе учесть новые формы глобальной институционализации религии и транснациональный формат организации религиозной жизнедеятельности. Предметом социологического рассмотрения должны стать провоцируемые глобализацией изменения модели отношений церкви, государства, нации и гражданского общества. Ключевым компонентом этих изменений становится отрыв от территориальной привязанности, выход в некое глобальное пространство коммуникаций. Применительно к модели отношений церкви и государства радикальная реструктуризация осуществилась уже в контексте территориальной закрепленности нации, государства и культуры современных обществ. Глобализация лишает всякого смысла классическую модель отношений церкви и государства. Либеральное государство подорвало монополистские притязания церкви либо путем конституционального закрепления разделения их функций и введения принципов свободы совести и вероисповедания, либо введением принципа разумной толерантности религиозной. Глобализация лишь расширила эти преобразования, уничтожив территориальную закрепленность и государств, и наций, и гражданства, и церкви. А осуществилось это благодаря универсализации и глобализации детерриторизированной доктрины прав человека. Мировая система государств и ее надгосударственные учреждения и институты сакрализовали индивида как носителя неотчуждаемых прав, главным из которых является право на свободу совести. Эти сакральные права подрывают традиционный этатистский принцип невмешательства во внутренние дела государств. Стирая привычную территориально обусловленную связь между государством, рынком, нацией и гражданским обществом, глобализация элиминирует и модель функционирования национальной религии в территориальных границах конкретного государства. Глобализация открывает возможность древним цивилизациям и мировым религиям вернуться в статусе детерриторизованных «воображаемых сообществ», которые превосходят национальные сообщества и даже конкурируют с ними. Она делает это возможным, разрывая внутренние связи между концепциями сакрального времени, пространства, народа, содержащихся во всех мировых религиях, и историями конкретных народов и территорий. Казанова трактует этот разрыв в качестве одной из тех угроз, которые несет с собой глобализация в отношении конкретных культур.

Лит.: *Beyer P.* Religion and Globalization. London, 1994; *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago & London, 1994; *Casanova J.* Religion, the New Millenium, and Globalization // Sociology of Religion. 2001. No 62; *Robertson R.* Globalization, Politics, and Religion //

Beckford J. A., Luckmann T. (eds.). The Changing Face of Religion. Beverly Hills, 1989.

Е. А. Островская

ГЛОБАЛИЗА́ЦИЯ И РЕЛИ́ГИЯ[3] — взаимовлияние и взаимосвязь глобализационных процессов и религиозного фактора в современном мире. Под глобализацией понимают процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации. Распространяя свое влияние на экономическую, финансовую, политическую, правовую, социальную, культурную сферы жизни общества, этот процесс имеет как позитивные, так и негативные стороны.

Среди позитивных исследователями, как правило, называются прямые иностранные инвестиции и развитие международной торговли, благодаря которым создаются рабочие места, сокращается бедность, ускоряются социальные преобразования, формируется и укрепляется средний класс; новые технологии в сфере коммуникации, в частности Интернет и электронная мобильная связь, способствуют быстрому и бесцензурному распространению информации и совершенствованию способов коммуникации, развитию сотрудничества и взаимопонимания, оказанию помощи и поддержки жителям разных стран и регионов мира; принципы прав человека распространяются на те страны и регионы, в которых они ранее игнорировались; наконец, происходит интернационализация этических ценностей в сознании как личности, так и общества.

К числу негативных сторон относят ухудшение в целом экологической обстановки на планете, в особенности в тех регионах, где функционирует реальный производственный сектор транснациональных корпораций; возникновение экономических диспропорций, ведущих к формированию нового витка бедности, ибо иностранные инвестиции развитых стран в экономику развивающихся, как правило, приносят основную выгоду и прибыль собственной стране, создавая в регионе инвестирования очевидные проблемы. Глобализация способствует созданию рабочих мест в развивающихся странах, однако одновременно с этим происходит и значительное сокращение рабочих мест в развитых странах, что ведет к повышению уровня безработицы; отсутствие контроля со стороны государств за международными финансовыми потоками приводит к бессистемному перетеканию капиталов из одной страны в другую, вызывая постоянные колебания и периодические обрушения ряда валют. Происходит рост и интернационализация организованной преступности. Расширяется потребительская культура (по принципу «иметь, а не быть»); потребительство становится феноменом мирового масштаба, вытесняя национальные традиции с их нравственно-духовными принципами. В системе образования в соответствии с требованиями рынка предпочтение отдается техническим и управленческим навыкам и умениям, тогда как традиционные академические дисциплины игнорируются, в соответствии с чем развивается весьма условная тестовая форма оценки знаний школьников, студентов, аспирантов. Наконец, в глобализованном мире быстрее происходит распространение болезней, в первую очередь инфекционных, и этот процесс в меньшей степени поддается контролю.

Глобализация меняет экономическую, социальную, культурную и информационную среду обитания человека. С одной стороны, она ведет к возрастанию взаимозависимости между странами в сфере реализации их национальных интересов, с другой — к неравномерному развитию мирового сообщества. По существу, глобализация стимулирует процессы всеобщей экономической, политической и культурной стандартизации образа и уровня жизни, являясь одной из наиболее влиятельных сил, определяющих будущее цивилизации.

В настоящее время глобализация не ассоциируется или ассоциируется в незначительной степени с религиозным фактором. Вместе с тем, несмотря на секуляризационные процессы, роль религиозного фактора в современном мире остается весьма существенной. Оказываясь внутри процесса глобализации, религия в то же время и влияет на этот процесс. В результате интенсивного развития коммуникаций, средств связи и информационных технологий происходит расширение объема, умножение разнообразия и ускорение глобальных религиозных потоков, повышение интенсивности и скорости религиозного обмена. Вместе с тем в подавляющем большинстве религий остаются весьма действенными их нормы и ценности, хотя в сущностном плане они, как правило, совпадают в различных религиях, являясь универсальными. Рассмотренные в аспекте политики глобализма, эти унифицированные (общечеловеческие) нормы и ценности вполне могут становиться основой для организации общества, несмотря на мультирелигиозность большинства современных государств. Известно, что именно религии принадлежало и «авторство» самой идеи глобального, ставящей целью объединить весь мир своими нормами и ценностями. В то же время каждый регион мира может быть охарактеризован специфически с точки зрения распространения главных религиозных групп, тогда как религия в пределах каждой нации и этнической группы обладает собственными уникальными характеристиками. Исторические религии, связанные с традиционными общественными институтами, ценностями и мировоззрением в целом, вынуждены реагировать на процессы глобализации. Несмотря на то что эти традиционные религии сопротив-

ляются глобализации, считая ее угрозой своему типу религиозности, что стимулирует в них рост фундаменталистских настроений, именно глобализация в определенной мере способствует сохранению «традиционной религиозности», поверх которой располагается религиозность нового типа, ибо глобализации сопутствует детерриториализация религии.

В глобализованном мире любая религия находит своих приверженцев там, где исторически их не присутствовало, и теряет в регионах традиционного распространения. Субъектом выбора все чаще становится отдельная личность, независимо от ее принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений распространяется не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Именно новая религиозность, представленная новыми религиозными движениями (НРД) и меньшинствами религиозными, является религиозным каналом глобализации. Такая религиозность, нередко являющая собой синкретические представления, почерпнутые из разных религиозно-философских систем Запада и Востока, разрушает некие границы, в которые веками были встроены исторические («традиционные») религии, создавая духовно-нравственное основание для распространения глобализационных процессов во всех сферах жизни общества, в первую очередь в экономике, информации, культуре, политике. Это своего рода альтернативная социализация, свидетельствующая о социальной активности НРД, выдвигающих собственные социально-политические парадигмы и ценностные ориентиры, чаще всего отличные от исторических традиций того или иного отдельного общества, но согласующиеся с общим глобализационным трендом. В качестве контраргументов этому «старые» религии акцентируют внимание на их длительной истории, культуре, влиянии на формирование национального самосознания народа, увязывая тем самым ту или иную религиозную традицию с определенным регионом, этносом, страной и противопоставляя ее тенденциям вестернизации, с которыми неизменно ассоциируется глобализация. Попытки принятия традиционными религиями глобалистских норм и ценностей находят отражение в их отношении к другим религиям в зависимости от того, базируется ли оно на демократических принципах свободы совести и вероисповеданий или априорно исходит из приоритета своей религии и восприятия всех остальных как ложных и «вражеских». Адаптация к характерному для современного этапа глобализации поликонфессиональному пространству дается с наибольшим трудом историческим религиям, не желающим пускать на свою каноническую территорию новые религиозные направления, причем независимо от их «традиционности» или «нетрадиционности». Широкие возможности выбора религии благодаря своего рода глобальному религиозному рынку, предлагающему любую религию на любой вкус, с одной стороны, интегрируют всех желающих обрести религиозную веру в противовес секуляризационным процессам, а с другой — дифференцирует их в зависимости от того, какое религиозное направление выбирается.

Массовое распространение также получают синкретическая религиозность и квазирелигии, в которых сочетаются далекие друг от друга, а порой противоречащие друг другу элементы, заимствованные из различных религиозно-философских направлений. Этот процесс вызывает ответную реакцию, когда присущее глобализации нивелирование религиозных, национальных, региональных, культурных различий обретает свою противоположность — их усиление, актуализацию местнических тенденций, фрагментацию общества, национализм и регионализм, а также фундаментализм религиозный.

Глобализация влечет определенные трансформации в религиозном комплексе «исторических» религий: поскольку постепенно меняется религиозное сознание верующих, постольку происходят изменения и в культовой практике (например, переход с латинского на национальные языки в католическом богослужении после Второго Ватиканского собора и др.). Изменения происходят и в восприятии других религий, с которыми приходится соседствовать. В ряде регионов и стран мира сегодня между собой соперничают две тенденции: первая, условно «консервативная» (иногда именуемая «фундаменталистской»), требует ставить местные религиозные традиции выше глобальных; вторая, условно «либеральная», напротив, отдает приоритет глобальным ценностям и нормам, в том числе толерантности, предполагающей равные условия для функционирования различных религиозных направлений в одном регионе или стране. Эти две тенденции, по существу, и представляют современный религиозный дискурс в аспекте глобализации (естественно, с учетом местной специфики).

Однозначности в оценке роли религии в процессе глобализации, с одной стороны, и влияния глобализации на саму религию — с другой, не существует. Это амбивалентное единство весьма противоречиво и многоаспектно. Важно отметить особую роль и место в глобализирующемся социуме нетрадиционных религий, адаптированных к новым условиям их миссионерской деятельности, с учетом их динамичного роста и социального состава, включающего молодежь и наиболее интеллектуальные слои населения.

Если рассматривать глобализацию в узкоэкономическом смысле, то это практически не имеет отношения к религиозным организациям, ибо последние являются по своему типу некоммерческими. Вместе с тем, не оставаясь равнодушными к социальной ситуации, разрыву между полюсам бедности и богатства, осуждая безудержную гонку за сверхприбылями в ущерб духовно-нравственной составляющей, призывая к милосердию и благотворительности не только в отношении отдельных граждан, но и целых народов или стран, религиозные организации демонстрируют свою реакцию на процессы глобализации. Как защитную реакцию традиционных религий можно рассматривать их стремление укреплять связи с государством или этнической и национальной группами, для которых данная религия является исторической, стремясь противостоять натиску новых религий и сохранять влияние, обеспечивая тем самым перспективы своего существования и развития.

Лит.: *Мартинелли А.* Глобальная модернизация. Переосмысляя проект современности / пер. с англ. О. В. Малец, А. В. Резаева. СПб., 2006; *Олбрайт М.* Религия и мировая политика / пер. с англ. А. Денисов. М., 2007; Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М., 2005; *Элбакян Е. С.* Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации // Религиоведение. 2013. № 3.

Е. С. Элбакян

ГЛОБА́ЛЬНЫЕ ПЕРСПЕКТИ́ВЫ РЕЛИ́ГИИ (англ. Global Religious Futures). Повсеместное возвращение религии в публичную жизнь становится главной чертой современного общества. Даже в так называемой секулярной Европе появление большого количества иммигрантов, исповедующих ислам, вернуло тему религии на первые полосы газет. Это возрождение общественного интереса к религиозной тематике сильно поколебало бытовавшую во многих научных кругах идею того, что с приходом модернизации и ростом научного знания значимость религии как фактора отойдет на второй план, а в конечном итоге исчезнет полностью. Религия, напротив, остается важной жизненной силой для современного мира и, безусловно, проявляет себя как устойчивый аспект человеческого существования. Таким образом, осмысление структуры религиозного роста, его изменения и социального выражения является ключом к пониманию динамики процессов, которые проходят в XXI в.

1. Глобальные тенденции в религиозной принадлежности (Global Trends in Religious Affiliation)

По данным 2010 г., в мире более 5,8 миллиарда верующих, которые проживают в 230 странах, что составляет примерно 84% от всего населения земли. Среди них 2,2 миллиарда христиан (32% мирового населения), 1,6 миллиарда мусульман (23%), 1 миллиард индуистов (15%), около 500 миллионов буддистов (7%), 14 миллионов исповедуют иудаизм (0,2%). Кроме того, более 400 миллионов людей (6%) практикуют народные религии (folk religions) и традиционные верования, включая африканские традиционные верования, китайские народные религии, верования североамериканских индейцев и австралийских аборигенов. Число приверженцев таких религий как бахаи, джайнизм, сикхизм, синтоизм, даосизм, сенрикё, викка, зороастризм и ряда других оценивается в 58 миллионов человек — это меньше 1% населения Земли. Эти данные приведены по материалам исследовательской программы «Ландшафт мировых религий» (The Global Religious Landscape), проведенной Исследовательским центром Пью (Pew Research Center) в декабре 2012. Использованы с разрешения Исследовательского центра Пью и проекта «Общественная жизнь» (Public Life Project).

Исследование также показывает, что примерно каждый шестой человек на земле (1,1 миллиард, или 16%) не имеет никакой религиозной принадлежности. Соответственно, эта группа опрошенных занимает третье место, следуя за христианами и мусульманами. По размеру эта группа эквивалентна числу людей, исповедующих католицизм. Данные опросов показывают, что многие индивидуумы, заявившие об отсутствии конфессиональной принадлежности, тем не менее придерживаются некоторых религиозных или спиритуалистических верований (таких, как вера в Бога или вселенского духа), даже если они не отождествляют себя с определенной конфессией. Например, 7% среди совершеннолетних жителей Китая, а также 30% взрослого населения Франции и 68% американцев разделяют веру в Бога или высшие силы, при этом не являются последователями какой-либо религии. Более того, некоторые из опрошенных принимают участие в определенных видах религиозных практик. Так, 7% из не имеющих религиозной принадлежности совершеннолетних французов и 27% граждан Соединенных Штатов заявляют, что они посещают религиозные службы по крайне мере раз в год. В Китае 44% взрослых, заявивших о своей неконфессиональности, сообщают, что они совершали обряд поклонения предкам на могиле или надгробии усопших.

Более подробная информация о верованиях и практиках индивидуумов в США, не принадлежащих к определенной конфессии, представлена в отчете Исследовательского центра Пью за октябрь 2012 «Рост “Никаких”» (Nones on the Rise). При анкетировании американцев Исследовательский центр Пью, спрашивает о «вере в Бога или вселенского духа». Французские результаты основываются на данных анализа программы Международных социальных исследований (International Social Survey Programme, ISSP), проведенной Исследовательским

центром Пью в 2008. В рамках этого исследования задавали вопрос о вере в Бога или «высшую силу любого рода». Результаты китайских исследований основываются на анализе Исследовательского центра Пью «Изучение духовной жизни китайских граждан» (Spiritual Life Study of Chinese Residents), проведенном китайским социологическим центром Горизонт (Horizon) в 2007. В Китае статистика веры религиозной определялась верой в Бога, духов, призраков и Будду.

Средний возраст последователей разных религий не одинаков. В частности, возраст варьируется в зависимости от географического расположения групп религиозных. В развивающихся странах с быстро растущим населением последователи религиозных верований, как правило, моложе, чем в развитых индустриальных странах и в Китае, где рост населения замедлен.

Медиана двух больших религиозных групп — мусульмане (23 года) и Хинду (26 лет) — младше, чем средний возраст населения земли (28 лет). Медиана населения определяется по определенной характеристике, например возраст или доход. Если бы на момент 2010 все жители Земли выстроились в ряд от самого молодого до самого старого, то человеку, который оказался бы посередине (медиана), было бы 28 лет. Все другие религиозные группы старше общемировой медианы. Медиана у христиан — 30 лет, следом идут члены других религиозных групп, их медиана составляет 32 года, у последователей народных религий и традиционных культов — 33 года, средний возраст буддистов — 34 года, населения без конфессиональной принадлежности — 34 года. У иудаистов самый высокий показатель медианы возраста — 36 лет. (По материалам исследовательской программы «Ландшафт мировых религий», проведенной Исследовательским центом Пью, декабрь 2012. Использованы с разрешения Исследовательского центра Пью и проекта «общественная жизнь»).

2. Ограничения религиозной практики (Restrictions on the Practice of Religion)

Уже более полувека ООН и ряд других международных организаций поддерживают принцип религиозной свободы. Тем не менее многие годы журналисты и правозащитники сообщают о преследовании меньшинств религиозных, вспышках насилия над сектантами и других примерах давления как на отдельных верующих, так и на религиозные сообщества во многих странах. Тем не менее до недавнего времени не было исследований, базирующихся на большом количестве источников, для того, чтобы оценить и проследить по всему миру нарушения на государственном и частном уровне по отношению к религиозным убеждениям и религиозной деятельности.

Ограничение религиозной деятельности в глобальном масштабе — это постоянный предмет изучения Исследовательского центра Пью, отслеживающего общемировые тенденции ограничения религиозной свободы. В мировом масштабе доля стран с высоким или очень высоким уровнем ограничений религиозной свободы увеличилась с 37% в конце 2010 до 40% в 2011.

Этот рост обусловлен густонаселенностью стран, в которых отмечаются случаи ограничения религиозной свободы со стороны государства или высокий уровень социальной враждебности по отношению к религиозным меньшинствам. В общей сложности более 5,1 миллиарда человек (74%) проживает в этих государствах. Некоторые ограничения религиозных свобод являются результатом действий государственных органов, политических режимов и законов, в ряде случаев — это следствие враждебных настроений со стороны частных лиц, организаций и социальных групп. Самый высокий уровень притеснений зафиксирован в таких странах, как Пакистан и Египет, где и государство и общество устанавливает многочисленные ограничения на религиозные верования и практики. Но государственная политика и социальная враждебность не всегда действуют в тандеме. Например, в Китае и Вьетнаме на религию накладываются жесткие ограничения со стороны государства, а общественность при этом действует в умеренном диапазоне. Нигерия и Бангладеш следуют противоположному образцу: высокий уровень социальной враждебности и умеренность в действиях государственных структур.

3. Модели религиозных верований и практик (Patterns in Religious Beliefs and Practies)

Помимо исследований религиозной демографии и ограничений свободы вероисповедания, Исследовательский центр Пью и проект «Религия и общественная жизнь» (Religion & Public Life Project) ведет серию исследований религий во всех регионах мира и их перспектив на ближайшее будущее. Среди наиболее актуальных являются исследования по пятидесятничеству, распространенному в регионах Африки к югу от Сахары (sub-Saharan Africa), и глобальное исследование исламского населения.

Приведем краткий обзор мирового мусульманского населения. Население земли, исповедующее ислам, насчитывает 1,6 миллиарда человек. Все они объединены верой в Бога (Аллаха) и пророка Мухаммеда, их связывают такие религиозные практики, как пост в период священного месяца Рамадан и помощь нуждающимся. По многим другим вопросам взгляды мусульман далеко не однородны. В соответствии с полученными данными, было выявлено, что у исповедующих ислам нет единого мнения по таким проблемам, как важность религии для жизни, кого считать мусульманином и ка-

кие практики приемлемы в исламе. Подавляющее число мусульман во многих странах хотят видеть исламские законы (шариат) официальным законом своей страны, но при этом многие говорят, что относиться это должно только к странам с исламским населением. Более того, у мусульман нет единодушия по некоторым аспектам шариата. Так большинство ратует за применение религиозного закона в семейных и имущественных делах. Но при этом такие строгие наказания для преступников, как порка и отрубание рук, не вызывают всеобщей поддержки в исламском мире. Исследования также демонстрируют, что сильно отличаются и варианты трактовки определенных аспектов шариата. В частности, нет единого мнения по вопросу моральной допустимости развода и планирования семьи. Отношение к исламским законам широко варьируется в зависимости от региона. В поддержку шариата как государственного закона в Южной Азии выступает самое большое число мусульман — 84%, в Африке к югу от Сахары — 64%, в регионе Среднего Востока и Северной Африки — 74%, в Юго-Восточная Азии — 77%. Необходимость поддержки законов шариата на государственном уровне принимает большинство населения в странах, где преимущественно исповедуется ислам (например, Афганистан и Ирак). Но и в регионе Африки к югу от Сахары, где мусульмане составляют менее пятой части от общего числа населения таких стран, как Камерун, Демократическая Республика Конго, Гана, Кения, Либерия, Мозамбик, Уганда, по крайне мере половина мусульман (от 52% до 74%) говорят, что они хотели бы закрепления законов шариата на государственном уровне. В противовес этому, в некоторых странах, где мусульмане составляют 90% населения, лишь немногие ратуют за введение шариата на законодательном уровне страны: Таджикистан (27%), Турция (12%) и Азейрбаджан (8%).

Различный уровень поддержки законов шариата в исламских государствах можно объяснить отличием политических и юридических культур в этих странах. Многие из государств Центральной Азии, Южной и Восточной Европы исторически следовали по пути отделения религии от государства. Так, политический курс Мустафы Кемаля Ататюрка, отца-основателя современной Турции, был нацелен на создание секулярного государства. Другие страны в этих регионах испытали на себе десятилетия секуляризации в период правления коммунистов. (По материалам исследовательской программы «Мировой Ислам: религия, политика и общество» — The World's Muslms: Religion, Politics and Society), проведенной Исследовательским центом Пью. Апрель 2013. Использованы с разрешения Исследовательского центра Пью и проекта «Общественная жизнь» — Public Life Project).

Лит.: [Электронные ресурсы] — URL: http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/. http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/. http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/

*Брайн Дж. Грим (Brian J. Grim), пер. с англ. Е. С. Струнки*ной

ГЛОК (Glock) **Чарльз** (17.10.1919, Нью Йорк) — американский социолог религии. Получил степень бакалавра в Нью-Йоркском университете по направлению «маркетинг» (1940), степень магистра в Бостонском университете (1941), после службы в армии защитил докторскую диссертацию по социологии в Колумбийском университете (1952). В 1946–1957 Глок участвовал в исследовательских проектах Бюро прикладных социологических исследований при Колумбийском университете под руководством Пауля Лазарсфельда (Lazarsfeld), в 1948–1957 возглавил Бюро сначала как управляющий директор, а затем как директор. Приобретенный в это время опыт качественных и количественных исследований во многом определил дальнейший путь Глока как социолога-эмпирика. Он преподавал в Колумбийском университете в качестве профессора социологии (1956–1958), долгое время работал в Калифорнийском университете (Беркли) как профессор социологии (1958–1979) и руководитель Центра эмпирических исследований (1958–1967), затем руководил «Программой изучения религии и общества» (1967–1979). В течение 1967–1968 и 1969–1971 возглавлял факультет социологии Калифорнийского университета (Беркли). Был приглашенным профессором в Аспирантском богословском союзе в Беркли (1965–1979). Активно принимал участие в деятельности различных профессиональных объединений: член совета Ассоциации религиозных исследований (нач. 1950-х); президент Американской ассоциации изучения общественного мнения (1963–1964); член Общества научного изучения религии и его президент (1967–1968), вице-президент Американской социологической ассоциации (1978–1979). С 1978 — почетный профессор Калифорнийского университета (Беркли).

В 1960–1970-х Глок совместно с Робертом Беллой (Bellah) и несколькими молодыми коллегами провел ряд исследований новых религиозных движений Америки, результатом которых стала книга «Новое религиозное сознание» (The New Religious Consciousness, 1976). Авторы книги подняли тему возникновения и нарастания нового религиозного сознания, особенно среди молодежи, реализуемого главным образом в ориенталистских и неоориенталистских движениях. Глок утверждал, что это «новое сознание» не относится к какой-либо одной контркультуре, но имеет мультиконтркультурный

характер. Важный вклад Глок внес и в исследование социальных и когнитивных источников религиозных предрассудков. Книга Глока «Христианские верования и антисемитизм» (Christian Beliefs and anti-Semitism, 1966) в соавторстве с Родни Старком (Starck) основана на опросах, предоставивших количественные данные в защиту теории, связывающей антисемитизм с определенными элементами христианского вероучения. В ряде дальнейших работ (1970–1980-х) Глок продолжает развивать тему предрассудков. Он является автором, соавтором или соредактором более 60 книг и множества статей, посвященных методологии эмпирических исследований в социологии религии. Глок был научным руководителем более 40 студентов, среди которых такие известные социологи религии, как Николас Джей Демерат III (Demerath III), Филлип Хэммонд (Hammond), Стивен Харт (Hart), Арманд Мосс (Mauss), Родни Старк (Stark) и Роберт Уитноу (Wuthnow).

Глок во многом способствовал появлению в американской социологии религии направления, которое часто называют «эмпирическим позитивизмом» за особое внимание к методологии и методике эмпирических исследований. В 1950-е одним из первых в американской социологии он обращается к проблеме эмпирического изучения религиозной жизни. Глок был близок к подходам Г. Ленски (Lenski) и Ф. Фукуямы (Fukuyama), которые в эмпирических исследованиях использовали многомерные шкалы и показатели религиозности. В своих ранних работах — «К типологии религиозной ориентации» (Towards a Typology of Religious Orientation, 1954), «Социология религии» (Sociology of Religion, 1959), «К изучению религиозной веры» (1962) — Глок разрабатывает типологию религиозности. Впоследствии вместе со Старком в работе «Религия и общество в напряжении» (1965) он детализирует эту типологию, дает классификацию религиозного опыта, его уровней и измерений религии.

Глок и Старк описывают пять измерений, присущих, по их мнению, любой религии. Во-первых, религиозная вера (или идеологическое измерение). Для представителей некоторых церквей это измерение является главным, и индивидуальная религиозность измеряется по шкале удаленности или приближенности к определенной ортодоксальной доктрине. Религиозную веру трудно оценить с точки зрения научной объективности, поскольку даже в рамках одной религии, не говоря уже о различных религиях, нет однозначного понимания ортодоксальной позиции. Во-вторых, религиозная практика (или ритуальное измерение), т. е. участие в культовой деятельности группы, равно как и культовые действия, совершаемые индивидом за ее пределами. Групповое участие или посещаемость церкви долго считались в социологии религии стандартным критерием религиозности, так как их легче всего измерить. Частная культовая практика гораздо реже подвергалась социологическому наблюдению. В-третьих, религиозный опыт, который тоже трудно наблюдать и измерять средствами социологии, поскольку он включает субъективные состояния. Глок и Старк предложили в качестве определяющей характеристики религии опыт или переживание «святого» или «священного». В-четвертых, религиозное знание (или интеллектуальное измерение). Оно означает информированность, начитанность и включает совокупность знаний о своей религии. Это измерение рассматривается в качестве дополняющего, а не определяющего, поскольку знание религии не означает признания ее истинности и не обязательно ведет к религиозной вере. И наоборот, при минимуме знаний можно обладать глубокой верой. Однако предполагается, что человек, приверженный определенной религии, стремится узнать о ней как можно больше. В-пятых, религиозное влияние на повседневную жизнь и поведение индивида. Это также нелегко измерить, поскольку поведение индивида обусловлено и другими влияниями. Позднее Глок и Старк, исключив из своей типологии последнее измерение, добавили еще два, мнение об исключительности своей религии и отношение к другим религиям. С помощью этой типологии Глок и Старк показали, сколь различным может быть соотношение предложенных измерений друг с другом и с рядом таких социально-демографических характеристик, как пол, возраст, образование, социальное положение. При этом они подчеркивали, что самое главное и самое трудное — выявить содержание и смысл основных измерений, а не только показать их взаимосвязь.

В работе «Религия и общество в напряжении» (Religion and Society in Tension, 1965) типология, разработанная ими ранее, детализируется и уточняется. Здесь религиозный опыт подразделяется на два противоположных класса: опыт восприятия «божественного» и опыт восприятия «дьявольского». Эти классы создаются на основе самоидентификации, т. е. в зависимости от того, как респонденты оценивают свой опыт: как встречу с силами добра или с силами зла. Наиболее распространен религиозный опыт, известный как «подтверждающий»; он означает, что определенная ситуация или объект вызывают чувства благоговения или святости. Этот тип религиозного опыта наиболее распространен и более других (если только он не относится к опыту «дьявольского») поощряется обществом и религиозными институтами. Цель большей части церковных служб — дать почувствовать божественное присутствие. Но даже этот тип опыта есть не у всех. Следующий тип религиозного опыта — «реак-

тивный» — имеет место, когда тот, кто чувствует «присутствие божества», убежден, что и самого его отмечает божество. Этот тип религиозного опыта предполагает три ступени. На первой (спасительной) ступени человек испытывает подтверждение своей близости к божеству, на второй (чудесной) ступени человек чувствует изменения, которые происходят в его физическом состоянии или в его окружении благодаря божеству; на третьей (поддерживающей) ступени человек чувствует божественное вмешательство, которое предотвращает некое предполагавшееся событие или действие. Этот тип опыта гораздо в меньшей степени присущ религиозным институтам и гораздо меньше ими поощряется, чем подтверждающий тип опыта. В случае, если этот тип опыта дьявольской природы, есть еще три подвида, связанные с тремя типами искушаемых: тот, кто находится в изоляции и испытывает соблазн совершить грех; тот, кто проклят и вознаграждается за зло; тот, кто проклят и обречен на путь зла. Именно этот тип религиозного опыта теснее всего связан с черной магией, колдовской практикой и служением дьявольским силам. Третий тип религиозного опыта — экстатический (или в случае дьявольского опыта — устрашающий). Здесь очень тесна связь личности с божеством (иногда с сексуальными нюансами). Как правило, этот тип религиозного опыта менее распространен и менее поощряем обществом. Он является уделом немногих людей, которые занимают при этом особый религиозный статус (шаман, святой). Наконец, самый закрытый, наименее распространенный и наименее одобряемый обществом и религиозными институтами — сокровенный опыт, когда человек становится доверенным лицом или представителем божества (или дьявола) с целью утверждать, изменять или отрицать существующую религиозную практику. И поскольку такой человек говорит от лица божественной (дьявольской) мудрости, вряд ли он подчинится контролю со стороны существующих религиозных институтов.

Типологии и шкалы религиозности Глока позволили ему достаточно близко подойти не просто к интуитивному пониманию, а к измерению того, что долго находилось за пределами научного исследования. При этом он постоянно вводит всё новые компоненты и подвиды в рамках основных измерений, усложняя шкалу, стремясь к возможно большей точности измерительной процедуры. Что касается изучения взаимосвязей между основными измерениями, то здесь требуется больше усилий не столько в эмпирической части, сколько в области теоретического анализа, к чему он стремится сам и призывает своих последователей.

Соч.: Индивид и его религия // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Социология религии / пер. с англ. // Социология сегодня: Проблемы и перспективы: Американская буржуазная социология сер. XX века. М., 1965; Towards a Typology of Religious Orientation. N.Y., 1954; *Glock Ch.*, *Stark R.* Religion and Society in Tension. Chicago, 1965; *Stark R., Glock Ch.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968; *Glock Ch.* et al. Religion in Sociologoical Perspective: Essays in the Empirical Study of Religion. Belmont, 1973; The New Religious Consciousness (ed. with R. Bellah). Berkeley, 1976.

Е. Н. Васильева, Е. Д. Руткевич

ГОСУДА́РСТВЕННАЯ РЕЛИ́ГИЯ — официальная религия государства, статус которой в качестве обязательной или предпочтительной для граждан учреждается высшими государственными институтами и закрепляется в законодательных документах. Религиозные деятели — представители государственной религии, по существу, приравниваются к государственным служащим, получая зарплату от государства, которое финансирует государственную религию. С понятием государственной религии тесно сопряжено понятие государственной церкви — церкви, законодательно наделенной в данном государстве особыми привилегиями и находящейся в зависимости от государства не только в своей «внешней политике», но и во внутренних вопросах. Понятие «государственная церковь» относится исключительно к христианским странам, для мусульманских и других стран употребляется термин «государственная религия», поскольку понятие «церкви» в нехристианских религиях отсутствует.

Взаимоотношения светских и церковных властей, государства с религиозными организациями, складывающиеся на протяжении их исторического существования, иногда именуются государственно-конфессиональными или государственно-религиозными отношениями.

В рамках христианства, с учетом его разделения на восточное и западное, сложились качественно различные системы отношений церкви и государства (именуемые некоторыми исследователями как цезарепапизм и папоцезаризм). В Византии была провозглашена симфония властей, предполагавшая общность задач церкви и государства при разделении их функций. На практике же в Византии и впоследствии в России возобладал принцип верховной власти светского правителя над церковью, окончательное оформление которого произошло при Петре I, установившем Синодальную систему управления церковью (цезарепапизм). Русское православие имело статус государственной религии, исполняя при этом ряд общественных и государственных функций. Католическая церковь в Западной Европе являлась более централизованной, возглавлялась папой Римским, и с V в. обрела политическое вли-

яние и власть, сохраняя независимость. В 494 папа Римский Геласий I предложил теорию «двух мечей», согласно которой церковная власть имеет право не только на координацию своих действий с государством, но и на доминирование над ним. В период европейской Реформации складывается несколько различных моделей государственно-церковных отношений. В лютеранстве церковная власть подчинена светской власти в форме верховенства монарха над церковью, являющейся составной частью государственной власти. Подчиненность церкви государству характерна и для англиканства, где светский монарх считается главой церкви. Кальвинизм, напротив, развил теократическое учение о церкви и государстве. С возникновением течений протестантизма «второй волны» — конгрегационализма, баптизма и др. — была сформулирована модель полной независимости церковных общин от государства. В современных цивилизованных странах эта модель, предполагающая отделение церкви от государства, гарантию свободы совести и вероисповеданий, толерантное отношение к другим религиям, является наиболее распространенной и конструктивной. Современная Россия, согласно статье 14 Конституции РФ, является светским государством, государственная религия в ней отсутствует (см. Модели отношений государства и религиозных объединений; Светскость; Светское государство; Теократия).

Лит.: *Забияко А. П.* Государственная религия // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Зуев Ю. П.* Законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях в России // Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006; Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. СПб., 2012; *Шахов М. О.* Государственная церковь // Энциклопедия религий. М., 2008.

Е. С. Элбакян

ГРАЖДА́НСКАЯ РЕЛИ́ГИЯ[1] (англ. Civil Religion) — совокупность квазирелигиозных взглядов и установок, разделяемых большинством населения и являющихся основой национально-государственной идентичности граждан. Термин впервые был использован Ж.-Ж. Руссо (Rousseau) в работе «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (Du contract social ou principes du droit politique, 1762), в которой он разделил религию, исходя из ее отношения к обществу, на два вида: религию человека и религию гражданина. Согласно Руссо, делая Отечество предметом почитания для граждан, религия гражданина учит, что служить государству — это значит служить Богу-покровителю. Таким образом, религия из сферы духовного переводилась в сферу политического, становясь механизмом государственного управления и социальной солидарности. В дальнейшем большой вклад в изучение религии в общественно-политической жизни внес Э. Дюркгейм (Durkheim), вычленив интегрирующую роль религии в жизни общества на основе признания им единой социально-религиозной символики. Наиболее полно понятие гражданской религии в западной социологии нашло отражение в работах американского социолога Р. Беллы (Bellah). В статье «Гражданская религия в Америке» (Civil Religion in America, 1967) Белла рассматривает гражданскую религию как форму религии, которая объединяет все население государства вне зависимости от конфессиональной принадлежности на основе существующих светских символов и ценностей. Белла полагает, что в современной Америке с присущим ей этническим разнообразием и культурным плюрализмом, которые в конечном счете становятся препятствием для социального единства, именно гражданская религия порождает чувство национальной солидарности и общей для всех цели. В работе «Сломленный Завет: Американская гражданская религия во времена испытаний» (Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial, 1992) Белла выделили следующие основные черты гражданской религии: обращение к Богу во время политических публичных выступлений; цитирование религиозных текстов политическими лидерами; почитание политических лидеров прошлого; приведение событий прошлого в качестве морального примера; почитание ветеранов и жертв войн; использование религиозной символики в публичном пространстве; формирование национальной мифологии и т. д. Согласно мнению М. Уолцера (Walzer) в работе «О терпимости» (On Toleration. Lectures on ethics, politics and economy, 1997), «гражданская религия включает в себя полный набор политических доктрин, исторических повествований, знаковых фигур, памятных дат и мемориальных ритуалов, посредством которых государство запечатлевается в душах своих граждан, в особенности молодежи и лиц, недавно вступивших в гражданство». Отечественный исследователь В. М. Сторчак (2011) уточняет, что гражданская религия — это «квазирелигиозная установка, в которой божественное, трансцендентное начало лишено конфессионально-национальной самоидентификации». Таким образом, в гражданской религии в качестве священного выступает государство, а религиозная символика подменяется государственной. Религиозная вера в сверхъестественное трансформируется в квазирелигиозную веру в государство. Термин «гражданская религия» на сегодняшний день не является однозначным и в ряде случаев может быть подвергнут критике в связи с узостью применения (по большей части только к США). Тем не менее определенные

черты гражданской религии можно увидеть и в других государственно-политических доктринах: немецком национал-социализме, итальянском фашизме, большевизме и т. д. Им были присущи вера (в светлое будущее, новый мир), попытка создания нового человека, квазирелигиозный культ вождя, догматизация политических принципов, развитая ритуальность (шествия, посвящения и др.). В качестве попытки формирования гражданской религии в современной Российской Федерации, по мнению ряда исследователей, можно рассматривать продолжающийся поиск «национальной идеи».

Лит.: *Bellah R. N.* Civil Religion in America // Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Boston (MS), 1967. Vol. 96. No 1; *Bellah R. N.* The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Chicago (IL), 1975; *Сторчак В. М.* Гражданская религия. М., 2011; *Уолцер М.* О терпимости / пер. с англ. И. Мюрнберг. М., 2000.

А. Н. Данненберг

ГРАЖДА́НСКАЯ РЕЛИ́ГИЯ[2] — традиции или правовые институты, опосредствующие связь между религией и политической культурой общества, т. е. всякого рода императивами (юридическими, моральными и психологическими), нормирующими отношения господства. Понятие гражданской религии (civil religion в англоязычной литературе) из западноевропейской политической философии эпохи Просвещения в середине XX века было перенесено в социологию. Как принято считать, исторический смысл этого понятия восходит к принятому в Древнем Риме делению культовых практик на частные (sacra domna, sacra familia), составлявшие традицию отдельных конкретных родов или племен, и общественные (sacra publica), функция которых состояла в объединении этих родов или племен общими ценностями и образцами поведения. В теократических обществах Средневековья оппозиция «политического» и «традиционного» утратила актуальность, однако по мере секуляризации, когда исповедание той или иной религии превратилось в частное дело индивида или семьи и общественное значение приобрела их безусловная политическая лояльность, такое деление снова оказалось востребовано, вследствие чего институты и символы государства стали трактоваться как предметы особой культовой практики.

Самым ранним прототипом того, что сегодня называется гражданской религией, является практика коронации, сложившаяся в западноевропейских монархиях еще на заре Средневековья и предусматривавшая обязательную публичную санкцию со стороны церкви, так называемое помазание, вокруг которого в основном складывались и которым завершались местные политические конфликты. Со временем этот ритуал, непосредственным дериватом которого является современная практика инаугурации глав государства, получил теоретическое обоснование в политических теориях в понятии суверенитета, т. е. исключительной личной ответственности монарха сначала перед Богом, а затем и народом в лице собрания его представителей. Другим прецедентом такого же сорта опосредствований между религией и практиками господства является идеологема «симфонии»; первоначально это означало консенсус между византийским императором и Патриархом, который позднее был экстраполирован на отношения между восточноевропейскими религиозными и политическими лидерами. На практике, впрочем, эта идеологема не предусматривала каких-либо институциональных процедур разрешения конфликтов между главами государства и церкви, вследствие чего достаточно часто служила обычным риторическим алиби для подчинения клира монарху или даже его включения в состав государственного аппарата.

Круг идеологем или сценариев повседневного действия, обозначаемых понятием гражданской религии, складывался на протяжении едва ли не всей западноевропейской политической истории, поэтому трудно указать автора, который его предложил. Обычно эту заслугу приписывают Ж.-Ж. Руссо, однако он, скорее всего, использовал уже известное идиоматическое выражение. Вкупе с комплементарными ему концепциями «полицейского государства», понятие гражданской религии является ответом западноевропейской политической философии на кризис традиций и правовых институтов монархии, связанный, как принято считать, с Реформацией и повлекший за собой долговременные крупномасштабные эксцессы повседневного насилия. На первых порах таким ответом стали различные идеологемы («просвещенной монархии», например), предполагавшие редукцию социального порядка непосредственно к совокупности частных ожиданий и диспозиций, т. е. во многом предвосхищавшие теорию коммуникативного действия. Однако они так и остались привлекательными, но достаточно спорными проектами. У Руссо политическая солидарность и предполагаемые ею идеологемы или традиции остаются умозрительным проектом. В период Великой французской революции, отчасти в связи с необходимостью обуздать стихию террора, предпринимаются попытки учредить гражданскую религию на практике (некоторые мемориальные ритуалы, восходящие к событиям этого времени, сохраняются по сей день).

Одним из результатов подобного рода попыток дедуцировать гражданскую религию из какой-нибудь априорной идеологемы или политической философии, а затем на этом основании воздвигнуть модернизированную версию теократии, можно счи-

тать различные тоталитарные режимы минувшего века, прежде всего социалистическую «идеократию» и разные национальные версии «солидаризма», также являющиеся реакцией на послевоенную и постреволюционную аномию. Другую, гораздо более продуктивную как в чисто политическом, так и в интеллектуальном плане, трактовку понятия гражданской религии в середине минувшего века предложили два американских исследователя — культурантрополог Клиффорд Гирц (Geertz) и социолог Роберт Белла (Bellah), которые на разном материале, но практически одновременно исследовали реальную социальную функцию конкретных религий в ситуациях кризиса и трансформации политических или экономических систем, первый — на примере целого ряда обществ колониальной периферии, второй — японского и американского общества. Их работы не только подтвердили наличие связи между религией и политической культурой общества, значение которой неоднократно подчеркивали классики социологии, но и продемонстрировали значение гражданской религии или других идеологем и практик, которые эту связь опосредствуют, как одной из важнейших предпосылок формирования наций, а также их воспроизводства в ходе истории.

Лит.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969; *Bellah R. N.* Civil Religion in America // Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Boston (MS), Special Issue "Religion in America". 1967. Vol. 96. Winter. No 1.

А. А. Игнатьев

ГРАЖДА́НСКАЯ РЕЛИ́ГИЯ[3] — светская по форме, но псевдо- или квазирелигиозная по содержанию идеология государства, нации и общества, консолидирующая и интегрирующая их в единое целое. В социологической науке сущностные характеристики гражданской религии трактуются в качестве таких понятий, как «моральная общность», «общественные скрепы», «внешняя общественность», «секулярная религия» и т. п. Введение новых методологических концепций и соответствующих им понятий в социологии религии актуализируется сегодня интересом западных и отечественных религиоведов к современным «превращенным формам религиозного сознания», в том числе к их квазирелигиозным образованиям, к которым относится и гражданская религия. Феномен религии в данном случае относится не только к «классическим», «традиционным» формам, или к религиозным новообразованиям (новые религиозные движения, религии Нью-эйдж), но и к светским формообразованиям.

Вместе с научно-философской апологетикой религии как естественного и необходимого духовно-социального субстрата, гуманитарная мысль (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Армстронг, Э. Смит, А. Лосев, Р. Барт, К. Леви-Строс, Э. Кассирер, М. Элиаде и др.) уделяла внимание переосмыслению и выявлению позитивной роли утопических социально-политических идей и идеологических мифов в обществе. Изучение эволюции религии вообще и гражданской религии в частности представляется возможным через призму некоторых психоаналитических (К. Юнг, Э. Фромм), социально-психологических (П. А. Сорокин) и социологических концепций (Э. Дюркгейм, Р. Белла, Д. Белл, Т. Парсонс, В. И. Гараджа, В. Р. Легойда). Они позволяют исследовать религиозные явления не только с позиций их гносеологических, эмпирических или феноменологических характеристик, но и с точки зрения происхождения квазирелигиозных социальных феноменов.

Формой проявления гражданской религии может выступать национальная мифология. Квазирелигиозными объектами почитания здесь могут быть идеология, патриотизм, национализм, вера в священные традиции и устои государства. «Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия "священное-профанное" не совпадает с дихотомией "естественное-сверхъестественное", "имманентное-трансцендентное", — пишет В. И. Гараджа. — Но это значит, что такими же "священными вещами", как Бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина, являются Родина, традиции, доставшиеся от предков, служение благу Отечества — для патриота». Схожую позицию высказывал Л. Н. Митрохин. С его точки зрения, национальная мифология представляет собой единую систему сакральных образов, знаков, символов, ценностей, утопических «проектов» и сокровенных идеалов. При этом национальная мифология не конфессиональна в строгом смысле этого слова. Цельность и завершенность ей придают естественные человеческие чувства: любовь, благоговение, гордость, достоинство. Национальная мифология включает в себя, помимо перечисленного, и свой ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся в массовом сознании мифологические образы и ценности.

Другой формой гражданской религии можно считать социально-политические учения. Резюмируя теоретические посылы зарубежных и отечественных авторов, заметим следующее: светские идеологии — существенное основание гражданской религии. Будучи секулярными по своей форме, в функциональном и сущностном измерении они зачастую носят квазирелигиозный характер. В истории человечества социально-политические учения и идеологии выражали себя по-разному.

В символ веры гражданской религии во Франции после революции 1789 были внесены такие понятия, как «Свобода, Равенство, Братство». Это была новая, земная религия человечества, противопоставленная небесной религии христианства. Место христианского Бога здесь занял «Разум» — светское «божество», которое теперь становится объектом для поклонения. Новая вера должна признаваться всеми членами общества. Это создавало его единство. Вера в «социализм» в XIX в. заменила собой эсхатологическую веру во Второе пришествие Христа и будущее воздаяние. Социализм как «земная вера» (Бакунин) стал новой формой гражданской религии для народничества и анархизма в России, последовательно сменив «самую полную и самую последнюю» религию человечества — христианство. Примером светской квазирелигиозной доктрины служат и идеи коммунизма в большевизме. Они должны были восстановить утрачиваемое в обществе былое единство после краха устаревших идеологем дооктябрьской России, скрепить его новым внутренним содержанием и идейным обоснованием. Так же как и в эпоху Великой французской революции, большевистское учение основывалось на вере в беспрерывный прогресс («религия прогресса») и провиденциальный смысл исторического процесса («религия науки»); оно утверждало веру в человека и его неограниченные силы («религия человекобожия» или «антропотеизма»), веру в «святой остаток» коммунистической эсхатологии — пролетариат («идолократия коллектива»).

Гражданская религия тесно связана с мессианскими доктринами. В трактовке Д. Белла она носит не только социально-политический, но и национальный отпечаток мессианской идеи о богоизбранном народе, к которому он причислял американский народ. У его соотечественника Р. Беллы под гражданской религией также понимается неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии у него лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности. Символическими вещами, сакрализирующими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные явления. Это определенный набор идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством граждан и являющихся основой самоидентификации, а также служащих способом национальной консолидации, не задевающих личных религиозных взглядов верующих.

Идеологи Великой французской революции верили в священные символы «Свободы, Равенства и Братства», которые осуществит в мире «великий французский народ». Народники и анархисты в России идеализировали русскую общину и русского крестьянина, возлагая на них большие надежды в будущем переустройстве мира на социалистический лад. Коммунистической идее в России был присущ хилиастический утопизм коммунистического рая и вера в мессианское предназначение русского пролетариата, благодаря которому осуществится это будущее. Послеоктябрьское государство жило с осознанием великой исторической миссии. Эта миссия оправдывала все трудности, проблемы и трагедии, которые имели место в истории СССР. С позиции гражданской религии эта цель — построение коммунизма — выполняла организующую и мировоззренческую функцию в обществе. Она была необходимым мотивационным фактором жизни советского человека и придавала исторический смысл его существованию. В Германии нацизм выступил другой формой гражданской религии. Он оказался действенным началом в сплачивании и единении германской нации. Нацистская идеология претендовала на мессианское предназначение германской нации, корни которого можно найти еще в XIX — первой трети XX в. в трудах И. Г. Фихте, Г. Гегеля, К. Хаусхофера, Ф. Ратцеля и др. В современной истории гражданская религия США также претендует на мессианское призвание в мире. Во внутреннем пространстве это мессианское содержание культивируется идеологемами богоизбранного американского государства и нации. На символическом уровне гражданская религия имеет следующее содержание: священные догматические тексты (труды основоположников марксизма-ленинизма, «Американская конституция» и т. п.); сакральные персонажи истории (Ленин — «вождь мирового пролетариата», Сталин — «вождь всех времен и народов», «отцы-основатели» государства и/или нации — А. Линкольн, Дж. Вашингтон в США и др.); символы веры («Свобода—Равенство—Братство» Великой французской революции, «Третий рейх» в Германии, «Поднебесная» в Китае и т. п.); государственные символы (флаг, герб, гимн и т. п.); материальные символы («Мавзолей Ленина» в СССР, скульптурные композиции «отцов-основателей» американской нации в Вашингтоне, памятники героям, портреты вождей, статуя Свободы в США и т. п.); культ гражданской религии (праздники, ритуалы, обряды, традиции).

Лит.: *Белла Р.* Гражданская религия в Америке / пер. с англ. С. Б. Веселовой и В. А. Егорова // Вестн. Рус. христ. гум. академии. 2014. Т. 15. № 3; *Белл Д.* От священного к светскому / пер. с англ. А. К. Оганесян // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост.

В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М., 1996; *Гофман* А. Б. Социология и гражданская религия в России // Социология и современная Россия / под ред. А. Б. Гофмана. М., 2003; Задорожнюк И. Е. Судьбы идеи «гражданской религии» в России // Свободная мысль. 2007. № 12; *Легойда В. Р.* Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2002. № 2; *Сторчак В. М.* Гражданская религия. М., 2011; *Шмитт К.* Политическая теология / пер. с нем. А. Коринец, А. Филиппов. М., 2000; *Bellah R. N.* The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Chicago (IL), 1975; *Bruce S.* Politics & Religion. Cambridge (UK); Malden (MA), 2003; *Gentile E.* Politics as Religion. Princeton (N.J.), 2006.

В. М. Сторчак

ГРАЖДА́НСКОЕ О́БЩЕСТВО И РЕЛИ́ГИЯ (англ. Civil Society and Religion). Концепция гражданского общества появилась в конце XVIII в. Философы и юристы используют ее для описания определенных социальных отношений, в которых каждый человек проводит всю свою жизнь. Эти отношения могут быть сконцентрированы в четырех областях: семья, государство, рынок и, наконец, гражданское общество. Отношения, которые складываются внутри гражданского общества, можно охарактеризовать с помощью прилагательных: свободные и добровольные. Гражданское общество сформировано из ассоциаций, торговых объединений, политических партий, некоммерческих организаций, общественных движений и многого другого. Всё это дает возможность индивидуумам вместе опробовать проекты, которые потом могут быть воспроизведены в большем масштабе, как модели для общественного объединения. Другими словами, гражданское общество — это пространство, в котором, используя определенный опыт, добиваются общественных благ. Институты гражданского общества — это площадка для испытания и разработки таких принципов и убеждений, которые направляют действия индивидуумов в русло гражданской активности. Этот процесс может проходить только в условиях свободы, где школы, инспирированные разными системами ценностей, ассоциации с разнообразными целями и партии с различными программами могли бы сосуществовать и действовать в одном пространстве. Этим объясняется, почему процветание гражданского общества характерно для демократических государств, а не для авторитарных и тоталитарных.

Гражданскому обществу требуется свобода со всеми преимуществами и всеми рисками, которые несет в себе это явление. Открытое пространство гражданского общества может быть заполнено как хорошей деятельностью, так и негативной. Почему же тогда гражданское общество заслуживает защиты и развития? Что оно привносит в жизнь людей, в обмен на те риски, с которыми сопряжено его развитие?

Для ответа на эти вопросы следует обратиться к работам американского юриста Роберта Кавер (Robert Cover). Кавер полагает, что фундаментом любого общества является баланс двух сил: сила, которая создает мир, и сила, которая его поддерживает. Исследователь говорит, что мы живем в мире, населенном религиозными, культурными, политическими и другими разнообразными социальными группами. Эти группы в состоянии формировать новые юридические значения и ценности посредством личных обязательств их членов. Благодаря их воле к изменениям существующего положения вещей, направляемой их видением нового будущего, они создают новую социальную реальность, руководствуясь новыми законами. Но если эти новые миры будут предоставлены сами себе, они могут стать диссоциативными, жестокими и сектантскими. Поэтому их сосуществование требует системообразующей силы. Современные государства могут это организовать и предоставить, осознавая, что их задача — не создавать новые юридические значения, а стимулировать рождение и развитие социальной действительности, в которой эти ценности формируются.

Институты гражданского общества играют генерирующую роль для ценностей, которые поддерживают государственные законы. Государство, которое базируется на принципах свободы и демократии, должно полагаться на гражданское общество в вопросах формирования общественных ценностей и позиции граждан, которые бы отражали их точку зрения как полноправных участников жизни, а не диктовать эти ценности и позиции. Вклад государственного института в общественное благо лежит не в плоскости создания, а в плоскости охраны и защиты гражданских инициатив. При успешном выполнении этой задачи государство предоставляет такую правовую основу, при которой различные общественные проекты могут мирно сосуществовать.

Религии и религиозные сообщества являются базовыми компонентами в процессе формирования жизнеспособного гражданского общества. Привносят ли они что-нибудь своеобразное и особенное в этот процесс? По крайней мере, те религии, которые основываются на божественном откровении, полагают, что поиски общественного блага в конечном счете отсылают нас к человеческой ответственности перед Богом. Понимание того, что истина была дарована людям Богом, формирует обязательство создать общественное благо посредством личной ответственности и взаимного доверия к другим людям. Этот подход к гражданскому обществу дает глубокую и стабильную основу для исследования

общественного блага и его связи с принципами, которые, уходя своими корнями в божественное откровение, переступают пределы общественного согласия и политической целесообразности. Этот подход поднимает проблему гармонизации истины и свободы. Если основной чертой гражданского общества является поиск общего блага, то как идея этого поиска может быть разделена теми, кто верит, что владеет истиной? Ответ на этот вопрос в том, что человек не является ни хозяином истин, которые он провозглашает, ни автором своего успеха среди людей. Служение истине и ее защита — это все, что можно ожидать от человека. Попытки же навязать истину препятствуют ее осознанию даже в условиях нужды в человеческой кооперации, ибо «на все воля Божья». В таком ракурсе верующие, безусловно, могут исповедовать истину их веры и публично присутствовать на значимых для их жизни событиях, и при этом им не требуется защищать верховенство их веры и обязывать всех окружающих ее принимать.

В христианской традиции это убеждение подкрепляется концепцией религиозной свободы как права, заложенного в самом человеческом достоинстве. Если принимается идея того, что религиозная свобода уходит своими корнями к самой христианской вере и это связано с образом человека, то свобода легко согласуется с истиной. С этой точки зрения противоречие между истиной и свободой оказываются мнимыми. Если религиозная свобода нехристиан согласуется с утверждением, что христианство является истинной религией, то нет никакой необходимости отказываться от христианской веры или ограничивать ее для того, чтобы поучаствовать в свободных и открытых дебатах гражданского общества.

Сильвио Феррари (Silvio Ferrari),
пер. с англ. Е. С. Стрункйной

ГРИ́ЛИ (Greeley) **Э́ндрю Мо́рэн** (05.02.1928, Оак Парк — 29.05.2013, Чикаго) — американский социолог религии. В 1954 окончил католическую семинарию, в 1961 — Чикагский университет (University of Chicago). Лиценциат теологии и доктор социологии. Преподавал социологию в Чикагском университете и университете Аризоны (University of Arizona), был директором Центра изучения американского плюрализма — отделения Национального центра изучения общественного мнения Чикагского университета. Вел колонку по политическим, церковным и социальным вопросам в религиозной службе новостей «Нью-Йорк таймс» (New York Times), обсуждая самые разные вопросы религиозной ситуации в современной Америке, нередко прогнозируя появление новых социологических тенденций.

Ранние работы Грили (1960–1970-х) появились на волне растущего интереса к изучению религиозной ситуации в связи с уменьшением влияния институциональной религии в американском обществе. Это «Религия и карьера: изучение выпускников колледжей» (Religion and Career: A Study of College Graduates, 1963); «Во что мы верим? Состояние религии в Америке» (What Do We Believe? The Stance of Religion in America, 1968), «Религия в 2000-м году» (Religion in the Year 2000, 1969), «Священники в США» (American Priests, 1971), «Деноминационное общество» (The Denominational Society, 1972), «Немирской человек» (Unsecular Man, 1972), «Католический священник в США: социологические исследования» (The Catholic Priest in the U.S.: Sociological Investigations, 1972) и многие другие. В них он рассматривает проблемы религиозного образования; его интересует облик современного прихожанина и его пастыря — священника; выявляет различия между религиозностью и церковной практикой; показывает взаимосвязь социокультурных и религиозных факторов; размышляет об особенностях американской религии, о судьбах религии вообще и католицизма в частности.

В отличие от многих своих коллег, Грили считает, что преобладающей в социологии религии должна быть эмпирическая (см. Эмпирическая социология религии), а не теоретическая (см. Теоретическая социология религии) часть, относя себя скорее к эмпирикам. Не отрицая роль теоретического знания, постоянно подчеркивает, что в науке нельзя довольствоваться утверждениями типа «само собой разумеется» и «очевидно», так как правильная оценка явления зависит от достоверной и надежной информации. Это тем более важно при обсуждении тезиса секуляризации. Полемизируя по этой проблеме с различными авторами (в частности, с Коксом (Cox) и Бергером (Berger), полагавшими, что институциональная религия сегодня переживает кризис, Грили отмечал, что для подобного утверждения нет оснований, поскольку нет ни исторических, ни эмпирических данных, подтверждающих его. Не согласен он и с тем, что сегодня человек менее религиозен, чем раньше. При отсутствии соответствующих данных трудно говорить об изменениях в сфере религиозности. Согласно исследованиям антропологов, людям и в прошлом были свойственны сомнение, неуверенность, агностицизм, и даже атеизм. Что же касается утверждений, что в прошлом отношение к религии было иным, нежели сегодня, то никаких данных об этом также нет. Когда указывают на спад посещаемости церквей как на доказательство кризиса религии, можно констатировать, что в некоторых странах это так, а в других — нет. К тому же факторы, определяющие уровень посещаемости церквей, по мнению Грили, не зависят от научно-

технического прогресса. Он отмечает, что, согласно исследованиям французского ученого Г. Ле Бра (Le Bras) и его учеников, традиции религиозности и равнодушия к религии уходят корнями в глубокое прошлое. Отдельные области Франции, нерелигиозные сегодня, были таковыми и 300–400 лет назад, т. е. задолго до того, как благодаря науке и технологии сформировался современный человек. По его мнению, не религия ослабевает, а меняются формы религиозного поведения. И чтобы зафиксировать эти изменения, нужны пролонгированные социологические исследования.

Грили принимает толкование секуляризации, данное Вебером (Weber) и Парсонсом (Parsons), как рационализации и бюрократизации институциональной религии. Не признавая факт секуляризации, религию Грили понимал настолько широко, что она оказывается достаточно секуляризованной. Согласно его концепции, религия — как часть повседневной жизни, гораздо более важная, чем все «церковные атрибуты» — символическая система (совокупность «высших ценностей и символов»), порождающая глубокие и долговременные установки, мотивации, принципы существования, формирующая и составляющая то, что можно назвать «ядром человеческой личности». В таком случае можно говорить о наличии «мирской» или «светской» религии, у которой, по мнению Грили, есть будущее, в отличие от «священной религии», хотя он и не располагает данными, указывающими на ее кончину. «Священное» понимается им в духе Дюркгейма (Durkeim) и Р. Отто (Otto) как нечто «абсолютно иное», выходящее за рамки повседневного опыта, благодаря чему человек вступает во взаимодействие с высшей реальностью. Однако, в отличие от Дюркгейма и Отто, священное он противопоставляет не мирскому, а церковному. Границы между мирским и священным, по его мнению, весьма расплывчатые и нечеткие. «Церковь скорее результат религии, чем ее причина». Это не значит, что Грили отвергает церковь. Он считает, что «формальные религиозные институты» нужны, так как благодаря им формируется контекст, в котором возникают индивидуальные или семейные религиозные «истории». Однако семья, по его мнению, важнее церкви для религиозной социализации. Он использует понятие «модель» религии — упрощенную схему, дающую полезную перспективу для понимания определенных феноменов. В качестве «моделей» выступают религиозные «истории», определяющие и формирующие человеческую жизнь.

Грили вслед за Вебером считает недопустимым начинать социологическое исследование с определения религии, полагая, что оно должно быть результатом исследования, а не его предпосылкой. Религию нельзя свести к «сверхъестественному» или «священному» и ограничить ее изучение сбором данных, касающихся установок и поведения человека в отношении объекта его поклонения. Гораздо важнее, по его мнению, понять смысловую структуру религии, ее способность к уникальным символическим кодам и приданию смысла индивидуальной биографии. И в этом отношении Грили является сторонником «понимающей» и феноменологической социологии. Религия ему видится как «история», рассказ, не сказка, но нечто волшебное. Сила религии и религиозных символов — не в философии и объяснении мира, а в переживании чуда, тайны и благодати, составляющих феномен «обновления надежды». Философские объяснения апеллируют главным образом к интеллекту, тогда как благоговение, чудо, присутствие Высшего — ко всей личности, захватывая ее целиком. Конечно, социолог ничего не может сказать относительно метафизической религиозной природы благодати, а может лишь описать то, что происходит с людьми под ее воздействием повсеместно и ежечасно в самой гуще мирской жизни.

Разрабатывая проблемы эмпирической социологии, Грили большое внимание уделял типологии и критериям религиозности, считая, что необходима дальнейшая разработка существующих методик, пролонгированные исследования и глубокий теоретический анализ имеющихся данных для правильной оценки процесса секуляризации вообще и религиозной ситуации в Америке, в частности. В работе «Высшие ценности американского населения» (The Ultimate Values of the American Population, 1976) Грили разрабатывает интерпретативную схему типологии религиозности американцев для измерения смысловых структур, «высших ценностей» или верований американцев. В ее основу была положена типология П. Рикера (P. Ricoeur), согласно которому существует 4 главных ответа на фундаментальные вопросы о добре и зле: 1) оптимистический (египетская религия); 2) пессимистический (месопотамская религия); 3) фаталистический (постгомеровская греческая религия); 4) дарящий надежду (израильская религия).

В работе «Деноминационное общество. Социологический подход к изучению религии» (The Denominational Society, 1972) Грили рассматривает феномен деноминационализма как отличительную черту американской религии. Чтобы понять суть американского общества и американской религии, нужно понять характер взаимоотношений между деноминациями и социальными институтами. Деноминационную структуру американской религии Грили объясняет следующими факторами. Во-первых, многообразием религиозных корней первых поселений, что сделало невозможным появление какой-то одной доминирующей церкви. Во-вторых,

тем фактом, что с самого начала американские деноминации возникли как квазиобщинные группы. У эмигрантов из Европы и переселенцев из деревень в промышленные метрополии, с их лишениями, неустроенностью и аномией, существовал своего рода социальный вакуум, избавиться от которого им помогло то, что деноминация стала для них не просто религиозной организацией, но общиной, соединив их не только религиозными, но и социальными узами. Становясь членом церкви, человек становился членом общества.

В своих работах Грили стремился показать, что происходит сегодня с религией в Америке, будь то католицизм, протестантизм, новые религиозные движения, индивидуальная субъективная религия; ответить на вопрос, есть ли будущее у религии, и если да, то у какой именно. Пытаясь ответить на вопрос о будущем религии в Америке в работе «Религия в 2000 году» (1969), Грили анализировал современную религиозную ситуацию на основе разнообразного эмпирического и историко-социологического материала. Он считает ложными выводы тех социологов — Бергер, Глок (Glock), Старк (Stark), по мнению которых религия сегодня претерпевает изменения, заставляющие сожалеть о «старых, добрых временах». По его убеждению, существует тенденция к сакрализации и будущее религии в XXI в. представляется достаточно оптимистично: религия не потеряет своего влияния в обществе, а церкви — своих прихожан; священное не будет заменено мирским. Возможны улучшение отношений и диалог между религией и социальными науками, которые будут дополнять друг друга. В религии больше внимания будет уделяться развитию личности, оно будет отождествляться с религиозным развитием, в котором будут преобладать не рациональные, а мистические, экстатические, созерцательные аспекты.

Соч.: Religion and career: A study of College Graduates. N.Y., 1963; The Catholic experience: A sociological interpretation of the history of American Catholicism. N.Y., 1967; Uncertain Trumpet: The Priest in Modern America. N.Y., 1968; What do We Believe? The Stance of Rligion in America. N.Y., 1968; Religion in the Year 2000. N.Y., 1969; The Denominational Society. Glenview, Il., 1972; Unsecular Man. N.Y., 1972; The sociology of Paranormal. (Studies in Religion and ethnicity). Beverly Hills, 1975; The American Catholic: A Social Portrait. N.Y., 1977; Crisis in the Church: A Study of Religion in America. Chicago, 1979; Religion: A Secular Theory. N.Y., 1982; Religious Changes in America. Cambridge (MS), 1989; Sociology and Religion: A collection of readings. N.Y., 1995.

Е. Д. Руткевич

ГРУ́ППА РЕЛИГИО́ЗНАЯ — относительно устойчивая совокупность людей (социальная общность), обладающих общими признаками религиозного сознания и религиозного поведения, имеющих общие интересы, цели, ценности и нормы, базирующиеся на определенном вероисповедании, его предписаниях и культе. Как и всякие социальные образования, религиозные группы делятся на реальные и номинальные, малые и большие, формальные и неформальные, первичные и вторичные.

Реальными группами являются более или менее устойчивые религиозные общности людей, возникающие и функционирующие в процессе совместного исповедания определенного вероучения и отправления соответствующего культа религиозного, в рамках которых реализуются традиционные модели религиозных отношений, внутригруппового взаимодействия, характерные для данной религии (конфессии). К ним относятся религиозное объединение, община религиозная, приход, махалля, ашрам, религиозно-философский кружок, группа учащихся духовного учебного заведения или воскресной школы, группа паломников и пр. Реальная группа имеет определенные количественные и пространственные параметры, отличительные конфессиональные характеристики, в силу чего является доступной для социологического наблюдения и изучения.

Номинальная (от лат. nominalis — именной, поименованный) религиозная группа — это условная, статистическая совокупность людей, выделяемая исследователем в целях анализа по какому-либо религиозному или конфессиональному признаку (напр., православные, католики, протестанты, мусульмане и т. д.). В номинальной религиозной группе члены анонимны и представляют собой лишь статистические единицы наблюдения, между которыми не предполагается обязательное наличие взаимосвязей, тем более непосредственных.

Малая религиозная группа состоит из двух и более (до нескольких десятков) религиозных индивидов, между которыми существуют непосредственные контакты (контактная группа); она может совпадать с религиозной общиной, особенно небольшой, а может возникнуть внутри общины или за ее пределами на основе семейно-родственных, соседских, дружеских, приятельских отношений, взаимных симпатий и общих интересов (например, стремления к углубленному изучению религии, увлечения религиозным искусством, потребности в интенсивных религиозных переживаниях, религиозно-просветительской деятельности, занятии миссионерством, взаимной поддержке). Таковы религиозная семья («домашняя церковь»), паломническая группа, состоящая из родственников, соседей, друзей, женская или молодежная группа при религиозной общине, художественный или спортивный кружок единоверцев и т. д.

Большая религиозная группа, в отличие от малой, характеризуется значительным числом членов и отсутствием между большинством из них непосредст-

венных контактов. Это могут быть как номинальные (статистические) группы индивидов, обладающих признаками религиозной или конфессиональной принадлежности, так и реальные религиозные общности (члены какой-либо церкви, религиозного движения, паства православной, католической, лютеранской епархии, мусульманская умма и др. конфессиональные общины страны, региона, большого города), имеющие свои границы и структуру.

Неформальная религиозная группа (в большинстве случаев совпадающая с малой группой) характеризуется отсутствием строго фиксированной организационной структуры, юридического статуса, выборного или назначаемого лидера; возникает, как правило, внутри религиозной общины или вне ее для достижения какой-то конкретной цели, на основе общности религиозных убеждений, нравственных принципов, интересов, взаимных симпатий и доверия. В большинстве случаев для неформальных групп характерно харизматическое лидерство религиозное. В определенных условиях такие группы становятся источником внутриобщинных или внутриконфессиональных расколов и формирования новых религиозных движений и культов. Некоторые неформальные группы имеют тенденцию к институционализации и обретению формального, в том числе юридического, статуса.

Формальные религиозные группы — это группы (религиозные объединения), созданные для достижения целей, предписанных определенным вероучением, имеющие четкую внутреннюю структуру, как правило, зафиксированную в уставе или др. документе, определяющем цели, порядок и методы деятельности такой религиозной группы. По российскому законодательству религиозная группа, зарегистрировавшая свой устав в органах юстиции, называется религиозной организацией и получает статус юридического лица.

Первичная религиозная группа — разновидность малой группы (религиозная семья, группа сверстников или друзей-единоверцев, иногда соседская или кланово-родственная группа) — строится на прямых личных контактах, характеризуется большой значимостью для ее членов авторитета личности лидера, верностью религиозным (этноконфессиональным) традициям, интенсивной эмоциональностью межличностных отношений. Выполняет функции религиозного воспитания, первичной социализации личности и ее адаптации к окружающей социальной среде, в том числе путем участия в традиционных религиозных обрядах и праздниках, опосредует ее вхождение в религиозные группы более высокого порядка (вторичные религиозные группы — религиозную общину, церковь).

Религиозная группа способна выполнять функции референтной группы как для ее членов, так и для людей, не входящих в нее. Религиозная группа образуется и развивается путем: а) объединения нескольких верующих людей для совместного исповедания веры, ее распространения и отправления культа; б) привлечения новых членов (посредством обращения, в результате миссионерства, прозелитизма); в) воспитания новых членов из числа родившихся и выросших в семьях верующих — членов группы. Групповая динамика проявляется как в количественном изменении состава членов религиозной группы, так и в качественных изменениях: укреплении или ослаблении внутреннего вероисповедного и организационного единства, интенсификации или снижения интенсивности религиозной жизни, усиления или ослабления религиозности членов группы.

Основными функциями религиозной группы наряду с совместным исповеданием веры и отправлением культа являются воспитание детей членов группы, пропаганда вероучения во внешней среде, контроль за поведением каждого члена группы с целью укрепления конфессионального единства. Система организации и степень жесткости контроля в разных религиях и конфессиях различны. В основном контроль подкрепляется тремя видами санкций: а) эсхатологическими — указаниями на всеведение Бога (божеств) и Божьи кары в загробной жизни за нарушение религиозных предписаний и групповых норм; б) требованием верности вероисповедным традициям предков; в) силой группового общественного мнения. Специфика контроля за поведением членов состоит в том, что религиозная группа стремится распространить его не только на сферу верований и культа, но и на их поведение за ее пределами, на их частную жизнь и деятельность в сугубо светских сферах, противодействуя возможному влиянию на них др. социальных групп, в которые они входят по своему социальному, профессиональному и иному статусу. Социологическое исследование религиозных групп предполагает изучение как их состава, внутренней структуры и динамики, конфессиональных особенностей, так и их взаимоотношений с окружающей социальной средой, в том числе с др. религиозными группами и структурами разного уровня, со светскими группами, институтами и организациями, включая органы власти.

Следует различать социологическую и юридическую интерпретацию понятия «религиозная группа». Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) определяет религиозную группу как «добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического

лица». Иными словами, законодатель делает отличительным признаком религиозной группы отсутствие государственной регистрации, при наличии которой религиозная группа переходит в категорию религиозной организации. В социологическом плане и зарегистрированное, и незарегистрированное религиозное объединение представляет собой религиозную группу.

Лит.: *Лопаткин Р. А.* Группа религиозная // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / гл. ред. В. Н. Иванов. М., 2003; *Сорокин П. А.* Религиозные группы и религиозные перегруппировки [Система социологии. Т. 2: (Фрагмент)] // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; *Hoheisel K.* Religiose Gruppenbildungen // Zinser H. (hrsg.) Religionswissenschaft. Eine Einfuhrung. Berlin, 1988.

Р. А. Лопаткин

ДВА́ДЦАТЬ ВТОРО́Й ИССЛЕ́ДОВАТЕЛЬСКИЙ КОМИТЕ́Т (Research Committee 22) — постоянно действующий координационный комитет по социологии религии в составе исполнительных органов Международной социологической ассоциации (International Sociological Association's Research Committee 22 — Sociology of Religion). Образован в 1970. Главной задачей этого комитета является поддержание научных связей и объединение исследовательской деятельности специалистов по социологии религии из стран-участниц Международной социологической ассоциации. Этой задачей определяются основные направления деятельности — распространение и обмен научной информацией, поддержка исследований по социологии религии на региональном уровне, инициирование международных исследовательских проектов. Комитет организует сессии по социологии религии во время созываемых раз в четыре года Всемирных социологических конгрессов (World Congresses of Sociology), а также проводит собственные ежегодные тематические научные конференции. С 1976 комитет выпускает ежегодный (иногда объединенный за два года) информационный бюллетень «Социология религии» (Sociology of Religion: Newsletter of I. S. A. Research Committee 22), в котором публикуется информация о предстоящих конференциях, исследовательских программах и достижениях участников в области социологического изучения религии, библиография выходящих научных трудов и обзоры периодических изданий по тематике социологии религии. Рабочая группа комитета состоит из выборных президента, трех вице-президентов, десяти координаторов, трех членов-наблюдателей (по одному от Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), Международного общества социологии религии (International Society for the Sociology of Religion), американского Общества научного изучения религии (American Society for Scientific Study of Religion). Каждые четыре года половина этого состава обновляется. Участники рабочей группы представляют различные регионы всех континентов мира. Расширенные собрания комитета происходят во время проведения очередного Всемирного социологического конгресса. Среди президентов, в разное время возглавлявших этот комитет, были такие известные социологи религии, как Доббелер (Dobbelaere), Бекфорд (Beckford), Чиприани (Cipriani).

М. Ю. Смирнов

ДВИЖЕ́НИЕ РЕЛИГИО́ЗНОЕ — способ существования больших или малых групп верующих, объединенных общими религиозными представлениями, совместным культом религиозным, авторитетными для них духовными лидерами. Понятие «религиозное движение» применяется в разных значениях и используется для характеристики как процессуального состояния, так и типологической формы религиозных объединений.

В широком смысле религиозным движением является любая самостоятельная совокупность верующих, отличающаяся от других своим вероисповеданием и действиями религиозными. Религиозному движению присуще сочетание изменчивости и устойчивости в его мировоззренческих, ритуально-культовых и организационных составляющих. Причины возникновения нередко связываются с депривацией последователей традиционных религий, секуляризацией, кризисом идентичности религиозной. Началом религиозного движения служит, как правило, спонтанное стремление к консолидации людей, имеющих совпадающие религиозные воззрения, потребности и настроения. На этой стадии религиозное движение еще диффузно, в нем отсутствует структурированное организационное устройство. Характерными чертами религиозного движения считаются внутренняя «сетевая конфигурация» и «коллективная идентичность», формирующиеся на основе общеразделяемых реакций на внешние условия существования его членов. Направленность религиозного движения, его идейное содержание и основные религиозные практики обычно определяются духовными лидерами (см. Харизматическое лидерство религиозное), которые воспринимаются последователями учения как персонифицированное свидетельство сакрального предмета веры религиозной. По мере достижения стабильного (вплоть до длительной неизменяемости) состояния вероучения и культа происходит институциализация религиозного движения (см. Религиозные институты). В зависимости от вероучительного содержания, а также от обстоятельств их возникновения и эволюции, религиозные движения обретают типологические черты той или иной разновидности религиозных объединений (см. Ти-

пология религиозных объединений). С этим свойством связан и узкий смысл понимания религиозного движения — как конкретного типа религиозных объединений (см. Новые религиозные движения).

М. Ю. Смирнов

ДЕВИА́ЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ (от лат. deviatio — отклонение) — отклонение от принятых в обществе или религиозной общности религиозных норм. Обычно термин используют применительно к религиозному поведению и обозначают с его помощью поведение, отклоняющееся от социально одобряемого и приемлемого в данном религиозном сообществе.

Религиозная девиация может быть рассмотрена как социально обусловленное явление, так как представления об идеале религиозного поведения, о границах религиозной нормы и вариативности допустимых нарушений (например, греха) связаны с социорелигиозным контекстом и варьируются в религиозных общностях даже в рамках отдельных групп религиозных. В связи с этим можно выделить как макро-, так и микроуровень религиозной девиации. Религиозной девиацией будет являться и единичный поступок несоответствия религиозным канонам, и социальное явление более широкого масштаба (например, появление новых религиозных организаций вследствие нормативного раскола). Религиозная девиация может быть как индивидуальной, так и групповой.

Согласно И. Гофману (Goffman), девиантными являются все социальные акторы в силу того факта, что полностью реализовать каноны идеального социально приемлемого поведения не может никто. Однако многие религиозные нормативные системы учитывают этот факт, выстраивая систему идеального социорелигиозного поведения (например, «святость», «мирская праведность», «праведность клирика»), что позволяет следовать правильному религиозному поведению даже в ситуациях, потенциально социально девиантных.

Религиозная девиация может явиться следствием нарушения эталонов социализации при передаче типических социально-религиозных черт (особого «сакрального» языка, религиозных ценностей, религиозных практик). Зачастую общество и религиозные организации совпадают в оценке девиантности определенного поведения, в этом случае девиация будет как религиозной, так и социальной (например, наркотизм). В то же время определенные образцы поведения могут быть одобряемы в некоторых религиозных группах, в то время как для общества считаться девиацией (например, священная проституция). Данный аспект зависит от принятых социокультурных образцов поведения. Однако существует целый спектр религиозных девиаций, не имеющих буквального аналога в социальных нормативных системах (например, неумеренное постничество в православии).

Религиозная девиация может носить позитивный или негативный характер, тесно связанный с деструктивностью актора. Однако необходимо учитывать, что позитивная девиация с социальной точки зрения (подвижничество, например) при нарушении религиозных канонов и правил поведения считается деструктивной для личности самого актора, следовательно, она окажется негативной религиозной девиацией. Переход на следующую ступень религиозного поведения также должен осуществляться в соответствии с одобряемыми групповыми правилами.

Социологическое изучение религиозной девиации тесно связывается с социокультурными контекстами. Ряд концепций связывается с именем Э. Дюркгейма (Durkheim), который ввел категорию аномии как состояния общества в период социальных изменений, когда старые нормы и ценности утрачивают свое значение, а новые еще не созданы. Применяя этот прием, Р. Мертон (Merton) также объясняет девиацию невозможностью согласования между социально одобряемыми установленными целями и отсутствием эффективных и легитимных средств ее достижения, что провоцирует поиск среди девиантных форм поведения. Современные функционалистские концепции во многом следовали за идеями Дюркгейма. Другим подходом считается теория стигматизации или наклеивания ярлыков (Г. Беккер, Becker), оценивающая девиацию не как следствие внутренних качеств личности, а как результат воздействия наложенного на актора девиантного клейма. Религиозная девиация также может быть проанализирована с использованием общесоциологических теорий девиантного поведения. Первичный акт религиозной девиации может развиться во вторичную религиозную девиацию, когда поведение оказывает влияние на формирование девиантной религиозной идентичности. Вторичная религиозная девиация является одной из причин формирования новых религиозных групп.

Для изучения религиозных сообществ и действующей нормативной основы социологическими методами особое значение имеет так называемый девиантный случай, представляющийся верующим как исключительный факт и позволяющий изучать причины его понимания. Зачастую такие случаи сопровождаются фактами «девиационного отречения», когда акторы-девианты отказываются оценить свое поведение как отклонение. В последнее время для изучения религиозных норм внешними, не включенными в религиозное сообщество исследователями, используются случаи «девиационного преувеличения», когда масштабы религиозной де-

виации искусственно преувеличиваются при их освещении СМИ для привлечения внимания агентов социального контроля.

Лит.: *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., сост., послеслов. А. Б. Гофмана. М., 1995; Американская социологическая мысль: Тексты: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парнонс, А. Шюц / пер. под ред. В. И. Добренькова. М., 1994.

Л. С. Астахова

ДЕ́ЙСТВИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ — система социальных актов, отражающих возникшие у людей интенсивные мотивации и установки сознания, опирающиеся на переживания, определяемые как религиозные в связи с их интенцией на амбивалентное сакральное как значимого Другого. В процессе осуществления религиозных практик как совокупности религиозных действий формируются универсальные представления об общем порядке бытия, которые становятся определяющими в отношении к действительности, в соответствии с чем установки и мотивации, реализуемые субъектом (актором религиозных практик), становятся (кажутся ему) единственно правильными. Посредством религиозных действий актора могут быть установлены границы его идентичности религиозной, как члена религиозной общности либо находящегося вне ее. Основные типы религиозного действия выделяются в соответствии с его рационализацией:

1. «Недеяние» — состояние бездействия, когда пассивность актора поощряется религиозной организацией и является наиболее правильным поведением, за следование которому предполагаются только положительные санкции. В основании подобного акта подразумевается и акцентируется такое качество, как саморепродукция.

2. Действие, религиозно мотивированное, — система социальных актов, имеющих некий религиозный вектор исполнения и понимания действия окружающими. Это реализация определенных процедур социального взаимодействия на основе религиозного мотива. Это есть основание выбора какого-либо из множества проектов действия.

3. Действие, являющееся религиозным по самоидентификации. Идентификация в данном случае может быть понята как опознание свершившихся полностью или частично актов в качестве религиозно ориентированных действий. Чаще всего это ситуация включения в традицию и последующая оценка актов, совершаемых действующим субъектом. Смысл придается акту в соответствии с той или иной религиозной традицией, когда те или иные поступки опосредованно оцениваются актором как религиозные и влияют на его последующее социальное и религиозное поведение.

4. Действие на основе заданного религиозного стимула или «фокусированное религиозное действие». Подразумевается, что религиозное действие осуществляется под давлением внешнего раздражителя, внешнего побуждения к этому действию. Данный тип действия конституируется для действующего как цель. Стимулирование может быть как моральным, так и материальным. Этот тип действия обусловлен существенным влиянием религиозного сообщества на актора в силу необходимости для самого сообщества ориентировать поведение актора в желаемом направлении.

5. Поисковое религиозное действие как актуализация мировоззренческих вопросов личности. Религии предлагают сложноорганизованную систему социальных установок, целостную, многоуровневую, содержащую фундаментальные ответы, но в доступной для каждого уровня духовного развития форме. Действие здесь становится продолжением поиска, когда в попытках самоопределения человек пытается связать воедино мысли, чувства, побуждение и действие. От реализации этих действий зависит дальнейший личностный рост.

6. Ритуализированное религиозное действие — понимается как социально обусловленное действие, связанное с выполнением практик определенной логики, оформляющих повседневность. Это действие связано с необходимостью систематизировать религиозность в рамках социально приемлемой практики; в то же время ритуал выполняет и психологическую функцию, гармонизируя человеческую психику. Формой институционализации религиозных действий выступает ритуал религиозный. С одной стороны, он воспринимается как инобытие, как выпадающий из континуума привычных рутинных способов существования, выделяющийся из повседневности. Однако, с другой стороны, ритуал обнаруживается и как способ социального упорядочивания мира повседневности, когда ритуализм становится социально ориентированной поведенческой активностью.

7. Церемониалы как структурированное религиозное действие с контролируемым переживанием — все типы священнодействий, связанных с отправлением религиозного культа. Это самая высокая форма развития религиозного ритуала, особая по своей социализированности и функциям, выполняемым в религиозных сообществах и в обществе в целом. Этот тип действия оформляет религиозную картину мира и поддерживает ее, создавая стабильный, упорядоченный социальный и религиозный космос. Данное действие осуществляется по строго определенным образцам и является несущим каркасом религиозного культа.

8. Свободное религиозное действие, когда любое действие, совершаемое верующим, провозглашается и понимается как религиозное.

Кроме описанных типов, религиозные действия

следует разделять на первичные и вторичные, что обусловлено как ситуативно, так и процессуально: первичные религиозные акты осуществляются под воздействием сконструированного багажа «наличного знания» (это социально, личностно, психологически ориентированные поступки, направленные на религиозный объект); в то время как вторичные акты есть результат последующей религиозной социализации либо инкультурации, опосредующих включение индивида в данное религиозное сообщество. Установки и мотивации, реализуемые в действии, воспринимаются некритически, формируя религиозную картину мира актора.

Лит.: *Вебер М.* Избранные произведения / пер. с нем. М., 1990.; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности / пер. с англ. М., 1995; *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М., 2004.

Л. С. Астахова

ДЕ́МЕРАТ (Demerath) **Ни́колас Джей** (р. 1936) — американский социолог, профессор Массачусетского университета в Амхерсте (Amherst UMass). Окончил Калифорнийский университет (The University of California) в Беркли (1962), где был привлечен Глоком (Glock) к участию в программах социологического изучения религии. В 1962–1972 Демерат работал в университете штата Висконсин. Докторская диссертация Демерата (1964) посвящена анализу социального состава американских протестантов и основывалась на большом объеме конкретных данных, добытых им в ходе нескольких полевых исследований. Полученный опыт был обобщен Демератом в его совместном с Хэммондом (Hammond) труде «Религия в социальном контексте: традиция и развитие» (Religion in Social Context: Tradition and Transition, 1968), где подробно излагались подходы и методика проведения эмпирических исследований в социологии религии. В 1970-е Демерат избирался исполнительным секретарем Американской социологической ассоциации (The American Sociological Association) и вице-президентом Восточного социологического общества в США (Eastern Sociological Society in the United States). Известность в эти годы получила его книга «Колеблющаяся трансцендентность: гражданские и культовые аспекты священного» (Tottering Transcendence: Civil vs. Cultic Aspects of the Sacred, 1973). В работах Демерата последующих лет по социологии религии присутствует широкий тематический диапазон. Его публикации посвящены современной секуляризации, причинам различий в уровне религиозности разных групп населения, влиянию социального положения верующих на их религиозное поведение, развитию типологии религиозных объединений, взаимосвязи религии и политики. В 1998–1999 Демерат был президентом американского Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion). В работах 2000-х Демерат рассматривает динамику современной религиозной ситуации в американском обществе на основании тезиса о секуляризации сакрального и сакрализации секулярного в системе массовых религиозных ориентаций.

Соч.: *Demerath N. J., Hammond Ph. E.* Religion in Social Context: Tradition and Transition. N.Y., 1969.

М. С. Юрьев

ДЕНОМИНА́ЦИЯ (от лат. denominatio — перенаименование, наделение специальным именем) — тип религиозной организации в христианстве. Деноминация занимает срединное положение между сектой (понимаемой в социологическом смысле слова — см. Типы религиозных объединений) и церковью. Понятие деноминации зародилось в англоязычной среде в конце XVII столетия для обозначения диссентеров, отколовшихся от государственной Церкви Англии, но при этом лояльных по отношению к Британскому государству и признававших монарха. В социологию религии термин «деноминация» ввел в 1929 американский теолог Хельмут Ричард Нибур (Niebuhr). Согласно Нибуру, деноминация — это закономерный этап эволюции религиозной секты, когда в ней происходят следующие изменения: добровольное членство все больше заменяется социально унаследованным; изоляционизм становится затруднительным; возрастает благосостояние общины, члены которой ведут аскетический образ жизни, так что у секты появляется больше возможностей для интеграции в экономическую жизнь общества; социальная позиция секты становится менее радикальной, а ее этика начинает приближаться к церковной, так же как и ее доктрина и организация; лидеров из мирян заменяют служители религиозного культа. При этом деноминация не может претендовать на всеобщность, подобно церкви. Деноминация, по Нибуру, может представлять собой и результат деградации церкви, если та начинает приспосабливаться к социальным структурам индивидуалистического общества. В более поздней (1962) концепции Дэвида Мартина (Martin) деноминация представлена как исторически самостоятельный и самодостаточный тип религиозной организации, а не как результат эволюции секты или инволюции церкви.

В настоящее время разные авторы относят к характеристикам деноминации, варьирующим в зависимости от пространственно-временных рамок ее существования, следующие признаки: институализацию в социально-правовом поле; ограниченность распространения региональными или социальными рамками; постоянное членство; принцип равенства всех верующих перед Богом; бюрократически-организационную структурированность; выборность руководителей общины; наличие ад-

министративных и духовных должностей, занимаемых профессиональными администраторами и служителями культа при отсутствии деления на клир и мирян; регламентацию жизни членов деноминации и контроль за выполнением принятых в ней правил поведения; наличие внутриобщинной этики, системы бытовых предписаний и др.; взаимную толерантность по отношению к другим религиозным объединениям; сотрудничество с внешним миром; идею собственного «богоизбранничества»; возможность продолжения формирования или частичного изменения вероучения и культа; эмоционально-образный характер культа.

Нибур также ввел термин «деноминационализм», под которым подразумевалось характерное для США, в условиях развитого религиозного плюрализма, разделение и разветвление протестантизма на множество самостоятельных религиозных объединений, свободно конкурирующих между собой. Для обозначения отдельных деноминационных «кустов», более или менее единых в вероучении, используется термин «деноминационная семья». Деноминационная семья может быть представлена альянсами, ассоциациями, конференциями и другими организационными формами, позволяющими деноминациям принимать совместные решения по отдельным значимым вопросам. Деноминация является классификационной и типологической единицей, отличительной чертой которой, помимо единства вероучения, выступает организационная целостность. Так, в деноминационной семье «адвентизм» деноминациями являются: Адвентисты седьмого дня, Адвентисты-реформисты, Христианская церковь Пришествия и др.

Хотя термины «деноминация» и «деноминационализм» первоначально отражали внутреннюю динамику протестантизма, ныне они нередко применяются для типологизации некоторых или всех крупных религиозных групп — христианских, мусульманских, иудейских и др. (в США и других странах, где отсутствует доминирующая конфессия).

Различают также неденоминированные церкви, которые сохраняют религиозную или политическую автономию. Экуменические движения, такие как евангелическое, не привязанные к какому-либо ограничительному вероисповеданию или организационной форме внутри своей религии и способные сосуществовать во всех основных конфессиях, получили наименование трансденоминационных.

Лит.: *Васильева Е. Н.* Теория «церковь-секта»: от М. Вебера до наших дней // Исследовано в России. 2007. Т. 10; *Кобызов Р. А.* Деноминация // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Раинхольда Нибура / пер. с англ. М., 1996; *Niebuhr H.* R. The Social Sources of Denominationalism. N.Y., 1929.

Е. С. Элбакян, Е. Н. Васильева

ДЕПРИВАТИЗА́ЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — концепция американского социолога религии Хосе Казановы (Casanova), изложенная им в работе «Публичные религии в современном мире» (Public Religions in the Modern World, 1994). Согласно этой концепции, сегодня мы становиться свидетелями относительно глобальной тенденции — процесса деприватизации религии, когда «мировые религиозные традиции отказываются принять роль маргинальной приватизированной религии, предписанной им теориями модернизации и секуляризации». Эта концепция получила большой отклик и распространение не только в научном сообществе, но и в публичном дискурсе, способствуя, с одной стороны, анализу публично-приватной религиозной сферы, новому видению религии и ее места в современном мире, особой роли «публичных религий», а с другой стороны, критическому переосмыслению теорий секуляризации.

Наиболее важный вклад его работы, по мнению самого Казановы, заключается не столько в эмпирическом наблюдении названной тенденции, сколько в разработке аналитическо-теоретической модели для: 1) интерпретации всего многообразия того, что он называет «публичными религиями» в современном мире; 2) объяснения степени, в какой теории секуляризации — описательные теории современных социальных процессов, а в какой — нормативные теории, служащие для идеологической легитимации определенной исторической формы институционализации современности; 3) понимания роли, которую могут играть «публичные религии» в изменении границ между частной и публичной сферами в современном мире.

Книга Казановы написана в тот момент, когда происходил пересмотр теорий секуляризации в контексте глобализации в связи с крупномасштабными социально-политическим изменениями: исламской революцией в Иране (1979); сандинистской революцией в Никарагуа (1979), а затем и в других латиноамериканских странах под знаменем обновленной «теологии освобождения»; движением «Солидарность», поддерживаемым Католической церковью в Польше; возрождением протестантского фундаментализма в качестве важной силы в американской политике и его быстрым распространением по всему миру. По мнению Казановы, в 1980-е практически ни один сколько-нибудь серьезный политический конфликт в мире не обходился без участия религии. На Среднем Востоке иудеи, христиане и мусульмане столкнулись друг с другом в гражданских и негражданских войнах. Старая вражда между различными мировыми религиями и между разными ветвями одной и той же религии от Северной Ирландии до Югославии, от Индии до Советского Союза вспыхнули с новой силой. Во всем мире ре-

лигиозные активисты и церкви оказались вовлеченными в борьбу за свободу, справедливость и демократию. Теология освобождения распространилась далеко за пределами Латинской Америки, принимая новые формы и названия (африканская, азиатская, протестантская, иудейская, феминистская, черная). С крушением социализма теология освобождения оказалась единственным «Интернационалом». Религиозное возрождение было непосредственно связано с подъемом фундаментализма и его ролью в борьбе за социальную справедливость. Риторика социального неравенства и угнетения занимает центральное место в исламской революции, в эсхатологической теологии освобождения Г. Гутьерреса (Gutierrez), в «бархатной революции» В. Гавела (Havel).

Такие религиозные феномены, ставшие достоянием гласности, как рост культов, движение New Age, телеевангелизм, самоубийство «Народного Храма», распространение евангелического протестантизма в Латинской Америке, быстрый рост ислама в США, увлечение многими светскими людьми астрологией, колдовством и тому подобное, хотя и представляют интерес для сравнительной истории религии, не привлекают внимания автора, так как вполне могут интерпретироваться в рамках теории секуляризации как примеры «приватной» или «невидимой» религии. Новым и неожиданным в 1980-е было не появление НРД, религиозное экспериментирование или «новое религиозное сознание» — все эти феномены обсуждались социальными учеными и широкой публикой в 1960–1970-е — но возрождение тех традиций, которые, казалось, так и останутся на периферии социальной реальности. Традиционные религии во всем мире перестали мириться с той ролью, которую им предсказывали социальные ученые, — быть в кругу семьи и на окраине общества. Возникли социальные движения, либо бывшие религиозными, либо от имени религии бросившие вызов главным светским сферам, государству и рыночной экономике.

Не ограничиваясь одной заботой о спасении души, религиозные институты и организации стали включаться в обсуждение и решение социально-политических и экономических вопросов, расширив сферу своего влияния в обществе, что Казанова называет деприватизацией религии, т. е. возвращением религии из частной в публичную сферу. Процесс деприватизации религии в 1980-е принял зримый характер и происходил одновременно в таких разных религиозных традициях, как иудаизм и ислам, католицизм и протестантизм, индуизм и буддизм. Трактовка деприватизации религии имеет двойное значение.

Во-первых, Казанова отвергает те теории секуляризации, которые считают приватизацию религии само собой разумеющимся фактом в современном мире. Парадигма секуляризации была главной теоретико-аналитической основой, с помощью которой социальные науки рассматривали взаимосвязь религии и модернити. Центральный тезис этой парадигмы: секуляризацию следует рассматривать в трех разных отношениях: 1) как дифференциацию различных сфер от религиозных институтов и норм; 2) как упадок религиозных верований и практик; 3) как приватизацию религии. До тех пор пока социологи не будут рассматривать действительность в контексте каждого из этих утверждений, бесполезные дебаты о секуляризации будут продолжаться. Было бы ошибочным утверждать, что постоянство или рост религиозных верований и практик, появление новых религий и возрождение старых (как в США, так и в других странах) служат эмпирическим подтверждением того, что секуляризация — это миф. Этим лишь подтверждается необходимость пересмотра прежних теорий и различения между общей структурной тенденцией секулярной дифференциации и тем, как на нее реагируют разные религии в разных странах. Точно так же нельзя утверждать, что роль, которую религия недавно играла в политических конфликтах во всем мире, опровергает теории секуляризации. Нельзя согласиться как с тем, что обязательным следствием дифференциации и потери религией ее социальных функций является приватизация религии, так и с тем, что, согласно этому тезису, религия не должна появляться в публичной сфере, пересекая границы отведенной ей приватной сферы.

Сегодня многие социологи религии отказались от теории секуляризации с такой же некритичной легкостью, с какой в свое время бросились в ее объятия, что объясняется не столько наличием данных, опровергающих эти теории, сколько тем, что произошла революция в сфере научных парадигм, радикально изменился интеллектуальный климат. Иначе говоря, сильно изменилась не реальность, а наше представление о ней. Ядро же теории секуляризации, тезис дифференциации и освобождения светских сфер от религиозных институтов и норм, остается действительным. Религия вынуждена не только принять принцип структурной дифференциации светских сфер, но и, следуя этой динамике, сама должна развивать свою собственную автономную дифференцированную сферу (отдельную от политической общности). Казанова исследует динамику дифференциации религиозной и политической общин, анализирует различные образцы отделения церкви и государства, утверждая, что установленные (англ. established) церкви несовместимы с современными дифференцированными государствами, как несовместимо с современным принципом гражданства смешение религиозной и политической общин.

Во-вторых, термин «деприватизация религии» означает, что наступает новый этап исторического развития, представляющий собой отход от светских тенденций. Религии всего мира вновь появились на общественно-политической арене не только для того, чтобы «защитить сущность своей традиции, что они делали и в прошлом, но также чтобы участвовать в самой борьбе за определение и установление границ между частной и публичной сферами, между социальной системой и жизненным миром, между правом и моралью, между индивидом и обществом, между семьей, гражданским обществом и государством, между нациями, государствами, цивилизациями и мировой системой». Следовательно, религии остаются, не подтверждая главную идею Просвещения, и нужно по-новому взглянуть на взаимосвязь религии и современности и на те роли, которые она может играть в современном мире. Социальные теории, которые игнорируют публичное измерение современной религии, являются неполными, не отражающими реальности, полагает Казанова.

Утверждение «религия — частное дело» является характеристикой западной модернити. Прежде всего потому, что религиозная свобода (т. е. свобода совести) — исторически первая свобода и предпосылка всех современных свобод. Она внутренне связана с правом на частную жизнь (англ. privacy) и свободна от вмешательства со стороны правительства и церкви. Подобно тому как право на частную жизнь — основа современного либерализма и индивидуализма, приватизация религии — существенная черта модернити. Кроме того, утверждение «религия становится приватной» связано с процессом институциональной дифференциации, присущим современности, посредством которого светские сферы освобождаются от церковного контроля и влияния религиозных норм. И хотя религия в ходе этого процесса удалялась в «частную сферу», а капиталистические рынки и государство функционировали, как если бы Бога не было, сегодня разделительные стены между церковью и государством дают все большие трещины.

Хотя религия в современном мире остается «приватизированной», в то же время происходит процесс «деприватизации религии». Чтобы разрешить это противоречие, Казанова обращается к различению частного и публичного, приватных и публичных религий из перспективы религиозной дифференциации. Сразу же возникают терминологические трудности, так как три части реальности модернити — семью, гражданское/буржуазное общество и государство — нужно поместить в двойственную классификацию «публичного» и «частного». Границы между этими тремя сферами постоянно нарушаются, и каждая из них, по мнению Казановы, имеет и публичное, и приватное измерение.

Некоторые аспекты современной дифференциации публичных и приватных религий можно проследить в социально-научном изучении религии, когда проводится различение между «индивидуальной» и «групповой» религиозностью на интерактивном уровне анализа; между «религиозной общиной» и «общинным культом» на организационном уровне анализа; между «религией» и «миром» на societальном уровне анализа. Казанова показывает, как в истории социальных наук понимаются эти понятия в «индивидуалистической школе», начиная с У. Джемса (James), согласно которой «персональная религия» первична, а институциональные проявления религии — поклонение, жертва, теология, церемония, церковная организация — вторичны. А в «коллективистской школе» — лучше всего представленной Р. Смитом (Smith) и Дюркгеймом (Durkheim) — напротив, религия есть всегда группа, коллектив, объединенные в единую моральную общину. И хотя Дюркгейм не отрицал существования приватных религий, но настаивал на том, что индивидуальные культы — либо разновидность групповой религии, либо вообще не религия, а магия. Так что все попытки свести религию к одному из полюсов, исключая другой, упорядочить религии в эволюционной последовательности — от примитивной коллективной до современной индивидуальной — малопродуктивны и неудовлетворительны. Еще Бронислав Малиновский отмечал, что даже в примитивных обществах всплеск эмоций и особый подъем индивида никоим образом не сводится к собраниям и толпе, что по большей части религиозное откровение происходит в одиночестве, что религиозное и коллективное не всегда совпадают, что во многом религия является индивидуальной и приватной, тогда как многие публичные церемонии не имеют религиозного смысла.

Строго говоря, «публичный общинный культ» (где происходит сакрализация коллектива, совпадение религиозной и социально-политической общины в одном лице) и «приватная религиозная община» (независимая от этнических объединений, первоначально отделенная от политической общины, цель которой индивидуальное спасение и связь с личным Богом) — два типа религиозной общины с разными правилами организации — это аналитические идеальные типы. В действительности большинство религий представляют собой смешанные типы, так как выполняют и социальные и психологические функции, отвечающие коллективным и индивидуальным потребностям. Однако в разное время в разных культурах может преобладать тот или иной тип.

Есть три вида отношений с королями, правителями и угнетателями: «первый и самый худший, когда ты посещаешь их, второй и лучший, когда они по-

сещают тебя, и третий, самый надежный, когда ты так далеко от них, что ни ты не видишь их, ни они тебя» (Аль Газали). В этом утверждении мусульманского теолога содержатся три главных выбора и установки всех религий спасения по отношению к миру политики и к миру вообще: 1) цезарепапизм, контроль и использование религии мирской властью в своих целях, часто для легитимации политического устройства и освящения экономического подавления; 2) теократия, для которой характерно стремление влиять на мир в соответствии с религиозными заповедями, но которая, как правило, приводит к тому, что чем больше религия хочет влиять на мир в религиозном направлении, тем больше оказывается вовлеченной в мирские дела и трансформируется миром; 3) отделенность, защищающая мир от религии, а религию от мира. Американский социолог рассматривает в качестве аналитической модели протестантизм, который представляет собой сдвиг в отношениях между религией и миром, когда религия способствует движению мира в направлении вновь созданной, впервые институционализированной приватной сферы, освободив современного индивида от внешнего ритуального, сакраментального контроля церкви, и трансформировав различные деноминации в гораздо более приватные «религиозные общины».

Казанова предлагает следующую типологию публичных и приватных религий в современном мире. 1) Индивидуальный мистицизм vers. деноминационализм. Начиная с работ Гоффмана (Goffman), который разделил приватную сферу «Я» и область публичной жизни, где имеет место взаимодействие лицом к лицу, различают приватную индивидуальную религиозность и публичные формы коллективной религиозности. Это примерно соответствует различению, сделанному Т. Лукманом (Luckmann) между «невидимой религией» и церковной религией, и типологии Э. Трельча (Troeltsch): индивидуальный мистицизм — плюралистическое объединение — деноминация. 2) Установленные (англ. established) vers. неустановленные (англ. disestablished) религии. В рамках либеральной политической традиции различение между приватной и публичной религиями можно проследить в терминах отделения церкви от государства, когда установленные и государственные религии попадают в разряд публичных религий, а все остальные — в разряд приватных. 3) Публичные религии vs. приватные религиозные общины в контексте современного понимания гражданской религии, идущего от Руссо (Rousseau) в изложении Беллы (Bellah), связанного с недоверием классической республиканской традиции к вмешательству религии в политическую сферу и угрозой теократии. Различение проводится между публичной гражданской религий, функционирующей как культ политической общины, и частными домашними культами, индивидуальными приватизированными религиями спасения. 4) Наконец, еще одно разделение религиозного поля — между публичной (мужской) сферой труда и приватной (женской) домашней сферой. Именно феминистская критика публичного мужского и приватного женского разделения лучше всего проясняет смысл современной приватизации религии.

Сказать, что «религия — это частное дело», — не только описать исторический процесс институциональной дифференциации, но и определить действительное место религии в социальной жизни. Место, предназначенное религии современностью (модернити), — это дом, понимаемый не как физическое пространство домовладения, но как «постоянное место наших аффектов». Дом — это пространство любви, самовыражения, интимности, субъективности, сентиментальности, эмоций, иррациональности, морали, духовности, религии. Более того, домашняя сфера — это преимущественно женская сфера. В результате процесса феминизации религия стала настолько сентиментальной, субъективной и приватизированной, что утратила «интерсубъективную публичную релевантность», когда стало дурным вкусом демонстрировать свою религиозность на публике и выходить за рамки отведенной ей ограниченной религиозной сферы.

В концепции деприватизации религии Казанова исходит из того, что публичные религии занимают свое место во всех сферах политического пространства: 1) в сфере государства — установленные государственные церкви (как в случае испанской Католической церкви) и национальные церкви в поисках государства (как в случае с польской Католической церковью); 2) в сфере политического общества — религии, мобилизующие ресурсы в целях политической конкуренции, участвующие в политических партиях, общественных движениях, сопротивляющиеся отделению церкви от государства и дифференциации светских сфер (как в случаях мобилизации испанского католицизма против либеральной революции, против Первой и Второй испанской республик), выступления фундаменталистов против американской конституции и против секулярного гуманизма, мобилизация религиозных групп в защиту религиозной свободы (Католическая церковь в коммунистической Польше), движения в защиту человеческих и гражданских прав, в поддержку демократических режимов (Католические церкви в Испании, Польше, Бразилии); 3) в сфере гражданского общества — гражданские религии, евангелический протестантизм XIX в. в Америке, участие религиозных групп в публичных движениях и дебатах различного свойства (против абортов, за мораль и т. д.).

При этом сам социолог является сторонником преобладания религий в публичной сфере гражданского общества, но не вступающих на территорию политического общества и демократического государства. Полагая, что отделение церкви от государства и от политического общества не является универсальным принципом, пригодным для всех, Казанова в духе американской либеральной традиции считает, что деприватизация религии и вхождение религии в публичную сферу оправданы в том случае, если не подвергается сомнению право на частную жизнь и свободу совести, без чего нет ни демократического государства, ни гражданского общества.

Согласно тезису деприватизации религии, существуют три главные формы, в которых религия входит в публичную сферу: 1) религиозная мобилизация в защиту традиционного жизненного мира от административно-правового государственного и рыночного проникновения, когда этические проблемы выносятся на публику для обсуждения. Мобилизация протестантского фундаментализма и позиция Католической церкви по вопросам абортов, права на жизнь и т. п. — примеры этой формы деприватизации; 2) выступление против правового деспотизма государственной и экономической сфер, функционирующих по своим собственным нормам, не принимающих в расчет этическую сторону вопросов государственной политики, бесчеловечных последствий капиталистической экономики с ее абсолютизацией права частной собственности и невниманием к человеку и окружающей среде. Казанова напоминает о необходимости подчинить логику государства «всеобщему благу», которое следует понимать в глобальных и универсальных терминах; 3) защита не только свободы религии, но всех современных свобод и прав, в том числе и права на существование демократического гражданского общества, от современных индивидуалистических либеральных теорий. В той степени, в какой религии уважают высшее право и долг индивидуальной совести принимать моральные решения, привнося в публичную сферу вопросы, которые либеральные теории объявили частным делом, религии напоминают людям, что мораль может существовать лишь как интерсубъективная нормативная структура, и что индивидуальный выбор становится подлинно моральным, когда руководствуется интерсубъективными межличностными нормами. Привнося в приватную моральную сферу публичность, а в публичную сферу — вопросы приватной морали, религии побуждают современные общества к пересмотру своих моральных оснований, способствуя рационализации традиционного жизненного мира и своих нормативных традиций. Примером может служить роль Католической церкви в процессе демократизации Испании, Польши, Бразилии. В первом случае религия участвует в создании либерально-политического и социального порядка. Во втором и третьем случаях религия стремится подвергнуть критике принципы либерально-политического и социального устройства. Деприватизация религии может поставить под сомнение обоснованность тезиса приватизации религии и его нормативные основания, пересмотреть границы либеральной модели публичной сферы и юридического разделения публичной и приватной сфер и показать возможности публичных религий в современном мире.

Лит.: *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994; *Руткевич Е. Д.* Западная социология о перспективах религии // Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2008; *Руткевич Е. Д.* Изменение мира и десекуляризация Запада: усиление роли американского евангелического протестантизма // Россия в современном диалоге цивилизаций / отв. ред. А. В. Логинов. М., 2008.

Е. Д. Руткевич

ДЕПРИВА́ЦИЯ И РЕЛИ́ГИЯ. Под депривацией (от лат. deprivatio — потеря, лишение) понимается устойчивое представление членов какой-либо социальной группы об утрате или обделенности необходимыми благами и возможностями, недовольство своим настоящим положением и решительное намерение его изменить к лучшему. Термин «депривация» употреблялся в средневековом католическом лексиконе, где так именовалось лишение священнослужителя прав на бенефиций (от лат. beneficium — благодеяние), т. е. на вознаграждение дополнительным доходом от церковной должности или земельного владения. В сфере науки этот термин используется психологией (означая сенсорную недостаточность) и социологией (применительно к состоянию материального и духовного отчуждения людей).

Депривация возникает из сравнения себя индивидом или социальной группой с общностями, которые считаются более благополучными, успешно реализующими свои устремления и, как правило, достойными уподобления им (т. е. выступающими в качестве референтных групп). Динамика депривации включает появление индивидов с соответствующим самоощущением, их объединение на основе совместного неприятия существующего положения, отказ от традиционных для окружающего социума средств преодоления отчуждения, консолидацию группы вокруг лидера, наиболее точно выражающего общие настроения. На всех этих стадиях еще отсутствует строгая иерархическая организация. Депривация выступает как генерирующий фактор социального движения, в котором доминируют

протестные мотивы и только складываются предпосылки к дальнейшему организационному оформлению. Перспективы такого движения во многом определяются реакцией на него со стороны господствующих институтов общества и государства, их способностью или бессилием урегулировать протестные выступления.

Выделяют несколько основных состояний депривации: 1) экономическую депривацию — несоответствие имеющегося материального уровня желаемым условиям существования; 2) социальную депривацию — расхождение возможностей наличного общественного положения с потребностями во власти, авторитете, влиянии, независимости и пр.; 3) моральную депривацию — невозможность образа жизни в соответствии с собственными ценностями при существующих в обществе нормах; 4) психологическую депривацию — утрату устойчивых мировоззренческих и жизненных ориентиров.

В социологии религии — труды Глока (Glock), Старка (Stark) и ряда др. исследователей — депривация рассматривается как обстоятельство, обуславливающее трансформацию религиозных объединений — их распад, переход в другое состояние или возникновение новых. С депривацией связываются различные виды отношения к мирскому (попытки полной самоизоляции от мира, достижение автономного сосуществования с обществом, практика переустройства общества сообразно своим религиозным установкам и пр.). Возникновение депривации среди верующих свидетельствует о кризисе идентичности религиозной и влечет поиск новых форм организации религиозной жизни. Это может быть выражено в реформировании существующего порядка (см. Модернизм религиозный), обособлении внутри традиционной организации и отделении от нее (см. Сектантство религиозное), переходе в нетрадиционную религию (см. Конверсия религиозная), образовании нового религиозного движения.

М. Ю. Смирнов

ДЕРО́Ш (Desroche) **Анри́** (12.04.1914, Роанн — 01.06.1994, Вильжюиф, Франция) — французский исследователь религии, католический священник (был членом доминиканского ордена), представитель религиозной социологии.

Несколько лет Дерош сотрудничал с Ле Бра (Le Bras) в исследованиях по социографии религии. В своих работах 1950-х он рассматривал теоретико-методологические вопросы религиозной социологии (статьи «Предмет и метод религиозной социологии в трудах Габриеля Ле Бра», 1954; «Иоахим Вах о социологической и теологической типологиях религиозности», 1956). Выйдя из доминиканского ордена, Дерош занялся изучением марксистской теории в ее отношении к религии — «Марксизм и религия» (Marxisme et religions, 1962), «Социализм и религиозная социология» (Socialismes et sociologie religieuse, 1965), стремясь найти объяснение кризису традиционной религиозности в современном западном обществе и новым явлениям в религиозной жизни. При этом Дерош настаивал на созвучии христианства и социалистического движения — то и другое исторически были наполнены мессианством, милленаризмом, инакомыслием и утопизмом («Социология надежды», Sociologie de l'espérance, 1963). Эти занятия не сделали его марксистом, но помогли уточнить ряд представлений о возможностях научного понимания социальных аспектов религии.

В 1968 Дерош публикует труд «Религиозные социологии» (Sociologies religieuses), названием которого указывает на существование различных подходов к социологическому изучению религии. В рамках общей рубрики религиозной социологии он предложил различать «социологизированную теологию» («социотеологию») и «атеологическую социологию». Оба подхода строятся на основе религиозно ориентированного мировоззрения. Но в первом случае происходит лишь теологическая интерпретация социальных процессов, тогда как во втором — теологические абстракции уступают место научному инструментарию, применяемому с точным пониманием пределов доступного науке проникновения в религиозную сферу. Дерош отдавал преимущество второму подходу, разделяя сходные представления Ваха (Wach).

Разнообразие научных интересов Дероша воплотилось в публикациях по широкому спектру вопросов религиозной социологии и смежных с нею. Он изучал историю и современные проявления социально-утопических идей в религиях, взаимоотношение религии и контркультуры, проблемы распространения религий и конверсии религиозной («Контрабанда религий», Les religions de contrebande, 1974). С 1970-х Дерош все чаще высказывается о необходимости междисциплинарного подхода в изучении религии, о чем пишет в трудах «Введение в гуманитарные науки о религии» (Introduction aux sciences humaines des religions, 1970, в соавт.), «Человек и его религии» (L'homme et ses religions, 1972). В 1973 он стал инициатором обновленного издания научного журнала «Архивы социальных наук о религиях» (Archives des sciences sociales des religions; до этого с 1956 журнал выходил как «Архивы социологии религий», Archives des sociologie des religions). Научную деятельность Дерош сочетал с организаторской и преподавательской работой. Он участвовал в создании секции по вопросам религии в Исследовательском центре международного сотрудничества и развития при Высшей практической школе в Париже, а также стал одним из учредителей Колледжа сотрудниче-

ства, предназначенного для культурологического образования выходцев из стран третьего мира.

Соч.: Domaine et méthode de la sociologie religieuse dans l'oeuvre de Gabriel Le Bras // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1954. Vol. 2; Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach // Archives de sociologie des religions. 1956. Vol. 1; Sociologies religieuses. Paris, 1968.

М. С. Юрьев

ДЕСАКРАЛИЗА́ЦИЯ (лат. sacer — священный) — обесценивание религиозных представлений и мировоззренческих установок, «обмирщение».

Харви Кокс (Cox) в своей работе «Мирской град» (The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, 1965) говорит о том, что ценности современного человека десакрализованы и лишены всякого притязания на безусловную и окончательную значимость. Рассматривая десакрализацию политической власти во времена раннехристианской церкви, Кокс указывает на ее условное признание. Первые христиане были готовы молиться за императора, но отказывались участвовать в религиозном поклонении ему, тем самым отрицая сакрально-религиозную основу его власти. По аналогии с этим, десакрализация религии может рассматриваться как процесс, в котором существование религии условно признается, но при этом отрицается ее сакральный характер и сама идея существования Священного. Ссылаясь на определение «страна разрушенных символов», данное Паулем Тиллихом (Tillich), Кокс указывает на точное соответствие этого образа современной эпохе. Десакрализация ценностей человека эпохи модерна приводит к новой социальной форме — секуляризации, с ее преодолением мифологичности и утверждением научного видения мира. По мере роста современных технологий область сверхъестественного в восприятии современного индивида существенно сокращается, а рационализация мышления вытесняет «священное». Параллельно с десакрализацией происходит процесс демифологизации в религии, которую американский социолог Томас О'Ди (Thomas O'Dea) определяет как попытки подхода к Священным текстам с позиции разума и согласование религиозных представлений с рационалистическим мышлением. По мнению О'Ди, научные объяснения мира приводят к отсутствию надобности в обращении к трансцендентному, что приводит к упадку религии и секуляризации.

Лит.: *Кокс Х.* Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой, К. Гуровской. М., 1995; *Токарев А. М.* Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст. Н. Новгород, 2008.

М. В. Воробьева

ДЕСЕКУЛЯРИЗА́ЦИЯ (лат. saecularis — мирской, светский) — процесс возрождения влияния религии на индивидуума и общество, следующий за процессом секуляризации. По мнению исследователей, конец эпохи модерна положил конец эпохе секуляризации и вслед за этим наступил новый период — десекуляризация с ее «возвращением религии».

В эпоху постмодерна происходят существенные изменения в сфере религии. С одной стороны, наблюдается десакрализация религии, т. е. ее «обмирщение» и вытеснение мифологического мышления рациональным (демифологизация). С другой стороны, нельзя не отметить возрастающую роль религии и включение религиозного компонента в общественную жизнь.

Одним из первых, обративших внимание на десекуляризацию, был американский социолог Питер Бергер (Berger). Бергер считает, что мир никогда не был столь религиозным, как в современную эпоху, и полагает, что вся литература, написанная вокруг теории секуляризации, была ошибочной, поскольку сама ключевая идея этой теории оказалась ложной. Модернизация, имеющая некоторые эффекты секуляризации, спровоцировала мощные движения против секуляризации. Кроме того, секуляризация на социальном уровне не всегда связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания. Религиозные институты утратили свою силу и влияние во многих обществах, но традиционные и новые религиозные верования и практики продолжают жить в индивидуумах, порой принимая новые институциальные формы. Более того, религиозно идентифицированнные институты могут играть социальные или политические роли даже при наличии небольшой группы верующих. Теория постсекулярного общества (postsäkularen Gesellschaft), выдвинутая Юргеном Хабермасом (Habermas), также свидетельствует о наступившем процессе десекуляризации, поскольку религия и разум в ней описываются не противодействующими, но сотрудничающими и способствующими плодотворному диалогу.

Процесс десекуляризации вызывает многочисленные дебаты в зарубежной и российской периодике. Основными обсуждаемыми вопросами являются причины этого процесса, его характеристики и долговечность. Среди причин, вызвавших возрождение религии, можно назвать, помимо прочего, вызовы глобализации и модернизации. Религия выступает цементирующим элементом в национальной идентификации и формировании новых этноконфессиональных общностей внутри государств. Также нельзя не отметить «вмешательство» религиозного фактора в политику (конфликты религиозные), отсюда — возросший интерес к цивилизационным свойствам религии.

Лит.: Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте // науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков. СПб., 2015; *Таранюк Ж. П.* Секуляризация и десекуляризация: проблемы взаимодействия процессов // Секуляризм и религиозная свобода — противостояние или партнерство / под ред. О. Ю. Гончарова, И. А. Шалобиной. М., 2013; *Berger P. L.* (ed.) The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C., 1999;

М. В. Воробьева

ДЖО́НСОН (Johnson) **Гай Бе́нтон-мл.** (р. 1928, Каддо-Милс) — американский социолог, исследователь религии, профессор Орегонского университета. Сын социолога и антрополога Г. Б. Джонсона (1901–1991). Окончил факультет социологии университета Северной Каролины в Чэпел-Хилл, продолжил социологическое образование в Гарвардском университете под научным руководством Парсонса (Parsons), там же в защитил докторскую диссертацию (1952). Преподавал в университете Остина (Техас) и почти сорок лет проработал в Орегонском университете. Избирался президентом американского Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion) (1980–1981), в 1987 президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), в 1995–1996 президентом американской Ассоциации религиозных исследований (Religious Research Association).

Исследовательская деятельность Джонсона была сосредоточена почти исключительно на вопросах теоретической социологии религии и изучении эволюции американского протестантизма. На рубеже 1950–1960-х он выступил с серией научных статей о социологической типологии религиозных объединений, обосновывая применение ее классического образца (модель «церковь–секта») к современному протестантизму в США. В ряде публикаций 1960-х Джонсон настаивал на постоянстве взаимосвязи протестантского мирского аскетизма и американской политической культуры. По его мнению, реальности американского общества соответствуют положению теории Вебера (Weber) о наибольшей поддержке со стороны протестантов тех политических сил, которые руководствуются идеями индивидуализма, свободы частного предпринимательства, ограничения государственного вмешательства в жизнь граждан. Этот тезис Джонсон неоднократно подкреплял материалами эмпирических исследований связи религиозной принадлежности и политических предпочтений, проводившихся им в разные годы.

В 1970-е Джонсон опубликовал ряд работ, посвященных социологической теории в целом, взглядам своего учителя Т. Парсонса, а также отношению социологии религии к религиозной социологии — «Функционализм в современной социологии» (Functionalism in Modern Sociology, 1975), статья «Социологическая теория и религиозная истина» (Sociological Theory and Religious Truth, 1977). Однако главной его темой оставалось состояние современного протестантизма.

Будучи сам привержен либеральной идеологии, Джонсон пытался объяснить причины упадка в 1980–1990-х протестантских церквей, ориентированных на либеральные ценности. Он констатировал заметное снижение числа регулярных прихожан этих церквей, уменьшение среди них доли молодых людей. По его предположению, либерально настроенные религиозные общины, в отличие от по-сектантски замкнутых консервативных, долгое время поощряли открытость к светской культуре и это привело к размыванию религиозных установок сознания и поведения. Со сменой поколений, когда в активную жизнь вошли воспитанные в либеральной манере многочисленные представители «бэби-бума» 1960-х, они уже не имели таких религиозных предпочтений, как их родители. Это обстоятельство, полагал Джонсон, поставило протестантские церкви перед непростой задачей стать привлекательными для новых поколений, сочетая сложившиеся либеральные традиции с необходимостью вернуть себе прежний религиозный авторитет.

Соч.: On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. Vol. 28. No 4; Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. Vol. 10; Sociological Theory and Religious Truth // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1977. Vol. 38; Of Founders and Followers // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1992. Vol. 53.

М. С. Юрьев

ДО́ББЕЛЕР (Dobbelaere) **Ка́рел** (р. 1933, Ньивпорт) — бельгийский социолог, сотрудник Центра социологических исследований (CESO) Католического университета Лувена (Catholic University Leuven), профессор университетов Лувена и Антверпена, университета Сока (Токио, Япония), в разное время читавший лекции более чем в 30 университетах, география которых охватывает США, Японию, Бразилию, всю Западную Европу.

Большую часть своей академической жизни посвятил изучению проблемы секуляризации. Многие десятилетия, начиная с конца 1960-х, ученый скрупулезно собирал эмпирический материал, подтверждающий положения теории секуляризации. Первоначально это были данные о ситуации в Бельгии, впоследствии, с появлением большого исследовательского проекта EVS (European Value Study), который создается в начале 1980-х в Амстердаме, данные носят сравнительный характер.

Доббелер объясняет, что секуляризация в Европе — это частное проявление более общего про-

цесса функциональной или институциональной дифференциации общества в одной из областей его жизни — религиозной. «Секуляризация описывает последствия функциональной дифференциации», это «скрытая функция процесса дифференциации», а в некоторых случаях продукт «политики манифестации» (например, как во Франции с ее девизом “la laicite en France”). Последствием секуляризации является процесс индивидуализации, поскольку, если религия как одна из областей человеческой жизни сегментируется в отведенном ей социальном месте, это означает, что и отдельному религиозному человеку (а также всякому соотносящему себя с религией) приходится самому теперь принимать решение о месте его религиозного (нерелигиозного) мировоззрения в более широкой и пестрой системе взглядов, учений и представлений о мироустройстве, а на коллективном уровне — о месте и значении религии как социального института в обществе и государстве.

Секуляризация изменяет традиционное общественное сознание, с одной стороны, а с другой — предлагает большую свободу индивиду. Однако свобода индивида, полученная в процессе функциональной дифференциации, связана не только с секуляризацией или изменениями в религиозной сфере, но и с изменениями в других подсистемах жизни общества: с массовым высшим образованием, в котором религиозные ценности не занимают уже центрального места; с эмансипацией женщин и возможностью большего контроля репродуктивной функции; с небывалой географической мобильностью населения, которая раскрывает для современных людей ранее «закрытые традиционные сообщества»; с появлением в домах телевидения и Интернета, которые транслируют не только религиозные каналы.

Доббелер предлагает рассматривать секуляризацию на трех уровнях — макро (или социетальном), мезо (или организационном) и микро (или индивидуальном). На макроуровне социальной жизни всеохватывающая и трансцендентная религиозная система прошлого сужается в современном дифференцированном обществе до подсистемы и начинает функционировать наряду с другими подсистемами, теряя в этом процессе свои притязания на них. В результате социетальное значение религии значительно снижается. Также на этом уровне уменьшается значение религиозного авторитета. Для разграничения секуляризации на макроуровне с секуляризацией на других двух ее называют «социетальной секуляризацией» (термин введен М. Чавесом, Chaves). Последствия такой секуляризации проявляются, во-первых, в рационализации мира на макроуровне, во-вторых, в его автономизации и деперсонификации. Первый процесс — появление функциональной рациональности мира — связан со снижением значения религиозного авторитета и религиозной нормы. Это означает, что другие подсистемы общества теряют связь с религиозным этосом, таким образом, происходит «расколдовывание мира» (понятие Вебера). Мир представляется теперь сделанным руками человека, он может быть спрогнозирован и подсчитан. В таком мире исчезает потребность в дологическом, религиозном сознании, он описывается с помощью нового языка, который изменяет образ реальности. Медиа, используя этот новый язык, радикализируют процесс, делая его социально значимым явлением. Это может оказывать определенный эффект на сознание индивидов, люди интернализируют этот новый язык и могут терять определенную степень видения сакральной реальности.

Второе следствие «социетальной секуляризации» описывается Доббелером с помощью типологии Ф. Тенниса (Tönnies) «общество — сообщество» (Gesellschaft — Gemeinschaft). Уход от типа Gemeinschaft приводит к деперсонализации отношений между людьми. Мы живем и действуем как носители своих статусов, которые определяются нашими функциональными обязанностями, мы руководствуемся в своей профессиональной деятельности не религиозной нормой, но должностными инструкциями. Привыкая к такому образу жизни, мы теряем личностное начало отношений. Общества традиционного типа были построены на строго личных отношениях — доверии, уважении, авторитете, связанных с религиозными нормами. И если представление о Боге еще у кого-то остается, оно все более ощущается как «высшая сила», «дух», «что-то неопределенное и общее», нежели «персональный» Бог. Как может восприниматься «персональным» Бог, если люди все меньше и меньше испытывают персональные отношения в публичной жизни? В обществе, в котором неперсональные сегментированные ролевые отношения превалируют, верования в персонального Бога и, следовательно, участие в Евхаристии «в которой человек вступает с Богом в личные отношения, кажется анахронизмом для многих современных женщин и мужчин».

Мезоуровень процесса секуляризации — уровень религиозной подсистемы. Здесь наблюдается усиление процессов конкуренции различных религиозных традиций и новых религиозных движений, которые по-разному претендуют на макромир (национальное государство и мир профанного). Особенностью секуляризации здесь выступает тенденция, которую Доббелер формулирует так: теперь не мир подстраивается под религиозные ценности и представления, а религиозное подстраивается под мир. Томас Лукман (Luckmann) назвал этот процесс «внутренней секуляризацией», поскольку он

захватывает структуры религиозных организаций и групп, обмирщая религиозную жизнь «изнутри».
Третий уровень — индивидуальная секуляризация проявляется в «индивидуализации, неверии, бриколаже, снижении церковной религиозности, т. е. невоцерковленности людей». Индивидуальная секуляризация приносит индивиду большую степень свободы в определении его отношения к религиозным институтам и традициям. То, что происходит на уровне индивидуальной секуляризации, не всегда является прямым результатом социетальной секуляризации. Другие факторы — мобильность, детрадиционализация, индивидуализация решений, утилитарный и экспрессивный индивидуализм также оказывают влияние на индивида, его мировоззрение и поведение.
Предложенная Доббелером трехуровневая структура процесса секуляризации, в которую он пытается вместить практически все существующие теории, во многом проясняет природу секуляризации — это процесс роста общества, его взросления, в котором религия и общество заново выстраивают свои отношения и в котором религия еще раз определяет свое особое, присущее только ей место в социальной системе.

Соч.: Secularization: A Multi-Dimensional Concept. London, 1981; Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No 3; Individualisation: a Multi-Dimentional Process? // The Many Faces of Individualism / Anton van Harskamp; A. W. Musschenga (eds). Leuven, 2001; Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case // Secularization, Rationalism, and Sectarianism / E. Barker and J. E. Beckford (eds.). Oxford, 1993; Secularization: An Analysis at Three Levels. Brussels, 2002.

О. Ю. Бреская

ДЭ́ВИДСОН (Davidson) **Джеймс** (р. 1942) — американский исследователь религии, профессор социологии в ряде католических университетов США. Дэвидсон неоднократно избирался в руководство различных религиоведческих исследовательских организаций в США; в 1988–1993 был исполнительным секретарем Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion).
Первые работы Дэвидсона по социологии религии были посвящены концепциям измерений религиозности (статья «Религиозная вера как независимая переменная», Religious Belief as an Independent Variable, 1972 и др.), в частности анализу взглядов Глока (Glock) и дискуссиям по их поводу. Рассматривая динамику религиозности в разных слоях христианского населения США, Дэвидсон обратил внимание на явный разрыв между вероучительными установками, предписывающими сочетать любовь к Богу с милосердием к ближним, и фактическим низким уровнем соучастия обеспеченной части верующих к бедным слоям населения — статья «Теории и измерения бедности» (Theories and Measures of Poverty, 1985). Связь между верой религиозной и социальным служением оказалась весьма неустойчивой. Религиозная принадлежность состоятельных христиан в большей степени играла роль комфортного фактора, нежели вдохновляла на помощь обездоленным. Дэвидсон провел опрос среди служителей католических и протестантских церквей в нескольких городах штата Индиана, подтвердивший его наблюдения. Полученные данные были опубликованы им в коллективном труде «Религиозная вера и социальное служение» (Faith and Social Ministry, 1990) и вызвали широкое обсуждение в церковной среде, побудив религиозные организации к поиску способов более эффективного участия в социальных программах.
Другой темой, которой Дэвидсон посвятил немало исследований и публикаций, стали перемены в католических общинах США, произошедшие после Второго Ватиканского собора. По инициативе Дэвидсона была разработана программа широкомасштабного социологического обследования отношения американских католиков к плюрализму религиозному. Совместно с Уоллес (Wallace) и др. авторами он участвовал в составлении коллективных трудов — «Американские миряне-католики в изменяющейся Церкви» (American Catholic Laity in a Changing Church, 1989), «Миряне: американцы и католики» (Laity: American and Catholic, 1996), «Поиск общей почвы: что объединяет и что разделяет американских католиков» (The Search for Common Ground: What Unites and Divides Catholic Americans, 1997), содержащих большой объем документальных свидетельств о переменах в мировоззрении и жизненных позициях исповедующих католицизм американцев. По мнению Дэвидсона, среди католиков произошло расслоение: родившиеся до Второй мировой войны сохраняли традиционное признание церковного авторитета в своей религиозной жизни и мирских делах, тогда как поколения родившихся в 1960-е и последующие годы полностью интегрировались в американский образ жизни, принимая религиозный плюрализм и обнаруживая склонность к приватизации веры.
Значительное место в научных интересах Дэвидсона заняла также тема религиозного состава «властвующей элиты» США с 1930-х до 1990-х. Результаты его исследования (статья «Религия среди американской элиты», Religion Among America's Elite, 1994 и др.) свидетельствовали, что, несмотря на возрастающее присутствие в американских правящих кругах католиков и иудаистов, протестанты (епископальных, пресвитерианских и др. церквей) продолжают составлять наибольшую часть влиятельных групп

в США. Следовательно, утверждения об утрате ведущих позиций «протестантским истеблишментом» являются преувеличенными и страна еще не вошла в постпротестантский период.

Соч.: Religious Belief as an Independent Variable // Journal for the Scientific Study of Religion. 1972. Vol. 11. No 1; Glock's Model of Religious Commitment // Review of Religious Research. 1975. Vol. 16; Religion Among America's Elite: Persistence and Change in the Protestant Establishment // Sociology of Religion. 1994. Vol. 55. No 4.

М. С. Юрьев

ДЭ́ЙВИ (Davie) **Грейс** (р. 02.09.1946, Великобритания) — британский социолог, профессор, получила степень доктора в Лондонской школе экономики (The London School of Economics and Political Science); почетный доктор теологии университета Уппсалы (Uppsala universitet), участвует в работе Центра исследований религий и обществ этого университета. Преподавала в университетах Эксетера (University of Exeter), Хельсинки и Вильнюса, в Ягеллонском университете (Jagiellonian University) в Кракове, в Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales в Париже, Edith Cowan University в Перте (Австралия), в семинарии Хартфорда (Коннектикут, США). В прошлом — президент Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion) и председатель Двадцать второго исследовательского комитета Международной социологической ассоциации.

Главным научным интересом Дэйви являются паттерны изменения религиозной ситуации в Европе, а также парадигмы, удобные для описания этой религиозной ситуации. Она начинала с эмпирических исследований религиозности британских городов, затем перешла к обобщениям по стране — «Религия в Британии после 1945: вера без принадлежности» (Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, 1994) и Европе в целом — «Религия в современной Европе: мутация памяти» (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates, 2000). Затем исследовала европейский пример в глобальном контексте — «Европа: исключительный случай» (Europe: the Exceptional Case, 2002), в 2008 опубликовала в соавторстве с Питером Бергером (Berger) и Эффи Фокас (Fokas) важную для дискуссий о секуляризации книгу «Религиозная Америка, секулярная Европа: тема и вариации» (Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations). В ней Дэйви демонстрирует, что Европа, на примере которой описывался процесс секуляризации, во-первых, не является нерелигиозной, а во-вторых, представляется скорее исключением из глобальной тенденции на углубление религиозности.

Является создателем концепции «веры без принадлежности» (англ. Believing without Belonging), которая становится средством описания современной внеинституциональной и внеконфессиональной религиозности. Предложенная Дэйви формула указывает на несовпадение между признанием людьми определенных вероучительных принципов и их поведением, участием в религиозных практиках. Второй термин, введенный ею в социологию религии, — «замещающая религия» (англ. Vicarious Religion). Понимая, что оцениваемое в основном количественно исповедание без принадлежности не дает представления о месте религиозных организаций в жизни Европы, Дэйви указывает, что они берут на себя моральные, духовные и социальные роли, замещая тем самым более широкие круги общества. (см. Концепции «веры без принадлежности» и «замещающей религии»).

В 2007 Дэйви публикует учебник по социологии религии (The Sociology of Religion, второе издание 2013), в котором критически подходит к содержанию и методам социологических исследований, указывая на необходимость помещения объекта своего исследования в более широкий контекст и привлечения новых методологий. После завершения преподавательской карьеры Дэйви еще больше времени стала уделять прикладным исследованиям, стремясь открыть новые просторы для социологической мысли. Центральные темы на данный момент: связь религии и социального обеспечения, религии и здравоохранения, религии и права. В 2003–2006 состоялся первый общеевропейский проект «Благополучие и религия в европейском контексте» (Welfare and Religion in a European Perspective), финансированный фондом Tercentenary банка Швеции. Второй проект — «Благополучие и ценности в Европе» (Welfare and Values in Europe) — состоялся в 2006–2009 и был спонсирован Европейской комиссией. В результате было издано два научных сборника. В «Центре исследований религий и обществ» университета Уппсалы продолжением этих проектов стало исследование под названием «Влияние религии: вызовы общества, закона и демократии» (Impact of Religion: Challenges for Society, Law and Democracy).

Лит.: *Ducker Chris.* Believing in Grace Davie: What Does She Bring to an Understanding of Mission in Europe? // Encounters Mission Journal. 2011. Issue 36 (March).

К. А. Колкунова

ДЮРКГЕ́ЙМ (Durkheim) **Эми́ль** (15.04.1858, Эпиналь — 15.11.1917, Париж) — французский социальный философ, один из основоположников общей социологии и социологии религии. Из семьи потомственных раввинов. Получил светское гуманитарное образование — окончил колледж в г. Эпиналь и парижскую Высшую нормальную школу (l'École normale supérieure, 1882). Преподавал философию в ряде французских лицеев. После ознакомительной поездки по университетам и научным центрам

Германии (1885–1886) свои основные исследовательские интересы обратил к наукам об обществе. С 1887 работал на филологическом факультете университета в Бордо, вел занятия по философии, этике и педагогике. Там же защитил докторскую диссертацию «О разделении общественного труда» (De la division du travail social, 1893), возглавил в 1896 кафедру «социальной науки» и читал, как считается, первый в истории лекционный курс по социологии. В конце XIX в. публикуются наиболее известные труды Дюркгейма — «Правила социологического метода» (Les Règles de la méthode sociologique, 1895) и «Самоубийство» (Le Suicide, 1897). В 1902 Дюркгейм становится профессором философии и руководителем кафедры «науки о воспитании» (с 1913 — кафедры социологии) в парижском университете Сорбонна. Значительное место в его деятельности в 1898–1913 занимало руководство изданием первого в мире специализированного журнала по социологии «Социологический ежегодник» (L'Année Sociologique) (с 1908 — «Труды Социологического ежегодника»), где существовала регулярная рубрика по социологии религии. Объединенные журналом исследователи образовали научное сообщество, известное как «французская социологическая школа». Последней большой научной работой Дюркгейма, вышедшей при его жизни, стала книга «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système Totémique en Australia, 1912), являющаяся ныне классическим произведением в области теоретической социологии религии. Тематика религии рассматривалась Дюркгеймом в контексте его теории общества, которое он понимал как особого рода реальность, образуемую объединяющими индивидов коллективными представлениями. Совместно вырабатываемые в процессе жизнедеятельности знания, нормы, ценности, мнения, чувства, навыки и пр. образуют устойчивые сочетания («концепты»), закрепляющие необходимые взаимодействия людей друг с другом и с окружающей средой. Совокупность «концептов» составляет содержание коллективного сознания, которое является свойством социального целого, в отличие от природно-биологически детерминированных индивидуальных представлений. Невозможность для индивидов существовать вне социальной среды обязывает их к солидарности, подразумевающей усвоение господствующих коллективных представлений. Это происходит либо «механически» (в примитивно устроенных обществах) — принудительной инкорпорацией индивида в социальное целое, либо «органически» (в развитых обществах) — согласием и осознанной функциональной взаимозависимостью автономных индивидов. Генерирующим фактором коллективного сознания являются человеческие потребности. Сообразно жизненной актуальности тех или иных потребностей в каждом обществе выстраивается своя иерархия коллективных представлений. Одни из них передают обыденный опыт людей и относятся к сфере повседневных взаимодействий с природой и др. людьми, т. е. являются профанными в своем непосредственном значении. Другие же выражают фундаментальные потребности, относящиеся к самому существованию людей (в продолжении рода, выживании, защите и т. п.) и поэтому наделяются сакральным значением, с соответствующими этому отношением, поведением, институциализацией. Природа сакрального объясняется Дюркгеймом исключительно из социальных оснований, без отсылок к сверхъестественному. Сакральное выступает как объективация естественно возникающих социально значимых потребностей. Различение сакрального и профанного, связь с сакральным и присутствие его свидетельств в обыденной жизни (см. Сакрализация) позволяют обществу структурировать и упорядочить свое устройство, организовать и поддерживать эффективную деятельность. Восприятие сакрального происходит через разного рода объекты, в собственных свойствах которых ничего сакрального нет. Сакральными их делают приписываемые людьми значения.

Высокий символический статус сакральных объектов побуждает к выработке особых практик контакта с ними (см. Культ религиозный, Обряд религиозный, Ритуал религиозный). Средствами «механической» либо «органической» солидарности устанавливается признание конкретными индивидами и группами общих идей, зафиксированных коллективным сознанием. Единство понимания сакральных объектов, их репрезентаций в вещественных эквивалентах и «эмблемах», и совершение обязательных ритуальных практик поддерживают совместную жизнь людей. Основанные на коллективных потребностях единые верования и действия, относящиеся к сакральным объектам, объединяют людей в моральную общность (Дюркгейм именует ее понятием «церковь»). В совокупности эти верования, действия и объединения образуют религию.

Объяснение религии Дюркгеймом через дихотомию сакрального и профанного позволило предельно расширить сферу применения понятия религии. Сам Дюркгейм в качестве примера приводит события Великой французской революции XVIII в. (культ Разума и пр.), когда некоторое время сакральным статусом оказались наделены вполне светские идеологические и политические установления (см. Гражданская религия). При определенных условиях любые социальные группы могут достичь состояния самосакрализации. В этом смысле религия

предстает как неотъемлемый общественный атрибут, а идея Бога — как символическое выражение самого общества.

В условиях многообразия, доктринальной несовместимости и обрядовых различий существующих религий перед исследователями всегда возникает проблема выявления их общих свойств, т. е. того, что позволяет рассматривать самые разные системы верований как религиозные. Дюркгейм решает эту проблему путем нахождения таких форм религиозной жизни, которые были бы еще полностью свободны от заимствований и влияния предшествовавших религий, т. е. представляли бы собой религию на элементарном уровне. Образцом такого рода он избирает австралийский тотемизм (образ жизни, основанный на представлениях о родстве человека или группы людей с каким-либо видом животного или растительного мира по причине общего происхождения от единого первопредка). У Дюркгейма не было собственного «полевого» опыта исследования тотемизма, и его описание носит характер кабинетной реконструкции. Однако это не помешало ему сформулировать вполне адекватное объяснение социальных функций тотемизма. Субъектом тотемизма выступают первичные человеческие коллективы, с их единством жизненных устремлений и психоэмоциональных реакций. Присущая им вера в могущественную силу, исходящую от сакрального первопредка и пребывающую в его потомках, формирует повседневную жизнедеятельность и устойчивость социальных групп. Символические выражения этой веры (тотемные знаки, обрядовые жесты и слова и т. п.), закрепленные ритуалом, объединяют социальное целое, способствуют его самосознанию в целом и идентичности с ним каждого сопричастного индивида.

Дюркгейм указывает на различие религии и такой формы общения с сакральным, как магия. Магические операции совершаются, по его мнению, посредством индивидуального контакта специально подготовленной персоны с сакральными сущностями. По замечанию Дюркгейма, у магов (ведунов, ведьм, гадателей, знахарей, колдунов и т. п.) нет паствы, но есть клиентура. Аналогия между магическими операциями и священнодействиями служителей религиозного культа возможна лишь на уровне каких-то внешних совпадений. Религия носит, считал он, коллективный характер, ее субъектом является социальная группа, организованная на основе совместных моральных норм, вероучительных представлений и действий.

Выведение из элементарных форм религиозной жизни интегративной функции как общего свойства религии позволило Дюркгейму сделать вывод о функциональной обоснованности любых действующих религиозных систем. Созданный людьми институт не может быть заблуждением или обманом — если он сохраняется определенное время, то это значит, что он передает какую-то коллективную реальность, удовлетворяет потребности обращающихся к нему людей. Данный тезис Дюркгейма, названный им «основным постулатом социологии», стал теоретическим основанием функционалистского подхода к религии. С этой точки зрения нет ложных религий, поскольку любая религия соответствует каким-то условиям существования больших или малых групп общества.

Среди функциональных свойств религии Дюркгейм выделял ее связующее воздействие на людей, принуждение следовать общепринятому порядку, активизацию человеческой деятельности, удовлетворение духовных запросов. В то же время изменение социальной среды и жизненных потребностей общества может повлечь дисфункции прежних сакральных объектов, их патологическое состояние (в терминологии Дюркгейма — «аномию»). Из этого следует перспектива их замещения другими формами сакрального. Применительно к личной позиции Дюркгейма такой вывод имел не только теоретическое звучание — известны его антиклерикальные выступления по вопросам образования, политики и др., вызванные убеждением ученого в том, что христианская церковность уже не способна укреплять социальные связи и сплоченность общества.

Соч.: О разделении общественного труда / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. М., 1990; Элементарные формы религиозной жизни / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Религиоведение: Хрестоматия / сост. А. Н. Красников. М., 2000.

Лит.: *Парсонс Т.* Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.

М. Ю. Смирнов

ЖЕРТВОПРИНОШЕ́НИЕ В РЕЛИ́ГИЯХ — одна из древнейших констант мифоритуальной практики и религиозной культуры. Носители мифологического, магического и религиозного сознания усматривали смысл жертвоприношения в необходимости поддержания космического порядка. В различных религиях конкретные формы жертвоприношения варьировались, но так или иначе они воспроизводили схожую архетипику. Жертвователем (или жрецом, гадателем, прорицателем) уяснялась цель жертвоприношения (например, достижение каких-либо общезначимых благ: избавление от греха, умилостивление богов и духов и проч.), избиралась и сакрализовалась жертва (будь то вещь, которая изымалась из повседневного оборота, продукт агрокультуры, человек или часть человеческого тела — волосы, ногти, зубы, фаланги пальцев, вну-

тренние органы, кровь). Затем происходил сам акт жертвоприношения, обычно по строго регламентированному сценарию (см. Ритуал религиозный), в завершение мог наступить сравнительно краткий период ожидания желательных изменений (праздник). В развитых религиях в качестве самостоятельной жертвы могли выступать определенные словесные формулы, адресованные сверхъестественным силам, однако наибольшее распространение получили виды жертвоприношений, связанные с физическим уничтожением жертвенного предмета через передачу его чистым природным стихиям — огню, воде, земле, воздуху, выступающим в этом контексте в роли медиаторов-переносчиков (всесожжение, потопление, низвержение в пропасть, оставление в пустыне и т. п.). Жертвенное животное либо человек обычно подвергались ритуальному умерщвлению, причем для подобных актов нередко отводились специальные земельные участки, на которых устраивались жертвенники (каменные возвышения для кострищ, деревянные помосты). В некоторых случаях допускалось поедание жертвенной пищи после ритуального преподнесения ее богам (например, древнегреческие гекатомбы).

Одной из форм жертвоприношения, а также высшим подвигом почиталось самопожертвование. Традиционный для многих древних религий образ жертвы — это образ страдающего мужского божества или человеко-бога (Ану, Думузи, Энлиль, Мардук, Мелькарт, Таммуз, Дионис, Аполлон и т. д.), готового на смерть ради обновления мира, ради воскресения. Жрецом оказывалась супруга/мать страдающего бога, отсекающая от себя (или от первичного недифференцированного Хаоса) мужское начало, чтобы обеспечить возможность последующего жизнетворения через сакральный брак противоположностей. В мировых религиях концепт жертвоприношения подвергся переосмыслению и трансформации (к примеру, в христианстве на литургии приносится бескровная жертва).

Французский антрополог Рене Жирар (Girard) выводит феномен жертвоприношения из актов заместительного насилия. Сближая жертвоприношения и пенитенциарную систему древних обществ, Жирар обращает внимание на то, что в догосударственную эпоху репрессивные функции за неимением суда принимала на себя родовая группа — патрилинейная или матрилинейная. И в ее компетенции была выдача враждующей стороне заведомо невиновного сородича ради предотвращения нескончаемой кровной мести (неизбежной и в более позднюю эпоху обычного права, уже по lex talionis). К невиновному сородичу фактически применялся будущий юридический принцип объективного вменения — несчастный единолично нес на себе груз коллективной ответственности за агрессию, послужившую катализатором вражды. По мысли Жирара, как только в обществе появлялась судебная власть (в любом виде), жертвоприношения теряли свою повседневную значимость для разрядки деструктивной социальной напряженности и оказывались в сфере притяжения религии и магии.

Акт религиозного (или мифоритуального) жертвоприношения следует отличать от обмирщенных форм денежных и прочих пожертвований (на бытовые и социальные нужды).

Лит.: Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / науч. ред. Л. И. Акимовой и А. Г. Кифишина. М., 2000; *Жирар Р.* Жертвенный механизм: основа религиозного / пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской // Страницы. Богословие. Культура. Образование. 2015. Т. 19. Вып. 4.

И. П. Давыдов

ЗАРУБЕ́ЖНАЯ НАУ́ЧНАЯ ПЕРИО́ДИКА ПО СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — научные зарубежные издания, посвященные социологическим исследованим религии. За рубежом существует множество научных периодических изданий по социологии религии. Из наиболее известных выборочно можно указать следующие.

«Социальный компас» (Social Compass, http://scp.sagepub.com) — международный журнал, публикующий оригинальные исследования в области социологии религии, проводимые исследователями во всем мире. Каждый выпуск включает статьи приглашенных авторов, посвященные конкретной теме; в нетематической части журнала публикуются статьи на любую тему по вопросам религии в современном обществе.

«Социология религии» (Sociology of Religion) — официальный журнал Ассоциации Социологии Религии (Оксфорд, Великобритания; http://socrel.oxfordjournals.org), публикуемый ежеквартально (4 раза в год). В журнале представлены не опубликованные ранее углубленные теоретические, методологические и эмпирические исследования в области социологии религии. За последние 15 лет журнал получил несколько престижных премий (ASA Religion Section's Distinguished Article Award, Rhys Williams, 2000; Society for the Scientific Study of Religion's Distinguished Article Award, Matthew Lawson. 2000 and Fred Kniss, 1998).

«Журнал социальной интеграции религии и общества» (Journal for the Sociological Integration of Religion and Society, http://www.religionandsociety.org) — академический журнал научных публикаций на тему последних исследований в области социологической интеграции христианской религии и общества.

«Журнал социологии и теории религии» (Journal of the Sociology and Theory of Religion, JSTR, http://

www.journalstr.com) — трехязычное издание (англ., исп., кит.), нацеленное на стимулирование дискуссий, анализ и углубленное изучение религии в различных аспектах (социологическом, антропологическом, философском, теологическом и др.). Журнал также публикует обзоры книг религиозной тематики.

«Ежегодное обозрение социальных наук о религии» (The Annual Review of the Social Sciences of Religion, ARSR, http://www.brill.com/annual-review-sociology-religion) ставит перед собой цель исследования «новой» роли религии в современном мире, характеризующемся культурным плюрализмом и религиозным индивидуализмом, посредством комбинирования различных методов внутри социальных научных исследований религии. ARSR использует междисциплинарный и сравнительный подход на международном уровне для описания и интерпретации сложности религиозных явлений в различных геополитических ситуациях, подчеркивая сходство и различия.

«Секуляризм и Нон-религия» (Secularism and Nonreligion, учрежден в 2011, первое издание было в январе 2012; http://www.secularismandnonreligion.org) — журнал, издаваемый Исследовательской сетью Нон-религии и Секулярности (The Nonreligion and Secularity Research Network, NSRN) в сотрудничестве с Институтом исследования секуляризма в обществе и культуре (Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, ISSSC)

М. В. Воробьева

ЗИ́ММЕЛЬ (Simmel) **Гео́рг** (01.03.1858, Берлин — 28.09.1918, Страсбург) — немецкий философ и социолог, сторонник философии жизни и философии культуры, один из создателей конфликтологии и пионеров социологии как самостоятельной науки, сооснователь вместе с Максом Вебером (Weber), Вернером Зомбартом (Sombart) и Фердинандом Тённисом (Tönnies) Немецкого социологического общества (Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS), 1909). После окончания классической гимназии (1876) до 1881 Зиммель учился в берлинском Королевском университете Фридриха Вильгельма (Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin) на философском факультете со специализацией в области психологии народов (этнопсихологии), истории искусства (в основном итальянского) и философии (в первую очередь кантианства). Опыт защиты диссертации (по этнопсихологии музыки) был неудачным, поэтому Зиммель смог получить докторскую степень по философии только в 1885 за более раннюю и отмеченную премией работу «Сущность материи в физической монадологии Канта» (Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie, 1881). Тогда же началась его преподавательская деятельность: в 1885–1900 Зиммель приват-доцент, а в 1901–1914 экстраординарный профессор университета Фридриха-Вильгельма, в 1914–1918 ординарный профессор Страсбургского университета (Kaiser-Wilhelm-Universität Straßburg).

Несмотря на прекрасную гуманитарную подготовку, разносторонность профессиональных интересов, педагогический талант, академическая карьера Зиммеля не сложилась. Всякий раз при конкурсном отборе на должность ординариуса (например, в Гейдельбергский университет) негативно сказывалось его еврейское происхождение (хотя уже его отец был католиком, а мать — лютеранкой, причем сам Зиммель воспитывался в лютеранстве). Зная бедственное материальное положение четы Зиммелей (в берлинский период своей карьеры ученый не получал жалованье за преподавание в университете), за них неоднократно ходатайствовали влиятельные друзья семьи — Генрих Риккерт (Rickert) и Макс Вебер, но безуспешно. А Первая мировая война помешала Зиммелю раскрыть свой научный потенциал в Страсбурге. Однако в студенческой среде Зиммель всегда был востребованным и уважаемым лектором, он читал курсы по логике и теории познания, истории мировой философии и западноевропейской философии XIX в., по метафизике, этике, эстетике, философии религии и культуры, социальной психологии, философии Канта и Шопенгауэра, теории естественного отбора Дарвина, неизменно собиравшие полные аудитории. Его авторитет и популярность среди коллег были настолько велики, что у себя дома в Берлине он вел с 1890 «приватиссимум» (частный научный семинар). 25 книг и около 180 статей (из которых $^{2}/_{3}$ были напечатаны в популярных периодических изданиях) вышли при жизни, другие труды увидели свет уже после кончины автора. Фашистский режим усугубил юдофобскую политику в сфере академического образования, гестапо конфисковало архив Зиммеля (в результате чего тот был утрачен), а его сын, в конце жизни эмигрировавший в США, в годы Второй мировой войны (1939–1945) оказался в концлагере.

На становление Зиммеля как мыслителя решающее влияние оказали Мориц Лазарус (Lazarus) — психологией народов, Герберт Спенсер (Spencer) — позитивизмом, Риккерт — баденским неокантианством, Вебер — «понимающей социологией» и Вильгельм Дильтей (Dilthey) — теорией «наук о духе» и философской герменевтикой.

Философии и социологии религии Зиммель посвятил ряд эссе: «К социологии религии» (Zur Soziologie der Religion, 1898); «К вопросу о гносеологических истоках религии» (Beitraege zur Erkenntnistheorie der Religion, 1901); «Религия. Социально-психологический этюд» (Die Religion, 1906/1912); «Личность Бога» (Die Persoenlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch, 1911) и др. Но даже на наиболее значительное из них («Религия», 1906) ни сам автор, ни его

комментаторы не обращали должного внимания, сосредоточившись на общетеоретической социологической проблематике «Большой социологии» (Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908) и «Малой социологии» («Основные вопросы социологии: индивид и общество» — Grundfragen der Soziologie, 1917). В этих фундаментальных работах Зиммель отстаивал тезис о том, что социология институционально обособлена не в силу своего объекта (в существовании «общества вообще» Зиммель сомневался), а в силу релятивистского метода — специфической аналитической оптики, играющей на контрастах и подразумевающей четыре измерения предмета исследования: 1) численность индивидов; 2) пространственные координаты: 2а) дистанции, 2б) мобильности (тип «чужака»), 2в) границ контакта; 3) временные параметры (синхрония–диахрония и скорость эволюционирования); 4) амбивалентность (дуализм или антагонизм, вызывающие динамику социального процесса из-за конфликта интересов; причем Зиммелем учитывается фигура «третьего лица», могущего быть, например, нейтральным посредником или же — как тип «кокетка» — причиной ссоры двух других по формуле «разделяй и властвуй»).

Базисными категориями теории Зиммеля являются шесть: «обобществление» (Vergesellschaftung) и «взаимодействие», «форма» и «содержание», «поведение» и «переживание». Первая пара понятий ключевая: только взаимодействуя (примером чего служит обмен), индивиды составляют общество, которое выступает и как количественная переменная (эффективная общность, «критическая масса» индивидов), и как структурный компонент социальной системы (сумма системообразующих связей). То есть общество — не состояние, не субстанция, а «динамическое событие», непрерывный процесс самовоспроизводства и самоподдержания (обобществления) социальной системы (единиц и связей между ними). Обобществленные, пусть даже в наименьшую группу из двух человек (пример — супруги), индивиды способны к дальнейшей социализации. Идея социализации опирается на ряд пресуппозиций, восходящих к кантианству. Первое априорное допущение — индивиды способны к контакту друг с другом благодаря навыку обобщения (видят «другого» как тип); второе — двойственность положения индивида в обществе (любой человек отчасти имманентен группе, а отчасти трансцендентен, так как может быть включен во множество различных ассоциаций), и третье априори — человек ощущает себя частью целого и стремится найти и занять в нем свое место.

Исходя из этого, социология должна заниматься процессами и формами обобществления и определяется Зиммелем как «учение о бытии-обществом (Gesellschaft-Sein)». Ученый последовательно различает две социологии: «чистую» (формальную) и «философскую». Задача «чистой» социологии чем-то сродни задаче грамматики в языкознании — она призвана изучать законы, структуру и функции формальных систем, а философская социология включает в себя социологическую гносеологию, занятую разработкой адекватной методологии и понятийного аппарата, и метафизику конкретных областей социологического знания; к примеру, социология религии относится именно к ней. Такая метафизика не свободна от психологизма и субъективизма, поскольку зиждется на принципе эмпатии. Зиммель полагал, что первофеноменами человеческого духа (духа «zoon politikon») является самоосознание себя как другого и понимание другого в акте типизации. Социологу оказывается близка позиция «историка-художника», сопереживающего своему герою и ощущающего «дух времени» описываемой эпохи. Психологизм обнаруживается и на страницах эссе «Религия. Социально-психологический этюд», где религия как «предметный мир веры» предстает производным от религиозности, а религиозная вера определяется как «основной модус, настрой души» на «набожное благочестие». Вслед за Кантом Зиммель стремится выделить «практическую веру», наблюдаемую как процесс общения человека с трансцендентным в «синтезированных группах» (религиозных общинах, в том числе при помощи священнослужителей), что выводит индивидуальную веру на публичный план и делает предметом социологии религии.

Соч.: Религия: социально-психологический этюд / пер. с нем. М. Бедоносов, О. Лямбек // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994; Избранное: В 2 т. Т. 1. Философия культуры. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996.

Лит.: *Недельман Б.* Георг Зиммель // Немецкая социология / пер. с нем.; отв. ред. Р. П. Шпакова. СПб., 2003; *Филиппов А. Ф.* Релятивистская социология Георга Зиммеля // История теоретической социологии: В 4 т. Т. 2 / отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М., 1997.

И. П. Давыдов

ИДЕНТИ́ЧНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[1] — категория, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, а также осознание принадлежности к определенной группе и к конкретной форме (направлению) религии.

Религиозная идентичность выступает как комплексная статусно-идентификационная база для формирования массовых социальных практик, конституирующих и воспроизводящих определенное общество как самостоятельную и специфическую социокультурную систему. С этой точки зрения религиозная идентичность может и должна

рассматриваться как основа социальной интеграции.

Процесс религиозной идентификации протекает через соотнесение и отождествление индивидом себя или других с базовыми и типическими для данного религиозного сообщества ценностно-нормативными, социально-ролевыми и статусными характеристиками. Он связан с определением социального статуса и последующим воспроизводством соответствующих религиозных практик.

Классическая схема идентичности вырисовывает три основных этапа процесса идентификации: 1) Соотнесение индивидом себя с теми или иными группами, самоопределение. 2) Включение в свою «я-концепцию» норм и ценностей групп, стереотипы поведения. 3) Усвоенные нормы и ценности становятся «внутренними регуляторами» личности.

На уровне религиозной идентификации эти этапы носят специфический характер, обусловленный сложившимися в обществе традициями. В первую очередь речь идет об исторически сложившихся тесных корреляциях религиозной и национальной идентичностей, в значительной мере влияющих друг на друга. Определенная религиозная принадлежность воспринимается как культурная традиция, в качестве своего рода «предписанного социального статуса». Религиозная идентичность срастается с культурной идентичностью, сформировав более широкие «религиозные» кластеры, нежели это подразумевалось собственно религиозными нормами конструирования религиозной идентичности как таковой. Например, русский по определению считается православным, хотя при этом может не являться собственно православным христианином. Известен термин «этнические мусульмане», к которым относят и татар, зачастую не исключая из них «кряшен», имеющих четко выраженную православную идентичность. Не последнюю роль в процессе сращивания идентичностей играет феномен исторической памяти. Многие народы России обратились именно к этнически обусловленной идентичности, позиционируя себя религиозно в соответствии с культурной традицией прошлого.

Выделяется две составляющие религиозной идентичности: объективная (предписанная религиозной традицией и связанными с ней социальными стандартами и нормами) и субъективная (относительно произвольно конституируемая индивидом). Соотношение объективной и субъективной составляющих определяет степень целостности религиозной идентичности и функциональности для обеспечения социального воспроизводства через осуществление соответствующих социальных практик.

Если общество стабильно, в нем преобладает объективная религиозная идентичность, обеспечивающаяся на доминирующих в обществе и, следовательно, принятых большинством ценностно-нормативных основаниях. В периоды, связанные с интенсивными социальными изменениями, особенно изменениями социальной структуры при трансформации ее ценностно-нормативных основ, большее значение приобретает субъективная составляющая религиозной идентичности. Она расширяет многообразие возможностей для идентификации с другими ценностными или поведенческими основаниями поведения, увеличивает самостоятельность в выборе и соответственно усиливает индивидуальность в вопросах религиозной идентификации. В этом случае происходит трансформация ценностных структур (и поведенческих структур, как базирующихся на нормативно-ценностном комплексе) всего социума в целом, вследствие чего происходит конституирование измененной социальной реальности.

Если религия «приписывается» с самого рождения, закрепляется или трансформируется в процессе социализации, то религиозная идентичность изменяется в процессе жизни только в связи с серьезными жизненными кризисами. В процессе социализации религиозной ребенок усваивает образцы взаимодействия «я» и «других» в соответствии с нормами его религиозной принадлежности. Детская идентичность связана в первую очередь с внешними проявлениями и обнаруживается через определенные маркеры: форма религиозной одежды, отношение между полами, ситуативное поведение.

В настоящее время наряду с самоопределением индивида, ощущающего свою причастность к народному наследию и соответствующему вероисповеданию, сформировалось и иное понимание религии — не как маркера определенной этнической принадлежности, но как самостоятельного внеэтнического выбора «своей» религиозной группы на основе приятия культа, вероучения и организационных форм. В современном мире религиозная идентичность от конфессионального уровня смещается к личностному, так как именно личностное самоопределение должно быть ее основой в условиях свободы совести. Однако все чаще имеет место не свободный выбор и самоидентификация, а групповая идентичность как результат социализации и ресоциализации, предполагающая обучающий компонент в качестве базового признака вхождения в группу. То есть не выбор, а прохождение обучения становится индикатором идентичности.

Самопонимание религиозных различий основывается на таких явлениях, как слова, типы, жесты, понятия. Это маркеры, «зонды для прощупывания» того, что будет понято как различие между частями целого. В религии эти маркеры не всегда достаточно четко обозначены и по этой причине могут быть поделены на явные и латентные. Как явные маркеры

могут выступать символы и знаки, несущие в себе религиозную окраску (например, образы, связанные с православием даже для людей нерелигиозных мировоззренческих установок). Символический ряд опыта задействует явные маркеры, позволяющие его идентифицировать и отличать от опытов, свойственных другим конфессиям. Латентными являются внутриконфессиональные маркеры, т. е. все то, что человек узнает уже после включения его в религиозное сообщество. Они не становятся достоянием нерелигиозного большинства и узнаются безошибочно уже после ознакомления с религиозными системами.

Традиционные механизмы (по рождению в определенной среде) уступили место другим способам обретения религиозной идентичности. Эти способы связаны с переходом к деятельностному освоению действительности, с установлением личных отношений со Священным — на уровне поведенческом и оценочном. В странах, где общество отрывается от традиционного уклада, в том числе и от религий, активнее развиваются организации, предлагающие новую религиозную идентичность, не обремененную апелляцией к традиционной культуре.

Л. С. Астахова

ИДЕНТИ́ЧНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[2] — совокупность признаков, инвариантных повседневному религиозному опыту индивида, одно из измерений идентичности вообще, т. е. комплекса переменных, обеспечивающих установление сходства или различия между индивидами как субъектами действия, а также их опознание в этом качестве. Такой комплекс обычно маркирован личным именем или местоимением и включает хабитус индивида, антропологические параметры, различительные признаки конфессии, профессии, нации, а также локальной социальной группы, куда индивид входит.

В общей социологии понятие идентичности сформировалось на пересечении двух автономных традиций. Первая, чисто интеллектуальная, восходит к античным представлениям о «характере» как о самодовлеющем объяснении действий индивида. В психологии эти представления, вплоть до наших дней конститутивные для теории и практики европейского театра, были кодифицированы как понятие типа личности. В социологии к ним же восходит понятие социальной роли, а также общий подход к аналитике повседневного действия, известный как «театральная метафора». Вторая из этих традиций, чисто технологическая, выросла из практик медицинской диагностики, полицейского расследования или других занятий, связанных с конструированием гипотез о поведении конкретного индивида.

Э. Эриксон, придавший термину «идентичность» статус научного понятия, использовал его в аналитике поведения делинквентов, объяснение которого через особый «характер» оказалось наиболее успешным. В этой конкретной сфере задачи рационального объяснения, полицейского расследования и медицинской диагностики в значительной мере совпали, что позволило осуществить синтез разных традиций употребления термина. В работах Э. Гофмана, предложившего аналитику интерактивных стратегий, к которым обращаются различные маргинальные категории индивидов, в том числе мигранты и невротики, понятие идентичности сохраняет примерно такие же объяснительные функции. Однако Гофман дополнительно разграничивает актуальную и виртуальную идентичности, что позволило рассматривать соответствующие процессы или отношения в их динамике. Такой подход успешно используется при конструировании моделей политического и экономического транзита, предусматривающих оценку его социальных издержек.

Для социологии религии понятие идентичности номинально остается достаточно свежим концептуальным нововведением, однако авторитетные прецеденты и даже традиция обращения к указанному выше кругу представлений в данной области исследований есть. У М. Вебера, который инициировал перенос этих представлений в социологию религии, самого термина «идентичность» нет, однако понятие «этос», представляющее собой экстраполяцию объяснений через «характер» на достаточно крупные социальные категории индивидов или их сообщества, вполне может считаться его прагматическим эквивалентом или даже синонимом. Во всяком случае, в объем указанных понятий входит примерно тот же самый набор переменных и функций. По сути дела, Вебер считал, что религиозная идентичность первична по отношению к политическим, экономическим или другим субидентичностям, возникающим в процессе социализации индивида. Основанием для такой гипотезы является его классическая работа «Протестантская этика и дух капитализма», где показано, что представители разных конфессий привержены разным моделям потребления, а соответственно — разным моделям оплаты труда или разрешения трудовых конфликтов. Эта работа послужила стимулом и образцом для множества исследований, выполненных в разных странах на самом разном материале, которые не только подтвердили зависимость потребительского выбора от религиозной идентичности, но и продемонстрировали ее влияние на уровень экономической и политической активности (так называемый тезис Галеви), на электоральные предпочтения и корпоративную культуру, на репродуктивное поведение, а также на ряд других переменных. Есть даже правдоподобная и достаточно популярная гипотеза, что деградация монархии как политического института

или превращение науки из приватного развлечения в авторитетный социальный институт самым непосредственным образом связаны с формированием и распространением особой религиозной идентичности — крайних форм протестантизма, т. е. могут рассматриваться как побочный эффект этой глобальной инновации, строго говоря, не завершившейся по сей день.

Хорошо различимая и устойчивая религиозная идентичность является результатом идентификации одновременно по отношению к трансцендентным «предметам веры» и к соответствующему культовому «сообществу верных», которая достигается вследствие персональной конверсии и затем воспроизводится в пространстве или времени благодаря соответствующим институциональным практикам (исполнению предписаний и запретов данной конкретной религии). В зависимости от типа культовой практики такими «предметами веры» могут быть так называемые суеверия, т. е. действия (в частности, ритуальные манипуляции оберегами), которые предупреждают неблагоприятное развитие событий; харизма актуального или виртуального лидера; статус объекта или артефакта как символической репрезентации священного; наконец, «трансцендентный субъект» иудаизма, христианства или ислама, а также формат его отношений с конкретными индивидами (договор, лидерство или господство). Идентификация с «сообществом верных» в зависимости от типа культовой практики может варьировать в диапазоне от партикулярного субъективного опыта, обеспечивающего формирование специфических личностных установок и диспозиций («призвание», по Веберу, которое совсем не обязательно предполагает референтную социальную группу), до универсальных публичных ритуалов вступления в культовое сообщество (например, крещение у христиан или произнесение соответствующей вероисповедной формулы в исламе). Такая двойная идентификация субъекта через сообщество и через «предметы веры» не только обеспечивает воспроизводство религиозной идентичности как реальности sui generis, предупреждая ее вырождение либо в чисто личный фантазм, либо в корпоративную условность, но и обусловливает ее дифференциацию на субидентичности разного уровня (персональную и социальную), которая затем сохраняется в процессе формирования любых других структур повседневного опыта.

Как и вообще идентичность, религиозная идентичность является структурой, которая опосредствует связь между контекстами и субъектами действия или дискурса, обеспечивая непрерывность повседневного опыта, в данном случае — между континджентными проблемными ситуациями индивидов, которые обращаются к религии, т. е. субъектами этого опыта, и конститутивными ценностями, понятиями или образцами поведения, которые предполагаются различными культовыми практиками. Тем самым религиозная идентичность ограничивает множество конкретных проблемных ситуаций, в которых соответствующие культовые практики валидны, отделяя сферу религиозного опыта от сферы мирского с ее чисто экономическими, политическими или социальными императивами, а также связывая эти культовые практики с определенными формами культуры, географическими ареалами их распространения и обществами, где они сложились. По этой причине, однако, никакая актуальная религиозная идентичность так и не становится универсальной — тот религиозный опыт, который она предполагает, всегда ограничен как по содержанию, так и по ареалу распространения или параметрам «сообщества верных», а его единство и непрерывность структурации при определенных социальных условиях могут быть проблематизированы, например, в конфронтации с иноверными культовыми практиками или институциональным дискурсом науки. В зоне контакта с чужеродным дискурсом или в условиях войн, катастроф и в других «пограничных» контекстах связь между культовыми практиками и повседневной социальной реальностью обычно слабеет, временами даже наступает кризис соответствующей религиозной идентичности («жертвенный кризис», по Рене Жирару), который, в свою очередь, становится предпосылкой различных культовых инноваций — от перемен в священстве до возникновения сект и конфессиональных схизм или даже учреждения новой религии.

На практике религиозные идентичности обнаруживают себя прежде всего как латентные социальные границы, пересечение которых провоцирует сильный иррациональный аффект отторжения «чужаков», их стигматизацию и различные агрессивные действия, способствующие как поддержанию трансграничного конфликта, так и его рационализации посредством конструирования различного сорта признаков, которые делают различие идентичностей явным. Обычно такими признаками являются структурация пространства, в том числе архитектурного, и времени, в том числе музыкального, диета, одежда, общепринятые социальные ритуалы и язык. В условиях так называемого традиционного общества именно эти признаки обозначают границу, которая разделяет сферу культовых практик, куда допускаются только «свои», и повседневную жизнь, открытую для «чужаков».

В процессе секуляризации, когда религиозную идентичность замещают, а ее функции перенимают национальные и профессиональные идентичности, тот же набор признаков становится основанием эпистемологических, эстетических и моральных

стандартов, в соответствии с которыми осуществляется меритократическая идентификация «своих», а также распознание и экстерминация «чужаков», обычно сопровождаемая теми же самыми аффектами или, по крайней мере, такой же самой риторикой, что и осквернение святынь. Исторический опыт показывает, что латентные социальные границы, обусловленные былыми религиозными идентичностями, сохраняются, а их нарушение вызывает практически такой же аффект отторжения «чужаков» в условиях, когда соответствующие культовые практики, символы или артефакты полностью замещаются чисто политическими и юридическими конструктами, т. е. иммигранты или этнические меньшинства рассматриваются как чисто учетная категория, а не реальный контингент индивидов.

Лит.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *Крылов А. Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд., доп. и перераб. М., 2014; *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. М., 2006; *Ядов В. А.* Процессы идентификации российских граждан в социальном пространстве «своих» и «несвоих» групп и сообществ (1999–2002 гг.). М., 2004; *Benwell B., Stokoe E.* Discourse and Identity. Edinburgh, 2006; *Goffman E.* Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs (N.J.), 1963; *Jenkins R.* Social Identity. London; N.Y., 1996.

А. А. Игнатьев

ИДЕНТИ́ЧНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[3] — результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью. Религиозная идентичность формируется в результате соотнесения человеком себя с конкретной религией и определяется значением веры и ролью религиозных институтов в его сознании и поведении. Идентификация людей с определенной религией в любом обществе неоднозначна, ее значимость меняется под влиянием экономических, политических, идеологических, субъективных факторов. Наиболее общей базовой характеристикой религиозной идентичности является состояние религиозности, которое синтезирует качественно-количественную определенность ее уровня, степени и характера. Религиозная идентичность включает весь диапазон отношения людей к религии: от безусловной веры — через колебания в вере (неопределенность отношения к религии, индифферентность) — до агностицизма, неверия и атеизма.

Религиозная идентичность проявляется во внутренней и во внешней религиозности. Внутренняя религиозность представляет собой личностный религиозный опыт, определяемый во многом структурой религиозного сознания. Внешняя религиозность — это соблюдение правил вероучения, совершения молитвы, посещения богослужения, церковных праздников. О характере, глубине и степени религиозности, а следовательно и о значении религиозной самоидентификации, можно судить не только по субъективным идентификационным оценкам, но и по уровню вовлеченности в религиозную жизнь. Показатели, характеризующие степень этой вовлеченности, позволяют судить не только о глубине религиозной веры и мировоззренческой убежденности, но и о том, какое место религия и ее институционализированные формы играют в жизни людей, принадлежащих к тем или иным религиозным и мировоззренческим группам. Религиозная идентичность проявляется в том, что в повседневной жизни человек ведет себя в соответствии с религиозными предписаниями, религиозная регуляция в личной жизни и в поведении в публичной сфере выступает как императивная или предписывающая форма.

Религиозная идентичность опирается на институты конфессий, деятельность религиозных организаций, объединений верующих. Их влияние на социальную среду и на политический процесс во многом зависит от укорененности религиозной идентичности в обществе на том или ином этапе его развития. Религиозная идентичность вбирает духовную, конфессиональную, социокультурную и политико-институциональные составляющие. Выделяются также личностный и групповой уровни религиозной идентичности. Методологической проблемой является разведение данных проекций и переосмысление проявлений религиозного фактора в политике вследствие изменения значимости тех или иных ориентиров религиозной самоидентификации.

Конфессиональная идентичность — результат соотнесения, самоотождествления себя с определенным религиозным течением или конфессией. В современном социогуманитарном дискурсе понятие конфессии получило расширительное толкование (в отличие от традиционного, обозначающего институционализированные направления в христианстве). Современные коннотации данного понятия трактуют конфессию как любое институционализированное религиозное направление, во многом пересекаясь с предметным полем понятия «религиозного плюрализма». Конфесиональная идентичность может рассматриваться в следующих значениях: 1) оформление религиозного чувства; 2) самоотождествление себя с постулатами и особенностями вероучения определенного религиозного течения; 3) восприятие принадлежности к конфессии как важнейшей опоре культурно-цивилизационной идентичности. Последнее значение фиксирует принадлежность к определенной культурной традиции, сформировавшейся под воздействием данного религиозного течения и вызывающей чувство общно-

сти, вне зависимости от отношения к вере как таковой. На этом поле конфессиональная идентичность пересекается с этнической самоидентификацией, становится маркером этнической (этнонациональной) идентичности. В основе данного феномена лежит консолидация общностей и составляющих ее индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость данной общности.

К механизмам формирования религиозной идентичности следует отнести культурную традицию и ментальные архетипы, поэтому во многом религия выступает в качестве основания для культурной и цивилизационной идентификации сообщества. Для одних групп ключевым основанием их религиозной самоидентификации является вера, вовлеченность в религиозную жизнь и религиозные практики, отражающие религиозную картину мира. Это выражается в приверженности к определенной конфессии и конфессиональной идентичности. Для других — религиозная самоидентификация в первую очередь маркирует именно общую культурно-цивилизационную принадлежность членов группы и их национально-цивилизационную идентичность. В этом смысле цивилизационная идентичность имеет религиозную природу.

Религиозная идентичность связана и с традиционной функцией религии как морального регулятора: она оказывается едва ли не единственным хранителем общечеловеческих моральных ценностей, теряющих свою онтологичность и императивность в социально-политической и повседневной жизни современного общества. Признание за религиозными институтами одной из ключевых ролей в социально-политической жизни как верующими, так и неверующими, авторитет церкви как социального института позволяет предполагать наличие у религиозных организаций значительного социального потенциала, а граница между верующими и неверующими не остается непроницаемой.

Современная диверсификация восприятия религии в различных аспектах, зачастую не имеющих точек соприкосновения, предопределяет неоднозначность религиозной идентичности. С одной стороны, наблюдается повышение привлекательности религии, увеличение числа причисляющих себя к определенной религиозной традиции и присутствие традиционных конфессий в публичной сфере. С другой стороны, нерелигиозные ориентиры и ценности утверждаются в качестве приоритетных регуляторов социального поведения, а значимость веры и жизни в соответствии с заповедями религиозного вероучения вытесняется на периферию или вовсе исключается из личного социального опыта.

Прочтение религиозного фактора как идентификационного параметра и его новые смыслы фиксируются социологическим знанием: религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как цивилизационная характеристика и основание культурной самобытности, во многом пересекающиеся с политическим полем, что свидетельствует об усилении культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

Конфессиональная идентичность имеет амбивалентную социальную функцию: она может выступать как необходимым условием гармонизации социальной системы, так и фактором ее дестабилизации. Религиозная идентичность становится опорой в развитии диалога групп и сообществ, придерживающихся разных этноконфессиональных ориентаций. Включение религиозных интенций в число ориентиров политической самоидентификации становится основанием для социальных и политических конфликтов, придавая им качественно новые формы: от деструктивных (экстремизм, терроризм) до конструктивных, стремящихся снять угрозы фундаментализации различий и выработать подход к религиозным и политическим ориентациям. Ключевым в данном аспекте представляется вопрос о политических стратегиях и технологиях, основанных на религиозных референтах. В качестве дихотомичных можно выделить толерантность религиозную и экстремизм религиозный. Если последний представляется трендом, возникшим в результате пересечения политических и цивилизационных параметров современности, то смысловая плюральность толерантности в значительной степени нуждается в обосновании. В обществах, вступающих на путь модернизации, религиозная идентичность может играть роль основного стержня, ядра национальной идентичности. Религия включается в «глобальный порядок» не столько как некий институт, сколько как форма коллективной или индивидуальной идентичности (Р. Робертсон, Robertson).

Лит.: Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2009; Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2008; *Лебедев С. Д.* Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12; *Тощенко Ж. Т.* Теократия: фантом или реальность? М., 2007; *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge, 2004; *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46. No 3.

М. М. Мчедлова

ИДЕНТИ́ЧНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[4] — осознание собственной вероисповедной принадлежности, связанное с соотнесением с религиозными традициями, обычаями, системой ценностей, норм и стереотипов поведения, представлениями о семье, обществе, власти и др.

Первоначальный процесс религиозной самоидентификации проходит на уровне усвоения бытовых традиций, обычаев, моделей поведения в семье — это религиозные праздники, совершение обрядов, связанных с наиболее важными событиями семейной жизни: рождением детей, браком, смертью близких и т. п. Осознанное определение собственной религиозной принадлежности происходит позже. Чаще всего религиозная идентичность в качестве психологического конструкта оформляется в подростковом возрасте. Ее качественные характеристики влияют на функциональность личности в целом во взрослой самостоятельной жизни, способствуют поддержанию личностной цельности во внешнем подверженном изменениям мире. Процесс идентификации протекает на неосознаваемом уровне — в ходе усвоения привычных социальных практик, стереотипов поведения, связанных с религиозной принадлежностью, но также необходимо предполагает и сознательное самоопределение. Человек, определяющий свою религиозную идентичность, не всегда способен четко выделить признаки самоидентификации. Обычно фигурируют признаки, имеющие внешний характер: ритуалы, обряды, бытовые обычаи, стереотипы форм поведения, реже затрагивается уровень вероучения и убеждений. Являясь фактором психосоциального развития личности, адаптации и устойчивости, религиозная идентичность проявляется в системе представлений индивида о мире и о себе, детерминирует структуру и качество поступков, социальных контактов в религиозной сфере на протяжении жизни человека.

Религиозная идентичность формируется на основе выявления сходства с представителями религиозного сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других сообществ. Выделяемые признаки обладают значимостью для человека. Исторически религиозная идентичность является одной из первых форм идентичности. Однако сегодня на первое место вышли другие виды этнокультурных идентификаций. Процесс религиозной идентификации у современного человека тесно связан с культурной идентичностью.

Религиозной идентичности, с одной стороны, присущ консерватизм, проявляющийся в приверженности привычным традициям, нормам. С другой стороны, она является динамической величиной и ее содержание, структура могут меняться под влиянием важных событий, кризисов, затрагивающих отношение к религии. В структуре религиозной идентичности происходит соотнесение религиозных потребностей, убеждений, индивидуальной истории с историей конфессии, социума. Если воспользоваться концепцией идентичности Э. Эриксона, то можно сказать, что религиозная идентичность на субъективном уровне интегрирует индивидуальные религиозные потребности, способности, представления и множество внешних социокультурных факторов, прямо либо опосредованно связанных с религией. Таким образом, религиозная идентичность формируется как результат взаимодействия внутреннего и внешнего миров.

Религиозная идентичность проявляется в индивидуальной и коллективной форме. В первом случае осознание религиозной принадлежности сосредоточено на «Я» (я — христианин, я — католик, я — православный, я — мусульманин), что необязательно связано с осознанием принадлежности к определенной конфессии. Сегодня получает все большее распространение «приватизированная» религиозность, когда человек удовлетворяет свои религиозные потребности, не считая необходимым быть членом организованного религиозного сообщества. На коллективном уровне религиозная идентификация сосредоточена на «Мы». В данном случае предметом осознания является принадлежность к религиозному сообществу. Индивид осознает себя частью сообщества, представители которого исповедуют привычную или осознанно принимаемую им систему представлений, ценностей, традиций. Коллективная религиозная идентичность затрагивает такой круг вопросов, как культурный и политический статус религиозного сообщества, его влияние на социум. Удовлетворяется потребность в сообществе своих, тех, кто разделяет схожие взгляды, придерживается схожих норм, стремится реализовать близкие интересы. Вместе с тем религиозная идентичность обусловливает способность индивида к ассимиляции личностного и социального религиозного опыта.

В процессе религиозной идентичности индивид выделяет в религиозной сфере значимое для него. Задача исследователя — выявить и изучить эти значимые факторы. Возможно опосредованное эмпирическое исследование религиозной идентичности через наблюдаемые и измеряемые аспекты функционирования индивида как на общесоциальном, так и на внутриличностном уровне в религиозной сфере.

Лит.: *Крылов А. Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. М., 2014; *Кардиа К.* Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распятии / пер. с ит. М., 2011; *Пронина Т. С.* Религия и поиски идентичности в постсоветской России. Тамбов, 2015; *King, P. E.* Religion and Identity: The Role of Ideological,

Social, and Spiritual Contexts // Applied Developmental Science. 2003. No 7; *Johnn Paul II.* Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium. Roma, 2005.

Т. С. Пронина

ИЕРА́РХИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ (греч. Ἱεραρχία, [от ἱερός — священный, святой, и αρχή — начало, начальство, правительство, господство, власть] — священноначалие, священное господство, власть) — вид социальной иерархии, представленный в религиозной сфере. Термин «иерархия» пришел из языка христианства; впервые он был применен христианским мыслителем, представителем поздней патристики Псевдо-Дионисием Ареопагитом (V или начало VI в.) в религиозном смысле в сочинениях «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». В современной философии и социологии иерархия понимается как структурная организация многоуровневых систем «по вертикали», находящая выражение во взаимосвязи вышестоящих и нижестоящих уровней. Взаимосвязь осуществляется прежде всего по линиям «управляющий — управляемый», «власть — подвластность» и включает взаимодействие вышестоящих и нижестоящих статусов с присущими им различными функциями и ролями. Связи уровней иерархии могут быть жестко авторитарными по линии «сверху—вниз» или относительно автономными, хотя и при непременной подчиненности по линии «снизу—вверх».

Набор организационных элементов, их взаимосвязи, распределение позиций и ролей, управленческие и исполнительные органы, механизмы контроля различны в разных религиях, конфессиях, в объединениях разных типов. В католицизме и православии, например, религиозная иерархия в строгом смысле слова считается принадлежностью клира, духовенства, хотя на практике и миряне включены в систему субординационных связей и среди них складывается субординация авторитетов и ролей. Духовенство включает священнослужителей и церковнослужителей. Священнослужители разделены на ряд степеней: низшую степень образует диаконат, среднюю — пресвитериат (священники), высшую — епископат. Степени, в свою очередь, имеют градации. Церковнослужители занимают низшие должности в церкви — пономари, певчие, чтецы и т. д. Религиозная иерархия как вид социальной иерархии существует и в других религиях, но ее концепция, нормы и правила построения, субординация статусов и ролей иные, чем в христианстве.

В буддийской традиции сангха (санскр. — общество) в тхераваде означает совокупность монахов, а в махаяне — также и немонашествующих верующих. В монастыре членами сангхи являются: мальчики (с 6 лет), послушники (от 10 до 20 лет), монахи (с 20 лет); отношения строятся по принципу «учитель — ученик». Централизованная организация в буддизме не предусматривается, однако в ряде стран такие организации существуют. Организация управления зависит от условий в тех или иных государствах: традиционно централизованной была сангха в Таиланде, где с 1782 буддизм тхеравады стал государственной религией. В 1902 был обнародован королевский декрет, в соответствии с которым создавалась административная система сангхи, подобная государственной системе. Низшим объединением является монастырь во главе с настоятелем, при каждом из них имеется совет. Над монастырем «возвышаются» соответствующие управленческие инстанции — в провинции, районе, тамбоне (последний включает минимум пять монастырей, а в стране существует более 5 тыс. тамбонов). Управление всей сангхой находится в руках дева-раджи. Особым почтением в сангхе пользуются архаты (санскр. — достойный), которые прошли четырехступенчатый путь духовно-нравственного совершенствования. В 1950 создано Всемирное братство буддистов; решения руководящего органа этого братства носят рекомендательный характер. В 1956 был созван всемирный буддийский сангити (санскр. — совместное, монотонное песнопение) — собрание представителей общин и школ, положившее начало периодическим, раз в несколько лет, мероприятиям подобного рода.

Основанная и руководимая Мухаммадом (570/571–632) исламская община включала мухаджиров (араб. — переехавший) и ансаров (араб. — помощник), которые вместе образовали группу асхабов (араб. — сподвижник). Со временем Мухаммад возглавил общинный военно-политический союз, возникло мусульманское теократическое государство. Преемники Мухаммада — халифы (араб. — преемник пророка), в течение VII–VIII вв. вели завоевательные войны, в результате которых образовалось значительное по территории государство во главе с халифом, соединявшим государственную — эмират (от араб. — повелитель) и духовную — имамат (от араб. — стоять впереди, предводительствовать) власти. В XI–XII вв. была завершена разработка мусульманской системы права — шариата (араб. — надлежащий путь), нормами которого руководствуются и в государственной, и в религиозной сферах. Понятие мусульманской общины — умма — применяется к общине данной мечети, города, региона; впоследствии данный термин стал применяться и ко всему сообществу мусульман. Религиозная иерархия строится в разных сферах религиозной деятельности. Среди служителей религиозного культа выделены следующие статусы: муэдзин (от араб. — извещать, объявлять), служитель мечети, пять раз в день призывающих мусульман совершать намаз (перс. — молитва); мулла (русское заимствование из татарского, восходит через перс. молла к араб.

маула — господин, повелитель, владыка); имам (от араб. — стоять впереди, руководить чем-либо, предводительствовать) — предстоятель на молитве, глава мусульманской общины. Суннизм признает принцип выборности имамов, считает имамами всех мусульманских халифов, олицетворявших верховную власть; шиизм отрицает этот принцип, утверждает наследственный характер власти имамов по линии потомков Али, четвертого «праведного» халифа, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада. В области реализации, разработки и трактовки мусульманского права в качестве шариатского судьи выступает кади (араб. — назначающий, приговаривающий); по степени знаний и широте принимаемых юридических решений выделяются факих (от араб. — понимать, знать), муджтахид (от араб. — стараться, усердствовать) — авторитетный ученый-правовед; муфтий (араб. — высказывающий свое мнение) — знаток шариата и могущий издавать фетву, т. е. заключение по правовым вопросам. По мере развития мусульманских государств и религиозной организации появились муфтии административных единиц, регионов; в рамках самоуправляемой территории и государства в целом выделялись главные муфтии.

Своеобразные иерархические связи представлены не только в миро вых, но и народностно-национальных религиях — в иудаизме, синтоизме, индуизме и др.

Лит.: *Овсиенко Ф. Г.* Католицизм. М., 2005; *Никольский Н. М.* История Русской церкви. М., 2004; *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006; *Шитова Т.* Клир // Католическая энциклопедия. Т. II. М., 2005; Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Яблоков И. Н.* Религиозная иерархия // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2003.

И. Н. Яблоков

ИЕРОКРА́ТИЯ (от др.-греч. Ἱερός — священный, святой и κράτος — сила, власть, могущество) — дословно: «священная, священническая власть»; в социальной антропологии — возникающая еще в догосударственный период социогенеза верховная публичная власть жрецов или священнослужителей, обычно принимающая институциональные формы с появлением в обществе протогосударственных и государственных структур (брахманизм в Древней Индии). При отсутствии или обмирщении социального института духовенства иерократия невозможна. В христианстве иерократия — это власть клириков в церкви и социуме. В православии иерократия существовала в виде цезаропапизма (в Средние века в Византии и в поствизантийский период в эпоху «долгого Средневековья»), а в католицизме — папоцезаризма. Наиболее яркое проявление такой иерократии — абсолютная светская и духовная власть папы Римского в государстве-граде Ватикан (лат. Status Civitatis Vaticanæ), в связи с чем понятие иерократии тесно сближается с понятием теократии (божественного всевластия, непосредственной или опосредованной власти Бога на земле). В строгом смысле слова теократия — форма политической власти, провозглашаемой на земле от лица Бога, божества, иного высшего гипостазированного сверхъестественного сакрального авторитета (будды, бодхисаттвы). Теократическая форма государственного правления была свойственна Иудейскому царству (V–I вв. до н. э.), Арабскому халифату Омейядов и Аббасидов (VII–X вв.), Папскому государству (756–1879), тибетским княжествам, признающим верховную власть Далай-ламы (XVII в. — 1951) и др., поныне сохраняется в Ватикане и Саудовской Аравии (абсолютных теократических монархиях).

Следует различать иерократию как общественную, публичную власть жреческого сословия и теократию — государственную политическую власть с божественной санкцией, реализуемую на практике любым государственным институтом или системой органов государственной власти с соответствующей компетенцией (так, утрата имамами и муллами первоначального священнического статуса в современном суннизме не препятствует образованию исламских теократий, пример — султанат Бруней).

И. П. Давыдов

ИЕРОФА́НИЯ (от греч. ἱερός — священный и φαίνω — являть) — (про)явление сакрального. Как родовым понятием этим термином активно пользовался Мирча Элиаде (Eliade, 1907–1986), который его и ввел для описания феноменологии священного: «Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (hierophanie), который… не содержит никакого дополнительного значения *<кроме того>*, что заключено в нем этимологически, т. е. нечто священное, предстающее перед нами» (*Eliade M.* Le sacré et le profane. Gallimard, 1965; цит. по: *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Горбовского. М., 1994. С. 17).

Абсолютно любому феномену религиозным мышлением может быть придан статус иерофании. Наиболее распространенными видами иерофании считаются: 1) теофания — явление Божества и 2) кратофания — проявление супранатуральной мощи, обожествленной сверхъестественной силы. Допустимо также выделить агиофанию — для обозначения опыта общения верующих со святыми чудотворцами.

И. П. Давыдов

ИЗМЕРЕ́НИЯ РЕЛИГИО́ЗНОСТИ[1] — название социологической концепции и стратегии приклад-

ного социологического исследования религиозности приверженцев различных религиозных систем. Концепция и стратегия измерений религиозности нацелены на выявление независимых переменных, универсальных показателей или индекса социально закрепленных проявлений религиозности.

Концепция измерений религиозности и сформировавшийся на ее основе многомерный подход были введены в социологию религии в 1960–1970-х усилиями американских и западноевропейских социологов Дж. Фичтера, Й. Ф. Фукуямы, Ч. Глока, Р. Старка, Дж. Фолкнера и Г. де Йонга, Дж. Гиббса и К. Крейдера, Р. Клейтона и Дж. Глэддена, М. Кинга и Р. Ханта. Основоположниками концепции измерений религиозности принято считать Фичтера, Фукуяму, Глока и Старка. Фичтер одним из первых обратил внимание социологов на тот факт, что содержание религиозности и степень ее проявленности значительно варьируют даже в пределах одной конфессии. Глок ввел в социологический дискурс проблему конструирования измерений религиозности как стратегии прикладного изучения религии. Он предложил изучать религиозность по пяти переменным: религиозный опыт/переживания, ритуалистическое измерение, идеологическое, интеллектуальное и измерение следствий религиозной приверженности. Фукуяма одним из первых апробировал концепцию Глока, избавившись от измерения следствий религиозной приверженности и введя когнитивное измерение, или знание доктринальных основ.

Дальнейшая разработка концепции проводилась Глоком уже в соавторстве со Старком. Результатом их совместного труда стала многомерная модель религиозности. В течение десятилетий эта концепция остается «золотым стандартом» теоретического и эмпирического обследований религиозности. Старк и Глок разработали пять измерений религиозности, характеризуемые взаимозависимостью и презентирующие различные компоненты «конструкта религиозности». Саму модель они считали универсальной, т. е. пригодной для прикладного изучения религиозности приверженцев различных мировоззренческих систем. Они предложили следующие пять измерений: эмоциональное, идеологическое, ритуальное, интеллектуальное и логическое.

Эмоциональное измерение религиозности включает все те чувства, переживания, ощущения и восприятия, которые испытывают индивид или группа религиозная. Религиозные переживания трансцендентной реальности как важнейшая составляющая индивидуальной религиозности обнаруживаются в любой религии. Однако существенное методологическое затруднение при анализе эмоционального измерения, по мнению Старка и Глока, составляет недоступность религиозных переживаний прямому наблюдению: их не принято выражать открыто. В качестве индикаторов для исследовательского анализа религиозных переживаний они определили четыре составляющих этого измерения: «беспокойство», «познание», «вера / доверие», «страх».

Идеологическое измерение — вторая переменная, позволяющая установить, каким образом вера формирует определенную картину мира. Старк и Глок указывают, что каждая религия содержит общеизвестный набор верований, разделяемых всеми ее последователями. Индикаторы идеологической составляющей религиозности — это характеристика объектов веры, содержание самих верований, а также степени религиозной убежденности.

Ритуальное измерение выражается в религиозных практиках: богослужении, молитвах, участии в таинствах и т. п. Старк и Глок подчеркивают, что социологическая характеристика религиозных практик предполагает не только описание частоты и последовательности ритуальных действий, но также аналитическое различение таких индикаторов, как религиозная активность и религиозная вовлеченность в ритуальную деятельность.

Интеллектуальное измерение — это знание основных принципов веры, которые передаются изустно либо через священные тексты. Старк и Глок подчеркивали, что интеллектуальное и идеологическое измерения взаимосвязаны, поскольку знание религиозных догматов является необходимым условием для их внедрения в жизнь. Именно поэтому для всех религий характерно требование информированности адепта в отношении тех верований, которым он следует. Для эффективного функционирования каждая религиозная организация определяет, что должен знать ее адепт и каково содержание этого знания.

Измерение религиозного знания связано с анализом таких индикаторов, как количество времени, которое адепт тратит на изучение религиозной литературы; оценка значимости в его/ее жизни тех или иных религиозных догматов; «интеллектуальная искушенность» в чтении религиозной литературы. Измерению в данном случае подвергается степень некритического восприятия информации, изложенной в священных источниках. Вместе с тем знание как атрибут религиозности не может рассматриваться в отрыве от показателей других измерений, в особенности от религиозных верований. Объемы религиозного знания отнюдь не всегда совпадают с силой религиозных чувств, регулярностью религиозных практик и значимостью религиозных верований для индивида.

Пятое измерение — логическое — представляет собой те следствия из религиозных верований, практик, ощущений и знаний индивида, которые обнаруживаются в его социальной деятельности,

интерпретации мира и своего места в нем. С точки зрения Старка и Глока, конкретные следствия религиозности следует выводить из специфики религиозной принадлежности. Религиозная принадлежность формирует индивидуальную совокупность ожиданий индивида, обусловливает те ожидания, которые имеет религиозная организация в отношении индивида. Анализ логической переменной религиозности предполагает учет и других измерений. Кроме того, влияние религиозной принадлежности на социальное поведение индивида достаточно ярко выражено в одних религиях и очень абстрактно в других. Оно зависит от степени интегрированности религиозных организаций в социальную структуру. Высокая степень интегрированности выражается в том, что повседневная социальная активность регламентирована религиозными императивами.

Разработанная Старком и Глоком концепция «измерений религиозности» породила многолетнюю дискуссию о количестве базовых переменных религиозности, о первичности одних и вторичности других, способах их шкалирования, а также о многомерности или одномерности этой модели. В багаже современной социологии религии есть две стратегии прикладного изучения религий с применением концепции измерений религиозности. Первая предполагает социологическую операционализацию компонентов религиозности в независимых переменных и их последующее шкалирование. Вторая стратегия нацелена на обнаружение математических корреляций между компонентами религиозности.

Основной проблемой операционализации переменных выступает количественное и содержательное определения компонентов каждого из измерений, а также вопрос о независимости переменных друг от друга. Основоположниками этого направления стали Дж. Фолкнер и Г. де Йонг, операционализировавшие концепцию Старка и Глока с помощью факторного анализа и метода шкалирования Гуттмана в совокупность независимых переменных, известную в социологии как «5-И» (5-D, 5 dimensions). Все последующее конструирование выстраивается через критику концепции 5-И. Наиболее продуктивными для развития концепции измерений религиозности оказались критические исследования Гиббса и Крэдера, Вайгерта и Томаса, Клейтона и Глэддена. Гиббс и Крэдер заявили о возможности исследования религиозности с использованием в качестве индикаторов только двух измерений — эмоционального и идеологического. Вайгерт и Томас подвергли детальному анализу каждую из шкал пяти измерений и пришли к выводу о противоречивости соотношения шкал и соответствующих измерений, о неверифицируемости некоторых измерений. Вслед за ними Клэйтон, используя факторный анализ и варимакс-метод, показал, что независимость переменных не была доказана в модели Фолкнера и де Йонга и, более того, верификация модели демонстрирует превалирование идеологического измерения по отношению к четырем другим, находящимся в жесткой корреляции с ним. Далее в ряде статей Клэйтон и Глэдден осветили результаты собственных эмпирических обследований религиозности с использованием модели 5-И и выдвинули новую трактовку измерений религиозности. Центральным в их концептуальных построениях стал тезис о зависимости переменных и необходимости «демифологизировать» многомерность модели, предложенной Фолкнером и де Йонгом. Согласно Клэйтону и Глэддену, религиозность — это преимущественно приверженность определенной идеологии, а ее измерения являются лишь выражением этой базовой приверженности. Идеологическая приверженность выступает осью для других измерений, обязательным условием для воплощения веры в деятельности и поведении. Стратегия исследования религиозности должна иметь в качестве исходного пункта детальное изучение доктринальной системы/системы верований, с которой актор себя индентифицирует. Религиозность, или идеологическая приверженность, детерминирована уровнем принятия или непринятия верований, присущих религиозной идеологии, соотнесением этих верований с мировоззрением актора. В такой перспективе они предложили использовать не многомерную модель независимых переменных религиозности, а индекс религиозности.

В современных социологических исследованиях религиозности превалируют два вида использования концепции измерений религиозности: в качестве реинтерпретированной модели 5-И, в которой количество переменных может варьировать от двух до девяти и более, и как индекс религиозности, адаптируемый применительно к доктрине изучаемой религиозной системы.

Лит.: *Clayton R. R., Gladden J. W.* The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact // Journal of the Scientific Study of Religion. 1974. Vol. 13. No 2; *Faulkner J. E., de Jong G. F.* Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces. 1966. Vol. 45. No 2; *Fichter J. H.* Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No. 3; *Fukuyama Y.* The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research [Effective City Church Study]. 1961. Vol. 2. No 4; *Gibbs J. O., Crader K. W.* A Criticism of Two Recent Attempts to Scale Glock and Stark's Dimensions of Religiosity: A Research Note // Sociological Analysis. 1970. Vol. 31. No 2; *Glock Ch. Y.* On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. Vol. 42; *Glock Ch. Y., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968.

Е. А. Островская

ИЗМЕРЕ́НИЯ РЕЛИГИО́ЗНОСТИ[2] — операционализация понятия религиозности, рассматриваемой как целостная система, которую возможно оценить посредством разложения на несколько осей, или измерений. Выделение в религии нескольких компонентов уходит корнями в работы классиков социологии (так, по Э. Дюркгейму, религия состоит из верований и ритуалов). Однако детально с методической точки зрения данный вопрос начинает рассматриваться в 1960–1970-е, когда активно обсуждалось, сколько измерений (осей) необходимо выделять в понятии религиозности, чтобы правильно оценивать его в эмпирических исследованиях. Развитие понятия многомерной религиозности совпадает по времени с развитием математических методов анализа данных (факторный, кластерный анализ и др.), позволяющих работать с многомерными концептами, и с появлением технических средств для реализации подобных расчетов. Подробное описание ряда многомерных шкал религиозности представлено в книге П. Хилла и Р. Худа «Измерение религиозности» (Measures of Religiosity, 1999). Операционализация понятия религиозности в рамках многомерного подхода обычно основывалась на том, что религия задает набор требований к человеку, которым необходимо соответствовать: иметь определенные верования, знать определенные тексты, осуществлять определенные практики и т. д.

Одним из основоположников многомерного подхода к изучению религиозности является Ч. Глок. Он выделяет следующие пять измерений, которые, по его мнению, позволяют описать религию в ее полноте: 1) опытное (experiential): субъективный эмоциональный религиозный опыт; 2) ритуалистическое (ritualistic): участие в религиозных практиках, действиях, ритуалах; 3) идеологическое (ideological): принятие некоторой системы верований; 4) интеллектуальное (intellectual): знания о вере, информированность; 5) измерение последствий (consequential): последствия, результаты, влияние предыдущих четырех проявлений религии на ценности и поведение вне религиозного контекста.

Измерение последствий в составе основных измерений религиозности вызвало наиболее значительную критику. Так, например, Й. Фукуяма отказывается от измерения последствий как части религиозности, поскольку то, что люди делают в результате своих религиозных верований, чувств и практик, само по себе не входит в состав основных компонентов религиозности (Fukuyama, 1961, p. 156). Дж. Фичтер также критикует предложенную Глоком шкалу последствий, поскольку считает ее логически избыточной: «Вера, отношение и поведение христианина могут быть проявлены и измерены, поскольку являются следствием того, что он является христианином» (Fichter, 1969, p. 172). В 1968 и сам Глок (в соавторстве с Р. Старком) отказывается от использования этого измерения, поскольку по своей природе оно отличается от первых четырех: «Не до конца ясно, в какой степени религиозные последствия являются *частью* религиозной приверженности или же просто *следуют из нее*» (Glock, Stark, 1968, p. 16).

Помимо набора показателей, которые необходимо измерить для того, чтобы определить религиозность в ее полноте, важным вопросом является взаимоотношение этих показателей — должны ли они быть в значительной степени связаны друг с другом или могут быть независимыми, т. е. высокая религиозность по одному из них (например, знание) может не влечь с необходимостью высокой религиозности, измеренной при помощи другого показателя (например, посещение служб). Глок считал теоретически возможным, что некоторые из указанных измерений религиозности в значительной степени самостоятельны, однако маловероятно, что они полностью независимы. Результаты эмпирических исследований показали, что между различными измерениями религиозности может быть зафиксирована статистически значимая связь, однако она не настолько сильна, чтобы можно было свести все многообразие проявлений религиозности к одному показателю. В настоящее время данный вопрос приобретает ключевое значение, что, например, нашло отражение в статье М. Чавеса (Chaves, 2010, p. 2), посвященной проблеме ошибочного представления о согласованности феномена религиозности (religious congruence fallacy), включающей три компонента — представление о том, что религиозные верования и ценности индивида представляют собой логичную, последовательную систему, что поведение людей напрямую следует из этих верований и ценностей и что эти верования и ценности стабильны во времени и не зависят от ситуации, контекста, в котором они проявляются. Несогласованность феномена религиозности может быть важным показателем, определяющим влияние религиозности на установки, ценности и практики.

Одним из наиболее ранних примеров эмпирического анализа многомерной религиозности является статья Фукуямы (Fukuyama, 1961), где он описывает следующие составляющие религиозности как многомерного феномена — когнитивное (cognitive), культовое (cultic), убеждения (creedal) и благочестие (devotional). Работа строится на основе анализа данных 4095 анкет, заполненных членами двенадцати конгрегационалистских христианских церквей в США. Когнитивное измерение (знания о религии) — это основное дополнение Фукуямы к операционализации Глока, которое последний перенял и назвал интеллектуальным измерением. Культовое

измерение Фукуямы соответствует ритуалистическому Глока, убеждения являются эквивалентом идеологического измерения Глока, благочестие — аналог опытного измерения.

В 1966 Дж. Фолкнер и Г. де Йонг описывают шкалы для каждого предложенного Глоком измерения, построенные при помощи шкалограммного анализа Гуттмана. В состав каждой из шкал вошли от 4 до 5 высказываний. Примечательно, что основанием для приведения ответов на вопросы к дихотомическому виду служило соответствие или несоответствие религиозной традиции. Преимуществом такого способа измерения религиозности является сопоставимость представлений (о традиционном) в католицизме, протестантизме и иудаизме.

В 1968 Глок в соавторстве со Старком (Glock, Stark, 1968) также разрабатывают методику эмпирической оценки религиозности по измерениям, предложенным ранее Глоком. Авторы строят семь индексов для оценки четырех измерений религиозности и отказываются от пятого — шкалы последствий. В дополнение к основным измерениям религиозности Глок и Старк рассматривают два дополнительных показателя вовлеченности в общину: дружбу внутри конгрегации (congregational friendships) и участие в деятельности религиозных организаций (communal involvement).

Фичтер также акцентирует необходимость включения в понятие религиозности социальной составляющей — «общности» (communion): «люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. …Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе» (Fichter, 1969, p. 173).

Дискуссия относительно базовых измерений религиозности развивалась в нескольких направлениях. Некоторые исследователи производили попытки уменьшить количество измерений, которые необходимо учитывать, чтобы составить достаточно хорошо отражающий религиозность показатель. Для этого они применяли различные статистические процедуры, в частности — коэффициенты корреляции между шкалами или факторный анализ, позволяющий выделить меньшее количество осей. Например, Р. Клейтон и Дж. Глэдден, анализируя при помощи факторного анализа результаты двух исследований (пять измерений Глока, 23 исходных вопроса), приходят к выводу об одномерности понятия религиозности, поскольку идеологическое измерение (хотя, строго говоря, выделяемая при помощи факторного анализа единственная ось не является идеологической в том смысле, в каком ее выделяет Глок, поскольку включает в себя более половины исходных вопросов из всех измерений, кроме шкалы последствий) объясняет около 80% дисперсии (Clayton, Gladden, 1974). На основании тех же процедур другие авторы, наоборот, вводят новые измерения религиозности. Например, М. Кинг, используя кластерный и факторный анализ, приходит к выводу о существовании девяти (1967) и более (в последующих статьях) измерений «религиозной переменной» (King, Hunt, 1975).

Несмотря на длительную научную дискуссию, эмпирически обосновать существование определенного набора осей, в совокупности дающих целостное представление о религиозности, так и не удалось. В связи с этим в настоящее время целью анализа чаще становится не целостное представление о религиозности, а изучаются ее отдельные составляющие.

Лит.: *Фолкнер Д., де Йонг Г.* Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ / пер. с англ. // Социологические исследования. 2011. № 12; *Chaves M.* Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy // Journal for the Scientific Study of Religion. 2010. Vol. 49. No. 1; *Clayton R. R., Gladden J. W.* The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact // Journal of the Scientific Study of Religion. Vol. 13. No 2 (Jun., 1974); *Fichter J. H.* Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No 3; *Fukuyama Y.* The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research [Effective City Church Study]. 1961. Vol. 2. No 4; *Glock Ch. Y.* On the Study of Religious Commitment // Religious Education. 1962. Vol. 57. Supplement 4; *Glock Ch. Y., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968; *Hill P. C., Hood R. W. jr.* Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama, 1999; *King M. B., Hunt R. A.* Measuring the Religious Variable: National Replication // Journal for the Scientific Study of Religionю 1975. Vol. 14. No 1.

Е. В. Пруцкова

И́НГЛХАРТ (Inglehart) **Ро́нальд** (р. 05.09.1934, Милуоки, Висконсин, США) — американский социолог и политолог, профессор Мичиганского университета, создатель оригинальной социологической теории постматериализма, в которой разработаны новые подходы к исследованию ценностных изменений от поколения к поколению. Является директором всемирного социологического фонда World Values Survey, объединяющего социологические проекты в разных странах мира с целью изучения ценностных ориентаций в их взаимосвязи с социальными, экономическими и политическими условиями. Тесно сотрудничает с российскими социологами (в частности, по линии НИУ ВШЭ). Автор более 200 научных трудов. Многие работы переведены на немецкий, французский, испанский, итальянский, шведский, португальский, польский русский, японский, китайский, корейский языки.

Более трех десятилетий вел изучение динамики ценностей во многих странах, включая Россию.

Обосновал вывод о двух кардинальных сдвигах ценностных ориентаций: 1) при переходе от традиционных обществ к индустриальным и 2) при переходе от индустриальных обществ к постиндустриальным. Поколение, выросшее в традиционном обществе в условиях естественного дефицита благ, нацелено на их приобретение в соответствии с устоявшимися социальными нормами, привычными ценностями, включая традиционно религиозные. Новое поколение периода становления индустриализации, с ее резко расширяющимися возможностями приобретения основных благ (жилье, пища, безопасность и т. п.), ориентируется на их быстрое получение, соответственно меняя стандарты поведения. Это более динамичное поколение становится людьми с секулярно-рациональными ценностями, опирающимися на свое понимание авторитета, безопасности, рациональности и порядка. Такую смену ценностей у поколений отцов и детей Инглхарт называет первым (модернизационным) сдвигом. В свою очередь, следующее поколение, для которого наличие жилья, пищи, безопасности и других благ является само собой разумеющимся, начинает осваивать новые горизонты социальной жизни, выходя за рамки забот о материальных нуждах и уважения к прежним авторитетам. В массовом сознании (а не в отдельных случаях, как ранее) начинают доминировать идеи гражданского участия в делах общества, толерантности, ответственности за экологию, выбора собственного жизненного пути, самопознания и самореализации. По Инглхарту, это второй (постмодернизационный) сдвиг, закономерно приводящий к становлению и развитию демократии. В постиндустриальном мире значительно ослабевают ценности выживания и усиливается значимость свободного самовыражения личности. Причем в более богатых странах скорость изменения ценностей выше, чем в бедных. В силу этого разрыв между странами только усиливается, в том числе и потому, что новые ценности оказывают позитивное воздействие на темпы социально-экономического и политического развития. Отталкиваясь от выявленных корреляций ценностей с различными характеристиками стран, Инглхарт (вместе с соавтором ряда своих работ К. Вельцелем) делает прогнозы относительно динамики ценностей и для стран, не входящих в выборку. Изменение ценностей предсказывается по значению душевого ВВП, доли сектора услуг в экономике, количеству лет, прожитых при том или ином (например, коммунистическом) режиме, по принадлежности к «культурной зоне», под которой понимается принадлежность страны к доминирующему религиозному или философскому мировоззрению (например, к православию или конфуцианству).

В работах Инглхарта показано, как именно процесс смены поколений влияет на ситуацию в разных странах и как соответствующие культурные трансформации предопределяют изменения в политической и экономической жизни регионов и мира в целом. Затрагивается широкий спектр религиозных и политических предпочтений людей, их мотиваций к труду, отношение к детям, семьям, разводам, абортам и сексуальным меньшинствам. Исследования, проведенные Инглхартом совместно с П. Норрис (Norris), посвящены проблемам отношения полов в «постмодернистском» мире, а также вопросам изменений в религиозных верованиях жителей разных стран в последние десятилетия. В частности, опираясь на огромный эмпирический материал, авторы проводят сравнение интенсивности верований в разных странах и у разных социальных групп. Обосновывается вывод о более сильной вере у населения относительно бедных стран и у слоев, уязвимых в социально-экономическом плане. Выявлено также, что у представителей средних и высших классов увеличивается время, которое занимают размышления о смысле жизни и собственном предназначении.

Соч.: The Silent Revolution. Princeton, 1977; Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, 1990; Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton, 1997; (совместно с Norris P.) Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge, 2004; (совместно с Norris P.) Cosmopolitan Communications: Cultural Diversity in a Globalized World. N.Y., 2009; (совместно с Welzel C.) Modernization, Cultural Change and Democracy. Cambridge, 2005 (рус.: *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия / пер. с англ. М. Коробочкин. М., 2011).

Г. Б. Орланов

И́НДЕКС ВОЦЕРКОВЛЁННОСТИ или В-И́НДЕКС — суммарный показатель степени (уровня) воцерковленности православных христиан. Автором индекса является В. Ф. Чеснокова. В-индекс апробировался автором во всероссийских исследованиях 1992, 2000, 2002.

Индекс воцерковленности образован путем группировки данных по шести показателям воцерковленности: «религиозно-конфессиональная самоидентификация», «частота посещения православного храма», «частота причащения», «регулярность чтения текстов Священного Писания», «форма молитвы», «пост». Показатель «религиозно-конфессиональная самоидентификация» — дополнительный, он определяет оценку респондентом собственной религиозности/конфессиональности. Остальные пять показателей — базовые, они измеряются по пятибалльной шкале. Данные по ним позволяют разбить весь контингент опрашиваемых на пять групп

по степени воцерковленности: 1) группа О (нулевые) — самая слабая степень воцерковленности, включает респондентов, отличающихся преобладанием первой позиции по всем показателям («не был», «не причащался», «не читал», «не молюсь», «не пощусь»); 2) группа С (слабовоцерковленные) включает респондентов, отличающихся наличием второй позиции по одному и более показателям; 3) группа Н (начинающие) включает респондентов, отличающихся наличием третьей позиции по одному и более показателям; 4) группа П (полувоцерковленные) включает респондентов, отличающихся наличием четвертой позиции по одному и более показателям; 5) группа Ц (воцерковленные или церковный народ) включает респондентов, отличающихся наличием пятой позиции по одному и более показателям. Чеснокова подчеркивает, что с помощью данной методики производится измерение степени (уровня) воцерковленности личности, группы, общности, а не степени (уровня) их религиозности.

Лит.: *Чеснокова В. Ф.* Процесс воцерковления населения в современной России. (Сравнение двух исследований. 1992 и 2000 гг.). М., 2000; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

Е. И. Уфимцева

И́НДЕКС ГОСУДА́РСТВЕННОГО РЕГУЛИ́РОВАНИЯ РЕЛИГИО́ЗНОГО РАЗНООБРА́ЗИЯ — способ косвенной оценки разнообразия религиозных организаций посредством использования индекса регулирования. Такой подход основан на выводах теории «религиозной экономики» (см. «Новая парадигма» в социологии религии), согласно которым высокая степень государственного регулирования религиозной среды ассоциируется со слабой религиозной диверсификацией, в то время как более масштабное религиозное разнообразие следует ожидать в тех странах, где религиозные организации имеют возможность развиваться независимо от предпочтений и ограничений со стороны государства. Ряд исследователей (Р. Финке, Б. Грим, И. Штольц, Д. Поллак) настаивает на том, что необходимо с осторожностью относиться к данным показателям, так как индекс регулирования может служить лишь индикатором институциональной предпосылки для развития религиозного разнообразия. Измерение же фактического религиозного разнообразия в конкретном регионе не должно ограничиваться приблизительными значениями.

Данные для вычисления индексов государственного регулирования (GRI) собираются посредством мониторинга религиозной ситуации в разных странах мира в рамках проекта ARDA (The Association of Religion Data Archives). Индекс может принимать значения в пределах от 0 до 10 и является обобщающим показателем религиозной свободы в конкретном государстве или регионе. GRI представляет собой среднее арифметическое результатов оценки следующих индикаторов, измеренных также по 10-балльной шкале: 1) — вторгается ли (препятствует) государство в реализацию индивидуальных прав на осуществление религиозных обрядов; 2) защищены ли религиозные свободы; 3) относится ли государство с уважением к религиозной свободе; 4) вносит ли государственная политика свою лепту в поддержание принципов религиозной свободы; 5) имеют ли возможность миссионеры (см. Миссионерство), в том числе и иностранные, осуществлять свою деятельность на территории государства; 6) имеют ли ограничения или запрет такие формы, как публичные богослужения, прозелитизм.

Лит.: *Grim B., Finke R.* International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2006. Vol. 2; *Grim B., Finke R.* The Rice of Freedom Died: Religious Persecution and Conflict in the 21st Century. Cambridge (UK), 2011; *Pollack D.* Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings // Religion and Democracy in Contemporary Europe / G. Motzkin, Y. Fischer (eds.) London, 2008; *Stolz J.* Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model // British Journal of Sociology. 2009. No. 60.

И. Г. Каргина

И́НДЕКС РЕЛИГИО́ЗНОГО РАЗНООБРА́ЗИЯ — способ оценки религиозного разнообразия, применяемый в количественных исследованиях. Основан на применении индекса разнообразия Херфиндаля-Хиршмана (Herfindahl-Hirschman Index, HHI), показателя степени монополизации отрасли. В социологии религии как показатель распределения религиозных организаций и конфессионального выбора в конкретном регионе рассчитывается по формуле:

$$\mathrm{HHI} = 1 - \sum_i^n N_i^2,$$

где n — это количество всех религиозных общин в регионе, а N — доля членов i-той религиозной общины от общей численности членов всех религиозных сообществ, представленных в регионе.

Некоторые социологи религии указывают на то, что при решении конкретной исследовательской задачи определения влияния плюрализма религиозного на религиозность, использование индекса HHI создает в определенном смысле ситуацию тавтологии, что выражается в подмене понятий при интерпретации данных. Причина в том, что индекс HHI непосредственно основан на значениях членства в религиозных организациях, в то время как в рамках «новой парадигмы» в социологии религии было доказано, что разнообразие религиозных организаций и разнообразие членства — это разные характеристики «религиозного рынка». По этой причине результаты часто неверно интерпретируются. Из-

мерение показателя индекса Херфиндаля-Хиршмана оправдано только в том случае, если преследуется цель понять, какова степень монополизации «религиозного рынка» в конкретном регионе. Чем чаще выбор приходится на ограниченное количество конфессий или только на одну конфессию (ситуация монополии), тем меньшее значение имеет индекс; с другой стороны, чем больше представлено в регионе малых конфессий, тем большее значение принимает индекс (в случае, например, если HHI = = 0,5, индекс указывает на вероятность того, что два индивида, выбранных случайным образом и заявивших о своей религиозной принадлежности, будут принадлежать к двум различным группам).

Лит.: *Борисов В. Н.* Микроэкономика: В 5 т. Т. 7. СПб., 2015; *Finke R., Stark R.* The Dynamics of Religious Economies / Handbook of the Sociology Religion. Cambridge; N.Y., 2003; *Voas D., Olson D., Crockett A.* Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong // American Sociological Review. 2002. No 64.

И. Г. Каргина

ИНДИКА́ТОРЫ РЕЛИГИО́ЗНОСТИ — эмпирические показатели измерений религиозности, доступные фиксации свидетельства количественных и качественных характеристик религиозности. Установление индикаторов религиозности способствует адекватному описанию действительного состояния идентичности религиозной, выяснению динамики религиозных и светских мотивов в умонастроениях и поведении верующих, пониманию религиозной ситуации в обществе. Форма выражения индикаторов религиозности применительно к каждой религии определяется конкретно, исходя из особенностей вероучения, требований культа религиозного, религиозных норм и образа жизни последователей какого-либо вероисповедания.

К общим («мягким») индикаторам религиозности относятся: 1) самооценка индивидом себя как верующего; 2) удостоверенная принадлежность верующего к какому-либо типу религиозного объединения; 3) подтвержденное участие в совершении действий религиозных. Специфическими («жесткими») индикаторами религиозности являются фиксируемые количественные показатели осуществления религиозных практик (коллективных и индивидуальных) — посещение богослужений, совершение предписанных вероучением обрядов религиозных, соблюдение постов, произнесение молитв, чтение священных текстов и т. п. Дополнительными индикаторами религиозности могут быть свидетельства участия верующих во внекультовых действиях религиозных объединений (благотворительных, миссионерских, образовательных, хозяйственных и пр.). Частотность и уровневые шкалы этих показателей берутся за основу при построении типологии религиозности и классификации верующих. К качественным индикаторам религиозности относятся знание верующими священных текстов и доктринального содержания исповедуемой религии, их объяснение смысла и цели жизни, круг интересов, иерархия ценностей, склонность к религиозной мотивации обыденного поведения, насыщенность лексики религиозной терминологией, отношение к неверующим и ряд др.

М. Ю. Смирнов

ИНДИФФЕРЕНТИ́ЗМ В ОТНОШЕ́НИИ К РЕЛИ́ГИИ — термин, которым в социологии религии обычно обозначается тип отношения человека или массы людей к религии, характеризующееся ослаблением или утратой живой веры религиозной, интереса к религиозным верованиям, культу, к провозглашаемой той или иной религией системе ценностей, не переходящими, однако, в отрицание религии, атеизм. В определенных случаях представляет собой одну из форм свободомыслия по отношению к религии, ступень к ее критическому восприятию и осмыслению или даже к отходу от нее. В истории развития общества, главным образом в эпоху господства религии и церкви в его духовной жизни, религиозный индифферентизм выступал своеобразной формой прикрытия материалистических и атеистических взглядов, позволявшей, например, ученому заниматься предметом своих исследований, избегая при этом прямого обвинения в безбожии. В других, более распространенных, случаях религиозный индифферентизм проявляется как безразличие к религии в целом или к отдельным ее предписаниям, игнорировании их при решении жизненно важных практических и мировоззренческих проблем. При этом он может сочетаться как с принятием позитивных светских (нерелигиозных, гуманистических) ценностей, так и с сохранением членства в религиозной общине и формальным соблюдением некоторых религиозных обрядов и предписаний.

Р. А. Лопаткин

ИНСТИТУЦИАЛИЗА́ЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — процесс превращения религии в социальный институт. В отечественной научной литературе под социальными институтами принято понимать исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества (семья, религия, образование и т. д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля. Институциональные характеристики религии необходимо рассматривать с учетом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

Религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организа-

ции, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное созданы особые социальные учреждения; развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения; осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии»; устанавливается система ритуалов и обычаев; вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной иерархии религиозной; формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысложизненных целей и ориентаций; представлена определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посюстороннего и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно делать) и санкций (поощрений за следование должному и наказаний за отступления от него).

Социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативный уровень, включающий в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных; 2) уровень поведения, заданного религиозными нормами и регулируемого культовой и внекультовой деятельностью религиозной организации, являющейся «представителем» данной религии в социуме.

Существенной чертой религии, отличающей ее от всех иных форм освоения действительности, является вера в реальность существования некоего сверхъестественного (трансцендентного, нуминозного, непостижимого и т. д.) существа, объекта, мира, сущности. Сверхъестественное принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах, и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстраиваются религиозные отношения, благодаря которым в посюстороннем мире появляется Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию, карающего людей и помогающего им. Религия обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъестественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным. Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Богочеловеком, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Различие в существовании Творца и творения создает в рамках религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом, возвращаясь к христианству, две ипостаси Троицы — Бог Сын и Бог Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку и в этом смысле становятся имманентными ему. Антропоморфизация Бога наполняет сферу личного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. Грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но в первую очередь от социокультурного контекста той или иной эпохи. Дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существенным образом сокращается: Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется.

С периода Нового времени в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого иллюзорное, в то время как профанное (мирское) — как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализируется, картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что Вебер (Weber) метко назвал «рутинизацией харизмы» (нем. Charismaroutinisierung), означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его институционализации и бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отказавшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешить возникающие в ней противоречия. Например, ранняя христианская община, объединяющая последователей верой в харизматического лидера и, с одной стороны, противопоставляющая себя всем «заблудшим», а с другой — начавшая миссионерскую проповедь, является харизматической группой. Но именно начало миссионерства и становление религиозной организации являются одновременно и началом рутинизации харизмы. Постепенно лидерство в христианских общинах от харизматиков переходит к епископам, все более сосредотачивающим в своих руках финансово-администра-

тивную власть и лишь впоследствии получивших религиозный статус иерархов. В харизматической группе нет иерархически-организационной структуры, есть лишь безусловная вера в лидера, с которым последователей объединяет глубокое ощущение святости, и не разработана система этических норм и культовой практики. С формированием религиозной организации на смену первоначальной простоте и очевидности приходит сложная система ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения, которые постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Возникают, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой стороны — конфессиональная дифференциация религии. По мере «рутинизации харизмы» с необходимостью возникают и получают развитие процессы догматизации и конфессионализации. Рутинизация харизмы, по М. Веберу, проходит три стадии: 1) кристаллизация, когда вырабатываются потребности и принципы собственного существования; 2) признание, когда в результате контактов с внешним миром и другими организациями, собственная организация признается другими; 3) институционализация, когда деятельность начинает осуществляться по признаваемому в обществе образцу. Харизматическое лидерство религиозное заменяется бюрократическим или традиционным. Если авторитет харизматического лидера зиждется на его личных качествах, то традиционный лидер — тот, кто избран таковым в соответствии с длительно существующей традицией, а бюрократический — лидер, уважение к которому строится на достигнутом им статусе.

Институционализация религии характеризуется рядом особенностей: 1) Специфика регуляции взаимоотношений как в рамках самого социального института религии, так и с внешним по отношению к ней миром основывается на социальных связях, носящих жесткий и обязательный характер. Это обеспечивает регулярность, высокую предсказуемость и надежность функционирования социальных связей в рамках социального института религии, что, в свою очередь, связано с осуществляемым ею социальным контролем, включающим в себя санкции, стимулирующие желательное в рамках сложившей религиозной картины мира поведение и препятствующие нежелательному. 2) Особое распределение функций, прав и обязанностей участников институализированного взаимодействия. Каждой статусной группе (клир и миряне, если говорить о христианстве) вменены особые права и обязанности, на основе которых происходит исполнение ряда функций. В случае нормального функционирования статусных групп в рамках социального института оправдание ими ролевых ожиданий (т. е. исполнение надлежащих функций, соблюдение прав и обязанностей) ведет к высокой предсказуемости поведенческих моделей отдельных личностей и к самовозобновляемости, регулярности деятельности самого института религии. 3) Деперсонификация участников социального института означает существование обезличенных требований к тем, кто включен в деятельность социального института. Например, в большинстве существующих церквей членство анонимно. При уходе по тем или иным причинам одного из членов приходского актива его функции тут же начинает исполнять другой. Тот же процесс лежит и в основе ротации членов церковных иерархий. В данном случае совокупность прав и обязанностей представителей той или иной статусной группы в рамках социального института религии представляет собой исторически отобранный наиболее эффективный вариант поведения участника институализированных социальных связей. Тем самым обеспечивается относительная независимость функционирования социального института от случайных обстоятельств, его устойчивость и способность к самовозобновлению. 4) Разделение труда и профессионализация выполняемых функций. В этих целях религиозные организации осуществляют специальную подготовку людей для выполнения ими профессиональных обязанностей. Тем самым обеспечивается высокая эффективность функционирования социального института религии на протяжении длительной истории человечества. 5) Для адекватного выполнения своих функций социальный институт религии имеет свои «учреждения», в рамках которых организуется его деятельность, осуществляются управление и контроль. Для этого институту религии необходимо обладать существенными средствами и ресурсами, такими как культовые строения, культовая утварь, управленческие органы, издательства и соответствующая литература, образовательные учреждения, заводы, производящие необходимые предметы культа. Наконец, дожно быть и доверие со стороны паствы.

Рассматривая церковную организацию, можно увидеть ее специфику в сравнении с другими, чисто «земными» социальными организациями. Цели существования Церкви, несмотря на то что она создана людьми и для людей, выходят за рамки земной ситуации, ибо предполагают спасение и посмертное существование своих членов. Поэтому о Церкви говорится и как о мистическом единстве в Боге, а не только как о религиозной организации, обеспечивающей межличностные связи. В рамках Церкви как религиозной организации создаются определенные рутинные образцы поведения, позволяющие структурировать и институциализировать ее деятельность. Необходимость такого процесса до-

полняется различными результатами: либо структурированная религиозная организация остается лишь средством для достижения духовных целей своих последователей, либо ассимилируется с окружающей средой и из средства превращается в цель, выхолащивая свою изначальную суть. Приспособляемость религиозной организации к внешним условиям существования, в своих крайних формах, ведет к утрате идентичности. Любые социальные институты играют свою роль в жизни общества, которая, в свою очередь, состоит из совокупности исполняемых ими явных и латентных функций, регулируемых выработанными нормами и контролируемых соответствующими институтами. Важнейшей целью религиозных организаций является нормативное воздействие на их членов, формирование у них определенных целей, ценностей, идеалов, реализующее себя в обществе через исполнение ряда функций. Помимо основной функции «духовного окормления», религия осуществляет деятельность и оказывает влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и другие важнейшие составляющие жизни социума. На протяжении исторического развития одна и та же религия может выполнять различные, даже противоположные по своим социальным последствиям, функции. Институциональный подход к изучению религии также предполагает ее рассмотрение через анализ выполняемых религией в обществе функций. См. также Функции религии; Функции религиозных организаций.

Лит.: *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии. Введение / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Вебер М.* Харизматическое господство / пер. с нем. Р. П. Шпаковой // Социологические исследования. 1988. № 5; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

ИНФО́РМ (INFORM) — информационная сеть по религиозным движениям (Information Network Focus on Religious Movement) — некоммерческая благотворительная организация, основанная в 1988 при поддержке британского правительства и традиционных церквей Англии для решения следующих задач. Во-первых, для накопления обширных и надежных знаний о новых религиозных движениях (НРД), с целью их глубокого научного непредвзятого понимания, чтобы избежать многих недоразумений, ошибок и предрассудков. Во-вторых, для формирования и преломления общественного мнения, настроенного, как правило, резко отрицательно по отношению к НРД; для предупреждения неадекватного восприятия широкой публикой НРД вследствие обилия ложной информации, распространяемой как самими движениями, так и их оппонентами и СМИ, и некритического усвоения этой информации. В-третьих, для предоставления максимально объективной и достоверной информации как ученым-исследователям, так и родителям и близким людей, пострадавших от действий НРД.

ИНФОРМ, созданная на основе Лондонской школе экономики (The London School of Economics and Political Science), получает информацию из широкого круга источников, включая международное сообщество исследователей, сами движения, их оппонентов, различные организации по наблюдению за деятельностью культов (cult-watching groups), СМИ, сведения от различных специалистов (врачей, юристов, священнослужителей и др.), от носителей личного опыта (бывших участников движений, их родственников и др.).

Поскольку данная информация зачастую оказывается не только недостоверной, но и противоречивой, ее необходимо проанализировать; сначала — используя методы социальных наук, а затем — практический опыт психологической помощи. Впоследствии эта информация распространяется на лекциях, конференциях, семинарах, используется в ответах на запросы обеспокоенных родителей, членов того или иного движения, стремящихся уйти из него, в работе адвокатов, выступающих в судах по делу об опеке, священниками в их заботе оградить свой приход от посягательств новых движений, при рассмотрении государственными органами запросов об открытии религиозных школ (Faith School), при регистрации религиозной организации, в ходе получения от городской полиции разрешения на демонстрацию фундаменталистов и во многих других случаях. Социологическая информация об НРД помогает чиновникам, политическим деятелям, простым гражданам в принятии более взвешенных решений. А в ряде случаев (преступной деятельности, жестокого обращения с детьми, подозрительных смертей и пр.) ИНФОРМ оказывается полезным инструментом предотвращения антисоциального поведения.

Несмотря на различные оценки данной организации, ее главная задача — защита НРД от необоснованного искажения их деятельности, привлечение внимания широкой публики к достоверной информации об этой деятельности, даже в случае негативных последствий. Исследования ИНФОРМ во многом способствовали более глубокому пониманию причин присоединения молодежи (как правило, на короткий срок) к НРД; избавлению от присущих негативных коннотаций и ярлыков; значительному уменьшению практики депрограмирования (к ко-

торой прибегали родители «обращенных» детей с целью избавить их от якобы необратимых последствий техники «промывки мозгов», которой они были подвергнуты в новых религиях и которая зачастую носит принудительно-насильственный характер); снижению градуса паники, неоправданно преувеличенного беспокойства и искаженного изображения новых религий.

Айлин Баркер (Eileen Vartan Barker), пер. с англ. Е. Д. Руткевич

ИССЛЕ́ДОВАТЕЛЬСКИЕ ОРГАНИЗА́ЦИИ СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ В РОССИ́И. Исследовательские организации, работающие в области социологии религии, функционируют в различных условиях и форматах: в структуре Российской академии наук, при учебных заведениях или независимо. Существуют как лаборатории и центры, проводящие исследования «полного цикла», так и профессиональные ассоциации, объединяющие социологов и религиоведов для научной коммуникации по определенным аспектам. В одних центрах ведется активная, широко освещаемая в профессиональном сообществе исследовательская и научная деятельность — проводятся семинары и конференции, публикуются результаты работы, в других — реализуются единичные проекты в рамках грантов или учебной деятельности.

Исследовательские организации в структуре Российской академии наук

Центр «Религия в современном обществе» Института социологии РАН. По результатам реализованных проектов выпущен ряд публикаций, в том числе коллективная монография «Свобода совести в духовном возрождении Отечества», энциклопедический словарь «Религии народов современной России», энциклопедический словарь «Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты» и другие. Проводятся семинары и конференции. Среди исследовательских проектов Центра: «Межрелигиозный диалог как атрибут российской цивилизации» (2014–2016) (под руководством А. В. Логинова), «Религиозность и религиозная ситуация в России» (2014) (под руководством М. М. Мчедловой), «Социально-политическая ситуация и повседневная жизнь людей в России и Беларуси в контексте становления Союзного государства» (2013–2014) (под руководством А. А. Возьмителя) и другие.

Центр по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН основан в 1996. Центр активно сотрудничает с зарубежными партнерами, в том числе с Кестонским институтом (Keston Institute, Великобритания), совместно с которым ведется исследовательский проект «Энциклопедия современной религиозной жизни России».

Сектор изучения духовно-нравственных основ религий в России Института социально-политических исследований РАН, ранее известный как Отдел социологии религии ИСПИ РАН (преобразован в 2014). Основная задача подразделения — исследовательская работа. Широко известны всероссийские исследования религиозности населения, проведенные с применением методики В. Ф. Чесноковой (Индекса воцерковленности; В-Индекса) в 2004, 2006, 2011. Некоторое время отдел возглавляла Ю. Ю. Синелина.

Научный совет по религиозно-социальным исследованиям отделения общественных наук РАН регулярно проводит мероприятия (обычно в формате заседаний) с участием представителей научной общественности и религиозных организаций (в первую очередь РПЦ МП).

Исследовательские организации в структуре высших учебных заведений

Создаваемые в структуре высших учебных заведений центры и лаборатории решают не только исследовательские, но и образовательные задачи.

История религиоведческих исследований в Российском государственном гуманитарном университете началась с 1992, когда была создана научно-исследовательская группа «Центр по сравнительному изучению мировых религий», целью которой была координация деятельности исследователей различных направлений. В 2000 открывается *Учебно-научный центр изучения религий РГГУ*. За годы существования Центра обучение по различным образовательным программам прошли более 50 человек. В основе концепции Центра — ориентация студентов-религиоведов на самостоятельную исследовательскую работу. Несмотря на то что обучение проводится по направлениям «религиоведение» или «история религии», социологическое знание также востребовано в контексте исследования процессов в современном российском обществе, что заметно и по темам дипломных работ, и по материалам проведенных мероприятий. Среди постоянных партнеров Центра — Франко-Российский центр по общественным и социальным наукам.

Идея совмещения исследовательской и образовательной деятельности лежит также в основе работы научно-учебной группы «*Центр исследований религии и секуляризации*» при Высшей школе экономики в Санкт-Петербурге. Центр ориентирован на сбор и анализ данных по религиозным группам и движениям, существующим в современной России, но также и за пределами страны, в российских диаспорах. В рамках проектов группы проведена Международная конференция «Религиозный национализм как концепт и практика». Таким образом, студенты участвуют в исследованиях, научных се-

минарах и конференциях, а также в подготовке публикаций.

Центр антропологии религии при факультете антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге существует с 2010. В его задачи входит реализация исследовательских проектов в области антропологии, социологии и истории религии, организация конференций и семинаров, осуществление консультаций и экспертиз по профилю деятельности Центра, формирование научного архива. В 2010–2012 сотрудники Центра работали над проектом «Пятидесятнические и харизматические религиозные движения в современной России». Проект поддержан грантом Университета Южной Калифорнии и Фонда Темплтон. Проведена конференция «Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте» (2012).

Исследовательский семинар «Социология религии» на богословском факультете Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Семинар действует с 2007, объединяет социологов, богословов, философов, религиоведов и математиков — выпускников не только из ПСТГУ, но и из МВШСЭН, МГУ, НИУ ВШЭ в целью проведения фундаментальных и прикладных исследований. Публикуются монографии, переводы, статьи, обзоры отечественной религиозной ситуации и международной практики проведения исследований по социологии религии.

С 2007 работает *Информационно-аналитический центр Факультета социальных наук* Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Приоритетные направления научной работы Центра: проведение социологических исследований в рамках научной школы «Социология православия» (при непосредственном взаимодействии с одноименным комитетом Российского общества социологов) и экономических исследований в рамках разрабатываемой школы «Экономика и хозяйственная деятельность Русской Православной Церкви».

Привлечение студентов к исследовательской деятельности практикуется также в некоторых региональных учебных заведениях. Например, подобные лаборатории созданы при факультете политических наук Алтайского государственного университета (*Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований*) и при факультете межкультурных коммуникаций Астраханского филиала Южно-Российского гуманитарного института (*Религиоведческая лаборатория*). Также при Центре социологических исследований Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета создана Лаборатория «Социология религии и культуры». На базе этой лаборатории с 2011 проводится ежегодная Международная научная конференция «Социология религии в обществе Позднего Модерна» (до 2013 — российская с международным участием).

Независимые исследовательские организации

Исследовательская служба «Среда» — независимая некоммерческая исследовательская организация. «Среда» существует с 2010. Служба реализует проекты различной направленности: от социологических исследований («АРЕНА: Атлас религий и национальностей», многочисленные опросы при участии ФОМ, опросы участников протестных движений в 2011–2012, экспертные опросы) до конкурсов (конкурс научных работ «Вера и религия в современной России», фотоконкурсы), тестов и афиши научных мероприятий, посвященных исследованиям религии и ценностей.

Центр религиоведческих и социальных исследований (ЦРиСИ) функционирует с 2000 в Перми. Основные виды деятельности ЦРиСИ: экспертно-консультативное обеспечение органов власти, учреждений образования и культуры по проблемам социологии религии, этноконфессиональных отношений, повышения квалификации по названным проблемам для сотрудников органов власти, учреждений образования и культуры. Основные направления исследований: динамика и прогноз религиозности в Прикамье, «новые» религии, мистические общества, проблемы толерантности, проблемы светской школы, религия и избирательные компании, межконфессиональные отношения, профилактика религиозного экстремизма. В 2007 издан справочник «Религиозные объединения Пермского края». ЦРиСИ участвовал в подготовке ряда конференций как российского, так и международного уровней в Перми («Религия в изменяющейся России» 2002, 2004, 2007, «Духовность, достоинство и свобода человека в современной России», 2009, «Светское государство и религиозные объединения: сферы сотрудничества», 2013 и др.).

Исследования по социологии религии периодически проводятся крупными социологическими и маркетинговыми центрами, такими как Фонд «Общественное мнение» (ФОМ), Всероссийский центр изучения общественного мнения» (ВЦИОМ), «Аналитический центр Юрия Левады» («Левада-центр»), ROMIR Monitoring и другими (см. Опросы общественного мнения на темы религии в России).

Исследовательские комитеты
в рамках профессиональных ассоциаций

Профессиональные ассоциации позволяют исследователям обмениваться результатами работы в рамках семинаров, конференций. В России существует ряд религиоведческих и социологических профессиональных ассоциаций, особо следует отметить исследовательские комитеты по социо-

логии религии Российского общества социологов (РОС) и Российской социологической ассоциации (РоСА).

Исследовательский комитет по социологии религии Российской социологической ассоциации (РоСА) участвует в конференциях Ассоциации и собственных мероприятиях. С 2010 регулярно проводится *Семинар по социологии религии* (с 2013 носит имя Ю. Ю. Синелиной) на факультете социологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Семинар является регулярной площадкой для обмена результатами фундаментальных и прикладных исследований, на которой выступают ведущие отечественные (и периодически — иностранные) социологи религии.

В рамках Российского общества социологов функционирует два исследовательских комитета, работающих с проблематикой религии — по социологии религии и по социологии православия.

Исследовательский комитет по социологии религии Российского общества социологов (РОС) считается приемником Центральной научно-исследовательской секции социологии религии Советской социологической ассоциации. Секция создана в 1970 под руководством Д. М. Угриновича, с 1983 долгие годы комитет возглавлял Р. А. Лопаткин, признанный Почетным председателем ИК, в настоящее время ИК руководит И. Г. Каргина. Комитет активно участвует в налаживании научной коммуникации в рамках семинаров, конференций, курсов повышения квалификации. Помимо взаимодействия внутри академического сообщества, налаживается коммуникация с религиозными организациями. На базе МГИМО(У) МИД РФ регулярно действует научно-практический семинар ИК.

В рамках РОС действует также *Исследовательский комитет по социологии православия*. Комитет периодически организует круглые столы, а также провел секцию «Социология православия: изучение церковной жизни в современной России» в рамках XVIII Мирового социологического конгресса, проводимого Международной социологической ассоциацией (ISA) в Йокогаме (Япония) в июле 2014.

Официальные сайты исследовательских организаций по социологии религии в России: Центр «Религия в современном обществе» Института социологии РАН: http://www.isras.ru/CRvso.html; Центр по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН: http://www.ieras.ru/centrerel.htm; Научно-учебная группа «Центр исследований религии и секуляризации» при Высшей школе экономики в Санкт-Петербурге: http://iris.hse.ru/; Центр антропологии религии при Европейском университете: http://www.eu.spb.ru/en/research-centers/center-for-anthropology-of-religion; Исследовательский семинар «Социология религии» ПСТГУ: http://socrel.pstgu.ru/; Информационно-аналитический центр ФСН ПСТГУ: http://ortho-socio.ru/аналитический-центр/; Исследовательская служба «Среда»: http://sreda.org/o-proekte; Российская социологическая ассоциация: http://rosa.socio.msu.ru/; Российское общество социологов: http://www.ssa-rss.ru/

А. С. Астахова

ИССЛЕ́ДОВАТЕЛЬСКИЕ ОРГАНИЗА́ЦИИ СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ ЗА РУБЕЖО́М — являются, как правило, подразделениями национальных и международных социологических ассоциаций.

Секция социологии религии Американской социологической ассоциации (American Sociological Association, Section on Sociology of Religion, http://www2.asanet.org/section34) занимается исследованиями вопросов взаимодействия религии и общества. С помощью проведения различных мероприятий (конференции, круглые столы и т. д.) и информационной поддержки участников (информационный бюллетень, электронный список рассылки и др.) способствует коммуникации и сотрудничеству между учеными в области социологии религии и других социологических областей.

Ассоциация социологии религии (Association for the Sociology of Religion, ASR, http://www.sociology-ofreligion.com) — академическая ассоциация, объединяющая более 700 исследователей со всего мира. Ассоциация была учреждена католическими социологами в Чикаго в 1938 и первоначально носила название «Американское католическое социологическое общество» (American Catholic Sociological Society). Свое нынешнее название, отражающее изменения в политике Ватикана и большую открытость по отношению к другим конфессиям, Ассоциация получила в 1970. Ассоциация издает журнал ежеквартальный журнал «Социология религии» и проводит совместные мероприятия с Американской социологической ассоциацией.

Исследовательский комитет социологии религии RC22 (Research Committee on Sociology of Religion RC22) был учрежден в 1959 с целью расширения исследовательских возможностей Международной социологической ассоциации (International Sociological Association, ISA, http://www.isa-sociology.org) в сфере социологии религии. Главной задачей Исследовательского комитета является поддержание личных и институциональных контактов социологов религии по всему миру, поощрение обмена информацией о важных событиях в социологии религии, способствование развитию научной деятельности социологов во всем мире и содействие в проведении встреч и исследований в области социологии религии.

Исследовательская группа социологии религии Британской социологической ассоциации (The British Sociological Association Sociology of Religion Study Group, SocRel, http://socrel.org.uk) является второй по величине исследовательской группой в соста-

ве Британской социологической ассоциации. Была основана в 1975 и с этого времени посредством проведения различных конференций привлекает широкий круг исследователей, интересующихся вопросами социологии религии и в целом действиями религии в современном мире.

Исследовательская сеть социологии религии Европейской социологической ассоциации (European Sociological Association's (ESA) Sociology of Religion Research Network (EN-34), http://www.esareligion.org) способствует социологическим исследованиям религии в Европе, делая особый акцент на эмпирическом исследовании религиозности в эпоху постмодерна. Организация утверждает концепцию «европейской исключительности», подчеркивая существующие одновременно сильные светские движения, с одной стороны, и мощные религиозные организации — с другой. Разнообразие религиозной ситуации в Европе, а также те религиозные преобразования, которые порождают «новую социальную форму религии», заслуживают по мнению организации пристальное внимание экспертов в области социологии религии.

Международное общество социологии религии (Societe Internationale de Sociologue des Religions/The International Society for the Sociology of Religion SISR/ISSR, http://www.sisr-issr.org) было учреждено в Бельгии в 1948 как «Международная конференция религиозной социологии» с участниками из преимущественно европейских стран, а через несколько лет было переустроено в международную научную организацию, нацеленную на понимание взаимоотношений между религией и обществом. Общество проводит двуязычные (франц., англ.) конференции один раз в два года и ежегодно публикует доклады участников конференций в журнале «Social Compass». Дважды в год ISSR публикует бюллетень на французском и английском, а также оказывает поддержку аспирантам и кандидатам, участникам Новой Исследовательской Сети (New Researchers Network).

Международная Ассоциация исследований религии в Восточной и Центральной Европе (The International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association, ISORECEA, http://www.isorecea.net) учреждена в 1995. Исследовательской областью ISORECEA являются религиозные изменения, происходящие в Центральной и Восточной Европе, и социология религии здесь занимает заметное место. ISORECEA проводит ежегодные конференции, а с 2010 стала ассоциированным участником Международной Ассоциации историков религии (International Association for the History of Religions, IAHR).

Институт исследования секуляризма в обществе и культуре (The Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, ISSSC) был учрежден в Тринити-колледже в Хартфорде (http://www.trincoll.edu), штат Коннектикут, в 2005 с целью углубления понимания роли светских ценностей и процесса секуляризации в современном обществе и культуре посредством проведения лекций, семинаров и конференций.

Исследовательская сеть нон-религии и секулярности (The Nonreligion and Secularity Research Network, NSRN, http://nsrn.net) — международная и интердисциплинарная организация исследователей, основанная в 2008. Цель организации — централизация существующих исследований в области нон-религиозности и секуляризма.

Кафедра социологии религии существует на базе Католического университета Люблина имени Иоанна Павла II, Польша (польск. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, KUL, http://www.kul.pl). Социологией религии также занимаются отдельные центры и подразделения ряда социологических кафедр зарубежных университетов (например, Центр исследования религии и общества в Нотр-Дамском университете — The Center for the Study of Religion and Society at Notre Dame, http://csrs.nd.edu).

Кафедра кросс-культурных и региональных исследований Университета Копенгагена (Department of Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, Denmark, http://ccrs.ku.dk) проводит ежегодную конференцию по социологии религии (Nordic Conference for Sociology of Religion).

М. В. Воробьева

ЙИ́НГЕР (Yinger) **Джо́н Ми́лтон** (25.07.1916, д. Квинси, Бранч, Мичиган — 28.07.2011, г. Оберлин, Огайо) — американский социолог и антрополог, представитель функционализма. Длительное время (1947–1987) занимал должность профессора социологии и антропологии Оберлин-колледжа (Oberlin College), где впоследствии удостоился звания заслуженного профессора. Являлся почетным профессором Университета Депо, Гринкасл, штат Индиана (Depaw University), и Сиракьюсского университета, штат Нью-Йорк (Syracuse University). Совместно с П. Бергером (Berger) и Т. Лукманом (Luckmann) участвовал в создании в США «Научного общества по изучению религии» (1951). Был президентом Северной Центральной социологической ассоциации (North Central Sociological Association, 1950–1951) и Американской социологической ассоциации (American Sociological Association, 1976–1977). В сферу основных научных интересов Йингера входили вопросы социологии религии, расовых и этнических отношений и социологии контркультур.

Йингер является автором функционального определения религии. Он полагал, что социальные явления можно определить как религиозные, если они удовлетворяют явной функции религии: обеспе-

чению цели и смысла жизни перед лицом смерти, страдания, зла и несправедливости. Религию Йингер определяет как «систему верований и практик, посредством которых группа людей решает высшие (англ. ultimate) проблемы своей жизни». Йингер считал, что в быстро меняющихся обществах могут возникнуть совершенно новые формы религии, поэтому изучение религии должно охватывать в том числе нетеистические и даже исключающие понятие сверхъестественного системы верований и практик. Так, глубокая вера в конечную ценность нации или капитализма может, по сути, стать религией.

Особый вклад внес Йингер в американскую школу функционализма. Он попытался преодолеть основной недостаток функционального подхода применительно к изучению религии, и рассматривал религию не в статике, а в динамике, учитывая ее роль в социальных конфликтах и социальных изменениях. Йингер является автором концепции постоянных и преходящих функций религиозных систем.

Динамика религии прослеживается в разработанной Йингером типологии религиозных объединений, наиболее полная версия которой представлена в его книге «Научное изучение религии» (The Scientific Study of Religion, 1970). Типология, предложенная Йингером, освещает многолинейный процесс динамики и эволюции религиозных объединений. В ее основе лежат три параметра: 1) степень инклюзивности религиозных структур; 2) степень их отчуждения от общественных ценностей; 3) степень их организации, сложности и обособленности. Йингер выделил шесть типов религиозных объединений: 1) Универсальная церковь — инклюзивная структура, которая сплачивает общество в единое целое и имеет тенденцию включать все типы. 2) Экклесия — тип религиозного объединения, подобного универсальной церкви, но утратившего «динамическое равновесие». Экклесия настолько сплачивается с доминирующими элементами общества, что нужды многих ее последователей, особенно из низших классов, не удовлетворяются. 3) Деноминация, или классовая церковь, является еще менее успешной в достижении универсальности: она ограничена классовыми, расовыми и иногда региональными рамками и может сохранять некоторые сектантские тенденции. Но в целом деноминация является традиционной, респектабельной и толерантной. 4) Упрочившаяся секта является «переросшей» сектой, более инклюзивной и структурированной, менее отчужденной, чем обычная секта; она близка к деноминации, но сохраняет чувство изоляции, оппозиционное отношение к основным стереотипам общества и достаточно строгую мораль. 5) Секта — малая религиозная группа с добровольческим типом организации, которая настаивает на индивидуальном совершенстве и аскетизме, обычно связана с низшими классами и ориентирована на то, чтобы удовлетворить основные нужды своих членов, используя религиозные методы. Она протестует против религиозной системы, в которой с этими нуждами обходились недолжным образом. 6) Культ — тип малого, недолговечного, локального и организованного вокруг харизматического лидера религиозного объединения. Цели культа исключительно индивидуалистические и не затрагивают проблемы социального порядка; принятые в нем верования и церемонии далеки от традиционных.

Соч.: Социология религии как наука: функциональный подход. Функциональный подход к религии / пер. с англ. Н. Ф. Кузичевой // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion. Durham, 1946; Religion, Society and the Individual. N. Y., 1957; The Scientific Study of Religion. N.Y., 1970.

Е. Н. Васильева

КАЗАНО́ВА (Casanova) **Хосé** (1951, Сарагоса, Испания) — профессор факультета социологии Университета Джорджтаун (Georgetown University) и руководитель программы «Глобализация, религия и секулярное» (Globalization, Religion and Secular) в Центре Беркли (Berkley Center). Получил степень бакалавра философии в Seminario Metropolitano в Сарагосе (Saragossa, Испания), магистра теологии в Университете Инсбрука (University of Innsbruck) и магистра социологии в Новой школе социальных исследований (New School for Social Research, Нью-Йорк). В 1982 Хосе Казанова получил степень по социологии (Ph.D. in Sociology) в Новой школе социальных исследований, где с 1987 по 2007 он преподавал, а также в разное время занимал должность декана социологического факультета и главы Комитета по историческим исследованиям. Его приглашали в качестве преподавателя в Нью-Йоркский университет (New York University), в Институт им. Гарримана (Harriman Institute) Колумбийского университета, в Институт гуманитарных наук (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) в Вене, в центр Белладжио фонда Рокфеллера (Bellagio Center of the Rockefeller Foundation), Институт стратегических исследований в Берлине (Wissenschaftskolleg zu Berlin) и в Центрально-Европейский университет (Közép-európai Egyetem), Будапешт.

Среди работ, принесших ему известность, книга, вышедшая в 1994 под названием «Публичные религии в современном мире» (Public Religions in the Modern World, 1994). Дословный перевод английского понятия «public religions» как «публичные религии» для русскоязычного читателя непривычен, но его адекватное толкование потребует целого предложения: «религии, занимающие определенное (значительное)

место в общественной и государственной жизни». Эта книга прочно вошла в список фундаментальных исследований по социологии религии XX в. Казанова выступил в этой работе с критикой основных положений классической теории секуляризации (согласно которой религия теряет свое значение и убедительность в современно мире и становится «частным делом», постепенно исчезая с общественной сцены), аргументируя свои выводы обширным материалом исторических и социально-политических исследований этого процесса в разных частях мира.

Казанова обратился к историческому опыту развития четырех разных стран — Испании, Польши, Бразилии и США (предметом анализа стало протестантское и католическое население), чтобы поднять тему социального и политического значения религии на уровне государства и общества в целом. Автор оставляет в стороне проблему роста новых религиозных движений, но задается вопросами: почему оживают и приобретают значимые социальные роли те религиозные традиции, которые теория секуляризации и теория цикличности религиозного возрождения признавали наиболее маргинальными в современном мире? как связаны между собой процессы дифференциации общества, утрата религией социетальной функции и процесс «приватизации религии» (англ. privatization of religion)?

«Центральный тезис настоящего исследования, — пишет Хосе Казанова во «Введении» своей книги, — заключается в том, что мы являемся свидетелями "деприватизации" (англ. deprivatization) религии в современном мире. Под деприватизацией я понимаю факт того, что религиозные традиции по всему миру отказываются принимать маргинальную и приватную роль, которую теории модерности, как и теории секуляризации, им отводят. Социальные движения раскрыли основания и автономность изначально секулярной сферы, государства и рыночной экономики, которые по своей природе религиозные или имеют определенное отношение к религии. Схожим образом религиозные институции и организации отказываются ограничивать свою деятельность пастырской заботой об отдельных душах и продолжают задавать вопросы о взаимодействии частной и общественной морали, обращаются к различным сферам (например, к государству и рынку) с вопросом — могут ли они быть освобождены от внешней нормативной оценки. Одним из результатов такого рассмотрения является двойственный, взаимообуславливающий процесс реполитизации частной религии и моральной сферы, и ренормативизация экономической и политической сфер. Это то, что я при отсутствии лучшего термина называю "деприватизация" религии».

Каждый разбираемый Казановой случай — попытка увидеть уникальный пример того, как религия оказывает значимое воздействие на публичную сферу и не только способствует изменениям политических режимов, но и меняет предписанную ей социальную роль «частного дела». Разнообразные исторические свидетельства, по мнению ученого, говорят об общей тенденции современного мира — о процессе «деприватизации» религии в Западной Европе, Латинской Америке и Восточной Европе.

Казанова избирает две христианские традиции — католицизм и протестантизм. Этот выбор не случаен, ведь именно католическая христианская традиция стала фокусом просвещенческой критики религии, будучи активной, настойчивой в своей политике, фундаменталистской и тщетно противостоящей процессам секуляризации и модернизации Западной Европы. Католицизм «сражался с капитализмом, либерализмом, современным светским государством, демократическими революциями, социализмом, сексуальной революцией. В итоге он стал общепринятой формой антимодерной публичной религии». Однако с 60-х XX в. Католическая церковь предпринимает попытки модернизации, не желая выступать «частной религией», что означает ее стремление быть модерным и публичным субъектом. Второй Ватиканский собор прочно закрепил за Католической церковью эту роль.

В историческом примере Польши Казанова усматривает образец слабых церковно-государственных отношений, — это пример национальной территориальной Церкви в поисках национального государства, пример Церкви, поддерживающей «религиозно-нормативную интеграцию нации в ситуации отсутствия государства как такового, Церкви, сохраняющей нацию от распада и иностранной оккупации и противостояния навязыванию секулярной модели государства, которое пыталось разъединить связь церковь—нация».

Пример Испании социолог приводит как образец официальной церкви в многонациональном государстве-империи, которая противостояла силой ее «отделению от либерального государства и которой удалось с использованием силы переутвердить свой статус официальной Церкви в католическом государстве».

Бразильская Церковь рассматривается как пример колониальной церкви, которая в первую очередь учреждалась как административное средство империи, а впоследствии превратилась в «официальную церковь либерально-позитивистского государства, которая возродилась после отделения от государства, вдохновляемая идеей национальной церкви в альянсе с популистским государством и его проектом национального развития».

США в анализе Казановы выступают первым государством, в котором Церковь отделена от государства конституционно. Равенство религии перед

Конституцией и в глазах права утвердилось в качестве сущностных черт религий в Америке. «Евангелический протестантизм развивался как надденоминационная главенствующая гражданская религия в американском обществе. Католицизм появился как территориально организованная национальная деноминация иммигрантов — представителей этнических католиков».

Ученый считает, что понятие и процесс секуляризации связаны исключительно с западноевропейской модернизацией и не могут быть применимы к тем регионам, где историческое развитие следовало иным тенденциям. Гипотеза Казановы относительно термина «публичные религии» заключается в следующем — «степень публичности религии зависит от ее конкретного структурного положения между государством и обществом».

Многообразие форм публичной религии, представленное в книге Хосе Казановы, намечает общую мировую тенденцию в начале XXI в. — религия становится не только публичной, но и одним из важнейших катализаторов глобализации в современном мире.

Соч.: Страх Европы перед религией. Берлинские речи о религиозной политике / пер. с нем. Е. М. Мирошниковой // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 11 / М. И. Одинцов (гл. ред.) и др. Владивосток, 2015; Public Religions Revisited // Religion: Beyond the Concept / ed. by Hent de Vries. Fordham, 2008; Immigration and the New Religious Pluralism: EU/US Comparison // Democracy and the New Religious Pluralism / ed. by Thomas Banchoff. Oxford, N.Y., 2007; Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No 1–2 (Spring/Summer); Private und öffentliche Religionen // Zeitgenössische amerikanische Soziologie / hrsg. von H.-P. Müller und S. Sigmund. Opladen, 2000; Religion and Global Civil Society // Sociology of Religion: A Quarterly Review. Special Issue. 2001. Vol. 62. No 3; Public Religions in the Modern World. Chicago (IL), 1994.

О. Ю. Бреская

КАЙУА́ (Caillois) **Рожé** (03.03.1913, Реймс — 21.12.1978, Париж) — французский культурантрополог и социолог, философ-эссеист, издатель, общественный деятель. С 1948 сотрудник (с 1967 старший сотрудник / начальник отдела) сектора культурного развития ЮНЕСКО, с 1971 действительный член Французской академии («бессмертный» Académie Française), лауреат национальной премии Гран-при в области литературы. Учился в парижской Высшей школе практических исследований у Марселя Мосса (Mauss, 1872–1950) и в Высшей школе «Эколь Нормаль» (École normale supérieure).

В юношеские годы (1932–1934) Кайуа увлекался сюрреализмом, был лично знаком с Андре Бретоном и его творческим окружением, в том числе дадаистами Луи Арагоном и Тристаном Тцара, а также с Сальвадором Дали. Но к 1936 Кайуа постепенно порывает с кружком сюрреалистов и стремится найти общий язык с Жоржем Батаем (Bataille, 1897–1962) на почве интереса к мистическим истокам немецкого фашизма (они оба подозревались в симпатиях к фашизму, хотя самому Кайуа импонировал коммунизм, тем более что Арагон, Тцара и некоторые другие сюрреалисты были членами Коммунистической партии Франции). Дружба с Батаем окрепла в период недолгого существования тайного общества «Ацефал» (Acéphale; 1937–1939) и Коллежа социологии (le Collège de sociologie; 1937–1939), для идеологической платформы которых была характерна ницшеанская романтизация трагедии и популяризация рыцарского благородства. Как признавался сам Кайуа в эссе «Дух сект» (1964), Коллеж социологии был задуман им и Батаем в целях оккультно-конспирологического «…изучения замкнутых групп — мужских союзов… инициатических сообществ, церковных братств, еретических или оргиастических сект, монашеских или воинских орденов, террористических организаций, тайных политических объединений» и выстраивался по схожей с ними схеме.

Леворадикальное бунтарство против буржуазного общества в творчестве раннего Кайуа проявилось в попытке создания им «литературной социологии» — «люциферовской науки», построенной на принципах формальной логики, психологии личности и абстрактной морали, по-макиавеллиевски циничной и далекой от привычного литературоведам эстетизма. Такой рассудочно-холодный подход напоминал структурализм, но структуралистом Кайуа не стал, как не стал он и университетским ученым, все время дистанцируясь от институциональных ограничений, предпочитая эссеистику научным трактатам. Возможно, так сказалась резкая критика Мосса, прозвучавшая в адрес книги Кайуа «Миф и человек» (Le Mythe et l`home, 1938).

В «сакральной социологии» Кайуа следует традициям Дюркгейма и Мосса. Во-первых, признает феномен сакрального сугубо человеческим явлением, нуждающимся не столько в интроспективном «вчувствовании» верующего теолога, сколько в объективном социологическом анализе. Во-вторых, различает магию и религию, провозглашая «…две основополагающие установки человеческого духа: *шаманизм*, выражающий могущество индивида… и *манизм*, то есть отказ от своей личности». В такой интерпретации шаманизм оказывается формой магии, направленной на активное преобразование мира. Поэтому деятельность самих членов «Ацефала» и Коллежа социологии была охарактеризована Александром Кожевым (А. В. Кожевников, *Alexandre Kojève*; 1902–1968) как «шаманизм».

Религия мана австралийских аборигенов (манизм), по мысли Кайуа, исполнена мистицизма, отвергаемого магией.

Сакральное для Кайуа обладает не только конвенциональной амбивалентностью (ритуально чистого и нечистого), но входит в состав сложной четырехзвенной структуры: [a) святость + b) скверна = священное] — [c) профанное] — [d) игровое]. Опираясь на труды Йохана Хёйзинги (Huizinga, 1872–1945), Кайуа разработал собственную классификацию социальных форм игры: a) Agon — состязания (например, спортивные соревнования); b) Alea — испытание судьбы (например, рулетка); c) Mimicry — подражание, имитация (например, театральные представления); d) Ilinx — захватывающее дух кружение, приводящее к временной дезориентации (например, транс дервишей). Для него важно было эксплицировать интегративную функцию коллективных игр в обществе, показать связь игры, мифа, ритуала и религии. В зрелые годы (60-е XX в.) Кайуа продолжил опыт сближения наук о природе и наук о духе, но отказался от эпатажной терминологии в пользу изобретенного им понятия «диагональные науки» (1959), обозначающего междисциплинарные исследования.

Вторую мировую войну Кайуа пережил в Южной Америке, куда был приглашен в качестве лектора, хотя к этому времени в Париже его утвердили на должность и. о. профессора кафедры сравнительной мифологии вместо призванного в вооруженные силы Франции Ж. Дюмезиля (Кайуа был слаб здоровьем). Под влиянием аргентинской аристократки и писательницы Виктории Окампо (Ocampo, 1890–1979) Кайуа в Буэнос-Айресе глубоко проанализировал произведения Х. Л. Борхеса (Borges, 1899–1986) и других южноамериканских авангардистов, а после возвращения на родину (1945) способствовал их изданию в переводе на французский язык. Все послевоенные годы до своей кончины Кайуа посвятил миротворческой, литературоведческой и публицистической деятельности.

Соч.: В глубь фантастического. Отраженные камни / пер. с фр. Н. Кисловой. СПб., 2006; Игры и люди: Статьи и эссе по социологии культуры / пер. с фр., сост. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М., 2007; Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М., 2003.

И. П. Давыдов

КА́РГО-КУЛЬТ (англ. cargo — груз). Культ неоднороден в своей религиозной составляющей, включает в себя множество верований, объединенных общим представлением о божественном происхождении товаров. Другие названия — «религия самолётопоклонников», культ Даров небесных. Название карго-культа закрепилось благодаря лекции «Наука самолётопоклонников» известного физика Р. Фейнмана, прочитанной в 1974.

Зарождение культа относится к концу XVIII в., когда на остров Танна прибыли первые корабли Д. Кука. Вслед за ними началось активное освоение региона европейцами, приносившими с собой различные объекты материальной культуры. Официально культ карго фиксируется начиная с XIX в. Самый ранний из них — Тука, зародился на Фиджи в 1885. Начиная с этого времени культ распространяется в регионе, в первую очередь на территории Папуа — Новой Гвинеи. По мнению ряда авторов, специфика культа была связана с поверхностным восприятием аборигенами христианства. Христианская трактовка рая трансформировалась в сознании местных жителей в понимание его как получение благ уже в этой жизни. Тем более что на их глазах пришлое белое население активно получало эти блага, не прилагая для этого (с точки зрения аборигенов) никаких усилий. Тяжелые материальные условия, а также угнетения со стороны белых людей привели к тому, что аборигены сформулировали оригинальную мифологию, согласно которой духи посылают товары именно им, а не европейцам. Классический культ карго сформировался во время Второй мировой войны, а после нее получил свое активное распространение. В ходе боевых действий американцев против Японии в середине XX столетия (Тихоокеанская кампания) на острова Меланезии было поставлено огромное количество военных грузов. Изобилие товаров, которые включали в себя не только вооружение, но и одежду, провизию, предметы быта оказало мощнейшее влияние на сознание местных жителей. Воскрешенными оказались многие предания из прошлого, относительно даров, приходящих с белыми людьми. После окончания войны поставки грузов на острова прекратились. С этого момента и возникает классический культ карго, связанный с попытками аборигенного населения вернуть былое изобилие товаров, поступающих, по их мнению, от высших сил. Начинается активное оформление культа, основанное на многочисленных ритуальных действиях, имитирующих действия военных. Из подручных материалов природного происхождения создаются имитации оружия, предметов связи, элементов военной экипировки, а также модели (в ряде случаев в натуральную величину) самолетов. Местом совершения ритуалов становятся заброшенные взлетно-посадочные полосы, оставшиеся постройки. Последователи культа полагают, что точное воспроизведение элементов одежды, а также конкретных действий (повторение сигналов, приказов, жестов и т. д.) повлияет на чудодейственные силы, и на острова вновь начнут поступать многочисленные грузы товаров. В качестве культовой символики выступают оставшиеся от иностранцев вещи.

Верования в культе напрямую связаны с низким уровнем социально-экономического развития на-

селения, проживающего в ряде случаев в условиях близких к условиям позднего каменного века. Незнание реалий, примитивный уровень первобытного производства, отсутствие связи с внешним миром порождают иллюзорные представления о сверхъестественном происхождении материальных объектов. В последние десятилетия, культ практически исчез. Тем не менее в ряде областей все еще остаются его последователи.

На сегодняшний день наиболее известным проявлением культа является так называемая «религия Джона Фрума», адепты которой проживают на острове Танна. Эта «религия» основана на вере в личность некоего Д. Фрума, якобы обитающего в Америке и являющегося, по сути, божеством. Следует отметить, что Соединенные Штаты Америки идеализируются мифологическим сознанием островитян по двум основным причинам: во-первых, именно американцы воевали в данном регионе в годы Второй мировой войны; во-вторых, среди американских солдат был большой процент афроамериканцев, которые, как и белые, в глазах аборигенов, были напрямую связаны с чудодейственной силой, дарующей грузы. Элементы карго-культа можно встретить и в мифоритуальных традициях других народов (напр., индейцев).

Лит.: *Фейнман Р. Ф.* Наука самолётопоклонников // Вы, конечно, шутите, мистер Фейнман = Surely You're Joking, Mr. Feynman! (Adventures of a Curious Character). M., 2001; *Jebens H.* Cargo, Cult, and Culture Critique. Honolulu, 2004; *Lindstrom L.* Cargo cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond. Honolulu, 1993; Cargo Cults and Millenarian Movements / ed. by G. W. Trompf. Berlin; N.Y., 1990.

А. Н. Данненберг

КАРЕ́ЕВ Никола́й Ива́нович (24.11/06.12.1850, Москва — 18.02.1931, Ленинград) — русский историк и социолог (представитель позитивистского направления), член-корреспондент Петербургской академии наук (1910), член-корреспондент РАН (1917), почетный член АН СССР (1929); общественный деятель — член Первой Государственной думы от кадетской партии.

В 1873 окончил историко-филологический факультет Московского университета. Для своей магистерской диссертация выбрал тему, относящуюся к социальной истории, — «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века» (1879), докторскую диссертацию посвятил общим историософским проблемам — «Основные вопросы философии истории» (1883). Профессор Варшавского и Петербургского университетов.

Трактовка Кареевым культуры определяет место религии в его социологической концепции. Культура есть совокупность духовной, технической и социальной составляющих, а участники общественных взаимодействий формируют пространство культуры, одним из компонентов которой выступает религия (наряду с другими систематизированными мировоззрениями — моралью, философией, наукой). Общество, в представлении Кареева, есть система практических и психических взаимодействий личностей. Оно предстает в виде культурных форм и социальной организации. Культурные формы связаны с традициями, обычаями, иными словами, — всем тем, что передается в процессе воспитания. Социальная организация по большей части присутствует в сферах экономики, политики, права. Взгляды на взаимосвязь культуры и религии систематически изложены в работе «Введение в изучение социологии» (1907). Духовная культура определяется «как совокупность существующих в обществе представлений, настроений и стремлений», при этом Кареев в анализе религиозных верований и культа руководствовался позитивистским методом сравнительного исторического изучения. Верования, согласно его воззрениям, составляют основу «практических отношений между людьми», из которых, в свою очередь, «складывается социальная организация», кроме этого, верования придают «окраску» политическим, юридическим, экономическим формам.

Осмысляя значение церкви в христианстве, как и ее аналогов в организационном оформлении других религий, Кареев пришел к выводу о том, что религия и сама оказывается «не чужда известной организации». Таким образом, «на религию также нельзя смотреть как на совокупность известных представлений и настроений и порождаемых ими действий (культ)». По мнению Кареева, раздельному существованию церкви и государства (понятие «церковь» им использовалось в соответствии с традицией своего времени в качестве общего понятия для обозначения религиозных организаций) предшествовала их слитность в общинах древнего мира. В более поздние периоды происходит обособление религиозных и государственных организационных форм, однако, несмотря на эту тенденцию, они продолжают и в дальнейшем сохранять известную связь между собой.

Кареев особо отмечает тесную связь религии с общественной моралью и демонстрирует тот же общий механизм их взаимодействия, как и между религией и церковной организацией. В области нравственности наглядно присутствует и взаимодействие между отдельными членами общества, и воздействие условий, которые, опять же, задаются социальной организацией (статья: Общий «религиозный фонд» и индивидуализация религии // Русские записки. Пг., 1916. № 9).

Иллюстрацией к историософской теории Кареева (включая трактовку религии) стало его многотом-

ное исследование «История Западной Европы в Новое и Новейшее время (Развитие культуры и социальных отношений)» (1892–1893). Согласно Карееву, католицизм определил духовную культуру Средних веков, тогда как феодализм составил основу социальной организации средневекового общества — «притом так, что и культурная среда находилась под воздействием феодальной организации, и область политических и общественных учреждений испытывала на себе действие католицизма, в силу чего должно было происходить своеобразное сочетание и взаимодействие католицизма и феодализма, воззрений и учреждений». Оценивая значение Реформации и протестантизма, Кареев признаёт их роль в формировании принципа свободы совести, однако полагает, что на практике Реформация его не осуществила. При этом, согласно Карееву, «принципы протестантизма оказали гораздо более заметное влияние на тогдашнюю историю», чем принципы гуманизма: протестантизм не оставался мыслью и словом, а переходил в дело, «вместе с чем под его знамя становились другие исторические факторы, так как он овладевал умом, чувством, волей людей и перевоспитывал их, насколько вообще новое направление бывает способно сразу изменить старое миросозерцание».

Соч.: Общий «религиозный фонд» и индивидуализация религии // Русские записки. Пг., 1916. № 9.

М. А. Жеребятьев

КВА́ЗИРЕЛИ́ГИЯ (англ. Quasi-religion; лат. quasi — будто бы, как бы, якобы) — феномен современной духовной жизни, сочетающий черты, свойственные как религиозным, так и нерелигиозным движениям. Термин в социологии предложили А. Грил (Greil), Д. Руди (Rudy) и Д. Бромли (Bromley). Исследователи призывают обратить внимание на те формы духовной жизни общества, которые не соответствуют обыденному представлению о религии, однако очевидно имеют дело с сакральным, занимают аномальное положение на границе между сакральным и секулярным.

В трактовке А. Грила и Д. Руди две важнейшие черты сближают квазирелигии с традиционными религиями. Это, во-первых, похожая организационная динамика, но без веры в сверхъестественное. Во-вторых, квазирелигии подразумевают выражение некоторых «предельных интересов» (англ. ultimate concerns) человеческого существования. Для квазирелигий характерна если не реальная, то позиционируемая научная обоснованность. Присутствует элемент развлекательности, что часто связывает их с массовой культурой. Квазирелигиозные организации видят главной своей целью выполнение терапевтической функции. И на уровне учения, и на уровне практики квазирелигии, с точки зрения А. Грила, пытаются помочь людям улучшить их жизнь.

Американские авторы подчеркивают прагматичность, свойственную членам квазирелигий. Но, несмотря на то что практическое совершенствование отдельной личности является главной целью, обычно также утверждается, что духовный рост должен привести к выходу за пределы индивидуальности (для этого применяются различные практики — медитации и др.). Это позволяет Грилу и Руди заключить, что все квазирелигиозные организации можно охарактеризовать как трансформирующие идентичность организации (Identity Transformation Organizations, ITO). Подобно кокону, ITO закрываются, чтобы защитить процесс трансформации индивидов от внешних воздействий. Они пытаются герметизировать своих участников в рамках организации, чтобы те были окружены исключительно толкованиями ситуации, подходящими для формирования новой идентичности. Такое функционирование организации в качестве социального кокона для отдельного индивида ведет к переживанию могущества группы, идентификации своих интересов с интересами группы, подчинение собственного эго организации. С точки зрения исследователей, благоговение по отношению к организации неизбежно находит выражение в понятиях сверхъестественного.

В качестве областей, где возникают квазирелигии, называют политику и бизнес, спорт, телевидение и кино, музыку, вегетарианство, борьбу за права животных, группы терапии, целительство, астрологию, оккультизм, программы «12 шагов», энвайроментализм и различные формы Нью-Эйдж. Грил относит к квазирелигиям и некоторые организации, добивающиеся статуса религии, — Церковь саентологии, или отвергающие этот статус, — общество Трансцендентальной медитации (Transcendental Meditation).

Грил также различает квазирелигии и парарелигии (англ. para-religion). В отличие от квазирелигий, парарелигии — это как бы нерелигиозные сообщества, у которых есть общие черты с религиозными организациями, а также и с секулярными проектами и которые имеют отношение к предельным интересам. Среди выделяемых парарелигий — спорт, политика, национализм, бизнес, медицина и здоровое питание. Примерами таких явлений также могут быть ритуалы корпоративной и коммерческой деятельности, отчасти — психотерапия, деятельность художников-авангардистов.

Социолог религии М. Хэмильтон (Hamilton), стремясь избежать умножения сущностей и терминов, предлагает отождествить понятия «невидимая религия» (англ. invisible religion) (см. Концепция «невидимой религии»), «имплицитная религия» (англ. implicit religion; см. Концепция «имплицитной религии»), «суррогатная религия» (англ. surrogate

religion), «квазирелигия», поскольку, с его точки зрения, за всеми этими терминами стоит нечто подобное религии или такое, которое не проявляет сходства с религией при поверхностном рассмотрении, но раскрывает его при пристальном исследовании. Этот социолог предлагает использовать термин «квазирелигия» ко всему многообразию религиоподобных феноменов.

Лит.: *Greil A. L.* Explorations Along the Sacred Frontier // Handbook of Cults and Sects in America. Vol. A / D. G. Bromley and J. K. Hadden (eds.). Greenwich, Conn., 1993; *Greil A. L., Robbins T.* (eds.) Between the Sacred and the Secular. Greenwich (CT), 1994; *Greil A. L., Rudy D. R.* Social Cocoons // Sociological Inquiry. 1984. Vol. 54; *Колкунова К. А.* Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42).

К. А. Колкунова

КЕ́ЛЛИ (Kelley) **Дин** (01.06.1926, Шайенн — 11.05.1997, Вест Суонзей, США) — американский исследователь религии, священник Объединенной методистской церкви. Получил гуманитарное образование в Денверском университете (Denver University) (1946), окончил теологическую семинарию Iliff School of Theology (1949), служил в методистских приходах штата Колорадо и в Нью-Йорке, в 1960–1990 был советником по вопросам религиозной свободы Национального совета церквей США (National Council of Churches).

Тематикой социологии религии Келли занимался с 1949, когда на базе Колумбийского университета (Columbia University) провел свое первое исследование отношения государства и религиозных организаций в США к свободе религии на основе опроса политиков и религиозных деятелей. Повторное обследование проводилось им в течение трех лет в 1950-е. По его результатам Келли подтвердил высказанный и др. социологами вывод о распространении в американском обществе плюрализма религиозного. Полученные данные использовались им в практической деятельности, отстаивании прав верующих на свободу религиозного выбора. В 1960–1970-е постоянными предметами его внимания были возможность и пределы вмешательства государства в дела различных религиозных объединений в США. В частности, он выступил в защиту новых религиозных движений от государственного преследования, полагая, что именно жесткое отношение властей явилось причиной трагических событий (массовых суицидов и др.), происходивших с некоторыми из этих движений.

В 1972 вышла самая известная книга Келли «Почему усиливаются консервативные церкви: исследование по социологии религии» (Why Conservative Churches are Growing). В ней он выдвинул на обсуждение свое объяснение причин и смысла активизации фундаментализма религиозного. По мнению Келли, рост популярности общин религиозных, придерживающихся строгих требований к религиозному и мирскому поведению («strict churches»), вызван тем, что они предлагают верующим, находящимся в духовном поиске, устойчивое моральное основание своей жизни в современном секулярном (см. Секуляризация) обществе.

Продолжая изучение динамики государственно-церковных отношений, Келли участвовал в организации ряда конференций Национального совета церквей, посвященных этой теме. На них он инициировал обсуждение обязательного или добровольного присутствия религии (молитвы и пр.) в светской школе, свободы приходов от налогообложения на доходы, не связанные с предпринимательством и др. Независимость экономической деятельности религиозных организаций рассматривалась Келли как показатель действительной религиозной свободы («Почему церкви не должны платить налоги», Why Churches Should Not Pay Taxes, 1977). В обоснование этой позиции им была осуществлена трехлетняя исследовательская программа «Церковь, государство и налогообложение» (Project on Church, State and Taxation), в 1979 проведена дискуссия в периодическом издании Американской академии политических и социальных наук (The Annals of the American Academy of Political and Social Science) на тему «Тревожная граница: Церковь и Государство» (The Uneasy Boundary: Church and State). Последние годы жизни Келли работал над пятитомным трудом «Законодательство о государстве и церкви в Америке» (Law in Church and State in America).

М. С. Юрьев

КИ́БЕРРЕЛИ́ГИЯ (англ. Cyberreligion) — один из терминов, используемый в исследованиях бытования религий в интернет-среде или сращивания религии и компьютерных технологий. Киберрелигии возникают и существуют на основе компьютерных технологий как следствие преднамеренной интеллектуальной деятельности. Этим термином описываются те религиозные формы, которые существуют исключительно в виртуальном пространстве. Обычно он употребляется как синонимичный понятиям «интернет-религия» или «онлайн-религия». М. Хойсгард (Morten Hojsgaard) определяет киберрелигии как «опосредуемые или основывающиеся в первую очередь в киберпространстве, содержание которых отражает основные черты киберкультуры постмодерн… Это явление обращается к тому же типу онтологических и метафизических вопросов, к которому обычно обращались религиозные организации и традиции». Другие выделяемые исследователями черты киберрели-

гий — эклектичность, комбинирование элементов широкого ряда религиозных традиций и духовных практик, а также доминирование рыночных отношений и товаризация киберрелигии — их последователи становятся потребителями.

В западной литературе при изучении темы компьютерных технологий и религии (см. Религия и Интернет) широко употребимым является различение религии онлайн (англ. religion online) и онлайн-религии (англ. online religion). Эти понятия описывают не дихотомию, а спектр, в пределах которого возможны различные варианты. А. Карафлогка (Karaflogka) предлагает разделять «религию на киберпространстве» (англ. religion on cyberspace) и «религию в киберпространстве» (англ. religion in cyberspace). К первому типу относятся сайты, имеющие прежде всего информационные задачи и созданные индивидами, ведущими деятельность и вне Сети. Религиями в киберпространстве являются совершенно новые явления — «новые киберрелигиозные движения».

Лит.: *Забияко А. П.* Язычество: от религии крестьян до кибер-религии. Ч. 1–3 // Религиоведение. 2005. № 4; 2006. № 1; 2007. № 1; Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2012; *Пратына Д. А.* Киберрелигия: проблема интерпретации // Религиоведение. 2008. № 4; Человек@ Религия@Интернет / отв. ред. И. Х. Максутов. Волгоград, 2008; Religion online: Finding Faith on the Internet / ed. by Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan. N.Y.; London, 2004; Religion and cyberspace / ed. by Morten Højsgaard and Margit Warburg. London, 2005; *Brasher B.* Give Me That Online Religion. San Francisco, 2001; *Karaflogka A.* E-religion. A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. London, 2006.

К. А. Колкунова

КЛЕРИКАЛИ́ЗМ (от греч. κληρικός — клирик, лат. clericalis — церковный) — течения общественной мысли и практики, распространяющие влияние религии практически на все сферы жизни общества, в том числе далеко отстоящие от религиозной сферы и ее организаций. Предельной формой клерикализма является государственное управление в форме теократии (прямой или делегированной), при которой государственная власть сосредоточена в руках главы религиозной организации, т. е. лидер государства является одновременно и духовным лидером, либо власть главы государства санкционирована свыше (Богом). В систему клерикализма во многих странах входят религиозно ориентированные политические партии, а также различные организации — профсоюзные, женские, молодежные и др. Религия оказывается включенной в социополитический контекст жизни государства, нередко оказываясь ядром и катализатором общественных процессов. В соответствии с религиозными ценностями и нормами даются оценки того или иного события или явления, формируются социальные идеалы.

Клерикализм характерен и естественен для религиозных организаций. Однако в процессе клерикализации он завоевывает значимые позиции в разных сферах светской общественной и государственной жизни, не связанных или связанных весьма косвенным образом с религией. В условиях моноконфессиональности в определенные исторические эпохи клерикализация играла интегрирующую роль. Это можно видеть на примере Западной Европы периода Средневековья. Распространяя свое влияние за рамки религиозной общины (сколь бы велика она ни была) или одной конфессии, религия (в данном случае — католицизм) диаметрально изменяет свою роль, становясь жестким дезинтегратором в отношении последователей других конфессий и людей иных мировоззрений (Крестовые походы, ведовские процессы, борьба с еретическими движениями, позднее — католико-протестантские военные конфликты в Германии, Швейцарии, Франции, Англии).

В современной России действует свыше шестидесяти официально зарегистрированных религиозных направлений. Наиболее многочисленное из них представлено Русской православной церковью (Московский патриархат). В последние годы эта религиозная организация стала наряду со светскими администраторами одним из субъектов проведения политики клерикализации различных сторон жизни общества, являющихся секулярными и не имеющих отношения к религии ни юридически, ни фактически. Клерикализации подвержены сферы экономики, управления, науки, образования, искусства и в целом культуры, наконец, сфера политики.

Реакцией на клерикализацию является антиклерикализм, сопутствующий процессам секуляризации, приводящим к формированию социально дифференцированных и сложных обществ, которым свойственен религиозный и национальный плюрализм. В этих обществах религия, несмотря на тенденцию клерикализации, не является универсальным интегративным социальным фактором, так как «общественная солидарность» устанавливается и поддерживается на иной основе, например с опорой на принципы светского права.

Лит.: *Овсиенко Ф. Г.* Клерикализм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Митрохин Н. А.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004; Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

КЛИБА́НОВ Алекса́ндр Ильи́ч (14.11.1911, Борисов — 23.05.1994, Москва) — советский историк, религиовед, исследователь русского религиозного

сектантства. Окончил Ленинградский университет (1932) со специализацией по истории религии и атеизма, сотрудничал в издательстве «Атеист», работал в ленинградском областном совете Союза воинствующих безбожников СССР и в Музее истории религии, руководил рядом научных экспедиций по изучению религиозных верований в нескольких областях РСФСР, в Институте истории СССР занимался исследованием народных социальных утопий в феодальной России.

Ведущей темой научной деятельности Клибанова было христианское сектантство в России. Его первые работы об этом носили в большей степени публицистический характер («Классовое лицо современного сектантства», 1928; «Меннониты», 1931), однако уже свидетельствовали о стремлении в непосредственном общении понять изучаемую среду и дать ее дифференцированное типологическое описание. Интерес к теме поддерживался общим представлением о созвучии коллективных форм ведения хозяйства «трудовыми слоями сектантов» социалистическому общественному строю, подтверждением чему должны были стать социологические исследования. Идеологические и репрессивные обстоятельства 1930-х — середины 1950-х воспрепятствовали проведению этой работы. Труды Клибанова в этом направлении ограничивались историко-социологической реконструкцией религиозного разномыслия в России раннего Нового времени («Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв.», 1960).

С конца 1950-х попытки исследования состояния христианского сектантства возобновились. Под руководством Клибанова в 1959–1961 были осуществлены научные экспедиции в Тамбовскую, Липецкую и Воронежскую области (часть результатов была изложена в статье «Современное сектантство и его преодоление: по материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1960 г.», 1961). На их опыте формировалась методика (интервью, наблюдение, сбор документального материала) последующих массовых обследований религиозности в первой половине 1960-х. Под редакцией Клибанов в 1967 вышел сборник трудов «Конкретные исследования современных религиозных верований: Методика, организация, результаты» с итоговыми данными проведенных обследований. Был собран большой и разносторонний эмпирический материал. Обнаружились и существенные пробелы — редко использовались выборочный и монографический методы, математико-статистическая обработка полученных результатов, как правило, не применялась.

Для обоснования и теоретического развития исследований сектантской религиозности Клибанов продолжил историко-социологический анализ как самого сектантства, так и попыток его научного изучения в советское время («История религиозного сектантства в России: 60-е гг. XIX в. — 1917 г.», 1965; статья «Пятьдесят лет научного исследования религиозного сектантства», 1967; «Религиозное сектантство и современность: Социологические и исторические очерки», 1969). Он участвовал в некоторых полевых исследованиях 1969–1970 (в Пензенской и Тамбовской областях), но главным образом занимался историческим и теоретико-методологическим аспектами социологического изучения сектантства (статья «Верующий в современном мире. Размышления над страницами социологических исследований», 1970; книги «Проблемы изучения и критики религиозного сектантства», 1971; «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем», 1973; «Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения», 1974).

Со второй половины 1970-х начинают публиковаться труды Клибанова, посвященные более общим проблемам истории религии и духовного развития России («Народная социальная утопия в России. Период феодализма», 1977; «Народная социальная утопия в России. XIX век», 1978; статья «Религия как предмет науки», 1989, в соавт.). В период перестройки он высказывается о необходимости нового подхода к религии (статья «Социализм и религия», 1988, в соавт.), пишет работу об историческом значении принятия христианства на Руси («Крещение Руси: история и современность», 1988, в соавт.), возглавляет авторский коллектив обстоятельного религиоведческого исследования «Русское православие: вехи истории» (1989). Обобщающий труд Клибанова «Духовная культура средневековой Руси» (издан в 1996) был посвящен сосуществованию сакральных и секулярных начал в отечественной культуре Средних веков, противостоянию массового народного мировоззрения, ориентированного на общинный коллективизм, и личностных мотивов в духовных исканиях.

Соч.: Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты) / отв. ред. А. И. Клибанов. М., 1967; Религиозное сектантство и современность. Социологические и исторические очерки. М., 1969; Верующий в современном мире. Размышления над страницами социологических исследований // Наука и религия. 1970. № 11.

М. Ю. Смирнов

КЛИЕНТУ́РНЫЙ КУЛЬТ — это религиозно-магическое взаимодействие по модели «продавец — клиент». Объектом взаимодействия такой пары выступают различного рода паранормальные услуги — обучение психотехнике или магическим приемам, лечение средствами нетрадиционной медицины, мануальная терапия, составление индивидуального астрологического календаря, экстрасенсорные предсказания, бытовая магия на различные

жизненные ситуации и проблемы и т. д. Организационный аспект клиентурного культа обусловлен деятельностью продавца «услуг», или «практика», диктующего клиенту место и время встречи, содержание и стоимость услуги. Как и в случае с аудиторным культом, членство здесь не фиксируется, а группа последователей не образуется.

Е. А. Островская

КОБЕ́ЦКИЙ Влади́мир Дми́триевич (2.08.1934–27.12.2014, Санкт-Петербург) — российский исследователь религии, специалист по социологии религии. Окончил исторический факультет Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена (1959) и аспирантуру Ленинградского государственного университета (1968), преподавал в этом университете до 1994, заведовал кафедрой истории и философии религии (1984–1989). С середины 1960-х до начала 1990-х Кобецкий активно участвовал в деятельности различных социологических групп, исследовавших состояние религиозности населения и его отношение к атеизму.

В 1960-е внимание Кобецкого было обращено на выявление причин сохранения религиозной обрядности. Результатом его исследований стал вывод о несостоятельности мнения, будто обряд крещения утратил для советских людей религиозное значение и совершается лишь из-за отождествления с национальными традициями, для здравоохранительного эффекта либо по эстетическим соображениям. Было установлено, что главной причиной совершения этого обряда остается именно религиозная мотивация. Собранный эмпирический материал подтвердил тезис ученого, что «индифферентное отношение к религии нельзя рассматривать как нечто чуждое религии, противостоящее религиозной жизни» (статья «Обряд крещения как проявление религиозности», 1969).

Тогда же Кобецким проводилось анкетное исследование интенсивности спроса на научно-атеистическую литературу в ленинградских библиотеках. Для обработки данных использовались машинный обсчет материалов, построение макета зависимостей, сведение информации в таблицы, диаграммы и графики. Выяснилось, что свыше ⅓ опрошенных вообще не интересуется и не читает атеистическую литературу, половина — читают лишь изредка и только 7,4% делают это регулярно. Анализ интенсивности спроса на данную литературу не давал, разумеется, прямого объяснения причин ее низкой востребованности, но по-своему оказался индикатором действительного отношения к пропаганде атеизма.

В 1966 Кобецкий непосредственно руководил анкетированием и интервью участников слета комсомольского актива страны в Крыму. По результатам оказалось, что в совокупности 24% «активистов» индифферентно относятся как к религии, так и к атеизму, 14,4% опрошенных допускают возможность существования сверхъестественных сил. Важным итогом стала разработка дифференцированной типологии из шести уровней атеистической убежденности молодежи (применялось построение малых шкал, единой шкалы, контура связей между выявляемыми характеристиками, графиков распределения оценок-суждений). Кобецким разрабатывались методики социологических обследований отношения к религии (проведение письменных и устных опросов, обоснование выборки и т. п.), способы обработки конкретных данных, вопросы теоретического обобщения полученных результатов. Наиболее полно все это было отражено в его кандидатской диссертации «Предмет и методика конкретно-социологических исследований преодоления религии в СССР» (1968).

В 1970-е Кобецкий занимался изучением состояния атеистической убежденности различных социально-демографических групп населения (статьи «Исследование динамики религиозности населения в СССР», 1973; «Основные направления социологического изучения процесса преодоления религиозности», 1974). Наиболее интересным исследованием этого времени с его участием можно считать зондаж общественного мнения о религии и атеизме, проведенный путем опроса 1000 представителей 12 профессиональных категорий ленинградской интеллигенции в 1971–1972. Оказалось, что в среднем более четверти опрошенных считали атеистическую пропаганду ненужной (в том числе 17% из группы учителей, 37,6% медицинских работников, 40,9% ИТР, 44% писателей и музыкантов, 53% архитекторов, 57,9% художников). Близкие результаты показало и проведенное тогда же по методике Кобецкого сравнительное изучение отношения к религии и атеизму городского населения Одессы и Ленинграда («Религиозность и атеизм: Социологические очерки», 1974, в соавт.).

Научное признание в среде советских и зарубежных исследователей получил труд Кобецкого «Социологическое изучение религиозности и атеизма» (1978). Он содержит большой историко-социологический материал, статистику демографии и динамики религиозности в СССР, попытку построения типологии религиозности и атеистичности, программу изучения и социологический анализ общественного мнения по вопросам религии и атеизма. Все это описывалось современным на ту пору понятийным языком социологии. Методика получения конкретных данных свидетельствовала о научной тщательности проводимых процедур, но обобщающие суждения вынужденно подстраивали реальный результат (констатацию слабости и низкой

эффективности атеистической пропаганды) под идеологически мотивированное оптимистическое ожидание распространения и утверждения массового атеизма. Тем разительнее был объективный вывод исследователя о том, что «за годы Советской власти уровень религиозности снизился примерно на 50%», контрастировавший с данными официальных органов, по которым религиозность сохранялась всего у 8–10% взрослого городского населения. С середины 1970-х и до начала перестройки основное исследовательское внимание Кобецкого уделялось выяснению общественного мнения о религии и атеизме в СССР. Широкомасштабные опросы по его методикам проводились на промышленных предприятиях и в сельской местности нескольких областей страны («Общественное мнение и научно-атеистическая пропаганда», 1976, в соавт.; статья «Организация социологического исследования атеистического общественного мнения», 1985). На рубеже 1980 и 1990-х Кобецкий занимался междисциплинарной проблематикой на стыке социологии религии и социальной философии (статья «О соотношении мировоззренческих и социокультурных оценок религии», 1989). Одной из его исследовательских инициатив в эти годы стал проект сравнительного изучения современного состояния религиозности населения Финляндии и Северо-Запада России.

Соч.: Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978; Изучение атеистического общественного мнения в трудовых коллективах. Л., 1984; О соотношении мировоззренческих и социокультурных оценок религии // Религия и атеизм в истории культуры / отв. ред. Р. Ф. Итс. Л., 1989.

М. Ю. Смирнов

КОВАЛЁВСКИЙ Максим Максимович (27.08. 1851, Харьковская губерния — 23.04.1916, Петроград) — русский правовед, историк, экономист и социолог. Из дворянской семьи. Окончил юридический факультет Харьковского университета (1872), продолжил образование за границей (в Германии, Франции и Англии). Определенное влияние на научные взгляды Ковалевского оказали труды Конта (Comte) и Спенсера (Spenser), знакомство и переписка с Марксом (Marx). По возвращении в Россию с 1877 преподавал историко-юридические дисциплины в Московском университете, изучал в научных экспедициях поземельные и сословные отношения народов Северного Кавказа. Уволенный из университета в 1887 за пропаганду либеральных идей в курсе сравнительной истории права, Ковалевский почти на 18 лет добровольно покинул Россию. Эти годы он жил и преподавал в европейских университетах (Стокгольм, Оксфорд, Брюссель), много путешествовал (в 1882 и 1901 посетил США) и знакомился с зарубежной научной мыслью. Ковалевский был признан во французских и международных организациях социологов, участвовал в работе Международных социологических конгрессов. В 1901 он стал соучредителем Русской высшей школы общественных наук в Париже. Большое значение Ковалевский придавал эмпирической составляющей социальных исследований. Его труды основаны на разнообразном фактическом материале, результатах наблюдений и документальных свидетельствах.

Вернувшись в Россию, с 1905 Ковалевский читал лекции как профессор в университетах и др. высших учебных заведениях Петербурга. В 1906 он избирается депутатом Первой Государственной думы, позднее становится членом Государственного совета (1907–1914). В этом качестве Ковалевский неоднократно выступал по вопросам свободы совести и гражданских прав верующих. В 1908 организует первую в России кафедру социологии в петербургском частном Психоневрологическом институте (в учебных курсах кафедры были лекции и по социологии религии), а в 1912 — секцию социологии при Историческом обществе в Петербургском университете. В эти годы выходит ряд трудов Ковалевского, в которых на фоне общетеоретических положений представлена его трактовка социальной роли религии — «Сравнительная история религий как предмет преподавания» (1909), «Социология» (1910), «Происхождение семьи, рода, племени, собственности, государства и религии» (1914). Ковалевский много занимался публицистикой и просветительской деятельностью, под его руководством издавались газета «Страна» (1906) и журнал «Вестник Европы» (1909–1916). Под редакцией Ковалевского вышли четыре выпуска серийного издания «Новые идеи в социологии», где были опубликованы, среди прочих, работы зарубежных ученых по социологии религии. В 1914 Ковалевский избран действительным членом Российской академии наук. После кончины Ковалевского в 1916 его учениками и единомышленниками было создано и действовало на протяжении шести лет «Русское социологическое общество имени М. М. Ковалевского» (возрожденное в Санкт-Петербургском университете в 1993).

Теоретико-методологические взгляды Ковалевского основывались на убеждении, что научное исследование призвано по возможности дистанцироваться от обслуживания каких-либо политических или идеологических целей и стремиться к объективному анализу общественных процессов. Это положение вытекало из понимания Ковалевским назначения социологии как науки. Ее задачей должно стать преодоление односторонности существовавших теорий психологизма, органицизма, географического детерминизма и пр., каждая из которых раскрывала

лишь ограниченный набор оснований общества, тогда как прогресс есть следствие многофакторного воздействия, а это может быть описано только единой социальной теорией. Данная позиция обусловила примененный Ковалевским интегрирующий способ объяснения конкретных факторов общественной эволюции — экономических, политических, духовных.

Подход Ковалевского обозначил одну из заметных тенденций социальной мысли в России начала XX в. — стремление преодолеть отношение к религии как чему-то сверхобычному, совершенно выходящему из ряда социокультурных явлений и недоступному для научного постижения. Религия понималась ученым как выдающееся, но не исключительное явление в сложной совокупности детерминант социального поведения, и рассматривать ее требовалось в обязательном сочетании со всеми прочими.

Занимаясь исследованием так называемого обычного права у народов России («Современный обычай и древний закон», 1886; «Закон и обычай на Кавказе», 1890), Ковалевский сделал вывод о взаимовлиянии юридических и религиозных элементов при урегулировании межличностных, внутриобщинных и межобщинных отношений. В этих отношениях религиозный фактор выступает не только своей вероисповедной стороной, но и как социально необходимое установление, устраняющее разрушительные для сообщества проявления произвола и дезорганизации. В работе 1902 «Поклонение предкам у кавказских народов» Ковалевский отметил, что культ первопредка делает обязательным усвоение тех коллективных верований, которые скрепляют все составляющие общинного образа жизни в устойчивую целостность, тем самым обеспечивая выживание и воспроизведение рода.

Такое объяснение обнаруживает близость представлений Ковалевского к концепции Дюркгейма (Durkheim) о социальных функциях сакрального (особенно это заметно в работе «Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом», 1905). С Дюркгеймом Ковалевский был знаком лично, некоторые его взгляды не разделял, но считал необходимым изучение его социологической теории российскими учеными (это Ковалевский убедительно объяснял в трудах «Современные социологи», 1905, и «Современные французские социологи», 1913).

Не менее важен для анализа явлений религии и разрабатывавшийся Ковалевским историко-сравнительный метод изучения общественной эволюции различных народов. Материал религиозных верований в их сопряжении с семейно-бытовыми, хозяйственными и политическими отношениями служил Ковалевскому источником реконструкции идентичных явлений в разных обществах при сходных социальных процессах. Одним из опытов применения им этого метода стало рассмотрение роли протестантского влияния в английском, французском и североамериканском обществах разных периодов их истории («Секуляризация монастырской собственности в Англии и ее ближайшие последствия», 1888; «В стране мормонов», 1901; «Политические доктрины протестантизма во Франции», 1905).

В фундаментальном двухтомном труде «Социология» Ковалевский продемонстрировал уместность анализа религиозных верований как фактора, воздействующего на социально-экономическое развитие народов. Например, одним из важнейших источников возникновения института собственности, по мнению Ковалевского, явились древние верования о постоянстве посещения духом усопшего места захоронения его тела. Однако, как отмечал Ковалевский в других своих исследованиях, религиозно-этические мотивы не являются эффективными в социальном плане до тех пор, пока противоречат господствующим потребностям общественной организации. Религия способна влиять на формирование того или иного типа общества, но только в совокупности с множеством др. материальных и интеллектуальных факторов.

Соч.: Сравнительная история религий как предмет преподавания // Вестник Европы. СПб., 1909. Кн. 8; Происхождение семьи, рода, племени, собственности, государства и религии. СПб., 1914.

М. С. Юрьев

КОКС (Cox) **Ха́рви Гэ́ллахер** (p. 19.05.1929, Мальверн, Пенсильвания) — американский теолог, представитель «радикальной теологии» и «теологиии постмодерна». В 1951 окончил Пенсильванский университет (University of Pennsylvania), в 1955 получил степень магистра теологии в Йельской школе богословия (Yale Divinity School), с 1956 баптистский пастор. В начале 1960-х одновременно с подготовкой докторской диссертации по истории философии религии в Гарвардском университете (Harvard University) работал в Баптистском миссионерском обществе и теологической школе Ньютона (Andover Newton Theological School) в Роксбери. С 1965 профессор теологического факультета Гарвардского университета. Преподавал в Германии, Мексике, Перу, США, участвовал в работе экуменических организаций (см. Экуменизм). Круг его научных интересов необычайно широк: модернизация, урбанизация, секуляризация, религия и человек в современном мире, изменение религиозного сознания, переосмысление и приспособление христианства к реалиям современной жизни, вопросы церковной практики и многие другие. Его первые работы написаны на волне леворадикального движения и растущей популярности контркультуры. Книга «Мирской град» (The Secular City, 1965) выш-

ла вскоре после того, как Кокс провел год в Евангелической академии в Берлине, углубляя свое понимание теологии П. Лемана (Lehmann), К. Барта (Barth), Д. Бонхеффера (Bonhoeffer). Эта книга принесла ему популярность, сравнимую разве что с работами его учителя П. Тиллиха (Tillich). Хотя Кокс критиковал «теологию смерти Бога» и в «Мирском граде», и в других своих работах, она оказалась тесно связанной с его именем.

Подобно социологам Глоку (Glock), Старку (Stark), Бергеру (Berger) и Лукману (Luckmann), Кокс обратился к исследованию секуляризации, рассматривая ее в контексте модернизации (урбанизации, плюрализации и т. д.). Упадок традиционной религии Кокс связал с ростом городской цивилизации, назвав оба эти факта приметами современной эпохи. Говоря об истории термина «секуляризация», Кокс подчеркивал многообразие его значений, проявлений и форм в зависимости от социально-политической и религиозной истории той или иной страны, его отличие от секуляризма (враждебной религии идеологии, присущей закрытым системам и тоталитарным обществам). Если в процессе секуляризации человек освобождается от влияния религии, то секуляризм сам претендует на роль своего рода новой религии. Секуляризация же — это «освобождение мира от религиозного и квазирелигиозного самопонимания, ломка всех закрытых картин мира, разрушение всех сверхъестественных мифов и священных символов», это «дефатализация истории», когда человек понимает, что он очень одинок, оказавшись «один на один с миром, и больше уже не может перекладывать вину за свои действия на судьбу или злых духов». В процессе секуляризации, считает Кокс, происходит «релятивизация религиозной картины мира», приватизация религии (англ. privatization of religion), сокращение сферы влияния религии в публичной сфере. Религия в «мирском граде» теряет качество универсального мировоззрения, дающего ответы на вопросы космического и земного существования, морального руководства в повседневной жизни. Она принимает форму «приятного времяпрепровождения», эстетического наслаждения, проявления национальной идентичности. Истоки секуляризации Кокс, как и Бергер, видит в Библейской истории, придавая особое значение трем ее важнейшим событиям: «с Сотворения мира началось расколдовывание природы, с Исхода — десакрализация политической власти, с Синайского союза (и особенно с запрета поклоняться идолам) — возникновение светской системы ценностей».

Отождествляя «мирской град» с «технополисом», Кокс характеризует его с точки зрения формы и стиля, которые представляют собой соответственно его социальный и культурный компоненты. Основные черты социального облика технополиса (или его формальные черты) — анонимность и подвижность. По мнению Кокса, они помогают вести в городе человеческое существование и в каком-то смысле соответствуют библейской вере. В городе человек постоянно делает выбор, разделяет жизнь на частную и публичную сферу. Хотя городская анонимность неоднократно подвергалась критике, она в известном смысле — благо, поскольку является следствием свободного выбора людей, порвавших с деревенской жизнью. И эта городская анонимность необязательно бесчеловечна. Светский городской человек — житель «мирского града» вынужден защищать и оберегать свою частную жизнь, иначе ему не выжить в большом городе с многообразием отношений и контактов. Противопоставляя библейский Закон и Евангелие как зависимость от прошлого и свободу для будущего, Кокс утверждает, что анонимность большого города — это освобождение от Закона (некритичного следования обычаям, традиции) ради Евангелия (права на свободный выбор и ответственности за него). С этой точки зрения и урбанизация представляет собой освобождение от условностей традиционного общества. Анонимность для большинства есть в то же время индивидуальность для немногих.

Что касается подвижности, часто рассматривавшейся в качестве негативной черты современной городской жизни, то она означает склонность к переменам, восприимчивость к новым идеям и возможностям. Географическая подвижность связана как с социальной, так и профессиональной мобильностью, без чего невозможен современный «мирской град». Подвижность присуща и Яхве, он весьма мобильный Бог: у Него нет определенного места, как и у избранного им народа. Он властвует не над природой, а над историей и временем; Ковчег Завета переносился с места на место, пока не был захвачен врагами, что подготовило евреев к разрушению Храма и потере родины. Эту традицию продолжили Иисус и первые христиане, которые стремились к движению, паломничеству, для которых весь мир стал отечеством, а христианство — универсальной религией разных народов. Поэтому, полагает Кокс, подвижность не так страшна, как ее обычно изображают, хотя у нее есть свои минусы, ибо в крайней форме она может порождать стремление избегать ответственности. «Высокая подвижность — не гарантия спасения, но и не препятствие для веры».

Стиль, формирующий культурный облик «мирского града», представляет собой систему идеалов, ценностей, смыслов. Кокс указывает на две наиболее важные его черты: прагматизм и профанность. Под прагматизмом он понимает интерес мирского, секулярного человека к конечному практическому результату интеллектуальной и любой другой де-

ятельности. Профанность — исключительно посюсторонний горизонт мирского человека, жизнь которого определяется его земными целями и интересами, а не верой в наличие некоей потусторонней, сверхприродной реальности горнего мира. Иначе говоря, профанность — это безрелигиозность, а профанный человек — это «человек от мира сего». Вслед за Бонхеффером, Кокс не считает эти качества секулярного человека и «мирского града» препятствием на пути к вере. Напротив, они могут помочь увидеть в Евангелии то, чего не видели предки. Гражданин технополиса именно в силу своего прагматизма (т. е. стремления решать то, что решаемо, оставив в стороне «вечные» религиозные вопросы) может не только увидеть истину Евангелия, но и начать жить в соответствии с этой истиной. Истина Евангелия, по мнению Кокса, состоит вовсе не в том, чтобы тосковать по прошлым временам, отказываясь от решения земных проблем, а в том, чтобы «принять на себя всю тяжесть этих проблем как дар Творца», быть человеком в подлинном смысле этого слова и сделать бесчеловечный мир технической цивилизации настоящим домом для всех. Позитивной стороной секуляризации Кокс считает и то, что она освободила американское общество от давления протестантской культуры, которая была навязана всем, несмотря на разную религиозную принадлежность или отсутствие таковой. Эпоха сакральных (см. Сакральное) обществ прошла, чему в немалой степени способствовали и сами христиане в процессе Реформации. Чтобы избежать «нового фидеизма», которым Кокс называет нетерпимую «религию секуляризма», очень важно обеспечить право каждого гражданина на собственные убеждения, будь то атеизм, агностицизм, инакомыслие. В 1969, когда горячо обсуждались проблемы соотношения индивида, буржуазной культуры, веры и религии, вышла книга Кокса «Праздник шутов» (The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy), отразившая умонастроения, царившие в то время в интеллектуальной среде Запада. Она коренным образом отличается от его первой книги. Если «Мирской град» — «аполлоновская» книга, то «Праздник шутов» — «дионисийская». Ее цель — выявить причины утраты карнавальной традиции и радостного, праздничного восприятия жизни, религии и образа Христа в современном мире. Человек по своей природе — homo festivus, и праздники существовали во всех культурах, начиная с глубокой древности. Фантазия и праздник присущи любой религии даже в самые мрачные времена. С точки зрения Кокса, фантазия неравнозначна простому воображению. Фантазия — особый вид воображения, выходящего за пределы правил социального поведения и структуры повседневной реальности. Благодаря фантазии невозможное становится возможным, и именно с ней связывает Кокс надежду на возрождение «освободительного ритуала», «живой литургии» завтрашнего дня, которая должна родиться не в церкви, а на празднике или светском мероприятии, куда всё в большей степени проникают библейские темы и мотивы. В работах «Совращение духа» (The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People's Religion, 1973), «Искаженный Восток» (Turning East: Why Americans Look to the Orient for Spirituality — And What That Search Can Mean to the West, 1977) и многих других Кокс обращается к исследованию различных форм духовности и религиозности, анализируя их корни и специфику, размышляя о будущем религии и теологии в современном мире. Они представляют огромный интерес не только постановкой глубоко личных и важных мировоззренческих вопросов, но и парадоксальными, не всегда однозначными ответами на запросы современного человека.

Соч.: Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой, К. Гуровской. М., 1995; Религия в мирском граде / пер. с англ. О. Боровой // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологические тексты XX века. М., 1994; The Fiest of Fools: A Theological Essays on Festivity and Fantasy. N.Y., 1969; The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People's Religion. N.Y., 1973; Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism. N.Y., 1977; Religion in Secular City: Towards a Postmodern Theology. N.Y., 1984; Many Mansions: A Christian's Encounter with other Faiths. Boston. 1988; Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and The Reshaping of Religion in the 21-st Century. Los Angeles, 2001.

Е. Д. Руткевич

КОЛЕ́БЛЮЩИЙСЯ В ОТНОШЕ́НИИ К РЕЛИ́ГИИ. Толкование термина «колеблющийся» (во взглядах) многоплановое и неоднозначное. Наиболее приемлемое значение — нестойкий в своих убеждениях, легко поддающийся влиянию со стороны. В социологии религии колеблющиеся между верой религиозной и неверием — это социальная группа с неопределившейся мировоззренческой позицией по отношению к религии и атеизму.

Введение этого понятия в 60-х XX столетия в социологию религии диктовалось необходимостью получать в результате социологических опросов более достоверную информацию о степени религиозности и атеистичности населения, так как к тому времени процессы секуляризации и политика секуляризма существенно повлияли на религиозный климат Западной Европы и стран социалистического лагеря. Эти изменения усложнили теоретические и эмпирические задачи социологии религии по выявлению критериев, динамики религиозности и атеистичности, параметров, характеризующих ослабление и разрушение религиозного комплекса в сознании верующих или, наоборот,

усвоение религиозных идей, норм и принципов неверующими.

В советское и постсоветское время разработка соответствующей методологии и методики является занятием религиоведов, причастных социологии религии (среди них Н. П. Алексеев, Н. П. Андрианов, Р. П. Балтанов, В. И. Гараджа, А. И. Демьянов, Е. К. Дулуман, А. И. Иванов, А. И. Клибанов, Ф. М. Калашников, В. Д. Кобецкий, Е. А. Кублицкая, А. И. Кудряшов, А. А. Лебедев, Б. А. Лобовик, Р. А. Лопаткин, А. Т. Москаленко, М. П. Мчедлов, А. С. Онищенко, В. В. Павлюк, В. Г. Пивоваров, М. Г. Писманик, Е. С. Прокошина, Ю. Ю. Синелина, М. К. Тепляков, Д. Е. Фурман, В. Д. Чеснокова, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков и др.). В работах отечественных авторов применялись различные подходы к выявлению критериев религиозности, предлагались типологии верующих и неверующих, которые после апробации и с учетом социально-политических, экономических и духовно-нравственных трансформаций российского общества корректировались в зависимости от задач конкретного социологического исследования.

Опыт социологических опросов показывает, что для получения достоверной информации о степени религиозности и атеистичности (секулярности) населения необходимо использовать сбалансированную систему агрегирующих показателей для построения соответствующих типологических групп. Оценочные критерии следует определять на основании синтеза концептуальных признаков и ранжирования эмпирических, наблюдаемых характеристик религиозности и атеистичности, т. е. результирующих показателей, которые характеризуют религиозное сознание и нерелигиозное сознание и поведение респондентов.

Многие исследователи при разработке методики, основанной на единых методологических принципах определения религиозности и атеистичности, учитывают социально-культурную, национальную и конфессиональную специфику изучаемых регионов России. Вследствие этого в инструментарии (анкете, стандартизированном интервью) представляется различный набор эмпирических референтов, отражающих специфику той или иной конфессии. Все типологические группы формируются на основе определенного сочетания этих показателей и получения соответствующего индекса.

Существует и набор универсальных показателей, по которым строится типология отношения к религии и атеизму. Очевидно, что различия в религиозных убеждениях, степени их осмысленности, интенсивности религиозных чувств в условиях глубоких последствий процессов секуляризации и десекуляризации не могут быть сведены к жесткой бинарной оппозиции. Поэтому социологи достаточно редко выстраивают типологические шкалы без учета типологической группы «колеблющиеся», так как считают, что доля людей, которые сомневаются в существовании Бога, составляет значительную группу населения. В исследованиях для предметного анализа влияния указанных мировоззренческих позиций на различные социальные ориентации личности достаточно использовать следующую несложную, но широко применяемую типологию: 1) верующие (с выделением в ней группы воцерковленных верующих); 2) колеблющиеся между верой и неверием; 3) неверующие (с выделением в ней группы атеистов).

Усложнение первичной типологии делает очень важным учет не только религиозного сознания индивида (представление о Боге, сверхъестественных силах, религиозной картине мира, вероучительных догмах), но и религиозного поведения (уровень воцерковленности, активность в миссионерской деятельности, религиозное воспитание детей и др.). Анализируя механизмы становления соответствующих уровней религиозного сознания, также необходимо выяснять, насколько религиозные взгляды и представления верующих определяют регуляцию того или иного способа социального поведения.

Как показывает практика социологических исследований, религия играет незначительную роль в жизни «колеблющихся между верой и неверием». Показатели и индикаторы религиозного сознания и поведения доказывают, что религиозные догматы находятся как бы на периферии их жизнедеятельности. «Колеблющиеся» признают ряд религиозных положений, но со значительными изменениями. Зачастую они затрудняются ответить на вопрос: «Верят ли они в Бога?» Они редко читают религиозную литературу. Значительная часть из них не воспринимают Библию как «священное писание». С вероучением они знакомятся главным образом из проповедей и рассказов верующих. Вопросы мироздания, явления природы и общества в своем большинстве объясняют с научных позиций, без упоминаний божественной сущности происхождения человека. «Колеблющиеся» не принимают участия в жизни религиозных общин, связей с ними не поддерживают. Они, как правило, не разбираются в особенностях религиозного культа. Религиозные храмы (церковь, мечеть, синагога, молитвенный дом) посещают редко, от случая к случаю, в дни больших религиозных праздников или с целью выполнения каких-либо обрядов не по религиозным мотивам (например, по национальным традициям). Постов и других религиозных предписаний (молитва, исповедь) почти не соблюдают. Детей не воспитывают в религиозном духе. В этой группе отмечается полное отсутствие религиозной мотивации участия в трудовой, общественно-политической деятельности.

Одно из основных методологических требований измерения степени религиозности — причисление группы «колеблющихся» к религиозному населению, — поддерживали многие советские и зарубежные социологи религии. В советский период большинство респондентов, идентифицирующих себя с «колеблющимся по отношению к религии и атеизму», в то же время положительно отмечали позицию «вера в Бога или другие сверхъестественные силы» (основной критерий религиозного сознания) и отвечали утвердительно на ряд показателей, определяющих религиозное сознание.

Типичной чертой мировоззрения «колеблющегося» является незавершенность его религиозного выбора. «Промежуточное состояние» религиозного сознания характеризуется мировоззренческой неопределенностью в оценке религиозной веры и своего к ней отношения. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает восприимчивость «колеблющегося» к миссионерству и прозелитизму многих религиозных течений. «Колеблющиеся» в этом смысле попадают в «группу риска». По результатам социологических данных ИСПИ РАН с 2002 по 2013, во всех исследованных регионах РФ — от 35% до 45% респондентов, считающих себя «колеблющимися»; они не верят в Бога и другие сверхъестественные силы, поэтому пополнять религиозное население за счет этой группы в полной мере вряд ли правомерно.

Лит.: *Флетчер У.* Советские верующие / пер. с англ. // Социологические исследования. 1987. № 4; *Кублицкая Е. А.* Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. № 4; *Лебедев А. А.* Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1986; *Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979.

Е. А. Кублицкая

КОЛО́ДНЫЙ Анато́лий Никола́евич (03.01.1937, с. Софиевка Черкасской обл., Украина) — советский и украинский исследователь религии, один из основателей современной украинской религиоведческой школы. Специалист в области философии и социологии религии, этнологии, проблем свободы совести и вероисповеданий, государственно-церковных отношений, истории религиоведения. Заслуженный деятель науки и техники Украины, доктор философских наук, профессор (1990), руководитель Отделения религиоведения Института философии имени Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины, президент созданной в 1993 Украинской ассоциации религиоведов.

В 1960 окончил историко-философский факультет Киевского университета им. Т. Г. Шевченко (отделение философии). С 1960 по 1980 — на преподавательской и административной работе в различных университетах Украины. В 1967, базируясь на материалах проведенных социологических исследований, защитил диссертацию кандидата философских наук по теме «Обрядово-бытовая религиозность современного верующего». В 1987 защитил докторскую диссертацию «Атеизм как форма мировоззренческого знания и самосознания личности». С 1981 работает в Институте философии НАН Украины научным сотрудником отдела истории и теории научного атеизма. После создания Отделения религиоведения в 1991 занимает должности старшего, затем ведущего научного сотрудника, а с 1993 становится его руководителем.

За время своего руководства фактически конституирует украинское религиоведение как сферу гуманитарного знания со своим специфическим объектом и предметом исследования, и как учебную дисциплину. Разработал новую структуру религиоведения как целостной (а не комплексной) науки, изучающей религию в качестве духовного феномена, выражающего не только веру человека в существование сверхъестественного, но и как способа общения со сверхъестественным, самоопределения человека и обретения в таком общении самого себя. На основе рассмотрения религии как функционирующей системы в обществе, вплетенной своими институциями в социальные отношения и связи, концептуализировал такой дисциплинарный сегмент науки, как практическое религиоведение. Составляющими последнего он называет эмпирические способы познания религии, включенное наблюдение, опросы, интервью и т. п. При этом актуализированы сферы взаимодействия религии/церкви с гражданским обществом, государством, нацией, образованием, массмедиа.

Будучи заведующим кафедрой философии в Черновицком университете, Колодный в 1970 году инициировал создание Всеукраинской социологической лаборатории, силами которой в течение 10 лет изучались по специально разработанной анкете мировоззренческие ориентации студенческой молодежи, отношение ее к религии и факторы формирования этого отношения. Работая в Институте философии НАН Украины, способствовал основанию отдела социологии религии, который одним из первых в независимой Украине провел социологическое изучение уровня и характера религиозности населения, ее конфессиональной природы, соотношения религиозного и национального, функциональной роли религии в жизни личности и общества.

Колодный выступил одним из организаторов религиоведческого образования в Украине. Разрабатывал учебные планы, программы и учебники по религиоведению, читал различные авторские религиоведческие курсы в ряде университетов стра-

ны, способствовал утверждению религиоведения как обязательной вузовской учебной дисциплины, религиоведческой специализации в ряде украинских вузов.

Под научным руководством Колодного защищено более 50 докторских и кандидатских религиоведческих диссертаций. Является председателем Специализированного ученого совета по защите кандидатских и докторских диссертаций по религиоведению при Институте философии. Работал в составе научно-экспертной комиссии по философии ВАК Украины, входил в состав различных научно-экспертных комиссий Кабинета министров, Министерства образования и Министерства юстиции Украины, Государственного комитета Украины по делам национальностей и религий. Член Украинского философского общества и Нью-Йоркской академии наук, Международной ассоциации религиозной свободы, Международной академии свободы религии и вероисповеданий и др.

Является автором более тысячи публикаций различного содержания, формата и объема, посвященных многим аспектам религиоведческой науки. Редактировал около 300 опубликованных Отделением религиоведения научных сборников, монографий, периодических изданий. Наиболее значимыми из них являются «Академическое религиоведение» (2000, 2008), «Религиоведческий словарь» (1996), десятитомная «История религии в Украине» (1996–2013) и др. Под редакторством Колодного выходят ежегодник «Религиозная свобода» (с 1996), квартальник «Украинское религиоведение» (с 1991). 10 лет издавался ежемесячник «Религиозная панорама». Колодный выступал организатором более сотни религиоведческих конференций различного тематического направления и масштаба. Неоднократно участвовал в международных конгрессах, в религиозных и межрелигиозных мероприятиях. Номинант нескольких международных научных премий в сфере изучения религии.

Соч.: Атеизм как форма мировоззренческого знания и самосознания личности. Киев, 1987 (укр. яз.); Украина в ее религиозных проявлениях. Львов, 2005 (укр. яз.); Религиозное настоящее Украины. Киев, 2009 (укр. яз.); Историософия религии. Киев, 2013 (укр. яз.).

Л. А. Филипович

КОЛЛЕ́Ж СОЦИОЛО́ГИИ (Le collège de sociologie; 1937–1939) — название кружка (клуба единомышленников, но не учебного заведения) французских интеллектуалов, существовавшего в Париже с июня 1937 по июль 1939. Идеологами-основателями Коллежа социологии выступили философы-постмодернисты Жорж Батай (Bataille) и Роже Кайуа (Caillois). Ключевой на стадии его закрытия оказалась роль этнолога-африканиста и поэта-сюрреалиста Мишеля Ле(й)риса (Leiris). Философ-неогегельянец Александр Кожев (А. В. Кожевников, Alexandre Kojève; 1902–1968) скептически отнесся к задачам Коллежа, хотя тоже принимал участие в его заседаниях. С докладами на встречах и письмами в адрес коллег неоднократно выступали философ и переводчик Дени де Ружмон (de Rougemont), психоаналитик, художник и литератор Пьер Клоссовски (Klossowski), лингвист, журналист и издатель Жан Полан (Paulhan), антрополог Анатоль Левицки (А. Н. Левицкий, Anatole Lewitzky) и другие выдающиеся общественные и культурные деятели предвоенной поры. Среди них не было профессиональных социологов, но Р. Кайуа и М. Лейрис испытывали в своем творчестве влияние идей Эмиля Дюркгейма (Durkheim) и его социологической школы, например Марселя Мосса (Mauss), а также влияние компаративистики Жоржа Дюмезиля (Dumézil). Ж. Батай был хорошо знаком с философом Раймоном Ароном (Aron) — вместе с П. Клоссовски и другими они посещали лекции А. Кожева по «Феноменологии Духа» Гегеля в 1933–1939.

Кайуа, Батай и Лейрис следом за Дюркгеймом обращались к феномену сакрального в социуме, к его амбивалентной представленности в форме ритуально чистого (др.-греч. agios, лат. Sanctus), — с одной стороны, и в форме осквернённого (др.-греч. agos, лат. sacer) — с другой. Самым зримым проявлением скверны в обществе является смерть — преимущественный предмет всей постмодернистской танатографии. Батая и его единомышленников интересовала эволюция «социального эзотеризма» — от примитивных сообществ архантропов, где сакральное еще отсутствует (как у животных), до современных секулярных сообществ, где сакральное уже редуцировано и из коллективных ритуалов религиозных перешло в сферу индивидуальной культовой практики (в том числе детерминированной индивидуальным бессознательным), откуда его приходится эксплицировать. Аналитика этих явлений составила так называемую «сакральную социологию» Коллежа.

Кажущаяся терминологическая путаница («сакральная социология» вместо «социология сакрального» или «социология религии») должна была указывать на «теургическую», «жреческую» сверхзадачу коллег по Коллежу — не столько исследовать социологическими методами явления сакрального, сколько способствовать их реактуализации в секулярном обществе Франции. Этот дух мистицизма и эзотеризма был инспирирован Батаем, который в то же самое время издавал философско-социологический журнал «Ацефал» (1936–1939) и возглавлял одноименное тайное общество (Acéphale), члены которого изучали труды Мосса, Фридриха Ницше (Nietzsche), Зигмунда Фрейда (Freud) и стре-

мились воплотить в своей повседневной жизни их философские максимы. Поскольку в общество «Ацефал» входили некоторые деятели Коллежа социологии, то это дало повод современным историкам постмодернизма сближать «сакральную социологию» с французским сюрреализмом, видеть в ней этап его становления.

Если Дюркгейм в социуме обнаруживал органический тип солидарности, то Кайуа обращал внимание на корреляцию природы и общества, подчеркивая, что в случае регрессии социума в человеческом сообществе начнут воспроизводиться стереотипы животного поведения (когда снимаются все табу), подобно тому как регрессия органических форм в природе приводит к их смене неорганическими («механическим типом солидарности» — в терминологии Дюркгейма). Наглядным примером такой регрессии для Кайуа и Батая был набирающий силу германский нацизм, эксплуатирующий брутальные сакральные символы агрессии, господства, насилия, жестокости. Гитлеровской военщине деятели Коллежа готовы были противопоставить жертвенное сакральное («крест» кротости против «меча» палача). Для чего ими разрабатывалась утопическая стратегия антифашистского сопротивления в тылу врага на территории оккупированной Франции. Они видели себя рыцарями «Нового ордена», объединившими, благодаря Коллежу, патриотически настроенную творческую и политическую элиту. Но летом 1939 (за месяц до объявления Францией войны Германии) Коллеж социологии, равно как и «Ацефал», прекратил свое существование.

Соч.: Коллеж Социологии. 1937–1939: Тексты Жоржа Батая, Роже Кайуа, Жоржа Дютуи, Рене Гуасталла, Пьера Клоссовски, Александра Кожева, Мишеля Лейриса, Анатоля Левицкого, Ганса Майера, Жана Полана, Дени де Ружмона, Жана Валя и др. / сост. Дени Олье; пер. с фр. под ред. и с предисл. В. Ю. Быстрова. СПб., 2004.

И. П. Давыдов

КОММУНИКАТИ́ВНАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — социальная функция религиозного общения. Подразумевает вертикальный и горизонтальный вектор коммуникации. «По горизонтали» осуществляется общение с единоверцами равной социальной страты, к примеру прихожан между собой в храме, учеников в духовной школе (медресе, ешиве, семинарии), верующих в семье, а также с любыми другими людьми вне «церковной ограды». Вертикальная коммуникация возможна по восходящей и нисходящей и охватывает не только ритуальное (культовое и внекультовое) общение клириков и мирян, находящихся на различных ступенях иерархической лестницы (например, монахов и архимандрита в христианском монастыре, иподиаконов и митрополита в кафедральном соборе, лам и Далай-ламы в Лхасе, мюридов и суфийского шейха в тарикате), но и общение с гипостазированными сущностями (духами, душами умерших предков, божествами, богами, буддами, бодхисаттвами, демонами и т. д.), локализованными согласно принципам иеротопии, сакральной географии и сакральной топографии выше или ниже уровня человеческого бытия. Такая коммуникация в религии мыслится, с одной стороны, вербальной или невербальной, а с другой — непосредственной (контактной — например, с инкубами и суккубами; бесконтактной — например, с дхьяни-буддами) или опосредованной вещной (через иконы, амулеты, фетиши, тотемы), или же персонифицированной (через служителя культа, жреца, шамана, пресвитера, святого помощника) формой медиации. Помимо религии, возможность общения с гипостазированными (но не обязательно сакрализованными) существами признают мифология, магия и паранаука.

И. П. Давыдов

КОММУНИКА́ЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ (от лат. communicatio — сообщение) — это отношения, в процессе которых происходят передача и обмен информацией религиозного содержания посредством системы знаков, определенной для каждой религии. Религиозную коммуникацию можно рассматривать в контексте общей теории коммуникации, представленной теориями Г. Лассуэлла (Lasswell), П. Лазарсфельда (Lazarsfeld), Р. О. Якобсона (Jakobson), К. Шеннона (Shannon) и У. Уивера (Weaver). Необходимо учитывать специфические черты религиозной коммуникации — она представляет собой символически выраженные коммуникативные акты, актуализируемые в ритуальной практике. Структура религиозной коммуникации реализуется в векторах вертикальной и горизонтальной направленностях. Вертикальная направленность религиозной коммуникации обнаруживает двустороннюю связь между человеком и Богом (между профанным и сакральным). Проявляется в виде получения Откровения (нисходящая модель) и ритуальной практики (восходящая модель). В данном случае коммуникация носит трансцендентный характер, а само коммуникационное пространство сакрализируется. В горизонтальной плоскости реализуется социальный аспект религиозной коммуникации. Здесь коммуникация представлена взаимодействием внутри религиозной организации («внутрицерковное» общение) и внешними коммуникациями (межконфессиональные отношения, отношениях с органами власти и различные виды информационно-коммуникативной деятельности: связи с общественностью, реклама).

Истоки социологического понимания религиозной коммуникации можно найти в теории Э. Дюр-

кгейма о сакральной первооснове ритуалов и их общественной интеграции. В рамках феноменологической социологии — Г. Гарфинкель (Garfinkel), Т. Лукман (Luckmann) — актуализируется проблема изучения религиозных феноменов и поиск их смыслов в единичных социальных актах. Большое внимание проблемам религиозной коммуникации уделяется в работах лингвистов и филологов (Р. Баич, И. В. Бугаева, М. Войтак, В. И. Карасик, Н. Б. Мечковская и др.). В этих трудах особо пристально анализируются вербальные средства религиозной коммуникации и проблемы лексического понимания.

Религиозный (сакральный) язык играет большую роль в семиотической системе религии. При этом религиозная коммуникация обладает наибольшим разнообразием семиотических средств по сравнению с другими видами коммуникации, так как в ней используются все сенсорные каналы восприятия информации: тактильные: прикосновения к святыням; обоняния: запах ладана; вкусовые: причастие, пост, разговение (Мечковская).

По своей природе религиозная коммуникация является перформансной коммуникацией, которая может осуществляться в форме межличностной, групповой и массовой коммуникации.

Можно выделить несколько аспектов религиозной коммуникации в современном обществе. Необходимость воздействия на численно большую и рассредоточенную аудиторию заставляет религиозные организации использовать все имеющиеся в наличии средства массовой коммуникации. Это приводит к тому, что религиозное обращение часто характеризуется селективностью. Перенос процессов религиозной коммуникации в виртуальное социальное пространство (киберпространство) имеют следствием создание новых коммуникативных площадок: форумов, социальных сетей. Многие «закрытые» социальные сети активно эксплуатируют религиозную тематику. В массовой культуре имеет место свободное оперирование разнообразными религиозными символами, деформирующими семиотическую систему религии.

М. В. Федорова

КОНВЕ́РСИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[1] (от лат. conversio — переход на другой путь). В латинском звучании понятие впервые встречается у Тертуллиана (калька с греческого epistrophe у Эпиктета и стоиков; в новозаветной проповеди (Деян. 15: 3) — обращение за помощью к Богу как альтернатива обращению к другому человеку, родственнику, деловому партнеру или какому-нибудь вышестоящему начальству). Конверсия сопровождается переменами в ценностях, понятиях и образцах поведения ее субъекта (metanoia, или деятельное раскаяние), благодаря чему обеспечивает достижение особой интеллектуальной и нравственной проницательности (epopteia, или способность видеть), в свою очередь открывающей перспективу избавления от тягот и тревог повседневной жизни. Вне относительно узкого и специфического контекста философской и нравоучительной литературы термин «конверсия» получил более или менее широкое хождение в период становления христианства как мировой религии, обозначая уже достаточно конкретное событие — отказ индивида от традиционного местного язычества в пользу христианства (самым ярким примером принято считать обращение апостола Павла). В период Реконкисты, а затем и вообще в Новое время термин «конверсия» был экстраполирован на переход в христианство из любой религии вообще, безотносительно к ее содержанию, в том числе из иудаизма или ислама (лица, совершившие такой переход, назывались «конверсо»). В практике миссионерства, а также в массовом сознании и в медиа такая более широкая трактовка конверсии сохранилась до наших дней. Наконец, в последние несколько десятилетий, в связи с распространением всякого рода новых религиозных движений и с процессами, которые П. Бергер определил как «десекуляризацию», а также с формированием «постсекулярного» глобального контекста, термин «конверсия» или его дериваты всё чаще используется как сугубо религиоведческие понятия, указывающие на социальные, психические или любые другие процессы, связанные с формированием, воспроизводством и трансляцией «предметов веры», предполагаемых той или иной религией.

Религиозная конверсия, которая в наши дни нередко оказывается первичным опытом религиозно индифферентного или даже вообще неосведомленного человека, попадает в поле зрения социологии только в начале 1970-х, одновременно с другими явлениями, обозначившими завершение Нового времени и начало post-modernity, как принято именовать нынешний глобальный контекст. Для богословия, как академического, так и популярного («самодеятельного») конверсия — результат экзистенциальной встречи человека и Бога, иногда даже непосредственной интервенции Бога в повседневную жизнь, событие, заведомо выходящее за границы рационального. Богословское понятие «таинство» указывает как раз на такого рода эксцессы, которые понять или объяснить невозможно. Соответственно, для социологии, психологии или других наук о человеке тут попросту нет и даже не может быть предмета исследований. Для классической социологии Вебера или Дюркгейма религия была социальной практикой, инвариантной многообразию отдельных конкретных обществ, по сути дела — универсальной предпосылкой солидарности между индивидами, устойчивого социального

порядка и всякой наблюдаемой или хотя бы мыслимой традиции, даже ее «несущей конструкцией». Конкретные социальные функции религии и церкви, разумеется, могли обсуждаться, однако вопрос о предпосылках и факторах конверсии даже не ставился. В согласии с догматической точкой зрения предполагалось, что источником соответствующего опыта является некий первичный «инсайт», о котором мы толком ничего знать не можем, тогда как передача этого опыта от поколения к поколению осуществляется непосредственно в процессе социализации, наряду с усвоением любых других социальных навыков. В 70-е минувшего века, в контексте общих перемен, затронувших далеко не только социологию как научную дисциплину, этот подход был подвергнут достаточно убедительной критике, основанной в первую очередь на результатах исследований, предметом которых послужило становление и развитие новых религиозных движений. Следствием этой критики оказалась не только актуализация представлений о религиозности как о психической аномалии или результате целенаправленной «промывки мозгов», но и достаточно радикальная относительно классической социологии трактовка религии как «субсидиарной» социальной практики, т. е. как о разновидности так называемого совладающего поведения (вроде благотворительности, целительства или же деятельности полиции). С этой точки зрения, которая более или менее утвердилась в современной социологии религии, конверсия является результатом сугубо личного и даже «рационального», т. е. заведомо, пусть даже в отдаленной перспективе, объяснимого выбора, обусловленного не столько самой по себе традицией, сколько, наоборот, локальной проблемной ситуацией ее кризиса.

На практике конверсия редко представляет собой одномоментный сдвиг в самосознании и хабитусе, обладающий такой же хорошо различимой локализацией во времени и пространстве, как обращение апостола Павла на пути в Дамаск. Обычно это диффузный и более или менее длительный социальный процесс, идентификация которого с какими-то наблюдаемыми событиями сама по себе является достаточно сложной методологической проблемой.

В догматическом плане судить об этом процессе можно только sub specie aeternitatis, например, в ретроспективе Судного Дня или другого события, являющегося реальным, а не воображаемым «концом истории». Поэтому любые эмпирические показатели конверсии остаются обычными социальными условностями, в лучшем случае — косвенными свидетельствами, валидными только в достаточно ограниченном контексте аналитики массовых социальных процессов или верификации их универсальных моделей: судить о реальности чьего-либо персонального обращения человек не вправе. Для христиан самых разных деноминаций относительно валидными свидетельствами конверсии являются показатели так называемой «воцерковленности», т. е. усвоения индивидом образцов поведения, понятий и ценностей, конститутивных для соответствующего культового сообщества (прежде всего — акт крещения, т. е. публичное социальное признание конверсии, а соответственно — посещение храма, исповедь или иные действия, которые церковь, деноминация или секта вменяет в обязанность своим членам). Такие показатели, разумеется, всегда могут оказаться притворными, однако их регулярность и частота остаются не только свидетельствами обращения, которые достаточно трудно оспорить, но и позволяют судить о его глубине или устойчивости. Более того, аналогичные показатели обращения всегда могут быть сконструированы для любых других религий или культовых практик, что обеспечивает возможность сколько угодно широких сравнительных оценок так называемой религиозной ситуации, а также сопоставимость количественных данных, полученных самыми разными методами — от непосредственного подсчета единиц наблюдения до классических массовых опросов. В то же время подобного сорта показатели инвалидны, когда предметом исследования становятся культовые практики, не предполагающие образования сообществ с хорошо различимыми и кодифицированными границами (суеверия, практики New Age, субкультуры, возникающие на интеллектуальной и социальной периферии конфессий), а также ранние формы конверсии, предшествующие актам «воцерковления» или их аналогам. В таких ситуациях, которые весьма характерны для post-modern обществ, идентификация конверсии оказывается сложной и отнюдь не решенной задачей. Тем не менее какое-то представление о соответствующем личностном или контекстуальном сдвиге можно составить, выполняя массовое и адресное тестирование, а также исследуя круг чтения или структуру и динамику социальных сетей.

В свою очередь, самопроизвольная конверсия, т. е. классическое «откровение», как оно представлено в священных книгах и преданиях самых разных религий, тоже достаточно редкое событие. Как правило, это результат очень сложной интерференции между личностными сдвигами или другими переменами, связанными с кризисом повседневной социальной рутины, и миссионерской деятельностью конкретных религиозных организаций, в наши дни осуществляемой как в традиционных формах изустной катехетической проповеди, так и при посредстве медиа, что уже вошло в обычай, или даже всяких новейших психотехник, как в сообществах New Age.

Как и любая другая, такая деятельность предполагает систематический мониторинг и оценку ее результатов, что уже само по себе способствует превращению конверсии в привилегированную единицу наблюдения, вокруг которой выстраивается и на объяснение которого направлены религиоведческие исследования, в том числе методами и в понятиях социологии. Сложилось даже особое направление conversion studies. Для той социологии религии, которая реально сформировалась в последние четверть века, этот феномен постепенно становится тематическим центром исследований. Вокруг него выстраивается как ее собственная «повестка дня», включая решение чисто методологических проблем, связанных с воспроизводимостью данных или их сопоставимостью, так и дискурс интеграции этой области исследований в более широкий междисциплинарный контекст.

В наши дни обращение к религии в силу традиции, унаследованной от предшествующих поколений, становится редкостью. Процессы, обозначаемые как «десекуляризация» или «религиозное возрождение», на практике оказываются притязаниями на достаточно основательное, иногда даже революционное, преобразование обществ, которые ими затронуты, способствуя, в частности, появлению радикальных политических движений. Религия, соответственно, перестает быть фактором консервации социального порядка, как это считали классики социологии, и становится одной из наиболее важных предпосылок социальной динамики. В таком прагматическом контексте аналитика конверсии становится исключительно актуальной задачей.

Лит.: *Нок А. Д.* Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина / пер. с англ. А. Д. Пантелеев. СПб., 2011; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005; *Alexander J. C., Trauma A.* Social Theory. Cambridge (UK); Malden (MA), 2012; *Bruce S.* Politics & Religion. Cambridge (UK); Malden (MA, 2003; *Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives. Aldershot (UK); Burlington (VT), 2006; *Robbins Th.* Cults, Converts & Charisma. London. etc., 1988; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, 2000.

А. А. Игнатьев

КОНВЕ́РСИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[2] — перемена идентичности религиозной через отказ верующего от исходной принадлежности к наиболее распространенной автохтонной религии и обращение в религию инокультурного происхождения. Единое научное объяснение религиозной конверсии пока не сложилось — исследователями предлагаются ее трактовки в диапазоне от принудительного вовлечения («промывка мозгов», «насильственная индоктринация», «обработка с помощью психотехник») до добровольного участия («кризиса традиционной модели веры», «осознанное самостоятельное религиозное самоопределения индивида»). Иногда понятие религиозной конверсии относят к переходу из одной конфессии в другую внутри общей религии, что в действительности может быть связано с феноменом прозелитизма.

Такие мировые религии, как христианство и ислам, не только признают, но нередко и активно поддерживают возможность их принятия в регионах с традиционным преобладанием других культур (в то же время отвергая конверсию по отношению к своим последователям). Буддизм и традиционные духовные системы Дальнего Востока (даосизм, конфуцианство, синтоизм) ограниченно допускают религиозную конверсию, воспринимая ее в основном в форме синкретизма религиозного. Преобладающее число верующих, придерживающихся этноцентричных религиозных традиций, — иудаисты, большинство индуистов, друзы, зороастрийцы, йезиды и пр., не приемлют религиозную конверсию либо, как минимум, не одобряют это явление.

Социологический подход к религиозной конверсии предполагает: 1) характеристику социальной ситуации (на макро- и микроуровнях), в которой обнаруживается это явление; 2) определение социальных факторов, влияющих на возникновение религиозной конверсии и на степень ее успешности; 3) исследование процесса религиозной конверсии на разных его стадиях (предварительный период духовного поиска, знакомство с новой религией и ее последователями, включение в деятельность группы религиозной); 4) анализ последствий для верующих их входа в новую религиозную среду (изменений в мировоззрении, личностных свойствах, отношении к окружающим и социальных связях).

Нередко при рассмотрении религиозной конверсии в социологии религии используется термин «обращение», воспринятый из религиозной лексики. Им описывается совокупность мотивов, действий и настроений (ментальных и психоэмоциональных), присущих человеку при выборе и принятии какой-либо религии. Распространенность также имеет и термин «рекрутирование», применяемый к процессу пополнения рядов конверсионной религиозной группы. Основными подтверждениями состоявшейся религиозной конверсии обычно считаются собственное свидетельство индивида о самоидентификации с новой религией и признание его принадлежности к этой религии др. членами религиозной организации. В то же время формальное удостоверение новой религиозной идентичности далеко не всегда или полностью означает существенное переустройство в мировоззрении и поведении верующего. Субъективное восприятие нового учения индивидом и его личные цели

участия в деятельности религиозной организации могут не во всем соответствовать, а то и расходиться с действительным укладом вероисповедания и действий религиозных этой организации. Выяснение реальных изменений, произошедших с новообращенным, требует обнаружения дополнительных признаков религиозной конверсии. Ими могут быть, например, реинтерпретация верующим своей биографии в свете новой религии, усвоение и свободное оперирование «каноническим языком» этой религии, отказ от признания допустимыми альтернативных объяснений и способов поведения в отношении к избранной религии. Комплексный анализ основных и дополнительных признаков религиозной конверсии дает возможность ее более точного понимания как на уровне общего процесса, так и относительно конкретных ситуаций с так называемыми конвертитами.

Лит.: *Мартинович В. А.* Проблема индикаторов конверсии // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения / под ред. В. В. Старостенко. Могилев, 2006; *Gooren H.* Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Towards a New Synthesis // Journal for the Scientific Study of Religion. 2007. Vol. 46. No 3; *Luckmann T.* Kanon und Konversion // Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II / J. Assmann (hrsg). München, 1987; *Wohlrab-Sahr M., Knoblauch H., Krech V.* Religiose Konversion. Konstanz, 1998.

М. Ю. Смирнов

КОНВЕРТИ́Т (от лат. conversio — переход на другой путь) — верующий, принадлежащий к автохтонной этнической общности и перешедший из доминирующей в ней религиозной системы в инокультурную религию (например, русский житель России, проживающий в регионе с историческим преобладанием православия и ставший здесь последователем какой-то из разновидностей ислама, буддизма или иной религии). Религиозная жизнь конвертита осуществляется, как правило, в среде меньшинств религиозных. Измененную религиозную идентичность конвертиту свойственно поддерживать через подчеркнутое противоположение своей жизни «до» и «после» обретения нового вероисповедания (в пользу последнего) и строгое следование новым религиозным практикам.

М. Ю. Смирнов

КОНТ (Comte) **Огю́ст** (19.01.1798, Монпелье — 5.09.1857, Париж) — французский философ, один из основоположников позитивизма как направления научной мысли, создатель учения о социологии. Родился в католической семье, сын казначейского чиновника. Окончил лицей в Монпелье; в 1814–1816 учился в парижской Политехнической школе, занимался самообразованием. В 1817–1824 был секретарем теоретика утопического социализма К. А. Сен-Симóна (Saint-Simon), идеи которого повлияли на взгляды Конта, хотя их сотрудничество закончилось разрывом. В этот период он опубликовал несколько программных сочинений, содержащих теоретические положения, развивавшиеся им в дальнейшем; среди них труды «Общая оценка элементов современности в прошлом» (Sommaire appréciation du passé moderne, 1820) и «План научных работ, необходимых для реорганизации общества» (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1821). В 1820–1840-е (с перерывами) читал платные лекции по философии и астрономии, давал частные уроки. Одновременно Конт работал над написанием и изданием фундаментального «Курса позитивной философии» (Cours de philosophie positive), вышедшего в свет в шести томах с 1830 по 1842. С 1832 по 1851 занимался репетиторством (до 1844 — и приемом экзаменов) в Политехнической школе, несколько лет получал пособие от своих последователей. В 1848 учредил Позитивистское общество. Годом ранее Конт провозгласил создание «Религии Человечества», став ее проповедником и первосвященником. Суть этого учения, сочетающего научные, моральные, политические и религиозные воззрения, Конт изложил в «Позитивистском катехизисе» (Catéchisme positiviste, 1852) и в четырехтомном обобщающем труде «Система позитивной политики, или Социологический трактат, учреждающий Религию Человечества» (Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité,1851–1854).

В своем учении Конт выступил как приверженец трактовки всего мироустройства и отдельных его составляющих с позиций принципа всеобщей эволюции. Общество рассматривалось им как целостный организм, подверженный естественным прогрессивным эволюционным изменениям. Динамику этих изменений Конт объяснял с помощью выведенного им «закона трех стадий» — теологической, метафизической, позитивной. По этому закону и у отдельных индивидов, и у конкретных обществ, и у человечества в целом происходит поступательная смена трех эволюционных стадий умственной и социальной жизни. На каждой из этих стадий людьми вырабатываются принципиальные идеи, которые соответствуют их жизненным задачам и становятся господствующими, определяющими характер социального устройства. Переход от одной стадии к другой обусловлен развитием совокупных знаний людей о себе и окружающем мире. Эволюция совершается по мере нарастания уровня достоверности и пользы этих знаний. Отражением эволюции является, согласно Конту, иерархическая система наук, высшее положение в которой занимает социология.

Из этой теории следует трактовка Конта религии. Он анализирует религию прежде всего в контексте теологической стадии эволюции общества. Истоки веры религиозной усматриваются Контом в импульсивных спонтанных стремлениях людей к постижению конечных причин своего бытия. По аналогии с самими собой, люди наделяют собственными жизненными свойствами окружающий мир, который в подобном виде становится доступным для объяснения и освоения. Теологической эта стадия именуется в силу обожествления людьми сначала внешних предметов (период фетишизма), затем природных и социальных явлений (период политеизма), а в наиболее развитом виде — моральных качеств (период монотеизма). В каждый из периодов этой стадии религия воздействует на отношения в обществе, обычаи и нравы, политику и прочее. Главными социальными группами становятся носители господствующих идей, причастные к божественным сущностям, — жрецы, духовенство, правители. Наиболее гармоничным состоянием теологической стадии в христианском мире Конт полагал католическое средневековое феодальное общество. Теологическую стадию проходят все общества. Это свидетельствует о неотъемлемом характере религии — при определенном уровне человеческого развития именно она обеспечивает единство общества, способствует установлению необходимых социальных институтов.

Однако предельная абстрактность монотеистических идей и образов делает их недоступными человеческому пониманию и отдаляет от эволюционирующих жизненных потребностей. Тогда и возникают критические теории, ниспровергающие авторитет социальных институтов, основанных на вере в сверхъестественный источник бытия. Это есть основное содержание метафизической стадии. С критикой приходят скептицизм, моральная испорченность, политический беспорядок. Утрата религии побуждает искать новую интегрирующую идеологию. Но умозрительность и противоречие метафизических теорий законам истории обнаруживают их несостоятельность. В то же время распространение естественных и социальных наук и рост их общественного значения открывают перспективы преодоления противоречий во всех областях и перехода к позитивной стадии жизни общества. Под позитивным Конт понимает знание — реальное, полезное, достоверное, точное, организующее. Носители позитивного знания — ученые — призваны осуществлять и функции социального управления. В этом их роль отчасти аналогична обладателям духовной и мирской власти теологической стадии, но отличается демистифицированным пониманием своего назначения.

Конт был убежден, что естественным состоянием человека является социальность, принадлежность к обществу. Тем не менее людям свойственны и эгоизм, невосприимчивость к социальному. В преодолении этих свойств важнейшую роль Конт отводил воспитанию социальных чувств. Развивая свои взгляды, он ограничил упования на исключительную роль науки в общественной эволюции. В сфере моральной регуляции для культивирования гуманистических качеств куда более эффективной может оказаться религия с ее богатейшим историческим опытом. Однако востребованной должна быть только религия, которая свободна от веры в Откровение, в трансцендентные первоистоки бытия, в церковные догмы, в божественных существ.

Такой религией Конт считал разработанное им учение о «Великом Существе» с культом Человечества. В основе этой религии — присущее людям, по убеждению Конта, стремление к соединению с превосходящим их духовным началом, которое помогает обуздать несовершенство мирских порядков. Во втором томе «Системы позитивной политики» Конт объясняет необходимость религии из присутствия в ней общеразделяемых смыслов, благодаря чему она объединяет людей, способствует согласию между различными группами, составляющими единый общественный организм. В составе религии Конт выделяет три взаимосвязанных компонента: 1) интеллектуальный (учения, догмы); 2) аффективный (чувство любви к предмету религиозной веры и упорядочивающий чувственное отношение культ религиозный); 3) практический (устойчивый уклад личного и общественного поведения верующих). Все эти компоненты вполне совместимы с почитанием рационально выработанного предмета веры — «Великого Существа», трактуемого Контом как «совокупность прошлых, будущих и настоящих людей, которые свободно способствуют усовершенствованию всеобщего порядка». Каждый человек, оставивший по себе память своими творениями и являющий пример для подражания, в освобожденном от частных свойств образе есть персонификация «Великого Существа».

Вряд ли можно назвать Конта создателем социологии религии, да и по отношению к социологии в целом его чаще именуют не родоначальником, а «крестным отцом». В то же время взгляды Конта на связь религии и социальной эволюции, функции религии в обществе, его характеристика религиозных институтов на разных стадиях общественного развития, многие наблюдения и оценки конкретных явлений религиозной жизни общества оказали существенное влияние на формирование социологического подхода к исследованию религии.

Соч.: Закон трех стадий истории / пер. с фр. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост.

В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М., 1996; Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / пер. с фр. И. А. Шапиро. Ростов н/Д, 2003.

М. С. Юрьев

КОНФЕССИОНАЛИ́ЗМ (от лат. confessio — признание, исповедание) — убежденность верующих в исключительной истинности собственного религиозного исповедания (конфессии) и в необходимости его всеобщего распространения. Объективным основанием конфессионализма можно считать этническое и культурное многообразие народов. Этот фактор побуждает, в случае массового распространения какой-либо религии, совершать адаптацию универсальных положений принятого религиозного учения к локальным особенностям национального или какого-то иного группового самосознания. Этот процесс умножает богатство форм духовной жизни, однако он же ведет к абсолютизации собственного образа веры религиозной, отрицая достоинства и сакральность прочих религиозных традиций. Сторонники конфессионализма характеризуются отчужденностью и проявлениями нетерпимости в отношении других вероисповеданий. В практическом плане конфессионализм может сопровождаться миссионерством, прозелитизмом, противодействием экуменизму.

М. Ю. Смирнов

КОНФЕССИОНА́ЛЬНЫЙ ПОДХО́Д В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — под данным термином объединяют несколько исследовательских ориентаций. 1) Наиболее представлена интерпретация конфессионального подхода как использования социологических методов для представительства интересов отдельной конфессии и защиты интересов конкретной религиозной группы. 2) В другой трактовке это есть применение социологических методов для решения основной задачи теологии — осмысления веры религиозной через исследование религиозного поведения. В этом случае в социологическом исследовании используются теологические термины и категории, само исследование зачастую носит этнометодологический характер. 3) В отечественной социологии религии конфессиональный подход определяется как принадлежность исследователя к какой-либо конфессии, когда он признает возможность использования социологических методов для изучения взаимодействия и взаимосуществования религии и общества.

Многими специалистами конфессиональная принадлежность характеризуется как негативный фактор для социологического исследования, и предполагается, что исследования религии, проводимые конфессионально определившимся ученым, будут носить апологетический характер. Однако можно утверждать, что конфессионально включенный исследователь зачастую имеет ряд преимуществ (знание догматических принципов, специфики религиозного поведения, исторических сюжетов и др. элементов религии, позволяющее более грамотно выстраивать индикаторы, проводить операционализацию и интерпретацию понятий). В настоящее время в России осуществляется возрождение конфессионального подхода в социологическом изучении православия и в целом религий в российском обществе (см. Исследовательские организации социологии религии в России)

Л. С. Астахова, Я. В. Бухараев

КОНФЕ́ССИЯ (от лат. confessio — признание, исповедание [веры]) — понятие обозначает вероисповедание, понимаемое, в свою очередь, в двух смыслах: 1) как указание на исповедуемую веру религиозную; 2) как организационное объединение верующих.

Конфессией сегодня именуют и религию как таковую, и направление религии (например, буддизм, христианство, ислам и др.), и ветвь внутри религии (например, в христианстве — православие, католицизм, протестантизм), и религиозное объединение или религиозную организацию (например, Русская православная церковь).

Оба отмеченных выше смысла часто смешиваются. Исторически христианство, с развитием которого неразрывно связано слово «confessio», возникает именно как «добровольное объединение», но за первые три столетия превращается в «кафолическую экклесию» как новую доктринально самоутверждающуюся общность («аутопойетическую» в терминах Н. Лумана). Именно «кафолическая экклесия» становится государственно признанным сообществом принадлежащих к одному вероисповеданию приверженцев «истинной религии», разработанной теологами, которая выступила как внутренне необходимая каждому индивиду и безальтернативная причастность к Богу, т. е. как основание высшего порядка бытия, как это описано в знаменитой «Исповеди» (Confessiones, 398) Августина. Прежняя «добровольность» сменяется «природной принадлежностью», формируются «этноконфессиональные сообщества», где «теологическое» становится частью народной религии.

Расколы и конфликты эпохи Реформации делают слово «confessio» собирательным теологическим термином, обозначающим разрешенные светской властью «исповедания» (к примеру: «Аугсбургское исповедание» 1530–1540: «Augsburg Confession», «Confessio Augustana», «Augsburgische Konfession», «Augsburger Bekenntnis»). Эта эпоха породила в Европе и Северной Америке волны «ривайвелизма», общины «евангельских свободных церквей», в которых нормативными становятся добровольное объединение и осознанность «пребывания в сооб-

ществе», когда «сердце и совесть» решают вопрос о приемлемой деноминационной идентичности.

Отечественная ситуация в советский период, начиная с Постановления Всероссийского центрального исполнительного комитета и Совета народных комиссаров «О религиозных объединениях» (от 08.04.1929), определялась тем, что в эти годы было сконструированы понятия «культовые объединения всех наименований», «религиозно-культовое объединение» или «религиозное объединение верующих граждан всех культов», которые, с одной стороны, имели право «добровольно объединяться», но, с другой стороны, должны были зарегистрироваться как «совокупность людей, принадлежащих к одному вероисповеданию». При этом предписывалось, что «каждый гражданин может быть членом только одного религиозно-культового объединения (общества или группы)». Только «постсоветский» период конца XX и начала XXI в. вызвал к жизни широкое употребление прежде мало распространенного термина «конфессия», который стал маркировать все, что в массовом сознании и в ряде идеологических проектов воспринимается и символически конструируется как феномен «высшего» или «особого» статуса, содержанием которого является «связь человека с сакральным.

Исследования последних лет показывают, что возможность выделения в обществе специфичных «религиозных объединений», характеризующихся постулируемой однородностью, преувеличивается ее теоретиками, конструирующими «воображаемые сообщества». Социологические исследования современной ситуации в России показывают, что многие, назвавшись православными, не верят в Бога, практически не знают основ вероучения, не участвуют в приходской жизни и богослужебной практике.

Многозначное слово «конфессия» в современном русском языке следует отличать от его аналитического значения как термина в работах по социологии религии, где оно может использоваться для обозначения:

1) собирательного класса любых доступных для эмпирического анализа социальных феноменов, контекстуально квалифицируемых как «религиозные объединения», которые системно различны между собой как специфические группы сравнительного сходства таких форм, как, к примеру, «добровольные сообщества», принудительные государственные религии, квазирелигии «государственного атеизма в СССР» или гротесковые «пародийные религии». В СССР предпринималась попытка конструирования термина «религиозные объединения верующих граждан всех культов», при этом ключевым термином было «культы», что позволяло редуцировать христианство к феноменам уровня шаманизма именно как к «культовым сообществам», которые воспринимались в качестве потенциальной (или актуальной) угрозы перспективе строительства коммунистического общества. В постсоветской России слово «конфессия» стало выступать как универсальный маркер всех сообществ, так или иначе коннотирующих с «религией» в широком смысле этого слова, оказавшись пригодным для символического конструирования понятия о «сообществе носителей высших духовных ценностей», в рамках которого и шаманизм сегодня стал позицировать себя как локальную «конфессию» и «сохранение традиций народа». Подобные универсалистские редукции маскируют существенные системные различия между такими социальными феноменами, как, к примеру, «Сахилгаан» («Молния» — «религиозная общественная организация шаманистов» в Иркутске), «Московский Патриархат», «Русская Пастафарианская Церковь»;

2) разделительного класса персональных самоидентификационных феноменов («сердцем и душой» принимаемой идентичности), обладающих постулируемыми единством и подлинностью, определяемыми специально разработанными маркерами религиозными, характеризующимися искренним чувством сопричастности таинственному, которые, однако, в рамках каждого сообщества дифференцированы для пастырей/пасомых, клира/мирян, детей/взрослых с целым спектром понимания нормативности.

Е. И. Аринин

КОНФЛИ́КТ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ[1] — разновидность конфликтов, возникающих в обществе, представляющая собой одно из проявлений социального взаимодействия, протекающего в форме противостояния, столкновения, противоборства интересов, взглядов и позиций религиозных субъектов (групп верующих и клира), общественных и политических сил на основе различных религиозных мотивов, религиозных практик и идеологических и/или религиозных концепций.

Объект и предмет религиозного конфликта зависят от того, какую конфигурацию имеет конфликт по типу субъектов и от особенностей социорелигиозной жизнедеятельности людей. В исследовании данного вопроса требуется фокусирование на конфликтном поведении религиозных субъектов как специфических сторон конфликта и на выявлении особенностей природы религиозности и идентичности религиозной в различных конфликтах.

Любая религиозная конфликтная ситуация уникальна по источникам возникновения, формам взаимодействия сторон и последствиям, что обуславливает видовое многообразие религиозных конфликтов. Источником религиозного конфликта могут быть введение обрядовых новшеств, потеря

авторитета священнослужителями разного уровня, конфликт догматических интерпретаций или отдельных положений религиозной литературы, нарушение канонически предусмотренного соподчинения в иерархии религиозной, плюрализм религиозный, бытовые предубеждения по религиозным поводам, пренебрежительное отношение к иноверцам, процессы аккомодации и конфронтации, религиозно окрашенные политические действия.

Религиозность субъектов — это не причина религиозного конфликта и не сфера его проявления. Само существование религиозных различий между группами не является причиной конфликта. Реалистичные причины конфликта могут варьироваться от случая к случаю. Религиозные конфликты могут быть вызваны стремлением одного из субъектов социального взаимодействия снять возникшее напряжение, источник которого не осознается до конца, или создать такое напряжение с целью решения имеющихся у него проблем путем выбора соответствующей «мишени», которой может стать необязательно реальный противник. Религиозные характеристики нередко маскируют другие отличительные черты. Однако когда религия используется осознанно или неосознанно для отличия противостоящих друг другу субъектов конфликтной ситуации, тогда религиозность становится определяющим фактором для динамики конфликта.

Религиозные конфликты выделяют не по сфере проявления, так как они могут затрагивать любую сферу, а по специфике субъектов конфликта. В любом религиозном конфликте по крайней мере хотя бы одна из конфликтующих сторон обладает религиозной идентичностью. При этом важно отметить, что религиозный конфликт может сопровождать различные политические, экономические, культурные, бытовые конфликты, которые не обязательно носят чисто религиозный характер.

Формы проявления религиозных конфликтов разнообразны и охватывают разные уровни человеческих взаимоотношений и взаимодействий (личностный, межличностный, внутри- и межгрупповой, институциональный). Религиозные конфликты могут быть латентными, актуализированными, насильственными, ненасильственными, рациональными, иррациональными, стихийными, спонтанными, локальными, общими, краткосрочными, затяжными, конструктивными, деструктивными и т. д.

Таким образом, религиозный конфликт — любая форма социального противостояния на внутриличностном, межличностном, межгрупповом и институциональном уровнях, при которой по крайней мере одна сторона организуется по религиозным принципам и/или действует от имени религиозной группы.

Л. С. Астахова, З. В. Силаева

КОНФЛИ́КТ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ[2] — разновидность социального конфликта, где противоборствующие группы определяют себя в первую очередь через религиозную принадлежность. В современном мире религия обычно является одним из маркеров этнической принадлежности, а конфликты носят этнорелигиозный характер (примеры: Босния-Герцеговина, Нагорный Карабах, Северная Ирландия).

Некоторые исследователи рассматривают религиозные конфликты как разновидность «конфликтов идентичности», подразумевая, что причиной конфликта является не стремление сторон обладать каким-либо материальным ресурсом, а сам факт различий между ними. «Конфликты идентичностей», таким образом, отделяются от «конфликтов интересов» и считаются принципиально неразрешимыми, так как идентичность обычно не является предметом компромисса. Данная точка зрения подразумевает, что религиозный конфликт может быть разрешен только через уничтожение или ассимиляцию (обращение в другую веру) одной из сторон.

Альтернативный подход предполагает, что предметом религиозного конфликта является определенный материальный ресурс, которым элита данной этнорелигиозной группы стремится монопольно обладать. Чтобы привлечь на свою сторону остальных членов группы, элита вынуждена осуществлять этническую и религиозную мобилизацию, распространяя в группе чувство недовольства своим статусом в обществе (политическим, экономическим или культурным), известным как чувство депривации (англ. deprivation — обездоленность; см. Депривация и религия). Ощущение депривации не зависит от реального статуса группы и является результатом пропагандистской деятельности «антрепренеров конфликта». Отсюда следует, что конфликт идентичностей отличается от конфликта интересов лишь тем, что его материальная основа скрыта и от наблюдателей, и от самих участников. Существование материального интереса тем не менее не отменяет того факта, что субъективно члены конфликтующих групп переживают данный конфликт именно как столкновение религиозных идентичностей. По этой причине религиозный конфликт может характеризоваться особой остротой и жестокостью по сравнению с «обычным» конфликтом интересов.

В процессе глобализации международных отношений появилась еще одна форма религиозного конфликта. Массовая миграция людей из бывших колоний в метрополии, формирование глобальных диаспор привели к относительной декультурации мигрантов и появлению так называемых «чистых» форм религии, слабо привязанных к этнической культуре и местным обычаям. После политизации диаспорального религиозного сообщества в качестве противостоящей стороны выступает вся мировая

система, которую сообщество считает воплощением абсолютного зла и объектом священной войны. Противостояние политизированной религиозной диаспоры и мировой системы приобретает форму террористической деятельности, мотивированной религиозными убеждениями. Наиболее известный пример — транснациональные исламистские группировки (подразделения Аль-Каиды и Хизб-ут-Тахрир).

Лит.: *Волобуева М. М.* Религиозный лидер и религиозный конфликт // Известия Алтайского гос. ун-та. 2003. № 4.

А. В. Митрофанова

КОНЦЕ́ПЦИИ «ВЕ́РЫ БЕЗ ПРИНАДЛЕ́ЖНОСТИ» И «ЗАМЕЩА́ЮЩЕЙ РЕЛИ́ГИИ»[1]. Понятия «Believing without Belonging» и «Vicarious Religion» отражают попытки осмысления разрыва, существующего между «сильным» и «мягким» проявлениями религиозности, который обнаруживается в западном мире и особенно в Европе. Несмотря на снижение значимости религиозных практик в послевоенном мире, от половины до двух третей европейцев соглашаются «верить в Бога» в самом широком смысле; похожие пропорции, хотя и меняются от страны к стране, характеризуют все институциональные церкви в определенные моменты их существования, часто во время кризисов.

Феномен «веры без принадлежности» может быть описан следующим образом. Понятия «вера» и «принадлежность» не следует воспринимать слишком строго. Различие между этими переменными должно скорее очертить область исследований и способ рассмотрения проблемы, нежели описать класс всесторонне определенных характеристик. Излишне строгое использование одной из этих характеристик может привести к существенному искажению общей картины. Однако проблема превращается в семантическую, поскольку очевидно, что мы нуждаемся в каком-то методе описания стабильности существования священного в современном обществе, несмотря на бесспорное снижение посещения церквей. Подчеркнем, что использование только одной из этих характеристик может привести к существенному искажению общей картины. Это обстоятельство принимается во внимание не всеми исследователями, пытающимися в работах эмпирического характера измерить «веру без принадлежности».

Исследования выявили сохраняющуюся несоразмерность между сильной («вера») и слабой («принадлежность») переменными. Средняя масса (те, кто верует, но не практикует религию) не исчезла. Хоть количественно и менее представительная, чем раньше, она остается наиболее значимым фрагментом религиозного спектра в большей части Европы и уже только по этой причине настоятельно требует социологического внимания.

Чтобы осмыслить эту ситуацию более полно, введен второй аналитический инструмент — понятие «замещающая религия». Отделение «веры» от «принадлежности», несомненно, предлагает продуктивные способы организации и понимания эмпирического материала. Тем не менее дальнейшие размышления побудили к тому, чтобы более пристально изучить эти вопросы двумя способами. С одной стороны, понятно, что и «вера», и «принадлежность» выступают в сильных и мягких вариантах. С другой стороны, было очевидно, что предмет рассмотрения в большей степени свелся к отношению между двумя группами, т. е. между относительно сокращающимся сообществом активных верующих, которые выражают свою веру в более или менее регулярном посещении церкви, и значительно большей, остающейся в тени группой людей, которые, сохраняя веру, хотят лишь время от времени контактировать с религиозными институтами, с которыми они себя идентифицируют.

Феномен «замещающей религии» может быть определен следующим образом: это религия, которая осуществляется активным меньшинством, но от лица большинства; при этом большинство не только понимает (по крайней мере, имплицитно), но и признает то, что делает меньшинство. Первая часть определения относительно проста и отражает повседневное значение понятия «замещающий» — делающий что-то от лица кого-то другого. Вторую часть лучше всего пояснить посредством примеров. Так, церкви и церковные деятели исполняют ритуал от лица остальных; церковные лидеры и активные прихожане воплощают моральные принципы от лица остальных; и церкви могут предлагать себя в качестве пространства для обсуждения нерешенных проблем в современном обществе. Общим для всех этих функций является восприятие церкви как общественного института, который существует для того, чтобы обслуживать сообщество, живущее в данном месте, географически или национально ограниченное, которое ожидает от «заместителей» выполнения обязанностей (во всех смыслах — религиозных и социальных). И если церкви перестают выполнять ожидаемые обязанности, реакции общества отчетливы и резки.

Грейс Дэйви (Grace Davie),
пер. с англ. А. Ю. Рахманина

КОНЦЕ́ПЦИИ «ВЕ́РЫ БЕЗ ПРИНАДЛЕ́ЖНОСТИ» И «ЗАМЕЩА́ЮЩЕЙ РЕЛИ́ГИИ» — связанные между собой теоретические модели описания религиозной жизни современных развитых обществ, разработанные британским исследователем религии Грейс Дэйви (Davie).

Концепция «веры без принадлежности» (англ. Believing without Belonging) была введена Дэйви в 1990-е как средство описания специфики суще-

ствования религии в современной Великобритании. В книге «Религия в Британии после 1945: вера без принадлежности» (Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, 1994) она обратила внимание на то, что сохранение большинством населения религиозных ценностей и норм (веры религиозной) не означает участия в религиозных практиках и посещения церкви («принадлежности» — belonging). Такая тенденция в религиозной жизни отмечалась и другими исследованиями, но именование ее «верой/исповеданием без принадлежности» оказалось довольно удачным и было принято в религиоведческой литературе не только в Британии, но и за ее пределами. Тенденция распространения «веры без принадлежности» является одним из проявлений растущей индивидуализации и приватизации религии. Для социологии религии это означает привлечение внимания к середине конфессионального спектра — не к служителям религиозного культа, не к фанатикам и ортодоксам, но к повседневной практике людей, не слишком активно участвующих в религиозной жизни, т. е. к большинству рядовых верующих.

Термин быстро приобрел популярность, но так же быстро стал критиковаться за недостаточную ясность и точность в качестве аналитического инструмента. Критики утверждали, что единственная по-настоящему распространенная форма «веры без принадлежности» состоит в действительно наблюдаемых расплывчатых представлениях о том, что «что-то там, безусловно, есть», дополняемых нежеланием тратить время на религиозные практики (Д. Воас и А. Крокетт). Дискуссии о проблеме «веры без принадлежности» позволили социологам религии переосмыслить такой важный индикатор религиозности, как посещение церкви и формальная принадлежность к религиозной группе. Исследуя Скандинавские страны, Дэйви пришла к выводу, что там нормой является уже «принадлежность без веры», например в форме уплаты общеобязательного церковного налога.

Концепция «замещающей религии» (англ. Vicarious Religion) возникла по мере уточнения инструментария, позволяющего адекватнее оценивать и степень «принадлежности» и степень «веры». Дэйви применила эту концепцию для описания трансформации религиозной принадлежности современных европейцев. Она обратила внимание, что, с одной стороны, в обыденном представлении преобладает потребительское отношение к религиозным организациям и наблюдается крайне нерегулярное участие в религиозных обрядах и практиках, но, с другой стороны, европейцы по-прежнему признают ценность таких практик. В сложившейся ситуации институты религиозные берут на себя функции «заместителя», выполняя определенные функции в интересах общества в целом. Среди этих функций совершение ритуалов, сохранение веры, воплощение моральных кодов и норм, а также создание площадки для дебатов по актуальных и нерешенным вопросам (например, проблемы биоэтики, абортов, сексуальной ориентации).

Дэйви определяет «замещающую религию» как религиозную деятельность активного меньшинства от имени большинства, которое может не всегда понимать действия меньшинства, но всегда их одобряет. Дэйви отмечает ряд претензий, выдвигаемых к служителям церкви. Так, если британские епископы в публичном пространстве выказывают признаки сомнений или неверия, общественность моментально выказывает недовольство, ведь «профессиональная» обязанность епископов — верить (а также являться столпами нравственности). Большинство верующих оказывается включено в религию из-за присутствия в жизни любого человека ряда событий, требующих участия церкви (крещение, брак, смерть). Такие критические точки приводят человека в религиозную организацию по причине воспитания и традиций. Однако акценты вполне определенны: я не обязан ходить в церковь и участвовать в религиозной жизни, но в ситуации, когда я хочу попасть туда, церковь должна быть готова принять меня. Распространяются «смешанные» ритуалы (например, похоронные церемонии, совмещающие традиционную христианскую структуру с секулярными элементами — музыкой, чтением светских текстов и пр.). Кроме таких событий, человек нуждается в помощи религиозных экспертов в трагических ситуациях, обращаясь за поддержкой и утешением. Церковь в таких случаях оказывается сплачивающим институтом, а также предоставляет средства, чтобы справиться с горем. Примерами таких ситуаций являются массовое оплакивание принцессы Дианы в Великобритании 1997 года, трагические события в США 11 сентября 2001.

Дэйви указывает на сложности в исследовании «замещающей религии» количественными методами и принципиальную невозможность «замеров» ее уровня. Более того, она предполагает, что явление это не будет распространено у следующих поколений, поскольку молодежь уже не воспитывается в уважении и привязанности к авторитету церкви. С критикой концепции «замещающей религии» выступили Стив Брюс и Дэвид Воас, которые указали, что «замещающая религия», безусловно, существует, но является не правилом, а исключением. Однако, если воспринимать это понятие не как онтологическую категорию, но как социологическое средство описания, его ценность не вызывает сомнений.

Лит.: *Davie G.* Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain? // Social Compass. 1990. Vol. 37. No 4; *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without

Belonging. Oxford, 1994; *Davie G.* Europe — The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London, 2002; *Voas D., Crockett A.* Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging // Sociology. 2005. Vol. 39. No 1 (February); *Davie G.* Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Nancy Ammerman (ed.) Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. N.Y.; Oxford, 2007; *Davie G.* Vicarious Religion: A response // Journal of Contemporary Religion. 2010. Vol. 25. No 2; *Bruce S., Voas D.* Vicarious Rligion: An Examination and Critique // Journal of Contemporary Religion. 2010. Vol. 25. No 2.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ДИФФУ́ЗНОЙ РЕЛИ́ГИИ» (ит. religione diffusa, англ. diffused religion). Понятием диффузной религии обозначается «приверженность распыленным верованиям и практикам, находящимся вне доктринального и организационного пространства традиционных, институционализированных религий» (А. В. Матецкая).

В зарубежных исследованиях тема диффузной религии наиболее активно разрабатывается итальянскими социологами религии во главе с Роберто Чиприани. Они исследуют популярную религию (см. Концепция «популярной религии»), находясь в русле теории секуляризации и перерабатывая концепцию «невидимой религии», привлекая методы обоснованной теории (grounded theory). Изучая религиозную ситуацию в современной Италии, Чиприани говорит о глубочайшем проникновении религии во все сферы жизни итальянцев, включая далекие от церкви как института и порой противостоящие ей. Связь с религиозными институтами по-прежнему чрезвычайно важна, несмотря на низкую частотность участия верующих в религиозных практиках. Такая «пассивная» религиозность активизируется в особых, определяемых культурными традициями ситуациях (ритуалы жизненного цикла, два-три важнейших конфесиональных праздника, особое место также занимает феномен массовых паломничеств). Центрами диффузной религии оказываются не только церковь, но и другие институты, ведущие социализацию населения, особенно семья и школа. Отчасти, полагает Чиприани, диффузную религию можно считать побочным эффектом продолжительного и тотального доминирования одной религиозной традиции в отдельном окружении. Складываются три круга«распыления» религии: первый — прицерковный круг, второй — круг частично вовлеченных в церковные практики и третий — расположенный на границе влияния церкви и представляющий собой собственно диффузную религию.

Диффузная религия является и следствием процесса секуляризации, и проявлением ограниченного его характера: Для носителей диффузной религии характерно принятие секулярных норм и ценностей, а также сочетание рационального взгляда на мир с поисками ответов на предельные вопросы в религии. Помогает этому симбиозу существовать и присутствие церкви и церковных деятелей в медиа, их реакция на злободневные вопросы, включенные в повестку дня (например, выступления римских понтификов). Тем самым диффузная религия создает новую форму принадлежности к религиозной организации, новую лояльность, активизирующуюся лишь в отдельных ситуациях и по особым информационным поводам.

В отечественной литературе понятие диффузной религии используется весьма разнообразно и не всегда последовательно, но все авторы, применяющие это понятие, сходятся в отличении диффузной религии от религии организованной, а также в переключении исследовательского интереса с институтов на менее структурированные сообщества и локальные практики. Религия при этом воспринимается уже как метаинституциональное явление. Сложность для исследователя диффузной религии представляют динамизм и изменчивость данного явления, а также отсутствие таких легко поддающихся изучению и оценке факторов, как посещение религиозных собраний.

Лит.: *Агаджанян А., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. М., 2006; *Матецкая А. В.* Диффузная религиозность в современном обществе // Свеча-2013. Т. 25. Владимир, 2013; *Cipriani R.* De la religion diffuse à la religion des valeurs // Social Compass. 1993. Vol. 40. No 1; *Cipriani R.* Diffused Religion and Prayer // Religions. 2011. Vol. 2. No 2; *Cipriani R.* La religione diffusa. Teoria e prassi. Borla, 1988; *Cipriani R.* Religion and Politics. The Italian Case: Diffused Religion // Archives de Sciences Sociales des Religions. 1984. Vol. 58. No 1.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ЖИВО́Й РЕЛИ́ГИИ» (англ. lived religion, фр. la religion veçue) — совокупность исследовательских подходов для религиоведческого изучения верований, религиозных практик и их места в повседневной жизни людей. Широкий круг изучаемых явлений приводит к использованию в изучении «живой религии» методов антропологии, социологии, психологии, этнографии. Разрабатывается с конца XX в. такими исследователями, как Дэвид Холл (Hall) и Роберт Орси (Orsi), а также Мередит Макгуйар и Даниэль Эрвье-Леже. Все исследователи подчеркивают междисциплинарный характер концепции «живой религии». В Амстердамском университете (University Amsterdam) существует центр изучения «живой религии» (Amsterdam Center for the Study of Lived Religion), где создана междисциплинарная научная группа, которая исследует процесс конструирования и реконструирования идентичностей индивидов и сообществ

в условиях плюрализма религиозного и культурного. Специфика предмета «живой религии» создает и определенные сложности для исследователей. Все исследователи отмечают мобильность и неструктурированность этого «поля».

Дэвид Холл выступил редактором первого сборника трудов по «живой религии» в Америке. В этой книге освещаются такие практики обычных верующих, как обмен подарками, кремация, пение религиозных гимнов. Роберт Орси считает, что «живая религия» включает интерпретацию людьми своего опыта и личной истории, а также помещение этих интерпретаций в контекст интерпретаций, созданных другими людьми. Его классическое исследование «Мадонна со 115-й улицы: вера и община в итальянском Гарлеме, 1880–1950» (The Madonna of 115th Street: Faith And Community In Italian Harlem, 1880–1950, 2002) посвящено итальянской общине Гарлема в Нью-Йорке. Исходя из описания местного религиозного праздника, он реконструирует социальные структуры и их динамику, а также специфику традиций и ценностей. Мередит Макгуйар исследует пограничные явления, которые в широком смысле она объединяет в понятие «живая религия». К ним относятся духовность, гендерные практики, новые формы традиционных религий (такие, как неопятидесятничество), нетрадиционная медицина. Все они, с ее точки зрения, оказываются альтернативами традиционной религии, в первую очередь религии организованной, «церковной».

Лит.: Lived Religion In America: Toward A History of Practice / ed. by D. Hall. Princeton, 1997; *McGuire M.* Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford, 2008; *Orsi R. A.* Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? // Journal for the Scientific Study of Religion. 2003. Vol. 42. Issue 2.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ИМПЛИЦИ́ТНОЙ РЕЛИ́ГИИ». Термин «имплицитная религия» (англ. implicit religion) ввел в широкое употребление Эдвард Бэйли, в 1969 заменив им первоначально используемый термин «секулярная религия» (secular religion). В 1983 Бейли опубликовал статью «Имплицитная религия современного общества: указания и призыв к ее изучению» (The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for Its Study), широко обсуждавшуюся и получившую разнообразные отклики. Его идеи были подхвачены множеством ученых, среди них итальянец Арнальдо Нести, который написал вошедшую во второе издание авторитетной «Энциклопедии религии» статью «Имплицитная религия». Нести также издал одноименную книгу и ряд других работ. Значительную группу исследователей объединил вокруг себя журнал «Имплицитная религия», издающий с 1998 по три номера в год, редактором которого является Бэйли (The Implicit Religion. Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality (CSIRCS) — официальный печатный орган Центра по изучению имплицитной религии и современной духовности).

Бэйли считает понятие «имплицитная религия» идентичным по смыслу «невидимой религии» Томаса Лукмана, а также утверждает, что гражданская религия, исследованная Робертом Беллой, представляет собой частный пример «имплицитной религии». В книге «Имплицитная религия» Бейли дает три кратких определения этого понятия. Это: 1) преданность (commitment), 2) интегрирующий фокус (*i*ntegrating foci) и 3) интенсивные интересы с экстенсивными эффектами (intensive concerns with extensive effects). Преданность — субъективные отношения, которые могут быть осознанными или неосознанными, выбранными или унаследованными. Интегрирующие фокусы указывают на то, что преданность является фактором как индивидуальным, так и объединяющим различные группы людей, от семьи до нации. Интенсивные интересы с экстенсивными следствиями — термин, использующийся для уточнения границы между «имплицитной религией» и просто хобби.

Свои определения Бэйли подвергает эмпирической проверке, проводя исследование «имплицитной религии» на материалах интервью, а также включенного наблюдения. Избранные им места для исследования — небольшой приход и пивная. Утверждая, что в каждом примере преданности можно найти черты религии, Бэйли не говорит, что все описанные им явления религиозны. Ключевое понятие для сторонников концепции «имплицитной религии» — «преданность», обозначающее привнесение религиозного измерения в те вопросы, которые обычно не считаются религиозными (политические убеждения, спорт, потребление, семейственность). Здесь смыкаются понятия светского и «имплицитной религии»: возникает «секулярная религия», т. е. такая программа преданности, которая в идеале охватывает всю человеческую жизнь, но не обладает формой традиционной религии. Примерами таких явлений исследователи считают масонство, гуманизм.

Идея «имплицитной религии» противостоит тенденции отождествлять религию с институтами, текстами, системой сознательно принятых верований. Использование понятия «религия» связано с целостным, интегрирующим характером преданности. Понятие имплицитной религии отражает символическую связь между сакральным и профанным. Бэйли сравнивает складывающуюся картину религиозности современного человека с традиционной религиозной ситуацией в Восточной Азии, где ин-

дивиды обращаются к разным религиям в разных жизненных ситуациях и с разными потребностями. Такая форма религиозного синкретизма, «конструирование» собственной религиозности, оказывается тесно связаной с личным опытом человека.

С точки зрения А. Нести, индивидуализация религии вызвана неспособностью современной западной цивилизации продуцировать единую систему смысла. Жизненный опыт оказывается фрагментирован, отсюда — ослабление социальной идентичности и историческое невежество, в котором прошлое теряет свое значение. «Имплицитная религия» оказывается поиском смыслов в мире, где их производство встречает все большие трудности. В 1970-е теория «имплицитной религии» еще казалась противоречивой, однако с 1980-х признание ее научной общественностью растет. Возможно, это связано со своеобразным «поворотом к духовности», внеорганизационной религиозностью. Основную ценность предложенного термина «имплицитная религия» Эдвард Бейли видит в предоставляемой возможности исследовать человеческое поведение, спровоцированное многими мотивами, противоречивыми намерениями и несовершенным пониманием.

Лит.: *Bailey E.* Implicit Religion in Contemporary Society. Kampen (Neth.), 1997; *Nesti A.* Il Religioso Implicito. Rome, 1985; *Nesti A.* Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon // Social Compass. 1990. Vol. 37. No 4.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ЛОСКУ́ТНОЙ РЕЛИ́ГИИ» (англ. Patchwork Rligion) восходит к исследованиям Роберта Уитноу (Wuthnow), который пришел к выводу, что к концу XX в. появилась растущая масса американцев, собирающих свои религиозные убеждения как лоскутное одеяло. Уитноу использует термин «лоскутная религия» для описания современной религиозной ситуации с характерной для нее коммерциализацией и ростом потребительского отношения к религии.

Для обозначения специфической современной формы принадлежности к религиозному объединению исследователи используют также и другие термины: теолог Донна Халлисон (Hallison) пишет о «религии кафетерия» (cafeteria religion), Реджинальд Бибби (Bibby) — о «религии a la carte» (religion a la carte), Даниэль Эрвье-Леже использует термин Клода Леви-Строса «бриколаж» (bricolage). Часто встречается и метафорическое сравнение с ребеноком, играющим в конструктор (Лего), выбирающим элементы для строительства (религиозной идентичности).

Такое конструирование является следствием растущей индивидуализации и приватизации религии, а также глобализации и распространения огромного количества информации; верующие становятся более автономными и формируют собственные религиозные воззрения из разнообразных элементов, зачастую относящихся к разным культурным традициям (например, католик, верящий в реинкарнацию, или протестант, посещающий собрания неоязычников). В США распространяется самоидентификция «я католик, но…» или «я христианин, но…». Религиозные воззрения таким образом становятся индивидуальными, сопоставимыми с выбором блюд в ресторане.

Питер Бергер говорит о тенденции к формированию «лоскутной религии» как в Америке, так и в Европе. В то же время американцы при «лоскутном» мировоззрении обычно сохраняют принадлежность к церкви или другой религиозной организации, а европейцы выходят из институтов, их лоскутная религиозность существует в секулярном пространстве. Американцы, с точки зрения Бергера, более склонны к конформизму и их общество менее индивидуализировано.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «НЕВИ́ДИМОЙ РЕЛИ́ГИИ» — возникла благодаря публикации английского перевода книги Томаса Лукмана «Проблема религии в современном обществе» (Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft, 1963) в 1967 под названием «Невидимая религия: трансформация символов в индустриальном обществе» (название предложено издательством из коммерческих соображений). Понятие «невидимой религии» используется для характеристики положения, которое занимает традиционная религия в современном обществе, характеризующиеся дифференциацией социальных структур, и образа жизни (люди оказываются вынуждены менять места проживания, рабочие места, привычки, мировоззрение).

Лукман обратил внимание на существование помимо церковно-организованной религии еще и внецерковной религиозности, популярность которой растет с середины XX в. Он признает, что в сравнении с общинами аборигенов Австралии или средневековой Европой современная жизнь проходит без религии в ее институциональной форме. Такую жизнь можно назвать секулярной, рациональной. Политические и экономические институты постиндустриальных обществ более не нуждаются в легитимизации традицией, в частности религией. Поэтому концепция «невидимой религии» является логической частью теории секуляризации Т. Лукмана. Однако — и в этом ключевое положение концепции Лукмана — человек современного общества не утратил религиозность, которая характеризовала его жизнь с древности, меняются лишь формы ее проявления. Поэтому процесс секуляризации, с точки зрения Лукмана, ведет не к отмиранию религии, но к изменению форм ее существования в обществе.

Лукман различает религию в широком смысле — как константу человеческой жизни, и религию в специальном, социальном смысле — как институт, церковь, и именно в таком смысле религия в современном западном обществе находится в упадке. Кризис церковно-организованной религиозности связан с ее противоречием идее свободной конкуренции и рыночных отношений. Религия продолжает выполнять присущие ей функции (например, функцию легитимизации существующего порядка). Однако, с точки зрения Лукмана, в условиях конкуренции как между различными религиями, так и между другими мировоззрениями (научными или философскими) перед людьми открывается путь создания собственной частной религии и вырабатываются индивидуальные механизмы наделения смыслом своей деятельности. Эта частная религия и называется Лукманом в английском издании его работы «невидимой».

Лукман обратил внимание на тот факт, что социальные науки крайне редко делают своим предметом индивидуальную религиозность или духовность. С его точки зрения, социология религии отрезает себя от наиболее важных, как практически, так и теоретически, вопросов современности, поскольку большинство исследований религии в современном мире посвящены институтам религиозным.

Лукман описывает изменившуюся ситуацию, когда религиозные институты оказались лишены своих полномочий по установлению норм и смыслов. Теперь этим занимаются светские институты. Для Лукмана, как и многих других исследователей, оказывается важен соревновательный характер отношений между этими институтами и историческими религиями. Именно в рыночных условиях происходит приватизация религии. С точки зрения Лукмана, это не означает исчезновения «традиционной» формы религии. Но религиозные организации стали такими же организациями, как и любые другие.

Идеи Лукмана развивают многие религиоведы, в том числе перерабатывающие тезис о секуляризации. Исследования, посвященные новым формам отношений государств с религиозными организациями, часто оставляют за пределами рассмотрения индивидуальную духовную жизнь, духовность. Однако есть отдельные исследования, посвященные конкретным «невидимым религиям» в современной культуре. Продолжатели идей Лукмана относят к их числу карьеризм, секс, мобильность, семейственность, которые приобретают религиозную значимость для отдельного человека. Некоторые исследователи убеждены, что подход Лукмана является теоретическим тупиком для социологии религии и может привести к чрезвычайной концептуальной путанице. В основном критика обращена на допущение Лукмана об универсальной антропологической природе религии, а также на представление о социализации как религиозном в своей основе явлении.

Лит.: *Besecke K.* Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning // Sociological Theory. 2005. Vol. 23. No 2; *Luckmann T.* Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. N.Y., 1967; *Weigert A.* Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited // Sociological Analysis. 1974. Vol. 35. No 3 (Autumn); *Колкунова К. А.* Невидимая религия сегодня: идеи Томаса Лукмана в современном религиоведении // Духовність. Культура. Нація: Збірник наукових статей. Вип. 5. Львів, 2010.

К. А. Колкунова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ПОПУЛЯ́РНОЙ РЕЛИ́ГИИ» (от лат. popularis — принадлежащий к народу, общий, распространенный) — направление исследований в истории, антропологии, социологии, исходящее из различения «официальной» и «популярной» религии.

«Популярная религия» является составляющей «массовой культуры» в противовес культуре (и религии) «элитарной». Исходными позициями для развития идей «массовой культуры» и «популярной религии» стали критическое переосмысление европоцентризма и «открытие народа» (discovery of the people), по выражению историка Питера Бёрка (Burke). Исследователи обратили внимание на две формы социального порядка, выбивающиеся из привычных представлений о линейной преемственности европейской культуры через философские и священные тексты: 1) культура так называемых «примитивных» народов; 2) крестьянская культура.

Понятие популярной религии трактуется по-разному, тем не менее предлагаемые характеристики являются скорее взаимодополняющими:

1) Популярная религия — это религия народа (изначально — крестьянской общины), в отличие от религии, насаждаемой элитой. В этой трактовке понятие популярной религии выступает как синоним понятия народной религии («фолк-религия»).

2) Популярная религия — это широко распространенные верования, ритуалы и ценности в обществе. В работе П. Уильямса (Williams)«Популярная религия в Америке» (Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process, 1980) подобные верования обозначаются как «неформальная религия», которая существует параллельно с «формальной». Верующий относит себя к католицизму или протестантизму, в то же время выполняя практики, которые не связаны с его религиозной организацией.

3) Популярная религия — это религия мирян, в отличие от религии клира. Священнослужители

представляют собой специально подготовленных функционеров; передача традиции реализуется через священные тексты, основные постулаты которых положено толковать определенным образом. Пример религии мирян приводится в работе итальянского историка К. Гинсбурга (Ginzburg) «Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в.» (Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento, 1976). Описывая историю еретика Доменико Сканделла, также известного как Меноккио (Menocchio), Гинсбург рассматривает множественность источников его верований. В отличие от клира, миряне менее привязаны к письменному первоисточнику и его официальному толкованию. Преимущественная форма передачи знания о религии мирянами (до сравнительно недавнего времени) — устная. Переданное знание нередко принимает фольклорные формы (сказки, песни). В отечественной науке активно проводились исследования мифологии в сказках (А. Н. Афанасьев, В. Я. Пропп, Д. К. Зеленин). Распространение сети Интернет создает новые возможности для функционирования «неофициальной» религии, о чем писали Бренда Брэшер (Brasher), Кристофер Хелланд (Helland), Хэйди Кемпбелл (Campbell), Грэг Питерсон (Peterson).

4) Популярная религия — это вид гражданской религии. Идея гражданской религии как сакрализации популярных политических символов формирует одно из направлений дискуссии о природе религии в обществе. Яркими представителями здесь являются Сидней Мид (Mead) и Роберт Белла (Bellah).

Сложно говорить о единой концепции «популярной религии». Тем не менее среди различных определений данного понятия можно найти сходные акценты: отсутствие «официального» статуса и поддержки со стороны элиты и служителей религиозного культа, свобода форм передачи представлений о религии.

Лит.: Религиозные практики в современной России / сост. К. Русселе, А. Агаджанян. М., 2006; *Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. No 4; *Sharot S.* A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion. N.Y., 2001; *Williams P.* Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process. Englewood Cliffs (NJ), 1980.

А. С. Астахова

КОНЦЕ́ПЦИЯ «ПУБЛИ́ЧНОЙ РЕЛИ́ГИИ» (англ. Public Rligion) — проявление религиозности индивидов и групп в мотивах и действиях их повседневной жизни и общественных отношений. Понятие публичной религии не имеет единого толкования, употребляется преимущественно в двух значениях.

В первом значении публичная религия выступает эквивалентом так называемой «гражданской веры» в права и свободы человека как основополагающие начала общественного устройства. Это объяснение связывается с идеями американского ученого-просветителя и политического деятеля Бенджамина Франклина (1706–1790), который видел в публичной религии возведение добродетельных моральных качеств индивидов в ранг общественной пользы. Публичная религия в этом значении не связана с каким-либо конкретным вероисповеданием. Она предполагает разделяемое всеми или большинством индивидов, независимо от их церковной принадлежности, понимание общего блага, неотъемлемыми атрибутами которого считаются стремление к справедливости и право «быть разными». Это состояние рассматривается как естественная потребность человека, поэтому публичная религия не является какой-то «идущей сверху» официальной идеологией, санкционированной и управляемой государством. Данное обстоятельство требует различать публичную религию и гражданскую религию.

Во втором значении под публичной религий понимается такое положение религии в обществе, при котором ее исповедание носит независимый личный характер и отвергается принуждение верующих, обязывающее к официально предписанным действиям в силу той или иной религиозной принадлежности. Религия относится к частной жизни граждан — к их внутренним склонностям, семейным традициям, добровольному участию в религиозных объединениях (см. Приватизация религии). Но социальное бытие верующих делает неизбежным их выход за пределы приватности. Соответственно этому, их индивидуальные или групповые религиозные устремления проявляются через этнические, политические, идеологические и пр. отношения в обществе, т. е. приобретают характер публичной религии.

Лит.: *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago (IL), 1994; *McKinney W., Roozen D. A., Carrol J. W.* Religion's Public Presence: Special Papers and Research Reports. Washington (D.C.), 1981; *Thiemann R. F.* Religion in Public Life. Washington (D.C.), 1996; *Wilson J. F.* Public Religion in American Culture. Philadelphia, 1979.

М. Ю. Смирнов

КОНЦЕ́ПЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНОЙ СИТУА́ЦИИ — теоретико-методологическая основа системного изучения религиозной жизни во всех ее связях с социумом. Полное название — концепция философско-религиоведческого и социологического изучения религиозной ситуации. Ее разработка предпринята преимущественно в отечественном религиоведении и социологии религии. Основой концепции являются научные методы исследований зарубежных и отечественных философов, религиоведов и социологов религии. Концепция

выделяет структурные элементы религиозной ситуации. Многим из них даются количественные и качественные характеристики, в том числе и оценочные. Главными элементами религиозной ситуации являются объект и субъект. К объекту относятся социальные условия и факторы, в которых получает развитие религиозная ситуация. К субъекту — религиозные объединения во всем их многообразии и взаимодействии между собой и с другими социальными институтами. С одной стороны, социальные факторы постоянно влияют на религии, их направления и организации. Поэтому в социологии религии всегда имеется проблемное поле для исследований тех изменений, которые происходят в религии. Речь в то же время идет об изучении ее эволюции. С другой стороны, религия может влиять и влияет на общество и его сущностные характеристики. Отмечается, что религия — великая движущая сила общества: как бы далеко ни зашла секуляризация в современном мире, религия остается важнейшей составляющей в сознании личности и в судьбе народов.

Религиозную ситуацию вполне можно определить через понятие самоорганизующегося процесса. Однако на состояние ее устойчивости, стабильности или, наоборот, разбалансированности может оказывать сильное влияние государственная власть. Имеет место субъективное организационное и законодательное влияние на религиозную ситуацию со стороны государственных и общественных структур. Существует государственная функция управления в отношении к религии. Надо всегда учитывать, в какой общественно-политической системе существует религия.

Характеристика религиозной ситуации ограничивается временем и пространством. Она подвержена изменениям, в ней существуют направленность, тенденции и противоречия между ее структурными элементами, находящимися в системном взаимодействии. Многое, касающееся изменений, зависит от факторов, имеющих социальную значимость. Они же выступают в качестве детерминант. По своему состоянию они могут быть объективные и субъективные, материальные и идеальные, общие и единичные, сильные и слабые, постоянные и одиночные, предвиденные и непредвиденные, случайные и закономерные, локальные и глобальные. Конкретно к этим факторам следует отнести внутренние и внешние политические события, положительные или негативные явления в культурной жизни, проявления экстремизма и религиозного терроризма, судебные процессы, экономические потрясения, ведущие к кризисным ситуациям в общественной жизни, политику государства, которая находит свое выражение в законодательной сфере и правоприменении. В последние десятилетия на религиозную ситуацию оказывают влияние и созданные союзы государств, в частности Европейский союз. Наконец, к вышеперечисленным факторам необходимо отнести мировоззренческо-плюралистическую составляющую общества, а также религиозно-конфессиональное многообразие, наблюдаемое во многих странах мира.

Перечисленные факторы оказывают воздействие на субъект религии, уровень его религиозности, а через него — на динамику религиозной ситуации. Концепция религиозной ситуации имеет не только методологическое, но также практическое значение, так как результаты исследований на основе ее положений находят свое воплощение в той или иной социальной деятельности: культурной, общественно-политической, государственной.

Лит.: *Лещинский А. Н.* Религиозная ситуация в современной России: изменения, тенденции, противоречия // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты / сост. и общ. ред. Е. Н. Мельниковой, М. И. Одинцова. М., 2004; *Лещинский А. Н.* Православие: единство и разделения (социумные детерминанты, типология, противоречия и тенденции). М., 2011; Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. М., 2008.

А. Н. Лещинский

КОНЦЕ́ПЦИЯ «РЕЛИГИО́ЗНЫХ НИШ» — теоретическая модель исследования современного религиозного разнообразия. Концепция «религиозных ниш» раскрывает трехмерную природу религиозного плюрализма и выделяет группу факторов, влияющих на рост разнообразия религиозной среды (см. Индексы религиозного разнообразия).

В последнее десятилетие XX в. в дискурс научных исследований религии вошла так называемая «новая» парадигма в социологии религии, которая предложила радикально новый подход к анализу религиозных изменений. Новизна заключалась в том, что в рамках «новой парадигмы» религиозное поведение индивидов и деятельность религиозных организаций анализировались с точки зрения законов функционирования рыночной экономики. По этой причине вариации данной теории вошли в научную практику под названиями «теории религиозной экономики», «теории рационального выбора в области религии».

Концепция возникла у американских социологов Роджера Финке (Finke), Родни Старка (Stark) и их коллег в попытках найти объяснение противоречивым фактам, когда при наличии равных условий регулирования «религиозных рынков» имеет место вариативность «религиозных экономик». За основу был взят чисто экономический подход, и термин рыночная «ниша» применен к специфике функци-

онирования «религиозной экономики». Наиболее полно исследование этой проблемы нашло отражение в работе Р. Финке «Плюрализм как результат: экология религиозных ресурсов, поставщиков и потребителей» (Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers, 2009 — в соавт.).

Обосновывается тезис, согласно которому организационный плюрализм (разнообразие религиозных организаций и религий) на «религиозном рынке» является продуктом разнообразия ресурсов (численности населения и социальной структуры) и разнообразия преференций. Наборы разнообразных ресурсов определяют пределы многообразия в системе предложения, т. е. спектра религиозных организаций, что указывает на наличие границ плюрализма религиозного в конкретной среде, точек насыщения, по достижении которых «религиозный рынок» больше не расширяется, а уровень религиозности стабилизируется. Отдельно рассматриваются факторы, ограничивающие рост «религиозных рынков» и способствующие этому росту: 1) правительственные или другие институциональные ограничения; 2) трансформации в численности и составе населения.

В основу концепции «религиозных ниш» заложены исследования социальной структуры П. Блау (Blau), а также работы организационных экологов. Согласно Блау, людям свойственно объединяться с учетом вариации таких «структурных параметров», как возраст, раса, гендер, религия, уровень дохода и ряда др. Эти структурные параметры обеспечивают роли и определяют отношения в обществе. Ключевым свойством структурного параметра, по мнению Блау, является то, каким образом ресурсы распределены между значениями в пределах параметра или в какой степени параметр гетерогенен. Чем больше значений параметр имеет (например, насколько много представлено различных религиозных предпочтений в параметре религия или расовых идентичностей в параметре раса) и чем более равномерно распределены люди по этим значениям, тем более гетерогенна социальная структура.

Финке также опирается на выводы, сделанные датскими организационными экологами Кристофером Буном (Boon) и Кэрролл Гленн (Glenn) в рамках исследования датского рынка ежедневных газет с 1968 по 1994. В частности, ученые обнаружили, что чем более среда гомогенна по таким показателям, как возраст, религия, политические симпатии, образование, тем более читательская аудитория концентрируется вокруг основных, «генерализированных» газет. Как только ресурсы становятся более разнообразными, т. е. разброс социальных характеристик увеличивается, в такой же пропорции увеличивается и количество поставщиков газет.

Основываясь на этих выводах и собственных исследованиях, Р. Финке заключил, что многообразие религиозных групп, т. е. представленных на рынке конфессий, непосредственно связано с распределением религиозных «ниш», количество которых, в свою очередь, зависит от степени разброса религиозных предпочтений. Другими словами, чем более разнообразны ресурсы, тем больше существует на рынке религиозных «ниш», что влечет за собой большее разнообразие популяции производителей, «питающих» эти ресурсы. Религиозный поставщик не сможет выжить или вообще образоваться, если нет лиц в группе определенной ниши. Например, мала вероятность того, что исторически существующая в США афроамериканская деноминация евангелистов будет присутствовать в регионе, где афроамериканцы вообще не проживают. Люди с различными религиозными интенциями в сочетании с другими социальными параметрами предпочитают различные религиозные группы или стили вероисповедания. В результате поставщики услуг (в том числе и религиозных) будут прежде всего концентрироваться (организовываться) вокруг этих вкусовых предпочтений или «ниш». Другое важное положение заключается в том, что на расширение религиозного рынка и его плюрализацию оказывает влияние рост населения страны, т. е. увеличение числа потенциальных сторонников каждого предпочтения, поскольку чем больше населения, тем более оно разнообразно (увеличивается спектр предпочтений).

Применение концепции позволяет понять, в частности, с чем связаны эффекты насыщения уровня религиозности в обществе (как, например, в России, когда в условиях функционирования свободного рынка наблюдается низкий уровень религиозного участия и практики); какие следует ожидать сдвиги на «религиозном рынке» (в частности, изменения уровня религиозности) под влиянием миграционных процессов и роста численности населения; какое влияние на общество окажет монополизация определенной религии и государственное регулирование. Наконец, она позволяет определить причины существенных различий между социумами, где нет плюрализма и где есть религиозный выбор и конкуренция.

Лит.: *Каргина И. Г.* Концепция «религиозных ниш» как инструмент анализа современной религиозности // Право и управление. XXI век. 2013. № 4 (29); *Blau P. M.* A Macrosociological Theory of Social Structure // American Journal of Sociology. 1977. No 83; *Finke R., Stark R.* The Dynamics of Religious Economies / Hand Book of the Sociology Religion. Cambridge (N.Y.), 2003; *Finke R., Scheitle Chr.* Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2009. Vol. 5.

И. Г. Каргина

КОНЦЕ́ПЦИЯ «СВЕ́ТСКОЙ РЕЛИ́ГИИ» — система взглядов, согласно которой следствием процесса секуляризации является формирование идей, теорий и философских установок нерелигиозного характера, но схожих с религиозными по своей сути. Устранение из общественного пространства традиционных религиозных институтов приводит не к снижению уровня религиозности населения, а к появлению светских квазирелигиозных доктрин (см. Квазирелигия). Отставляя трансцендентное за пределами своей рефлексии, данные светские учения тем не менее активно эксплуатируют (вольно или невольно) характерные элементы религии.

Пожалуй, первым примером попытки внедрения «светской религии» можно считать установление Культа Разума (фр. Culte de la Raison) во Франции в эпоху буржуазной революции в период 1793–1794. Несмотря на его светский характер, уже в самом начале развития Культа его сторонники открыли так называемый «Храм Истины», начали проводить церемонии почитания «мучеников Революции» и т. д. Дальнейшее развитие «светской религии» связано с историческими событиями XX столетия, которое стало временем формирования массовых движений в самых разных общественных сферах — от спорта до политики. Наиболее плодотворной почвой для формирования «светских религий» стала именно политика. По мнению ряда авторов, такие идеологические течения прошлого века, как фашизм и коммунизм, вполне можно рассматривать в качестве «светских религий». Мессианизм, эсхатологичность, развитые культовые и обрядовые стороны обеих идеологий делали их квазирелигиозными синтетическими доктринами. В данном аспекте понятие «светской религии» отчасти смыкается с понятием «гражданской религии» или «политической религии».

Представления о «светской религии» формировались в XX в. и в лоне западной (протестантской) теологии. В качестве примера можно привести «безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера (Bonhoeffer) с его установкой на то, что «быть христианином не означает быть религиозным, а означает быть человеком». В результате, согласно Бонхёфферу, христианство должно стать скорее этической, нежели религиозной доктриной. Схожие идеи (приоритета светской этики) активно пропагандирует и Далай-Лама XIV.

В качестве одного из вариантов «светской религии» может рассматриваться и наука в своем позитивистском, сциентистском аспекте, характерными чертами которого является вера в прогресс, в безграничные возможности научного знания. Американский исследователь Р. Нельсон (Nelson) выделяет отдельную группу, которую обозначает как «светские религии прогресса» (The Secular Religions of Progress, 2013). В современном западном обществе на сегодняшний день активно формируется концепция светского гуманизма (англ. Secular Humanism), которая так же может быть рассмотрена как одна из разновидностей «светской религии». «Декларация светского гуманизма» (A Secular Humanist Declaration, 1980) в качестве базовых принципов обозначает «идеалы разума, свободы, личного и общественного согласия и демократии во всем мировом сообществе». В качестве «светской религии» в последнее время все чаще начинают рассматривать и спорт, в первую очередь футбол. О «светской религии Олимпизма» (англ. Secular Religion of Olympism) пишут такие авторы, как Х. Преус (Preuss), К. Лейси (Liese), Л. Каллебат (Callebat) и др.

Лит.: *Babík M.* Nazism as a Secular Religion // History and Theory. 2006. Vol. 45. No 3; *Nelson Robert H.* The Secular Religions of Progress // The New Atlantis. 2013. No 39.

А. Н. Данненберг

КРИ́ПТОРЕЛИГИО́ЗНОСТЬ — скрытая, подсознательная религиозность. Этот многозначный религиоведческий термин обозначает несколько не связанных между собой явлений социального, психологического, феноменологического порядков.

В широком смысле под крипторелигиозностью понимается скрытое исповедование той или иной религиозной доктрины в условиях ее неприятия со стороны доминирующей религиозной группы. В этом случае рассматриваемое понятие коррелируется с понятием «крипторелигия». В качестве примеров можно привести криптохристиан в Османской империи, криптомусульман (морисков) и криптоиудеев (марранов) в средневековой Испании и Португалии. В ряде случаев правомерно говорить и о криптоязычестве: часть населения Древней Руси во времена принятия христианства, индейское и африканское население Латинской Америки колониального периода. В данном аспекте крипторелигиозность может рассматриваться как номинальное, формальное принятие какой-либо религиозной традиции в целях сохранения своей культурно-религиозной идентичности.

Другим социальным аспектом крипторелигиозности может быть сокрытие религиозных взглядов в результате невозможности их открытого декларирования как таковой. Подобное явление характерно для XX столетия, когда в ряде государств мира у власти утвердились политические режимы, базирующиеся на атеистической идеологии. Примером здесь может служить Советский Союз, на определенных исторических этапах существования которого значительная часть населения была вынуждена скрывать свои религиозные взгляды.

В феноменологическом контексте в широкий научный оборот термин «крипторелигиозность» был введен М. Элиаде (Eliade) в работе «Сакральное и профанное: природа религии» (1957). По мнению Элиаде, современный человек, даже если сам он считает себя атеистом, обладает скрытой религиозностью, которая является следствием укорененных в сознании архаических мифологических конструктов. Таким образом, крипторелигиозность рассматривается как неосознанная, нераскрытая религиозность либо религиозность сублимированная в иные формы человеческого поведения и миропонимания. В качестве примера Элиаде рассматривает привязанность современного человека к памятным для него местам, которые по-своему являются «святыми» («holy places») в его «личной вселенной» («private universe»). Как полагает Элиаде, такая крипторелигиозность указывает на деградацию и десакрализацию религиозных ценностей. В этом аспекте крипторелигиозность смыкается с психологическими трактовками религиозности, в первую очередь с концепцией К. Г. Юнга (Jung). Крипторелигиозность становится своего рода синонимом архитипичности — коллективной подсознательной религиозности.

В ряде случаев мы можем говорить о крипторелигиозности не как об индивидуальной/коллективной, скрытой/не раскрытой религиозности, но как о социальном феномене. Понимание секуляризации не просто как устранения религии из общественной сферы, но как вытеснение религиозного мировоззрения в иные формы общественной жизни приводит к выявлению религиозного начала в политике, экономике, культуре и т. д. В этом контексте крипторелигиозность трактуется как неявное проявление религиозности во внешне нерелигиозных явлениях. Показательными примерами здесь могут служить концепты «гражданской религии», некоторые политические идеологии (например, коммунизм), современное антирелигиозное искусство и так далее.

А. Н. Данненберг

КУЛЬТ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ[1] (лат. cultus — почитание, поклонение). В социологии религии используются два основных значения этого понятия.

1. Распространенная форма религиозных практик. Согласно классификации Е. А. Торчинова (1956–2003), религиозные культы подразделяются на: 1) «психотехнические культы» (например, культы йидамов в тибетской Ваджраяне); 2) «мистериальные культы» (это чаще всего культы мифических персонажей, развитые древнеближневосточной, древнеегипетской, месопотамской, индо-иранской, античной и производными от них раннесредневековыми мифологиями с богатым пантеоном и пандемониумом); 3) «универсальные культы» мировых религий (Будды, Иисуса Христа, Мухаммеда); 4) «обрядовые культы» популярных в народе мифологических, религиозных и фольклорных героев и «угодников Божиих» (Егория, Николы, Параскевы Пятницы, Масленицы и т. п.). Отдельно указываются нерелигиозные культы (культ природных стихий, культ вождя, сексуальный фетишизм и пр.). Представленная градация культов зависит, с одной стороны, от типологизации обрядов, а с другой — от форм элитарной и массовой культуры и субкультур (мифологической, религиозной, магической, фольклорной, обыденной).

Культовая религиозная деятельность включает в себя ряд элементов, а именно: 1) субъект культа (индивид или социальная группа верующих, принимающих данную ортопраксию и следующих ей); 2) объект культа (продукт религиозного сознания, отраженный в мифологическом нарративе и материализованный в священных символах и предметах. В свою очередь, мифологический нарратив может быть представлен в форме текста — литтерального, вербального, вневербального); 3) отношение религиозного поклонения субъекта объекту (теолатрия, кратолатрия, зоолатрия, антрополатрия и др.). Религиозное поклонение может быть непосредственным и опосредованным: (а) людьми (священнослужителями, жрецами, колдунами, шаманами, пророками, прорицателями и другими служителями религиозного культа); (б) движимыми материальными вещами (фетишами, тотемами, священными реликвиями, курильницами, иконами, мощами святых); (в) недвижимыми сложными вещами, т. е. культ может происходить на территории сакральных локусов (священных рощ, пещер и т. п., храмовых комплексов, монументальных жертвенников и могильников, с использованием триумфальных арок, бассейнов для ритуальных омовений и проч.) и сопровождаться специфическими формами поведения, жестами и телодвижениями (как элементарными, например поклонами — т. е. демонстрацией полной покорности, доверчивости и вручения своей судьбы персонифицированному объекту культа; поцелуями — восходящими к заимствованной у животных практике кормления молодняка изо рта в рот, коренящейся в инстинкте первичного доверия матери; так и сложными — жертвоприношением, молитвой, медитацией, манипуляциями с так называемыми «чистыми» стихиями: огнем, водой, землей, воздухом, деревом, металлом, эфиром).

Большинство религиозных культов направлено на социальную интеграцию, консолидацию религиозной общины путем размежевания ритуально чистого (священного) и нечистого (профанного) и связаны с интериоризацией, адапцией и агрегацией как формами легитимации прав проживания

на определенной территории, включения в свою родовую группу чужака, переживания единения с нуминозным (см.: Обряды перехода).

2. Тип религиозной организации, характеризующийся обособленностью группы, редко с признаками социального изоляционизма, и значительно чаще — с признаками сакрализации фигуры харизматического лидера (см. Харизма), идеолога и основателя (культ личности вождя), идентифицируемого верующими с пророком и/или мессией (мессианизм). Может сопровождаться эмоциональным подъемом, умонастроением духовного ренессанса и актуальной эсхатологии (ожидания скорейшего конца света, Страшного суда, Пришествия Мессии и т. п.). В отличие от большинства религиозных сект, культ может не иметь прямой генетической связи с иными типами религиозной организации (крупными общинами, церквями, конфессиями), и его адепты не стремятся к реформированию по собственным стандартам уже имеющейся в государстве легализованной религиозной доктрины (вероучения).

Лит.: *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.

И. П. Давыдов

КУЛЬТ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ[2] (лат. cultus — почитание, возделывание, поклонение божеству, священным предметам, местам и связанные с этим обряды, от лат. colo — возделываю, почитаю) — почитание каких-либо предметов или существ, наделенных, по мнению верующих, сверхъестественными свойствами. Религиозный культ как практическая сторона религии осуществляется в различных формах (обряды, церемонии, таинства, жертвоприношения, богослужения, молитвы, мистерии, религиозные праздники и др.). Объектами, на которые направлены культовые действия, могут быть изображения богов, святых, события из их жизни (культ святых), предметы и символы, связанные с той или иной религией (например, иконы, барельефы, распятия, скульптуры, картины, витражи, мозаика, фрески). В зависимости от целей, культы бывают промысловые, погребальные, семейно-родовые, земледельческие, скотоводческие и др. Во всех мировых религиях существует религиозный культ.

Например, христианский культ включает в себя католическую, православную, протестантскую и ориентальную культовые практики, в отправлении каждой из которых имеется своя специфика. Так, католический культ сводится к культу Бога, Иисуса, Девы Марии, культу ангелов и святых, культу реликвий, святых мест и т. п. В католических храмах совершается главное культовое действие — месса (католическая литургия), включающая в себя чтение молитв, песнопения в сопровождении органа и таинство причащения. Первая часть мессы — литургия Слова, вторая — литургия Евхаристии. В католицизме, как и в православии, признается семь таинств, однако существуют различия в их отправлении. Таинство крещения в католицизме производится путем окропления водой или погружения в нее, тогда как в православии — только погружением в воду; в отличие от православного миропомазания, которое совершается сразу же вслед за крещением, в католицизме существует конфирмация последователей по достижении ими 7–12-летнего возраста. Крестное знамение католики совершают пятью пальцами (а не тремя, как православные), при этом, слева направо (в православии, наоборот, справа налево). Как правило, православный культ отправляется в храме, где происходит богослужение (центральное культовое действие). Составными частями православного культа являются таинства и обряды, православные праздники. Помимо этого, важными элементами православного культа являются поклонение кресту, мощам и иконам, а также культ святых. Отправление православного культа осуществляется православными священнослужителями в соответствии с церковными канонами. Протестантский культ существенно отличается от католического и православного, представляя собой выражение религиозных чувств во время собраний (приравниваются к богослужениям) протестантских общин, церковных служб, ритуально-праздничных церемоний. Протестантский культ не имеет такого пышного, богато декорированного и театрализованного характера, как католический или православный. За исключением лютеранства, в нем отсутствуют таинства (поскольку духовные лица не считаются посредниками между Богом и людьми), поклонения изображениям Бога (за исключением распятия), Богородице и святым. Существуют лишь символические обряды крещения, хлебопреломления (вечеря Господня), омовения ног и др. Праздники, как правило, связаны с событиями из жизни Иисуса Христа или с важными датами самой конфессии. Культовые здания в протестантизме обычно имеют подчеркнуто скромные интерьер и экстерьер, хотя в некоторых из них присутствуют колокольни, купола, увенчанные крестом, скульптурные композиции, картины на библейские темы (в лютеранстве и англиканстве). Религиозный культ также развит в исламе, буддизме, индуизме, других религиях.

Второе значение понятия «культ» — это определенный тип религиозной организации, отвечающий ряду признаков, которые в разных классификациях могут несколько различаться, но в целом сводятся к следующим: социальная и религиозная обособленность; отсутствие четкой организационной и иерар-

хической структур; отсутствие ясно выраженной и постулируемой догматики, принципов вероучения; существенная роль основателя, почитающегося в качестве божественного мессии, возвестившего единственно истинное учение (см. Харизматическое лидерство религиозное); сильный элемент мистицизма; значительный отход от существующих ранее религиозных представлений; отрицание других религиозных традиций и преемственности с ними; новая интерпретация известных священных текстов, противопоставляемая существующим традициям или наличие своих собственных сакральных текстов, автором которых, как правило, выступает харизматический лидер; сильные эмоциональные переживания последователей того или иного культа, связанные с верой в исцеление (физическое и духовное) и шире — в личное спасение, которому, как правило, противопоставляется гибель остального человечества, не входящего в данный культ. В социологии религии культ как тип религиозной организации рассматривали Макс Вебер (Weber), Эрнст Трёльч (Troeltsch), Говард Беккер (Becker), Джон Мильтон Йингер (Yinger) и др. Недопустимо использовать слово «культ» в оценочном значении для выражения негативного отношения, как это нередко встречается при употреблении словосочетаний «деструктивные культы», «тоталитарные культы».

Лит.: *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2010; *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ. 2-е изд. М., 2007; Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова. М., 2008.

Е. С. Элбакян

КУЛЬТ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ[3] (лат. cultus — почитание, уход) — важнейший вид религиозной деятельности, параметрами которого являются соответствующие содержание, предмет, субъект, средства, способы и результаты. Содержание культа определяют те или иные компоненты религиозного сознания, которое предстает в культе прежде всего в виде культового текста. Предметом культа становятся различные внешние объекты и силы, психические и телесные феномены, которые предстают в образах гипостазированных (греч. ὑπόστασις — подставка, основание, сущность) существ, атрибутизированных (лат. attribuo — уделять, наделять, давать) свойств и связей. Субъектом культа могут быть религиозная группа или религиозный индивид. Мотивом участия в этой деятельности являются религиозные стимулы: религиозная вера, чувства, потребности, стремления, чаяния. Вместе с тем может действовать побуждение удовлетворить в культовой деятельности и нерелигиозные потребности — художественные, общения и др. Религиозная группа как субъект неоднородна: имеется несколько лиц, осуществляющих управление, — священник, пастор, проповедник, мулла, раввин, жрец, гуру и пр. и значительное количество остальных, которые действуют как соучастники и исполнители. Индивидуальная культовая деятельность доступна религиозным индивидам с высокой степенью религиозности, хорошо знающим религиозные тексты, виды и способы культовых действий. К средствам культа причисляют культовые здания (храм, мечеть, синагогу, дацан, молитвенный дом и пр.), религиозное искусство (архитектуру, живопись, скульптуру, музыку и др.), различные культовые предметы (церковную утварь, священнические облачения). Важнейшим средством является культовое здание. Попадая в него, человек входит в специфическую зону социального пространства — в сакральное пространство, оказывается в ситуации, отличной от иных жизненных ситуаций. Внимание сосредоточивается на предметах, действиях, образах, символах, знаках, произведениях искусства, имеющих религиозные значения и смыслы. Способы культа определяются содержанием религиозных верований и зависят от средств культа. Складываются определенные нормы, предписания о том, что и как нужно делать; они касаются как элементарных культовых актов (крестное знамение, поклоны, коленопреклонение, падение ниц, склонение головы и др.), так и более сложных (жертвоприношение, обряд, проповедь, молитва, богослужение, праздник). Средства и способы культовой деятельности имеют символическое значение. Результатом культа являются, прежде всего, удовлетворение религиозных потребностей, актуализация религиозного сознания, в котором воспроизводятся религиозные образы, символы, повествования, возбуждаются соответствующие чувства. Культ может стать фактором динамики психологических состояний верующих: совершается переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, душевной дисгармонии, скорби, тоски) к состоянию облегчения (успокоенности, удовлетворенности, внутренней цельности, радости, прилива сил). В процессе культа происходят общение верующих друг с другом, сплочение религиозной группы, удовлетворяются и эстетические потребности.

Лит.: *Геннеп А. ван.* Обряды перехода / пер. с фр. Ю. Е. Ивановой, А. В. Покровской. М., 1999; *Горелов А.* Культ // Католическая энциклопедия. Т. II. М., 2005; *Токарев С. А.* Религии в истории народов мира. М., 1986; *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал фольклорных и раннелитературных памятниках / редкол.: Е. М. Мелетинский и др. М., 1988; *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследования магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклин. М., 1986; *Фуре В. Н.* Ритуал // Всемирная энциклопедия. Философия / гл. науч. ред. А. А. Грицанов. М.; Мн., 2001.

И. Н. Яблоков

КУЛЬТ СВЯТЫ́Х — феномен религиозной жизни, выражающийся в почитании святых — лиц, по тем или иным критериям считающихся наделенными святостью. Культ святых в различных модификациях присутствует в народностно-национальных и мировых религиях (например, культ сантов в движении бхакти в Индии, культ сваминов и садху в индуизме, культ архатов в буддизме/ламаизме и т. д.). В христианстве культ святых характерен для ориентальных (дохалкидонских) церквей, католической и православных церквей и отвергается протестантизмом.

Христианский культ святых зародился в первые века н. э. В эпоху гонений со стороны римских властей святыми стали почитаться мученики, т. е. христиане, погибшие за веру от рук римских язычников под пытками или в ходе массовых репрессий и казней, и исповедники — христиане, подвергавшиеся преследованиям за веру, судебным разбирательствам на предмет выяснения их политической благонадежности, тюремному заключению и проч., но умершие собственной смертью. Этим временем датируется обычай составления мартирологов — календарных помянников на основе «Актов мучеников», задокументированных свидетельств насильственной смерти христиан. В IV–V вв. вместе с формированием монашеского идеала святости складывается представление о равноценности мученичества и праведной христианской жизни, полной лишений и самоотверженного церковного служения (так возник культ преподобных — монахов, посвятивших себя Христу, уподобившихся ему по чистоте и святости жизни, а также культ святых дев и вдов). Исповедниками в период христологических споров и борьбы с ересями стали именоваться епископы, пострадавшие от политических интриг идеологических противников. Позднее они и многие другие архиереи выделились в специфический чин «святителей» — первоиерархов церкви, вносимых в месяцесловы уже по факту своего высокого иерархического статуса. В крупных монашеских центрах Египта, Сирии, Палестины вошло в обычай составление «патериков» — жизнеописаний наиболее авторитетных аскетов, и «энкомиев» — похвальных слов скончавшимся подвижникам. На основе мартириев (биографий мучеников и исповедников), патериков и энкомиев постепенно образовался обширный пласт церковной литературы, куда вошли различные агиографические жанры, как прозаические, так и поэтические. В эпоху двоеверия (совмещения в обыденном религиозном сознании христианских и дохристианских верований) народная вера быстро адаптировала культ святых к своим нуждам — так появились представления о святых патронах королевств и отдельных городов, покровителях ремесел и социальных стратов, избавителях от вражеских набегов и эпидемий. Католический культ святых нашел свое дополнительное теологическое обоснование в трудах папы Григория I Великого (ок. 540–604, папа с 590), например в его «Диалогах о жизни и чудесах италийских отцов», где проводится грань между допустимым поклонением святым и идолопоклонством. Сейчас католический культ святых регламентируется документами 7-й сессии II Никейского собора (787), 10-й сессии IV Константинопольского собора (870), буллой папы Мартина V «Inter Cunctas» (1418), декретом «О призывании святых, поклонении их мощам и о святых иконах» 25-й сессии Тридентского собора (1563). Со времени Урбана VIII (1623–1644) Римско-католическая церковь различает две стадии канонизации святых — беатификацию (причисление к лику блаженных на епископальном уровне) и общецерковную канонизацию, осуществляемую исключительно по инициативе понтифика (папы Римского). Свою привилегию в деле канонизации отстаивали еще папы Александр III (ок. 1170) и Григорий IX (1227–1241). Первая канонизация в точном смысле слова состоялась в 993, когда к лику святых был причтен Аугсбургский епископ Ульрих. В настоящее время в списках-месяцесловах Римско-католической церкви насчитывается ок. 3 тыс. святых. Только за 1-ю пол. XX в. было беатифицировано 859 местночтимых католических святых и канонизировано 82. С 1969 действует специальная католическая Конгрегация по делам канонизации.

В латинском обряде выделяются четыре категории богослужебного почитания святых: день (dies), память (memoria), праздник (festum), торжество (solemnitas). В реформированном церковном календаре Павла VI (1969) чествование некоторых святых признано необязательным для латинского обряда. Общим правилом для монофизитов, католиков, православных, старообрядцев является следующее: святые, канонизированные после церковных расколов 451, 1054, 1653, признаются в качестве таковых только в той церкви, которая их канонизировала. В восточно-христианской церкви систематизация и унификация разрозненных агиографических источников была проведена при византийском императоре Василии II (976–1025) Симеоном Метафрастом и Иоанном Ксифилином. Ими был составлен корпус кратких житий всех святых (минологий). Этот минологий стал базой для создания позднейших «святцев Константинопольской церкви», вошедших в святцы Киево-Печерской лавры и всей Русской православной церкви.

В православии существует набор критериев, издревле используемых при канонизации: вера церкви в святость прославляемых подвижников, как людей, угодивших Богу (так прославлялись ветхозаветные праотцы, пророки, новозаветные апосто-

лы); мученическая смерть за Христа; чудотворения, совершаемые святыми по их молитвам или от их останков-мощей; высокое церковное служение (святителей); большие заслуги перед церковью (князей, царей, равноапостольных); добродетельная, праведная и святая жизнь (благоверных княгинь, преподобных, дев). Начиная с последней четверти XX в. русское православие активизировало процесс канонизации новых святых. Действует Синодальная комиссия по канонизации святых, особое внимание уделяется прославлению новомучеников и исповедников российских XX в.

И. П. Давыдов

КУ́ЛЬТОВЫЕ ДВИЖЕ́НИЯ — эзотерические движения, имеющие отчетливую организационную структуру, фиксированную доктрину, харизматического лидера, процедуры принятия и исключения. Они представляют новые квазирелигиозные доктрины, не восходящие ни к одной из христианских конфессий, но, как правило, содержащие элементы христианской картины мира и восточных психотехник (медитация, йога, работа с чакрами и т. п.).

Р. Фенн (Fenn) объясняет популярность культов тем, что они не требуют от своих членов жесткой приверженности доктрине, религиозным ценностям и нормам в повседневной жизни, предлагая адептам решение их посюсторонних практических проблем и затруднений. Концентрируясь на оккультном и эзотерическом, культовые движения допускают сохранение изначальной религиозной принадлежности и не ставят под сомнение современную картину мира.

Сходная позиция обнаруживается и в трудах К. Кэмпбелла (Campbell), пристально изучавшего проблему выявления «культовой среды». Он пришел к выводу, что таковая потенциально имеется в любом современном обществе, в котором популярны идеи свободы вероисповедания и плюрализма религиозного. В качестве специфической среды для культов Кэмпбелл указывает так называемых «искателей», движимых постоянным, лишь временно насыщаемым духовным поиском. Их главной целью выступает духовный и интеллектуальный рост, а средством ее достижения — неустанный религиозный поиск.

Примерами отечественных культовых движений являются Ивановцы (последователи Порфирия Иванова), Анастасийцы, целительский культ Коновалова, последователи биоэнергетики Свияша и др.

Лит.: *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. Vol. 5 / ed. by M. Hill. London, 1972; *Fenn R. K.* Towards a New Sociology of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. 1972. Vol. 11. No 1.

Е. А. Островская

КУЛЬТУ́РА РЕЛИГИО́ЗНАЯ (лат. cultura — возделывание, воспитание, попечение, образование, развитие, поклонение) — один из элементов системы исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (В. С. Степин), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни. Культурные программы жизнедеятельности представлены многообразием идей, знаний, теорий, идеалов, норм и образцов поведения и общения, верований, ценностных ориентаций, которые в своей совокупности и динамике образуют исторически накапливаемый социальный опыт (социальное и культурное наследие). Культура хранит и транслирует это наследие, генерирует новые программы деятельности, поведения и общения, которые реализуются в человеческих практиках и порождают реальные изменения в жизни общества. Оксфордский словарь мировых религий (Oxford Dictionary of World Religions, 2005) определяет, что понятие «культура» имеет по меньшей мере три значения: а) культивирование естественных способностей человека; б) продукты материального и интеллектуального творчества как результат такого культивирования; в) общий образ жизни группы людей или общества.

Религиозная культура представляет собой сумму устойчивых ценностей, норм, представлений, моделей мышления и поведения, тяготеющих к системной интеграции под определяющим влиянием сверхценности сакрального сверхъестественного начала (Бога или богов, духов, священных существ или предметов). Такая сверхценность, выступающая в качестве предмета религиозного поклонения, легитимирует и санкционирует (через специальные социальные институты) все основные элементы религиозной культуры.

В исторической динамике обществ религиозная культура существует в единстве и противоречии с секулярной, светской культурой. Как и все институциональные подсистемы культуры, они объективно вступают во взаимодействие, несмотря на то что их содержание базируется на разных системах ценностей. Так, при строительстве христианских храмов использовались архитектурные формы античных гражданских сооружений (например, базиликальные храмы); сюжеты священных религиозных книг легли в основу многих произведений светской живописи, архитектуры, литературы, музыкального и театрального искусства.

Определяющее влияние сакрального сверхъестественного символа принципиально отличает культурную систему религиозного типа от культурной системы светского типа, в которой такая сверхценность, как правило, отсутствует. Это проявляется в существенных различиях структуры, содержания и структурирующего принципа культур свет-

ского и религиозного типов. В структурном плане религиозная культура характеризуется моноцентричностью. В противоположность ей, содержание светской культуры полицентрично, поскольку основывается на комплексе автономных базовых ценностей, не сводимых друг к другу и не восходящих к каким-либо интегративным аксиологическим феноменам. В содержательном отношении религиозная культура имеет предметом осмысления прежде всего сверхъестественные (трансцендентные, постигаемые посредством мистической интуиции), а уже во вторую очередь — «позитивные» (имманентные чувственно-рационально воспринимаемому миру) референции. В отличие от нее, светская культура сосредоточена именно на последних. Структурирующий принцип религиозной культуры носит центростремительный характер, так как она выстраивается через тотальное ценностное и логическое соотнесение своего содержания с сакральным центром. Напротив, для светской культуры характерен центробежный структурирующий принцип, который предполагает автономизацию ее содержательных компонентов (научного знания, права, этики, эстетики и др.).

В содержании религиозной культуры, согласно И. Н. Яблокову, могут быть выделены две основные составляющие: 1) сакральные тексты, теология, различные элементы культа и пр., непосредственно обращенные к сакральному сверхъестественному началу; 2) явления из области философии, морали, искусства, политики, которые исторически вовлекаются в религиозную жизнь и рецептируются соответствующей религией. Первая составляющая может быть охарактеризована как «константная» компонента, «жесткое ядро» (hardcore) религиозной культуры, не подлежащее в ее границах качественной трансформации. Вторая характеризуется как «переменная» компонента, которая может варьироваться в широком диапазоне в плане объема, плотности и уровня структурной сложности ее смысловых структур. Последнее зависит от характера религии (по М. Веберу, «бегство от мира», «овладение миром» или «приспособление к миру»), от исторической стадии развития религии и от сложившихся отношений религии с ее социокультурной средой.

Таким образом, религиозная культура представляет собой сложный комплекс идей, теорий и концепций, ценностных ориентаций, основанных на сакральной вере в существование «иного», сверхъестественного мира и существ — Бога, духов, богов, других гипостазивных существ, разумно сотворивших и/или управляющих существованием всех материальных и духовных форм бытия; комплекс вытекающих из этой веры принципов, норм и образцов общения и поведения; комплекс выражающих эту веру культовых практик; комплекс знаковых и символических артефактов, произведений религиозного искусства, в основе содержания которых лежит религиозная вера. Религиозная культура, являясь частью общей для социума системы культуры, взаимодействует (но в разной степени) со всеми элементами последней, оказывая на них влияние и испытывая их воздействие на себе. Поэтому религиозная культура даже одного вероисповедания неоднородна и многогранна, она развивается под воздействием той социокультурной среды, в которой функционирует (например, русская православная культура, греческая православная культура, болгарская православная культура). Религиозная культура представляет собой исторически развивающееся явление, опирающееся на религиозную традицию.

Влияние религиозной культуры на общество и человеческую личность варьируется в широких пределах: от практически всеобщего и непосредственного, когда религия определяет преобладающие потребности, ценности и способы их реализации (эпоха «идеациональной культуры», по П. А. Сорокину), до частичного и косвенного, когда влияние религии становится минимальным в количественном и качественном планах (эпохи «чувственной, или сенситивной, культуры», по Сорокину).

В современных («постсекулярных») обществах происходят активные процессы «ревитализации религии», одним из определяющих проявлений которых выступает актуализация в общественном сознании религиозных ценностей и смыслов. Актуальным предметом социолого-религиоведческого анализа становятся многообразные процессы столкновения, конфликтов и аккультурации в различных областях общественной жизни между религиозными культурами и светской культурой, сохраняющей за собой статус социокультурного мейнстрима.

Лит.: *Ионин Л. И.* Социология культуры. М., 1996; *Лебедев С. Д.* Религиозная и светская культуры как типы систем социального знания. Белгород, 2003; *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. с англ. СПб., 2000; *Степин В. С.* Цивилизация и культура. СПб., 2011; *Яблоков И. Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007; *White L. A.* The Science of Culture. N.Y., 1949.

О. И. Сгибнева, С. Д. Лебедев

ЛАИЦИ́ЗМ (от фр. laïque — светский, мирской; Laïcité — светскость, нецерковность; восходит к др.-греч. λαός — народный и лат. laicus — не принадлежащий к священству, мирской) — термин, имеющий сложную семантику в юридической, теологической и философской литературе: 1) взгляды мирян («церковного народа»), противопоставляе-

мые убеждениям клира, священнослужителей (см. Народная религия); 2) принципиальное отвержение конкретных религий (конфессий) как таковых, борьба с вероисповеданиями (с Римской католической церковью во Франции эпохи «Декларации прав человека и гражданина» (1789), с суннитским исламом в Турции времен Ататюрка и др.); 3) система взглядов, принципов и убеждений граждан ряда европейских государств, отрицающих статус предельного значения религиозных догм институтов и практик в жизни общества, голосующих за последовательное освобождение государственных и общественных учреждений, печати, литературы, искусства, празднеств и повседневного быта от влияния конфессий («умеренный секуляризм»); 4) отказ от религиозных верований (как «суеверий и предрассудков»), противоречащих науке; 5) уважение или безразличие к многообразию сосуществующих конфессий и неконфессиональных верований (как к культурному наследию или «вере предков», «традиции»), квалифицируемые как политкорректный мультикультурализм или как провозглашение того, что человек принадлежит только самому себе.

Во Франции XVII и XVIII вв. «laïque» стало означать — быть антиклерикальным человеком, т. е. противостоять церкви и духовенству. Победа Великой французской революции привела к отмене дискриминации протестантов, иудеев, гарантировала «свободу религиозных культов», превратив духовенство в часть государственной бюрократии. В 1792 был введен гражданский брак, который становился обязательным условием религиозного брака, а в 1793 — известные «революционные культы» (богини Ума, богини Свободы). Наполеон Бонапарт прекращает антирелигиозные репрессии и поддержку революционных культов, утверждает существование плюралистической системы «признанных культов» (католичества, иудаизма, лютеранства и реформатства), а гражданский закон («кодекс Наполеона») перестал учитывать каноническое право в качестве нормативного для себя. Гражданское состояние, гражданский брак превращаются в обычные реалии. Разграничение гражданства и религиозной принадлежности отныне существует как факт, обеспечивающий равенство граждан, независимо от их религиозных убеждений, при этом религия продолжает сохранять свою социальную роль: «она не только берет на себя функцию службы “духовной помощи”, но и остается источником нравственности и приобретает черты привилегированной инстанции нравственной социализации французов» (Ж. Боберо). Французский позитивизм О. Конта (Comte) отразил формирование новой академической культуры («инквизиции позитивистов»), где, по словам Э. Жильсона (Gilson), «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начинали видеть скрытую пропаганду религии уже в самом факте преподавания истории средневековой философии. Термин «лаицизм» как существительное впервые появляется в «Педагогическом словаре» (1887) Фернана Бюиссона (Buisson). В других европейских странах для обозначения форм освобождения от церковного влияния использовались термины «гуманизм», секуляризм, светскость, антиклерикализм.

Специфичной является и ситуация в России, где в близком значении, по В. И. Далю, использовался термин «светский» — «ко свету (миру) в разных значениях относящийся, земной, мирской или гражданский», т. е. относящийся не столько к «народу», «крестьянам (христианам)» и «мирянам», но к «представителям высшего света» и «образованным людям», обозначая не трудовую жизнь, а сферу досуга и «праздного» бытия («светские утехи»). «Светский человек» — посетитель обществ, сборищ, увеселений, ловкий приемами, сведущий в гостиных обычаях; «светскость» — обходительность, привычка и умение общаться в свете. В СССР термин был «светский» вытеснен понятием атеизма, а в современной России он вошел в текст Конституции, статья 14.1 которой гласит, что «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

Лит.: *Боберо Ж.* Светскость: французская исключительность или универсальная ценность / пер. с фр. Т. Голиченко // http://krotov.info/history/20/1950/bobero.html; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1955; *Жильсон Э.* Философ и теология / пер. с фр. К. Демидова. М., 1995; *Lusby F. S.* Laity // Encyclopedia of Religion: 2nd ed. Vol. 8. / ed. by L. Jones. N.Y., etc., 2005.

Е. И. Аринин

ЛЕ БРА́ (Le Bras) **Габриэ́ль** (23.07.1891, Пемполь — 18.02.1970, Париж) — французский историк, правовед, один из родоначальников религиозной социологии, основатель журнала «Архивы социологии религии» («Archives de sociologie des religions»).

В 1920 получил степень доктора политэкономии, а в 1922 — доктора права. Первоначально Ле Бра — профессор римского права и истории права на юридическом факультете и в Институте канонического права университета Страсбурга; член Французской школы в Риме (1925–1926), с 1929 — профессор, а с 1931 — заведующий кафедрой истории канонического права, в 1959–1962 — декан юридического факультета Парижского университета. В 1931–1964 он возглавлял отделение религиозных наук, а с 1948 и отделение социально-экономических наук в Высшей школе практических высших исследований (l’École Pratique des Hautes Études, EPHE); с 1945 — консультант по религиозным вопросам

в Министерстве иностранных дел Франции; в 1947–1968 — президент Французского социологического общества и Общества церковной истории; профессор в Институте политических исследований в Париже (Institut d'études politiques de Paris, IEP, Sciences Po).

Научные интересы Ле Бра созданные им труды имеют отношение к трем областям: истории юриспруденции и основам церковного права; истории средневековых институтов; религиозной социологии. Знание истории церковного права и средневековых институтов в немалой степени способствовало его исследованиям в области религиозной социологии, которые, в свою очередь, оказывали благотворное влияние на историко-правовые изыскания. Большой заслугой Ле Бра было то, что он обратился к изучению религиозности на эмпирическом уровне, преодолев мнение о том, что вера не может быть предметом социологического анализа. Ле Бра показал социальный срез религиозных установок и верований и выявил зависимость «церковной активности» от социальной принадлежности. Занимаясь изучением религиозного состояния Франции, он обратился к анализу исторических источников и юридических документов католических епархий и приходов, начиная с эпохи Меровингов вплоть до первой трети XX в. с целью создания религиозной (католической) карты Франции.

Будучи профессором канонического права и желая понять, «как применяется церковное право христианским народом», он опубликовал в 1931 вопросник на 25 страницах в «Журнале истории Церкви во Франции» (Revue de l'histoire de l'Eglise de France), стремясь исследовать религиозные практики населения, предполагая детальный анализ и историческое объяснение состояния католицизма в различных регионах Франции. Им издан двухтомный труд «Исследования по религиозной социологии» (Études de sociologie religieuse, 1956), включающий в себя «Социологию религиозной практики французской деревни» (Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises) и аналитический очерк «От морфологии к типологии» (De la morphologie à la typologie). Главной целью автора было изучение «религии, такой как она в жизни», «религии как она есть» (важно, что это «религия как она про- или переживается, а не как она предполагается»), «повседневной религии» (religion vécue), «народной религии» (religion du peulpe).

Первая программа его исследования включала несколько этапов. Во-первых, сбор и анализ любой доступной ученому информации и документации, включая статистические сведения, дающие возможность составить социально-демографический портрет католического прихода или епархии; отчеты священнослужителей, нормативные акты, любые печатные и периодические издания, воспоминания и заметки о религиозной жизни данного региона. Во-вторых, определение численности католической епархии (прихода) по числу рождений, крещений, венчаний, регистрации браков и погребений. В-третьих, определение религиозности на основе ее главных критериев, к которым Ле Бра относил: присутствие на воскресной мессе; причащение на Пасху; причащение каждый месяц, каждую неделю; участие в церковной жизни прихода (епархии). В-четвертых, монографическое описание нескольких приходов и округов с точки зрения уровня религиозности: религиозный приход, индифферентный приход, нерелигиозный приход. Целью Ле Бра было не просто конфессиональное картографирование, принятое в исторической науке, но составление религиозной карты прихода, округа, епархии, отдельных регионов, страны в целом. Для решения этой глобальной задачи была создана определенная методика исследования, позволявшая проследить эволюцию религиозности в исторической перспективе и показать связь исторических, социокультурных и духовных факторов. Стремясь показать и объяснить различные аспекты религиозности во всем многообразии ее проявлений, Ле Бра использует понятие «религиозная жизнь», равнозначное в данном случае понятию «христианская жизнь». Поскольку предмет его исследования — религия во Франции, то речь идет, прежде всего, о католицизме. «Христианская жизнь», по его мнению, — это «вся духовная жизнь христианина, составляющая сферу священнической юрисдикции». Для ее описания были выделены следующие критерии: 1) «прямота веры», т. е. система религиозных взглядов, степень их ортодоксальности и приверженности религии; 2) общественные нравы; 3) участие в культовой практике.

Ле Бра предложил следующую типологию верующих: 1) инакомыслящие или чужие (dissidents ou étrangers à la vie de l'Eglise), находящиеся в стороне от церковной жизни диссиденты (dissidents ou étrangers à la vie de l'Eglise) или посторонние к жизни Церкви; 2) верующие-конформисты (conformistes saisonniers), уважительно относящиеся к Церкви, знающие основные ее предписания, но посещающие лишь главные церковные обряды, знаменующие жизненные вехи (обряды перехода — rites de passage): крещения, конфирмации, причастия по большим праздникам, свадьбы и похороны близких; 3) обычные верующие (pratiquants réguliers), посещающие воскресные мессы, исповедующиеся и причащиеся по крайней мере раз в год (на Пасху); 4) истинно верующие (благочестивые праведники) (dévots). Ле Бра различает тех, кто действительно присутствует на мессе, и тех, кто говорит,

что присутствовал на ней. Очевидно, что вторых было гораздо больше.

В «Исследованиях по религиозной социологии» Ле Бра предложил рассматривать церковную организацию, государство и цивилизацию как факторы, способствующие религиозной солидарности и росту влияния религии в обществе; конфликтам, расколам и кризисам; единству и солидарности всего общества. Впоследствии, в работе «Церковные институты средневекового христианства» (Institutions ecclésiastiques de la chrétienté medieval, 1965) он применил эту схему к периоду «классической эпохи» французской истории, продемонстрировав плодотворность социологического подхода к анализу исторических феноменов. Будучи верующим католиком, Ле Бра подходил к изучению религии, руководствуясь своей «религиозной ориентацией», т. е. «изнутри» веры. Многие социологи отмечали преимущества такого подхода: прекрасное знание религиозных смыслов, значений, структуры, целей, администрации, а также сравнительно легкий доступ к документации и разного рода данным. В результате исследование проводится с особым пониманием, тщательностью и ответственностью. С другой стороны, у такого исследования есть свои недостатки, так как исследователь связан в своих действиях и выводах безграничным доверием к своей вере (религии) и стремлением показать ее в выгодном свете, отчего страдает объективность. Такие исследования, проводившиеся, как правило, в рамках той или иной христианской конфессии, начало которым было положено Ле Бра, получили название «религиозной социологии».

Ле Бра хорошо понимал, что религиозность не может быть сведена к анализу внешних практик и тем более к подсчету практикующих верующих. Он хотел установить взаимосвязь индивида и религиозных групп с окружающей действительностью в самых различных ее проявлениях: географическом, пространственном, архитектурном, социальном. Он интересовался связью индивидов и групп верующих с окружающим обществом, проявлению этой связи в географии, помещении, архитектуре и социальных отношениях. Поэтому вряд ли является обоснованным приписывание Ле Бра одностороннего подхода к изучению религиозности, ограниченности исследованиями только внешних признаков культового поведения, без учета его мотивов, которые в отдельных случаях могут быть и нерелигиозными. Ле Бра интересовался местом встречи религиозной группы и общества, убедительно показывая, что, как бы это общество ни претендовало на светскость, оно не может игнорировать религию и должно определить ее место в социальном и правовом пространстве. При этом Ле Бра в духе католической социологии разграничивал социологическое исследование и «святая святых» религиозной жизни — суть и проблемы Откровения, как находящиеся вне его компетенции. Однако именно изучение «народных верований» католического населения дает возможность скорректировать пасторальную политику катехизации, способствуя лучшему пониманию, в том числе и социальных, причин формирования устойчивых верований, не всегда совпадавших с церковным (правильным) учением. В результате этими верованиями занималась либо светская социология, либо фольклористы, но в любом случае этой проблеме уделялось крайне мало внимания и она оставалась практически не разработанной до 1970-х, когда политика Второго Ватиканского собора (1962–1965) сняла ограничения на такого рода исследования.

К недостаткам работы Ле Бра относили излишнюю социографическую направленность, недостаточно глубокий анализ данных и открытую приверженность католической религии. Но он был первооткрывателем в данной области и, учитывая масштабность работы, полагал, что лишь совместными усилиями ученых разных областей по усовершенствованию его методики получения данных можно достичь желаемого результата в религиозных исследованиях. Несмотря на сложности, Ле Бра удалось достигнуть значительных результатов в описании религиозной жизни католической Франции и ее социальных детерминант. Он показал, что традиции религиозности или равнодушия к религии уходят корнями в глубокую старину: есть районы религиозные, как сегодня, так и в прошлом, а есть такие, которые всегда были равнодушны к религии или вовсе не религиозны.

По методу Ле Бра в 1950–1960-е были проведены многочисленные исследования во Франции и других странах Европы. Инициатива Ле Бра породила целое поколение исследователей, постепенно расширивших поле изучения и получивших значительную автономию по отношению к вопросам пасторальной политики и в целом к церковным запросам. В 1954 вокруг Ле Бра в Национальном центре научных исследований Франции (CNRS) сформировалась Группа социологии религий (Groupe de Sociologie des religions, GSR), включавшая Анри Дероша (Desroche), Франсуа-Андре Изамбера (Isambert), Жака Мэтра (Maître), Эмиля Пула (Poulat) и др.; с 1995 называлась Группа социологии религий и светскости (Groupe de Sociologie des religions et de la Laïcité, GSRL), с 2006 — Группа общества, религии, светскости (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, GSRL). Среди руководителей этой научной группы были и протестанты: Жан Боберо (Baubérot) с 1995 по 2001 и Жан-Поль Виллем (Willaime) с 2002 по 2008. С 2008 группу возглавляет Филипп Портье (Portier).

Метод Г. Ле Бра нашел множество последователей в других странах Европы. Так, в Бельгии можно отметить работы Жана Реми (Rémy) и Лилианы Вуайе (Voyé), в Италии — Сильвано Бургаласси (Burgalassi), Пьетро Джузеппе Грассо (Grasso) и Антонио Грумелли (Grumelli), Вл. Пивоварского (Piwowarski) в Польше. Именно работы Ле Бра и его школы (С. Боннэ, Ф. Исамбер, Ж. Мэтр и др.) позволили сделать более детальным и дифференцированным изучение взаимосвязи «церковной активности» и «социальной стратификации». В немалой степени они способствовали росту исследований в данной области, оказав огромное влияние на разработку методов религиозных исследований, типологии и критериев религиозности, и в конечном счете на становление социологии религии.

Соч.: Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France. Paris, 1942–45; Etudes de sociologie religieuse. Paris, 1955–56; Aspects de la sociologie francaise 1942–45. Paris, 1966; Institutions ecclesiastique de la chretiente medieval. Paris, 1959–1964; L'Eglise et le village. Paris, 1976.

Лит.: *Desroche H.* Domaine et methode de la sociologie religieuse dans l'oeuvre de Gabriel Le Bras // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1954. No 2; *Desroche H.* Sociologie religieuses // Le sociologue. 1968. No 15; *Isambert F. A.* Developmment et depassement del'etude de la pratique religieuse chez Gabriel Le Bras // Cahiers internationaux de sociologie. 1956. No 20; *Willaime J.-P.* Sociologie des religions. Paris, 1998; *Нечаева М. Ю.* Взгляд социолога на историю церкви (Аналитический обзор работ Габриеля Ле Бра). Екатеринбург, 2000.

Е. Д. Руткевич, С. В. Трофимов

ЛЕВА́ДА Ю́рий Алекса́ндрович (24.04.1930, Винница — 16.11.2006, Москва) — российский социолог, специалист по методологии социального познания и изучению общественного мнения. Окончил философский факультет (1952) и аспирантуру (1955) Московского государственного университета (МГУ). С 1956 работал в академических учреждениях АН СССР. Занимался изучением социальных процессов в Китае, что привело его к проблематике теории общества и способствовало знакомству с социологией Вебера (Weber) и др. зарубежных исследователей. Тогда же Левада обратился к проблемам научного исследования религии («О борьбе науки с религией в современных условиях», 1958). В 1960 он перешел в Институт философии АН СССР, где продолжил разработку вопросов социально-философского изучения религии («Современное христианство и социальный прогресс», 1962) и социологического подхода к ней (статья «Основные направления буржуазной социологии религии», 1963), защитил докторскую диссертацию «Социологические проблемы критики религии» (1964). В дальнейших работах Левады высказывалась необходимость самостоятельного развития теории и методологии советской социологии религии (статьи «Социология и религия», 1964; «Марксистская социология и религия», 1965).

Обобщением этих взглядов стал труд Левады «Социальная природа религии» (1965). По его мнению, любые религиозные явления обусловлены социально, а следовательно, религия должна изучаться в рамках социологии. В работе содержался анализ положений и методов зарубежных теорий религии, она пополнила научный оборот советского обществоведения рядом идей представителей западной социологии религии — от Дюркгейма (Durkheim) до Ваха (Wach), Глока (Glock) и Ле Бра (Le Bras). Основную свою задачу автор видел в привлечении внимания к методологическим проблемам исследования религии: природе религиозного отчуждения, структуре культа религиозного, месту и роли религиозных идеологий в общественном сознании, социальным факторам секуляризации. Появление этой монографии вызвало критическую реакцию партийно-идеологических инстанций, указавших на увлечение автора немарксистскими концепциями религии в ущерб положениям исторического материализма. Взгляд на религию как на социальный институт, объективно обусловленный и имеющий свою функциональность в обществе, расходился с ее санкционированной интерпретацией как пережитка. Освоение достижений зарубежной социологии могло происходить только при обязательной критике «чуждых идеологических позиций», отсутствие которой также вызвало порицания в адрес Левадs.

В 1967–1972 Левада заведует сектором в Институте конкретных социальных исследований (ИКСИ) АН СССР, преподает в МГУ. Содержание изданного в 1969 учебного курса «Лекции по социологии» стало предметом новой идеологической критики Левады — за «абстрактное изложение» материала в отрыве от практики коммунистического строительства, заимствования теоретических положений буржуазной социологии, «искаженное представление» о жизненных ориентациях человека советского общества (в их числе Левада назвал стремление к приобретательству, продвижению по службе, получению образования). Вынужденный оставить ИКСИ и преподавание в МГУ, он в 1972–1987 работал в Центральном экономико-математическом институте АН СССР, изредка публикуя в это время отдельные работы (статья «Игровые структуры в системах социального действия», 1984, и др.).

С 1988 Левада занимается аналитикой социальных процессов как заведующий отделом и директор Всесоюзного (ныне Всероссийского) центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Под его руководством в конце 1980-х проводится исследование образа жизни и умонастроений людей в советском обществе последнего десятилетия «Советский про-

стой человек» («Есть мнение!: Итоги социологического опроса», 1990; «Уходящая натура? „Человек советский“: предварительные итоги», 1992). Одним из итогов стал вывод о том, что общественная готовность к принятию различных нововведений в период социальных трансформаций 1990-х возникла не столько из осмысленного уверенного выбора новых порядков, сколько из стихийного отвержения прежних, ставших дисфункциональными. Опросы общественного мнения, проводившиеся Левадой в рамках деятельности ВЦИОМ и в отделившейся позднее исследовательской организации «Левада-Центр», в целом подтвердили этот вывод уже относительно российского общества на рубеже XX и XXI вв. Касательно религии это свидетельствовало, что наблюдаемый быстрый рост количественных показателей идентификации религиозной в большинстве случаев является следствием отказа от дискредитировавшей себя коммунистической идеологии, как альтернатива ей, но в гораздо в меньшей степени — результатом осознанной потребности в следовании духовному опыту религий.

Соч.: Сочинения [Социальная природа религии. Статьи разных лет]. М., 2011.

М. Ю. Смирнов

ЛЕВИ́-СТРО́С (Lévy-Strauss) **Клод** (28.11.1908, Брюссель — 30.10.2009, Париж) — французский этнолог и социолог. Родился в Брюсселе, внук раввина. Получил философское образование в парижском университете Сорбонна. В молодости увлекался трудами Маркса (Marx), участвовал в социалистическом движении. Вел занятия в ряде французских учебных заведений, в 1935 был приглашен бразильским университетом в Сан-Паулу для преподавания социологии. В Бразилии участвовал в этнографических экспедициях по изучению аборигенов бассейна Амазонки. Во время Второй мировой войны переехал в США, до 1947 читал лекции по социологии в Новой школе социальных исследований (Нью-Йорк). Вернувшись в 1948 во Францию, Леви-Строс работает в научных центрах по этнологии, возглавляет (до 1959) кафедру религий бесписьменных народов в парижской Школе высших исследований. В 1960–1982 был профессором Коллеж де Франс, где заведовал кафедрой социальной антропологии. Там же создал Лабораторию социальной антропологии, организовывал экспедиционную и научную деятельность по изучению культуры, мифов и ритуалов различных регионов мира. В 1973 был избран членом Французской академии.

Тему религии Леви-Строс рассматривает в контексте своего понимания культуры как универсального атрибута человеческого бытия. По его представлению, культурам различных обществ свойственны сходные признаки и примерно одинаковые принципы организации. Религия, так же как и мифология и др. духовные образования, является элементом культурной системы. Для ее понимания требуется анализ структур мышления и социальной жизни, обнаружение «законов порядка», лежащих в основе разнообразия верований и институтов религиозных. Наибольшее внимание Леви-Строс уделил ранним формам взаимодействия духовного и материального начал в жизни общества — мифам, тотемизму, ритуалам дарения и обмена и пр., полагая в них истоки последующей эволюции к религиозным, правовым, экономическим, социально-политическим структурам. Эти вопросы исследовались им в диссертации «Элементарные структуры родства» (Les structures élémentaires de la parenté, 1947), в работах «Неприрученная мысль» (La Pensée sauvage, 1962), «Отношение симметрии между ритуалами и мифами соседних народов» (Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins, 1971), четырехтомном описании верований индейцев Северной и Южной Америки «Мифологики» (Mythologiques, 1964–1971), в сборниках научных произведений «Структурная антропология» (Anthropologie structural, 1958), «Структурная антропология. Вторая» (Anthropologie structurale deux, 1973), «Взгляд издалека» (Le Regard éloigné, 1983) и др. трудах. В своих исследованиях и выступлениях Леви-Стросс неоднократно обращался к взглядам Дюркгейма (Durkheim), Леви-Брюля, Мосса (Mauss), полемизируя с какими-то из них, но в целом опираясь на выработанные этими учеными подходы к изучению общества и культуры.

Леви-Стросс принадлежит концепция, согласно которой примитивному мышлению («неприрученной мысли») изначально присуща логичность и оно совершает такие же операции, что и «позитивная» логика цивилизованного человека. По его мнению, содержание сознания состоит из набора представлений, значение которых определяется контекстом, семантическим полем внешней среды, но отношения между которыми постоянны и могут получаться одно из другого, подобно математическим преобразованиям. Такие преобразования происходят в различных направлениях, заданных ассоциативно выраженными принципами оппозиции, корреляции или аналогии.

В мышлении примитивных обществ все эти свойства присутствуют. Посредством преобразовательных операций осуществляется перевод жизненных противоречий, выходящих за пределы прямого представления, в более доступный восприятию образный ряд. Тогда оказывается возможным разместить между противоположностями некий «средний член», символически сочетающий признаки полярных состояний. Образы-медиаторы замещают противоречивую реальность и создают инвариантную

ей, но уже гармонизированную структуру. В этой структуре чувственные образы взаимодействуют, координируются, объединяются в систему. Устанавливается причинно-следственный способ связи между ними, т. е. своего рода логика. От научной логики она отличается не характером операций, а только содержанием того, что подвергается анализу. Выражением данной структуры мышления является мифология.

Соч.: Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001; Тотемизм сегодня / пер. с фр. А. Б. Островского. М., 2008; Узнавать других. Антропология и проблемы современности / пер. с фр. Е. Чебучевой. М., 2016.

М. С. Юрьев

ЛЕЙН (Lane) **Ральф** (1923, Нью-Йорк — 2007, Сан-Франциско) — американский социолог, профессор Сан-Франциского университета. Получил гуманитарное образование в Колумбийском университете, преподавал в Манхэттан-колледже и университете Фордхэма (1948–1955), где защитил докторскую диссертацию по социологии. В 1955–1957 был советником посольства США в Афганистане по делам культуры. С 1958 по 1988 Лейн работал на факультете социологии Сан-Франциского университета. Основная тематика трудов Лейна в области социологии религии связана с положением католиков в современном обществе. Его исследования были посвящены проблемам жизни приходов, взаимоотношениям духовенства и мирян, состоянию института семьи в католическом населении США, феномену харизмы в католицизме. В 1971 Лейн избирается президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), оказавшись на этом посту в условиях ее трансформации из Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society) в международную научную организацию. В качестве президента Лейн последовательно отстаивал светский характер этой организации, несмотря на свою личную принадлежность к Римско-католической церкви. Его внимание было сосредоточено на трех проблемах, преодоление которых должно было способствовать, по его мнению, переходу от религиозной социологии к социологии религии. Во-первых, следовало избегать сведéния исследований к анализу положения только в религиозных организациях. Для полноты понимания требовалось учитывать широкий социальный контекст, в котором действуют институты религиозные, включая и различные аспекты мирской жизни. Во-вторых, требовалось дополнить «инструментарий» исследований, не ограничиваясь исключительно социологическим наблюдением, тем более что не все измерения религиозности открыты именно для этой исследовательской процедуры. В-третьих, необходимо осознавать несовершенство распространенных теоретических объяснений современной религиозной ситуации, многие из которых, при всей наукообразности их формулировок, оказываются далеки от реальности. Приблизить к правильным представлениям способна только постоянная непосредственная исследовательская деятельность, раскрывающая свой предмет в его внутренней и внешней динамике.

Соч.: Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study. London, 1978; The New Religious Life in the Soviet Union: How and Why does it Differ? // International Journal of Sociology and Social Policy. 1982. Vol. 2. Issue 1.

М. С. Юрьев

ЛЕКЛЕ́РК (Leclercq) **Жак** (1891, Брюссель — 1971, Боф, Бельгия) — бельгийский социолог, профессор Католического университета в Лувене. Читал в этом университете лекции по моральной философии и естественному праву. Вопреки критике со стороны церковных инстанций за опасность позитивизма добился преподавания здесь с 1938 курса социологии. В 1948 Леклерк выступил инициатором созыва в Лувене первой Международной конференции по религиозной социологии, которая стала с тех пор регулярной, а сам он был избран первым президентом ее исполнительного комитета. Проведение конференций способствовало образованию международного сообщества специалистов в области религиозной социологии. Целью конференций Леклерк считал усовершенствование методологии и методик исследования религиозной жизни общества для поиска более эффективных способов евангелизации и укрепления христианских начал.

Руководство Ватикана настороженно отнеслось к деятельности Леклерка, опасаясь позитивистского влияния в духе «французской социологической школы» на труды католических ученых. Однако Леклерк вполне определенно размежевался с позитивистской традицией. Свои взгляды он изложил в труде «Введение в социологию» (Introduction à la sociologie, 1948). С точки зрения Леклерка, религиозная социология не нуждается в «спекулятивных теориях», наподобие теоретических положений Дюркгейма, и должна развиваться ближе к «американскому стилю» эмпирических исследований религиозности. Тем не менее дальнейшая история показала реальность расхождения религиозной социологии с задачами социологии религии, что обусловило в конечном счете преобразование сложившегося вокруг конференций сообщества в Международное общество социологии религии.

Соч.: Introduction à la sociologie. Leuven, 1948.

М. С. Юрьев

ЛЕ́МАН (Lehman) **Э́дуард** (р. 1931, Нью-Йорк) — американский социолог, исследователь религии.

Профессор социологии колледжа в Брокпорте при Нью-Йоркском университете. Много лет был активным членом исполнительных органов Ассоциации социологии религии (Assosiation for the sociology of religion), в 1992 избирался ее президентом. В 1990-х входил в руководство американского Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion).

Главной темой исследований Лемана по социологии религии была проблема деятельности женщин в качестве служителей (диаконис, пасторов, епископов) христианских церквей и отношения к этому со стороны мирян и мужской части клира. Первая его большая работа на данную тему — «Церковное служение женщин: прорываясь через гендерные барьеры» (Women Clergy: Breaking Through Gender Barriers, 1985) была основана на материале, полученном при изучении ситуации в Объединенной пресвитерианской церкви США (United Presbyterian Church). Полемика о возможности занятия женщинами церковных должностей и ряд организационных решений по этому поводу в англиканстве побудили Лемана провести сравнительные исследования проблемы. Одно из них было осуществлено в Великобритании на примере Церкви Англии — «Церковное служение женщин: сексизм, современное сознание и жизнеспособность церкви» (Women Clergy in England: Sexism, Modern Consciousness, and Church Viability», 1987). Другое исследование Леман проводил в 1988 по гранту Фонда Фулбрайта в Австралии, анализируя реакцию на женщин-священников в местных приходах англиканской и некоторых других протестантских церквей. Итоги многолетнего изучения данной темы в нескольких странах и по различным деноминациям были изложены Леманом в труде «Гендер и работа: ситуация в церковном служении» (Gender and Work: the Case of the Clergy, 1993), где аргументированно излагался вывод о возрастающей роль женщин в организации и деятельности протестантских церквей.

Соч.: Academic Discipline as Predictive of Family Religiosity // Social Forces. 1968. Vol. 47 (with Shriver D. W.); Women Clergy: Breaking Through Gender Barriers. London, 1985; Gender and Work: The Case of the Clergy. Albany (N.Y.), 1993.

М. С. Юрьев

ЛЕ́НСКИ (Lenski) **Ге́рхард Эммануэ́ль** (13.08.1924, Вашингтон — 07.12.2015, Вашингтон) — американский социолог, получивший известность своими исследованиями в области эмпирической социологии религии. Уроженец Вашингтона, Ленски окончил Йельский университет. После защиты докторской диссертации (1950) он преподавал в Мичиганском университете, в 1963 перешел в университет штата Северная Каролина, где стал профессором социологии и с 1965 по 1978 возглавлял факультет, затем отделение социальных наук. В 1966 вышла работа Ленски «Власть и привилегии» (Power and Privilege), ставшая одним из авторитетных исследований в области теории социальной стратификации.

В социологии религии широкое признание получила книга Ленски «Религиозный фактор: Социологическое изучение религиозного влияния на политику, экономику и семейную жизнь» (The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life, 1961). В этом труде Ленски обобщил результаты проведенного им в 1957–1958 социологического эмпирического исследования религиозности и ее влияния на социальное поведение нескольких больших групп населения крупного промышленного центра — Детройта и его пригородов. Целью исследования было выяснение места и роли религии в жизни современного развитого индустриального общества. В качестве теоретического источника Ленски опирался на положения социологии религии Вебера (Weber), проверяя возможность их применения в условиях второй половины XX в. В методологическом плане работа отличалась комплексным подходом к изучаемым явлениям религии, т. е. сочетанием социологических процедур с политэкономическим, социально-психологическим и религиоведческим анализом.

В начале работы Ленски формулирует общее понятие религии как «…системы верований о силе, определяющей в конечном итоге судьбу человека, и связанных с ней обрядов, в которых участвуют члены группы». Такое понимание, по его мнению, вполне соответствует представлениям о религии, которыми руководствуются наблюдаемые им группы населения — христиане (протестанты и католики) и иудаисты. Далее Ленски указывает на три ключевых признака, которые позволили ему дифференцировать состав изучаемого контингента. Это — этническая принадлежность, вероисповедание, социальный статус. Данные признаки, в их конкретном наполнении, совокупно определяют принадлежность людей к основным типам общности, названным Ленски «социорелигиозными» группами: 1) белые-протестанты; 2) протестанты из негритянской среды; 3) белые-католики; 4) евреи-иудаисты. Наряду с указанными признаками каждая общность отличается от других набором собственных правил внутри- и межгруппового поведения, устойчивыми политическими и социальными ориентациями, особенностями экономической деятельности, нормами семейной жизни и пр. Этим группам присуща также внутренняя стратификация, основанная на различиях в уровне доходов и масштабах обладания собственностью (Ленски выделил пять слоев высшего, среднего и низшего уровней).

Рассматривая отношение наблюдаемых групп к религии, Ленски обозначил два вида индикаторов религиозности — внешние и внутренние. К внешним показателям были отнесены церковное членство, частота посещения богослужений, регулярность совершения обрядов религиозных; к внутренним — уровень знаний о вероучении, регулярность чтения священных писаний, ежедневные молитвы на дому, свидетельства верующих о мотивирующем воздействии религии на их поведение.

Как показало исследование, общим свойством «социорелигиозных» групп является устойчивая приверженность их членов к соответствующим религиям. Религиозная принадлежность продолжает оказывать заметное влияние на социальное и хозяйственное поведение верующих и в условиях развитого индустриального общества. Однако внутри групп восприятие религии и ее влияние на жизнедеятельность происходят по-разному. Это объясняется изменениями в содержании самого религиозного фактора. Оказалось, что наименьшее значение принадлежит собственно вероучительным предписаниям и нормам религиозной морали. Доминирующее значение в «социорелигиозных» группах придается мирским ценностям, сформированным в результате участия верующих в политической и экономической жизни общества, а также под действием секуляризации. Не отказываясь от религии, люди все более склонны воспринимать свою конфессиональную принадлежность как знак групповой идентичности и условие доступа к социальным возможностям, которыми обладает их группа. Ленски также отметил, что высокий уровень внешних показателей религиозности обнаруживается у высших и средних по доходам слоев в каждой группе, тогда как среди низших слоев более заметны внутренние показатели. При межгрупповом сравнении по этническим признакам наибольшее присутствие внутренних показателей выявилось у негритянской группы протестантов — две трети от общего числа, тогда как среди белых-протестантов оно не превысило одной третьей части. Кроме того, по выводу Ленски, подтверждается «тезис Вебера» в части влияния религиозной мотивации на более высокую социальную активность протестантов в сравнении с католиками.

В начале 1970-х Ленски провел еще одно полевое исследование, там же в Детройте (The Religious Factor in Detroit Revisited // American Sociological Review. 1971. Vol. 36), результаты которого в основном подтвердили выявленные им ранее особенности современной религиозности, хотя побудили пересмотреть прежний вывод о нарастающей разобщенности «социорелигиозных» групп, — с некоторыми оговорками социолог принял набиравшую в то время популярность концепцию гражданской религии.

В последующей исследовательской деятельности Ленски обращался к теме религии и общества в контексте своих трудов по теоретической социологии («Человеческие общества. Введение в макросоциологию», Human Societies: An Introduction to Macrosociology, 1978) и в многочисленных публикациях в научной периодике.

Соч.: The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. Garden City (N.Y.), 1961; The Religious Factor in Detroit Revisited // American Sociological Review. 1971. Vol. 36. (February).

М. С. Юрьев

ЛИ́ДЕРСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ — возможность религиозного авторитета (персоны) встречать повиновение последователей религии отдаваемым им специфическим (или всем) приказам и распоряжениям. По критерию способа обретения власти религиозное лидерство может быть подразделено на 1) «самовыдвиженчество» (основатели религий, новых религиозных движений и отколовшихся групп религиозных), 2) лидерство «наиболее достойных», когда власть делегируется всей общиной верующих, 3) лидерство «назначенных во власть», чьи властные права делегируются им религиозной элитой (служителями религиозного культа).

По критерию легитимности власти религиозное лидерство может быть подразделено на легитимное и нелегитимное.

Типологию легитимного лидерства впервые разработал М. Вебер — по критерию типа харизмы (личной, наследственной или должностной) он различал, соответственно, харизматическое лидерство, традиционное и рациональное (легальное) лидерство. Харизматический тип «основывается на незаурядных проявлениях святости или геройской силы, или образцовости личности и созданном этими проявлениями порядке». Традиционный тип «основывается на обыденной вере в святость традиций и вере в легитимность авторитета, основанного на этих традициях». Наконец, рациональный тип «основывается на вере в легальность установленного порядка и законность осуществления господства на основе этой легальности». Рациональный и традиционный типы лидерства могут иметь иерархическую или сетевую структуру, тогда как для харизматического типа лидерства обычно характерна простая структура, включающая лидера и его последователей.

Нелегитимное религиозное господство, согласно Энсону Шупу (Shupe), характеризуется тем, что религиозные лидеры обманывают верующих, злоупотребляют их доверием, манипулируют их поведением для достижения корыстных целей. Нелегитимное религиозное господство неизбежно приводит к дисфункциям религиозного сообщества.

По критерию правовых полномочий, которыми обладают религиозные лидеры, имеет смысл различать формальное и неформальное религиозное лидерство. Неформальное лидерство (соответствующее в типологии Вебера харизматическому типу) предполагает господство посредством харизмы, психологического влияния на верующих; тогда как формальное религиозное лидерство (соответствующее у Вебера традиционному и рациональному типам) опирается на легитимную духовную власть. В первом случае речь идет о психологическом феномене, тогда как во втором — об управленческом. Однако неформальное религиозное лидерство может быть понято и как религиозная роль по отношению к религиозному статусу; в этом смысле формальный религиозный лидер может справляться или не справляться с ролью неформального, харизматического лидера. Ролевые дисфункции могут привести к тем или иным изменениям в структуре религиозного лидерства (например, к увеличению доли женщин на лидерских позициях, традиционно занимаемых мужчинами).

Статус религиозных лидеров, как формальных, так и неформальных, нередко предполагает сакрализацию. Сакральный статус религиозного лидера может быть как приобретенным, так и предписанным. Приобретенный высокий сакральный статус достигается при рациональном и харизматическом типах религиозного господства. Харизматические лидеры — основатели религий и духовные лидеры новых религиозных движений — обладают высоким или даже верховным сакральным статусом. Это может быть статус божества, пророка, духовного учителя (гуру), волхва и др. Обычно такой статус поддерживается за счет приписываемых религиозному лидеру особо тесной связи с духовным миром и «неотмирной» мудрости (принимаемой на веру), сверхъестественных способностей, мистической биографии. Также высокий сакральный статус может быть достигнут в ходе религиозной карьеры или «внезапного» просветления, озарения, «нового (духовного) рождения». При традиционном типе религиозного господства высокий сакральный статус предписывается религиозным лидерам. Нередко о высоком сакральном статусе религиозных лидеров свидетельствуют специальные маркеры религиозные.

Лит.: *Балагушкин Е. Г.* Иерархия сакральных статусов // Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религии. М., 2003; Нравственные и духовные аспекты лидерства / под ред. А. И. Негрова и др. СПб., 2014; *Шпакова Р. П.* Типы лидерства в социологии Макса Вебера // Социологические исследования. 1988. № 5; Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power / ed. by A. Shupe. New Brunswick (NJ), 1998.

Е. Н. Васильева

ЛИСКА́НО (Lizcano) **Мануэ́ль** (1921, Мадрид — 2004, Мадрид) — испанский философ и социолог. Стоял у истоков социологической науки в Испании. Один из основателей Института социологии и развития иберийской территории (Instituto de Sociología y Desarrollo del Área Ibérica, ISDIBER). В годы диктатуры Франко сотрудничал с левой рабочей католической партией, являлся членом-основателем Фронта народного освобождения (Frente de Liberación Popular, FELIPE). В 1956 изучал социологию религии во французском Национальном научно-исследовательском центре (Centre National de la Recherhe Scientifique, CNRS). Тогда же опубликовал свою первую статью «Социология религии в Испании» (La sociología de las religiones en España, 1956), в которой рассмотрел существующие на тот момент научные исследования религиозной жизни в этой стране (за период с 1936 по 1956), в первую очередь — посвященные католицизму. В 1957 Лискано выступает со следующей большой статьей «Состояние и возможности социологии религии в Испании» (État et possibilités de la sociologie des religions en Espagne, 1957). В сфере научных интересов Лискано находился весь испаноязычный мир, в том числе и латиноамериканский регион. Социологические подходы Лискано во многом исходили из его общефилософских установок, ярко окрашенных анархоутопическими (либертарными, коммунитарными) и гуманистическими воззрениями. Именно по этой причине ученый выступал противником формализма в социологической науке. Иногда взгляды Лискано причисляют к «критической социологии». Отстаивая идеи уникальности и своеобразия иберoамериканского мира, Лискано пытался выработать философскую основу для его идентификации и автономного развития вне рамок западной цивилизации (альтернативная модернизация, исп. modernidad alternativa). Результатом размышлений автора стал ряд работ, среди которых следует выделить «Новый испанский проект: пятнадцать тезисов об иберoамериканском обществе и его культурной идентичности» (El nuevo proyecto espanol: Quince tesis sobre la sociedad iberico-americana y su identidad cultural, 1977), «Коммунальная революция: к новому иберoамериканскому обществу. Социология и коммунальное общество» (La revolucion comunal: Hacia una nueva comunidad ibero-americana. Sociologia y sociedad comunal, 1979), «Время сверхчеловека» (Tiempo del sobrehombre, 2010). К концу жизни Лискано значительно продвинулся в реализации своей основной идеи — создания трилогии «Настоящее сверхчеловека» (Actualidad del sobrehombre), «Философский испанизм» (El hispanismo filosófico), «Социология испаноязычного мира и мечтаний мира» (Sociología del mundo hispánico y de los sueños del mundo). Социология религии не являлась про-

фильным направлением в исследованиях Лискано, тем не менее особенно в начале своего научного пути он внес значительный вклад в разработку данной проблематики.

Соч.: Социология религии в Испании / пер. с исп. Р. Поплавского. URL: http://religious.life/2012/10/sotsiologiya-religii-v-ispanii/

А. Н. Данненберг

ЛОНГ (Long) **Теодо́р Эдуа́рд** (р. 1944) — американский социолог, исследователь религии, президент колледжа в Элизабеттауне. Докторскую диссертацию по социологии защитил в университете штата Вирджиния (1979). Лонг известен своей организаторской деятельностью в сфере социологической науки и образования. Он преподавал и занимал руководящие должности в нескольких университетах и колледжах в США.

Научная работа Лонга в области социологии религии в основном посвящена типам религиозного лидерства в современном обществе, феномену конверсии религиозной и проблеме социальной адаптации новых религиозных движений. Руководствуясь методологией Вебера, он рассмотрел функционирование лидерских типов «пророка» и «священника» в условиях секуляризации, обнаружив тенденцию к их сближению. В 1983–1987 Лонг провел обстоятельное исследование в Питтсбурге, сравнивая позиции профсоюзов и различных местных религиозных организаций в отношении борьбы с безработицей (было установлено, что наибольшую поддержку отстаиванию права на труд оказывали учреждения лютеранской церкви).

В 1981–1988 Лонг сотрудничал в исполнительном комитете Ассоциации социологии религии, совместно с Хэдденом участвовал в создании при этой организации Фонда Фичтера для поддержки исследовательских проектов (1983), в 1991 был избран президентом Ассоциации социологии религии.

Соч.: Prophecy, Charisma, and Politics // Prophetic Religions and Politics / ed. by J. K. Hadden and A. Shupe. N.Y., 1986; To Reconcile Prophet and Priest // Sociological Focus. 1990. Vol. 23. No 3.

М. С. Юрьев

ЛОПА́ТКИН Реми́р Алекса́ндрович (р. 09.12.1930, Москва) — российский исследователь религии, почетный председатель Исследовательского комитета социологии религии Российского общества социологов. Окончил исторический факультет Ивановского государственного педагогического института (1952), аспирантуру Академии общественных наук при ЦК КПСС (1966) с защитой кандидатской диссертации по философии на тему «Тенденции изменения основных религиозных представлений в сознании верующих». В 1966–1992 — референт, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник, заведующий отделом социологии религии и атеизма Института научного атеизма Академии общественных наук (ИНА АОН). В 1992–1994 — доцент кафедры социологии Российской академии управления; с 1994 по 2011 доцент, затем профессор кафедры религиоведения (позднее — кафедры государственно-конфессиональных отношений) Российской академии государственной службы при Президенте РФ. Лопаткин является одним из ведущих религиоведов и социологов религии СССР и России. Организатор ряда крупных социологических исследований религиозности и атеизма во многих регионах страны, исследователь мировоззрения современных верующих и атеистов. Участник многих международных конгрессов, научных конференций, симпозиумов и семинаров по общим проблемам религиоведения, социологии религии. В 1990–1994 — член исполкома Двадцать второго исследовательского комитета Международной социологической ассоциации — Социология религии. В 1984–2012 — председатель Центральной научно-исследовательской секции социологии религии Советской социологической ассоциации (позднее — Российского общества социологов), преобразованной в 1994 в Исследовательский комитет социологии религии РОС. С 2012 — почетный председатель этого Исследовательского комитета.

Лопаткиным осуществлена разработка понятийного аппарата социологического изучения религии (понятия уровня, степени, характера, состояния религиозности, характеристика религиозной ситуации). Представлены результаты социологических исследований религии и атеизма («Особенности современного религиозного сознания», 1966 — в соавт.; «Религия и церковь в современную эпоху», 1976 — колл. моногр.). Проведен анализ ряда концептуально-методологических аспектов религиозной и светской обрядности, проблем государственно-конфессиональных отношений. Предложена концепция социологического изучения секуляризации на четырех взаимосвязанных уровнях: общества в целом; отдельных сфер общественной жизни и социальных институтов; социальных групп различного типа; конкретной личности (статьи «Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование», 1970; «Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации», 2001). Он был ученым секретарем редколлегии периодических сборников ИНА АОН «Вопросы научного атеизма» (вып. 11–20, 1970–1975), ответственным редактором коллективного труда «Научный атеизм и общественное мнение» (1987). Лопаткин предложил методологию и методику изучения религиозной ситуации и проблем гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений, реали-

зованные в серии социологических исследований в ряде регионов Российской Федерации. Автор более 100 научных публикаций. Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации.

Соч.: Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу, свободному от религии. (Процессы секуляризации в условиях социалистического общества) / отв. ред. П. К. Курочкин. М., 1970; Конфессиональный портрет страны: К характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001; Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: традиции и современность / сост. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2005; Процессы в религиозной сфере жизни современного российского общества // Вероисповедная политика Российского государства. 2-е изд. / отв. ред. М. О. Шахов. М., 2006.

М. Г. Писманик

ЛО́ФЛЭНД (Lofland) **Джон** (р. 04.03.1936, Милфорд, Делавэр) — американский социолог, исследователь религии, профессор факультета социологии Калифорнийского университета (The University of California). Получил гуманитарное образование в Колумбийском университете (Columbia University). Докторскую диссертацию защитил по проблемам социальных движений (1964). Ведущим направлением научных исследований Лофлэнда является социология новых религиозных движений (НРД).

В середине 1960-х совместно со Старком им была разработана концепция конверсии религиозной, с помощью которой предлагалось объяснение причин возникновения и роста НРД. Исследователи обратили внимание на сходство и различия религиозной конверсии с прозелитизмом. Общим основанием для обоих явлений выступает кризис идентичности религиозной (как у отдельных индивидов, так и в массовых масштабах), вызванный несоответствием духовных интересов и жизненных ожиданий тому, что предлагают верующим их религиозные организации. Однако прозелитизм связан с новым религиозным выбором между конфессиями одной и той же религии. В отличие от этого, религиозная конверсия ориентирует на принятие вероисповедания иной религии, чаще всего — инокультурного происхождения, которая для автохтонного населения выступает в качестве нетрадиционной религии. При этом «обращение» происходит не в последнюю очередь по мотивам практического характера — из стремления получить доступные и эффективные средства удовлетворения конкретных потребностей верующего (касающихся мировоззренческих исканий, социального положения, семейно-брачных отношений, здоровья). Для людей, испытывающих такое стремление, НРД становятся наиболее подходящей формой организации религиозной жизни. Это объяснение Лофлэнд использовал, в частности, при анализе распространения в США Церкви Объединения (НРД, возникшего в Южной Корее в конце 1950-х).

Согласно концепции Лофлэнда, при исследовании религиозной конверсии и так называемого рекрутирования в НРД требуется комплексное понимание факторов «обращения». Прежде всего, к ним относятся три фактора предрасположенности индивида к новому религиозному выбору — длительная неудовлетворенность имеющимся духовным опытом, убежденность в решении жизненных проблем с помощью «истинной» религии, самоопределение человеком себя как искателя такой религии. Все эти состояния формируют психологическую детерминированность «обращения». По мнению Лофлэнда, традиционная трактовка «обращения» науками о религии обычно довольствуется названными характеристиками, не учитывая «интерактивность» процесса изменения религиозной идентичности. В действительности такие религиозные объединения, как НРД и разные культовые движения, не являются пассивным объектом выбора — они настойчиво предлагают нетрадиционные духовные практики, открывая потенциальным новообращенным привлекательные перспективы.

Анализ «обращения» должен учитывать и факторы социальных ситуаций, активизирующих выбор новой религиозной среды. Этих факторов четыре — достижение индивидом некоего поворотного пункта в системе прежних религиозных связей (конфликт), установление личных доверительных отношений с членами новой группы религиозной (знакомство), прекращение связей за пределами этой группы (разрыв), интенсивное общение с адептами НРД. Таким образом, «обращение» рассматривается как сочетание индивидуальной психологической мотивации, поведения ищущего субъекта («religious seeker») в поисках удовлетворяющей религии и взаимодействия с последователями учения новой религии.

В 1970-е подход Лофлэнда был подвергнут критике со стороны ряда исследователей НРД, особенно в силу сомнений в его «эмпирической адекватности». Основная причина этого заключалась в изменении самого изучаемого объекта. НРД оказались настолько разнообразны по своему генезису, устройству, идеологии и настроениям их участников, что требовалось уже более пространное их объяснение, не сводимое только к кризису традиционных религий и прагматически ориентированным исканиям неофитов. Лофлэнд признал справедливость многих критических замечаний, хотя и неоднократно указывал на локальную применимость

собственного объяснения, сформулированного лишь как один из возможных подходов. В работах по социологии религии 1980–1990-х Лофлэнд уточнил ряд положений и выводов своей концепции, внеся коррективы на основании собственных наблюдений и трудов других исследователей (А. Баркер, Д. Ричардсон и др.). В частности, он указал на необходимость тщательного изучения состава личных мотиваций индивида в процессе «обращения», выявления собственных представлений верующих о вынужденности или добровольности их нового религиозного выбора.

Соч.: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // American Sociological Review. 1965. Vol. 30 (with Stark R.); «Becoming a World-Saver» Revisited // Conversion Careers: In and Out of the New Religions / ed. by J. T. Richardson. Beverly Hills (CA); London, 1977; Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselitization, and Maintenance of Faith (1966). N.Y., 1981; Patterns of Conversion // Of Gods and Men: New Religious Movements in the West / ed. by E. Barker. Macon (GA), 1983 (with Skonovd L. N.).

М. С. Юрьев

ЛУКАЧЁВСКИЙ Алексáндр Тимофéевич (1893, Петрозаводск — 26.11.1937, Москва) — активный деятель Союза воинствующих безбожников СССР (СВБ), лектор, пропагандист. Заведующий кафедрой истории религий историко-философского факультета Московского государственного университета (1930–1931).

Участник дискуссий относительно природы трансформаций религии в переходный от капитализма к социализму период. Лукачевский предлагал акцентировать внимание на разработке методологии эмпирического изучения религиозности именно переходного периода. Наиболее полно эта программа изложена в работе «Изучение социальных корней религии в СССР» (1930), являющейся расшифровкой стенограммы его выступления перед активом СВБ. В анализе религиозных процессов Лукачевский руководствовался положениями экономического детерминизма. Например, отказ крестьян от престольных праздников он расценивал как разрыв с феодализмом: «в новой экономике следование феодальным праздникам обременительно, чрезмерно, невыгодно». Причиной сохранения религии в условиях того времени считал мелкособственнический характер сельхозпроизводства и его техническую отсталость; однако полагал, что религиозная идеология, приспосабливаясь, «может продержаться несколько дольше». Вместе с тем Лукачевский осознавал парадоксы, с которыми сталкивается атеизация советского общества, выступал против примитивного толкования религиозных процессов, формулировал проблемы, с которыми сталкивается атеистическая пропаганда. По его наблюдению: «В свое время мы думали, что трактор, пущенный в деревню, убьет религию <…>. Но оказывается, может быть и то и другое вместе» — духовенство принялось освящать новую технику. Закрытие церквей Лукачевский не отождествлял с победой безбожия, поскольку эту победу может дать только переход «на рельсы диалектико-материалистического мировоззрения». В связи с массовым закрытием культовых зданий Лукачевский обратил внимание на рост религиозного подполья, в том числе «изуверских сект», возрождение архаических форм, например почитания юродивых. Религиозные процессы рассматривались им в тесной связке с представительством в общинах остатков эксплуататорских классов — «лишенцев» и их влиянием на бедноту («Марскизм-ленинизм как воинствующий атеизм», 1933). Поэтому в вопросе о «реформировании» религии для советской переходной эпохи Лукачевский придерживался того мнения, что представителям старых эксплуататорских классов и кулакам таковое не нужно, зато для неэксплуататорских слоев оно не только возможно, но и полезно. Более того, «реформационное сектантство» (баптистов и евангельских христиан) Лукачевский характеризовал применительно к тем условиям как культуртрегерство («сектантство отождествляется также с культурой»). Согласно воззрениям Лукачевского, в религиозно-общественных процессах в СССР прослеживается тенденции к уменьшению влияния обрядности и депрофессионализации культа.

Соч.: Сектантство прежде и теперь. М., 1925; Происхождение религии: разбор теорий. М., 1929; Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930.

М. А. Жеребятьев

ЛУ́КМАН (Luckmann) **То́мас** (р. 14.10.1927, Есенице, Словения, Югославия — 10.05.2016) — немецкий социолог, ученик и последователь основоположника феноменологической социологии А. Шюца (Schütz), ведущий представитель социологии повседневности, социологии религии, социологии морали, социологии языка и литературы. После Второй мировой войны эмигрировал в Австрию, учился в университетах Вены и Инсбрука, а в 1951 переехал в США. Учился в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке (1951–1953), где в 1953 ему присвоена степень магистра, а в 1956 доктора философии. Затем преподавал в Хобартском колледже в Новой школе социальных исследований, в университетах Нью-Йорка и Фрайбурга, возглавлял отделение социологии во Франкфурте-на-Майне. С 1970 профессор социологии в Констанце (Германия), с 1994 профессор emeritus. После смерти Шюца реализовал проект его книги «Структуры жизненного мира», представляющей собой систематическое описание элементарных структур повседневности, лежащих в основе соци-

ального опыта, языка и социальной деятельности. Философское обоснование социальных наук и возможность выхода из переживаемого современной наукой кризиса Лукман видел в «феноменологии жизненного мира», которая должна была стать универсальной наукой, «матрицей» всех социальных наук, способной дать с помощью своего метаязыка описание универсальных структур жизненного мира. Это позволило бы человеку и его жизненному миру занять соответствующее им в научной космологии место, утраченное со времен Галилея.

В 1966 выходит совместная работа Лукмана и П. Бергера «Социальное конструирование реальности», в котором разрабатывается феноменологическая версия социологии знания. Эта версия противопоставляется авторами всей предшествующей социологии знания, предметом которой было теоретическое знание. Последнее, по мнению авторов, не только не исчерпывает всего запаса знания, существующего в обществе, но и играет далеко не главную роль в жизни большинства людей. Поэтому ядром социологии знания должно быть обыденное, дотеоретическое знание, которым человек оперирует в своей повседневной жизни. Предметом теории Бергера и Лукмана являются процессы и механизмы, с помощью которых происходит возникновение, функционирование и распространение знания в обществе. Ученые руководствуются двумя главными принципами: во-первых, «социальные факты следует рассматривать как "вещи"»; во-вторых, объектом познания как исторической, так и социологической науки является комплекс субъективных значений действий. Отсюда следует, что общество в его целостности включает два момента: общество как объективная фактичность («объективная реальность») и общество как совокупность субъективных значений деятельности («субъективная реальность»). Общество, определяемое как непрерывный диалектический процесс, содержит три основные элемента: экстернализацию (проявление себя человеком в деятельности), объективацию (процесс, в результате которого продукты человеческой деятельности и институты приобретают характер объективности) и интернализацию (процесс перевода объективированного социального мира в сознание в ходе социализации). «Общество как объективная реальность» отождествляется с экстернализацией и объективацией, а «общество как субъективная реальность» — с интернализацией.

Лукман — автор концепции «невидимой религии», один из представителей «старой парадигмы» теории секуляризации, исследователь новых форм современного религиозного сознания. Основная работа Лукмана по социологии религии — «Проблема религии в современном обществе» (Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft) вышла в 1963 по-немецки, а в 1967 на английском языке под названием «Невидимая религия» (The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society). Исходным пунктом его рассуждений выступает утверждение о том, что социология религии — важнейшая часть социологии вообще и что вопрос о положении человека в современном мире связан с вопросом о его «символическом универсуме», т. е. с религией. В различных социографических исследованиях религия и религиозные институты стали синонимами, а церковь — главным предметом их внимания. При этом секуляризация понимается как сокращающееся влияние церквей, играющих роль «островков религии в море секуляризма». Лукман с этим не согласен, он считает, что посещение церквей никоим образом не может служить исчерпывающим показателем религиозности, так как наряду с упадком «церковно-ориентированной религии» может сохраняться и даже возрастать внецерковная религиозность. Для того чтобы понять, как институциональная религия соотносится с другими формами религии, необходимо дать общее определение религии. Религия, по мнению Лукмана, это «институционализация символических универсумов, представляющих собой социально объективированные системы значений, которые соотносятся, с одной стороны, с миром повседневной жизни, а с другой — указывают на тот мир, опыт которого трансцендирует повседневную жизнь». Центральным понятием его концепции религии является «трансцендирование» (выход за пределы биологического существования человека), понимаемое им в духе идей философской антропологии (Шелер, Плеснер, Гелен) как процесс конструирования смыслового универсума. Трансцендирование, согласно Лукману, есть неотъемлемая сторона человеческой жизни, наиболее ярко проявляющаяся в религиозности. Религиозность — качество самой природы человека, неизменно присутствующее в ней во все времена. Меняются лишь формы ее проявления, которые Лукман связывает с социальными изменениями, происходящими в данном обществе. Символические универсумы создаются не на пустом месте: люди рождаются в определенной социальной среде, где символические универсумы уже существуют и человек усваивает их в процессе социализации. Символические универсумы легитимируют существующие социальные порядки, которые освящаются и выступают в качестве проявления универсального порядка. Религия становится традицией, ключевым фактором, наделяющим общество моральным авторитетом, ей придается предельно широкая функция «быть в ответе» за «священный космос». Но церковь как религиозный институт (с особой системой специализированных религиозных ролей), отвечающий за связь со «священным космосом»,

не обязательно есть везде, где присутствует религия. Церковь возможна лишь в обществе с довольно сложной и дифференцированной структурой. И чем более специализированной становится сфера религиозной компетенции, тем более сомнительной для общества становится интегрирующая функция «священного космоса». Противопоставление религии и общества, возможность конфликтов происходят по мере того, как «священный космос» и «мир» достигают все большей автономии и саморегуляции в рамках своей области. Когда происходит институциональная специализация, то предполагается, что религиозный институт (как «официальная модель священного космоса») будет адекватно удовлетворять потребности индивидуальной религиозности, а «священный космос» будет восприниматься индивидом не непосредственно, а с помощью религиозных специалистов. Однако в современном обществе «официальная модель священного космоса» теряет свой былой авторитет, так как не справляется с проблемами субъективной религиозности. Это происходит по следующим причинам. Во-первых, «официальная модель», находясь в ведении экспертов и специалистов, слишком далека от индивидуального опыта и сложна для понимания современного человека. Во-вторых, «официальная модель» устанавливает такие нормы поведения и веры, которые ослабляют интегрирующую функцию религии. Отделение религиозных ролей от остальной системы социальных ролей означает падение значимости религии. Религия воспринимается теперь как деятельность в свободное время. В-третьих, поскольку официальная интерпретация «священного космоса» осуществляется экспертами, далекими от повседневной жизни, то существует разрыв между интересами экспертов и обычных мирян. Идея о полном совпадении между «официальной моделью» религии и субъективными представлениями о ней связана с понятием успешной социализации, в ходе которой индивид усваивает институциональную религиозную систему. Но это, полагает Лукман, теологический идеал, не достижимый в реальности. Ближе всего к этому идеалу оказывается средневековое католичество, и дальше всего от него отстоит современное общество, где религиозные институты действуют на бюрократической основе, а это значит, что «священный» характер религиозного института ставится под сомнение его светской деятельностью. Тот факт, что институциональная религия становится делом специалистов в сложном современном обществе, означает, что ее пределы все более сужаются. Более того, в современном обществе религиозные институты начинают конкурировать друг с другом, что делает универсалистские требования религии невыполнимыми. Лукман называет этот процесс «потерей церковью монополии на определение священного космоса». Но так как сакрализация мира, по его убеждению, необходима человеку, неспособному жить без опыта трансценденции, то происходит уход религии в «частную сферу», где субъективный опыт наделяется священным характером и возникает так называемая «невидимая религия». Именно эта, возникающая на основе различных религий и культов «невидимая», «частная», «субъективная» религия гарантирует человеку автономию и возможность самореализации.

Соч.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg, 1963; The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. London; N.Y., 1967; Philosophy, Social Sciences and Everyday Life // Phenomenology and Sociology. Selected Readings. N.Y., 1978; Towards a Science of the Subjective Paradigm: Protosociology // Phenomenology as a Dialogue / ed. K. Koev. Sophia, 1990; Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / пер. с нем. Е. Костровой и И. Забаева // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М., 1995.

Е. Д. Руткевич

ЛУ́МАН (Luhmann) **Ни́клас** (08.12.1927, Люнебург, Германия — 06.11.1998, Эрлингхаузен, Германия) — немецкий социолог, социальный философ, правовед. Основанием и контекстом рассмотрения Луманом общественных проблем выступает его теория социальных систем. Социальные системы, согласно данной теории, являются: 1) открытыми — основанными на обмене с окружающим миром, 2) самоорганизующимися — создающими структуры закрытого типа посредством их же собственных операций, 3) аутопойетическими — использующими процессы воспроизведения только для внутреннего самосозидания. Артефакты и человек как сознательное и телесное существо, считает Луман, не являются предметом социологии, так как не отвечают требованиям объективности и императивности социального факта. Безусловным же социальным фактом для Лумана выступает коммуникация, ведь окружающие ее миры, в том числе сознание, становятся постижимыми только через её посредничество. Общество поэтому предстает в его теории как закрытая цепь взаимосвязанных операций коммуникации.

Луман создает концепцию религии как аутопойетической системы общества, эволюционирующей вместе с «коммуникативными революциями» (появлением письменности в первых цивилизациях, печатного станка и массмедиа в XV–XVI вв.). Термин «религия» рассматривается не с точки зрения верующих или неверующих, но с позиции «наблюдения за ними как наблюдателями». В таком контексте религия выступает в особом и предельно широком значении — «первой попытки отвести место

ненадежному в надежном». Религия описывается Луманом как «re-entry (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного». Религия сопоставляется с моралью, языком и медиа, выступая как «потребность хранить тайну» и «коммуникация о непостижимом». Она выражает «тайну» бытия человека в мире, выступая как «связывание с начальным», что и есть «religio в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она ни выступала». Символически генерализованным медиумом религии выступает вера религиозная, которая посредством «программы религии» — священных текстов и через бинарную оппозицию трансцендентного/имманентного обеспечивает духовный коммуникативный процесс. А объединяющим символом религии, ее формулой контингентности, делающей возможным переход из трансцендентного в имманентное, является Бог.

Луман отмечает становление и смену функций религии в социальной эволюции, различая три типологически специфичные коммуникативные формы: 1) архаичные «сегментированные общества», где коммуникация ограничена устными отношениями интеракции «лицом-к-лицу» в самостоятельных группах; 2)«стратифицированные общества» (в пределе — империи), где присутствует дифференциация «высокая/низкая традиция»; 3) современное «дифференцированное общество» («общество обществ»), где религия, собственно, и превращается в специализированную «аутопойетическую систему».

В период «великих империй» складывается специфически европейский феномен religio как утверждаемая всей мощью государства принудительная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («человечества») к легальным и легитимным формам понимания высшего порядка бытия, как лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти.

Распад в христианстве «кафолической экклесии» на противостоящие друг другу юрисдикции привел к тому, что исторически «политика территориальных государств уже в XV веке… приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов». Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание», кроме того, с середины XVI в. наука тоже дистанцируется от религии. При этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например… в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости».

В современном мире (в дифференцированном обществе) утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод». В ответ на это «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это — мой мир, мы считаем правильным то-то». Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о “глубоко укорененных” традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы идентификации», причем, «в отличие от “энтузиазма” более старой модели, здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса» (работа «Реальность массмедиа»).

Однако именно в условиях постмодерна религия имеет возможность сполна реализовать свое истинное предназначение, отвечая на человеческие потребности и осуществляя вклад в систему общественных компетенций при наблюдении ненаблюдаемого («слепых пятен») и вечно открытых вопросов «предельного смысла бытия».

В современной России складывается локальная форма лумановского «общества обществ». Здесь присутствует «плюрализм религий» (сосуществуют десятки религиозных направлений и тысячи только официально зарегистрированных религиозных объединений). Имеет место и поиск идентичности, в котором наиболее социологически явлена тенденция к «проправославному консенсусу», т. е. к массовому представлению о Русской православной церкви (Московский патриархат) как величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия (однако без деятельной «воцерковленности» приверженцев).

Соч.: Funktion der Religion. Frankfurt, 1977; Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2000; A Systems Theory of Religion / ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford, 2013; Дифференциация / пер. с нем. М., 2006; Общество общества / пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. М., 2011; Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М., 2012.

Лит.: *Филиппов А. Ф.* Луман Никлас // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2000; *Назарчук А. В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012.

Е. И. Аринин, Ж. В. Латышева

МАКГУА́ЙР (McGuire) **Ме́редит** (р. 1944) — американская исследовательница религии, до мая 2013 профессор социологии и антропологии универ-

ситета Тринити (Trinity University), Сан-Антонио, Техас, США. В прошлом — президент Общества научного изучения религии (1988–1989) и Ассоциации социологии религии (1982). Получила магистерскую и докторскую степень в Новой школе социальных исследований (New School for Social Research) в Нью-Йорке, где училась у Томаса Лукмана (Luckmann) и Питера Бергера (Berger). Ее докторская диссертация (1970) посвящена «подземной церкви» (underground church) — движению в католицизме, занимающемуся социальным активизмом. Она изучала и другие группы: латиноамериканскую общину в Сан-Антонио, харизматов-католиков. Ее книга «Католики-пятидесятники: власть, харизма и порядок в религиозном движении» (Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement, 1981) — одна из первых, посвященных этим движениям.

Другой важной темой стали практики исцеления (немедицинские способы лечения) и оздоровления. Провела в штате Нью-Джерси исследование 130 групп, которые разделяют альтернативное медицинскому понимание здоровья и болезни. Эти разнообразные группы, христианские и внеконфессиональные, занимающиеся медитацией или какими-то психологическими практиками, объединяют образованных и обеспеченных жителей американского пригорода. Макгуайр демонстрирует, как обычные американцы сделали ритуалы религиозные частью своего стремления к здоровью и используют их параллельно стандартному медицинскому обслуживанию. Ритуалы помогают людям одновременно осмыслить свою болезнь и жизнь в целом, а также привнести в нее порядок и символизм.

Ее учебник «Религия: социальный контекст» (Religion: The Social Context), впервые изданный в 1991, стал классическим для американских и европейских вузов. Учебник предлагает интегративный подход к изучению места религии в обществе. Он содержит серию эссе по важнейшим теоретическим вопросам и дискуссиям исследований религии. Акцент сделан на индивида, на существование религии в частной сфере.

Известность получила книга Макгуайр «Живая религия: вера и практика в повседневной жизни» (Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life, 2008). Предложенная в этой книге концепция «живой религии» представляет собой новый подход и понимание религиозного поведения. Религия, как она переживается человеком в частной жизни, не является чем-то предзаданным. Главная задача исследователей — при помощи качественных методов зафиксировать многообразие путей, которыми люди выражают свою духовность и религиозность. Макгуайр на материале интервью показывает несостоятельность гипотезы о секуляризации: низкое посещение церкви не означает упадка религии, она распространена, как никогда раньше.

Соч.: Discovering Religious Power // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1983. Vol. 44; Ritual Healing in Suburban America (with Debra Kantor). New Brunswick, 1988; Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. Vol. 29. No 3; Religion: The Social Context. 3-rd ed. Belmont (CA), 1992.

К. А. Колкунова

МАКНАМА́РА (McNamara) **Па́трик** (р. 1929, Мерсед, Калифорния) — американский социолог, исследователь религии, профессор Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе (University of California, Los Angeles). Основная часть научной и преподавательской деятельности Макнамары была связана с факультетом социологии университета штата Нью-Мексико (University of New Mexico). В 1984 он избирался президентом Ассоциации социологии религии.

Ведущей темой социологической работы Макнамары было положение католицизма в США. В 1960–1970-х он провел ряд исследований взаимоотношений католического духовенства и американцев мексиканского происхождения, в ходе которых выявил столкновение ассимиляторской тенденции в действиях представителей диоцеза Лос-Анджелеса со стремлением индейских этнических групп сохранить свою самобытность. По оценке Макнамары, изоляционизм сепаратистских настроений выходцев из Мексики препятствует их социальной адаптации, тогда как церковные инициативы способствовали их интеграции в современное демократическое общество. Как считал Макнамара, аналогичные процессы, в еще более широкомасштабной форме, происходят в большинстве стран Латинской Америки. Католическая церковность играет здесь роль фактора, препятствующего диктатуре, подавлению прав и свобод верующих.

Изменения в отношении верующих к демократическим институтам общества Макнамара связывал с активным включением религиозных организаций в воспитание и образование молодежи. На рубеже 1980–1990-х им было проведено лонгитюдное исследование учащихся католических учебных заведений, показавшее положительное влияние религиозного образования на понимание жизненных ценностей и социальные приоритеты молодых людей. Результаты Макнамара изложил в книге «Сознание первично, традиция вторична: изучение молодых американских католиков» (Conscience First, Tradition Second: A Study of Young American Catholics, 1992), вызвавшей дискуссию по поводу некоторых его оптимистических суждений.

Другой важной темой для Макнамары явилась разработка теоретико-методологических вопросов

социологии религии — определение индикаторов религиозности и применение теории депривации в исследованиях общественного поведения верующих. Он рассматривал религиозность индивидов как возможный показатель их социального самочувствия и представлений о жизненном благополучии. В частности, был сделан вывод о том, что люди с низким социальным статусом имеют сравнительно большую склонность к религии, но это скорее помогает им примириться с существующим положением, чем побуждает к активному социальному протесту.

Соч.: Measures of Religiosity and the Quality of Life (with George A. St.) // Spiritual Well-Being / ed. by D. O. Moberg. Washington (D.C.), 1979; Teaching the Sociology of Religion as a Reflective Enterprise // Social Compass. International Journal Review of the Sociology of Religion. 1994. Vol. 41.

М. С. Юрьев

МАКРОСОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ (от др.-греч. μακρός — длинный, большой) — условное обозначение уровня социологического знания, на котором рассматриваются процессы, относящиеся к «большим» социальным образованиям. В сфере религии это могут быть религиозные организации, государство (в контексте религиозной политики), общество. Макросоциологию отличают от микросоциологии религии, сосредоточенной на взаимодействиях «лицом-к-лицу».

К макросоциологии относят теории Э. Дюркгейма, М. Вебера и последующие за ними традиции: структурный функционализм, теории секуляризации, теорию рационального выбора в области религии.

Макросоциологию нередко отождествляют с количественными методами исследования, однако макросоциология — это не только эмпирические исследования, но и теория. Кроме того, при анализе макропроцессов могут использоваться качественные данные (к примеру, результаты экспертных опросов или дискурс-анализа).

А. С. Астахова

МАКСИ́МОВ Серге́й Васи́льевич (25.09.1831, посад Парфеньев Кологривовского уезда Костромской губернии — 03.06.1901, Санкт-Петербург) — бытописатель, очеркист, этнограф. Учился в Московском университете и Санкт-Петербургской медико-хирургической академии. Известность в середине 1850-х Максимову приносят очерки народного быта, в том числе верований и обычаев, написанные по материалам экспедиции (пешего странствования) по Владимирской, Нижегородской и Вятской губерниям. Впоследствии они вышли отдельной книгой «Лесная глушь» (в двух томах, 1871). В дальнейшем Максимов — участник этнографических экспедиций морского ведомства на Север и Дальний Восток. Позже побывал на Кавказе и на Урале. Максимов интересуется вероучением, фольклором, ритуалами религиозными, обычаями, образом жизни современных ему православных двоеверцев, старообрядцев (раскольников) и сектантов, т. е. практически всем спектром религиозных верований, бытовавших на тот момент среди русского населения Российской империи. Максимов описывает религиозную палитру России с позиций русской либеральной общественности XIX в. Его очерки «Иргизские старцы», «Секта общих», «Молокане», «Духоборцы», «Прыгуны», «Скопцы», «Хлысты», «Субботники», «Божий промысел» публиковались в журналах «Дело», «Отечественные записки», «Семья и школа». Собранный Максимовым материал представляет большой интерес как пространное собрание сведений о религиозной жизни российского общества в пореформенный период.

Соч.: Рассказы из истории старообрядцев. СПб., 1861; Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877; Соловецкий монастырь. СПб., 1884; Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

М. А. Жеребятьев

МАНХЕ́ЙМ (Mannheim) **Карл** (27.03.1893, Будапешт — 09.01.1947, Лондон) — немецкий социолог. Родился и обучался в Австро-Венгрии, затем продолжил образование за рубежом. С 1919 жил в Германии, преподавал социологию и экономику в Гейдельбергском (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) и Франкфуртском университетах (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main). В 1933 эмигрировал в Великобританию, вел занятия в Лондонской школе экономики (The London School of Economics and Political Science, LSE), а с 1941 — в Институте образования при Лондонском университете (Institute of Education, University of London), специализируясь в области социологии. В последние годы жизни некоторое время работал в ЮНЕСКО. Создатель и многолетний редактор серийного издания «Международная библиотека по социологии и социальной реконструкции». На социальные взгляды Манхейма определенное влияние оказали среди прочих труды Вебера, Трёльча, идеи марксизма. Проблемы религии и ее социального значения рассматривались Манхеймом в контексте разработанной им теории идеологии.

В ранний период научной деятельности Манхейм занимался проблемами философии культуры — «Душа и культура» (Seele und Kultur, 1918) и гносеологии — «Структурный анализ теории познания» (Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis, 1922), что вывело его на тему взаимоотношения различных форм знания с социальной реальностью. Разрабатывая эту тему в трудах «Историзм» (Das Historismus, 1924), «Проблема социологии знания» (Das Problem einer Soziologie des Wissens, 1925), «Идеологическая и социологическая интер-

претации духовных образований» (Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, 1926), Манхейм делает вывод о социальной функциональности коллективно усвоенных «духовных образований» (в том числе религиозных) — они являются своего рода инструментом, с помощью которого общественные группы и классы стремятся достичь своих жизненных целей. Манхейм исследовал генезис наиболее заметных «духовных образований» (христианских, либеральных, тоталитарных) в европейской культуре, конкуренцию между ними, их историческую судьбу и социальное влияние.

Теоретическим обобщением этих исследований стал труд «Идеология и утопия» (Ideologie und Utopie, 1929). По-своему интерпретируя марксистский тезис о социальной обусловленности духовной жизни общества, Манхейм отказывается от редукции общественного бытия только к процессам материального производства и расширяет его содержание путем включения широкого спектра жизненных доминант внеэкономического характера. Каждой эпохе в истории присущ особый уклад общественной жизни, который образуется в результате действия различающихся между собой по целям и возможностям социальных сил. Господствующим слоям свойственно предъявлять обществу собственные интересы как единственно истинные. Теоретическим выражением, обоснованием и апологией такой претензии и становится идеология. В ответ среди оппозиционных элементов общества культивируются настроения социального реванша и перемен. Такие настроения имеют высокую эмоциональную насыщенность, поэтому они менее теоретизированы, однако со временем также получают оформленность — в виде утопии. Ни идеология, ни утопия не имеют, как считал Манхейм, подлинного соответствия действительной жизни людей. В этом плане оба «духовных образования» апеллируют к неким трансцендентным смыслам. Но через деятельность своих последователей они преобразуются во вполне конкретные социальные практики, воздействующие на наличное социальное бытие. Носители идеологического сознания овладевают идеями трансцендентного характера, чтобы сделать их безопасными для своего господства. Утопическое сознание же переводит трансцендентную мотивацию в действия по радикальному переустройству общества. Однако в случае успеха приверженцев утопии та имеет перспективу сама превратиться в очередную идеологию.

Манхейм рассматривает в качестве подобного процесса историческую судьбу христианства. Господствовавшая в средневековом обществе христианская церковность стала «центром систематизации» всех областей жизни. Церковная идеология закрепляла существовавшую модель социального устройства как объективную (установленную от Бога) и обязательную. Поскольку критерий истинности данного положения христианство выносит за пределы реального бытия общества, представляя его как нечто трансцендентное, то проводником божественного порядка в человеческой повседневности выступает церковная организация. Однако принуждение воспринимать частные церковные интересы как всеобщие неизбежно расходится с другими жизненными доминантами феодального общества. В результате неизбежно возникает противодействующее движение, ведущее к дезинтеграции прежнего уклада и намеренное создать новый. На уровне массового религиозного сознания оно воплощается в страстные хилиастические (от греч. χίλιοι — тысяча; хилиазм — учение о тысячелетнем земном царстве Христа) настроения и последующий радикализм начального периода Реформации. По мере реализации реформационного «утопического проекта» определенные социальные слои достигают значимых для себя целей и отказываются от крайностей, вызванных первоначальным энтузиазмом. Нарастает умеренность, а с нею начинается трансформация достигнутого в устойчивую протестантскую идеологию.

Взаимобращаемость идеологии и утопии Манхейм еще раз подчеркнул в работе «Человек и общество в эпоху реконструкции» (Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, 1935). Дополнительно к этому он высказал сомнение в продуктивности критики утопического сознания с позиций идеологии, и наоборот. Такая критика, конечно, способна демифологизировать какие-то обстоятельства бытия. Но в итоге она оборачивается либо созиданием новых мифов взамен «разоблаченных», либо вообще разрушением любых устоев общества. В этой связи Манхеймом был поставлен вопрос о возможности для общества вырваться из такого «круга».

Развернутое рассуждение по этому поводу содержится в серии произведений Манхейма под общим названием «Диагноз нашего времени», созданных в 1941–1943 годах. Здесь он вновь обращается к теме социального значения христианства, указывая на неиссякшую востребованность этой духовной традиции в современном мире. Множественность мировоззренческих ориентаций, порожденная социальным и научным развитием человечества, привела к утрате религией монополии на интегрирующую функцию. Но действенность христианства, по Манхейму, состоит не в удержании целостности общества с помощью ритуалов и институциональных форм (он называет это «псевдорелигиозным движением»), а в сохранении многовекового опыта духовно-эмоционального развития человека сообразно исходным «христианским архетипам». Духовный опыт христианства функционален в со-

циальной жизни, поскольку он заключает в себе оптимальное сочетание незыблемых основ веры с безграничностью интерпретаций, к которым побуждали исторические обстоятельства. Этот опыт равно предохраняет и от полной дезинтеграции, и от тотальной регламентации общества; он помогает адаптироваться к социальным изменениям и является упорядочивающим началом общественных процессов. Для сохранения и репродукции духовного опыта обществу требуются способные к этому люди, руководствующиеся не бессознательными мотивами веры, а осознанным выбором. Появление таких людей должно стать, по мнению Манхейма, результатом воспитания на началах демократии, свободы и творчества.

Следуя этим положениям, Манхейм определяет задачу социологического изучения «духовных образований». Это — выяснение социальных позиций носителей того или иного мировоззрения и анализ их корреляции с содержанием духовного опыта людей. Религиозный характер многих фундаментальных духовных явлений ставит перед социологией вопрос об ее взаимоотношениях с теологией. Социология не оперирует трансцендентными смыслами, замечает Манхейм, она рассматривает свой предмет в социально-исторической плоскости и стремится довести этот процесс до доступных науке пределов. Но именно благодаря такому подходу социология освобождает теологию от объяснений посюстороннего мира, где та чувствует себя неуверенно и звучит не всегда убедительно, и тогда теология способна выполнить свою задачу — указать, что, кроме социальной реальности, есть еще нечто, обладающее надсоциальной сущностью.

Соч.: Христианские ценности и изменения социальной среды / пер. с англ. С. В. Карпушиной // Общественные науки и современность. 1993. № 5; Диагноз нашего времени. Очерки военного времени, написанные социологом / пер. с англ. С. В. Карпушиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.

М. С. Юрьев

МАРГИНА́ЛЬНЫЕ ГРУ́ППЫ В РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОБЪЕДИНЕ́НИЯХ — группы верующих, вынужденно или добровольно находящиеся на границе религий или конфессий, имеющие частичную идентификацию с каждой из них и утверждающие собственные системы норм и ценностей. Социологическое понятие «маргинальность» (позднелат. marginalis — находящийся на краю), впервые появившееся в американской социологии 1920-х, обозначает промежуточность, «пограничность» положения индивида между социальными группами и статусами, что накладывает на него определенный отпечаток. Маргинальные группы в религиозных объединениях возникают в результате изменений социальной структуры общества и изменений внутри конфессий, а также в результате формирования новых религиозных движений. Маргинализация религиозных групп, связанная с радикальным изменением социальной структуры общества и характеризующаяся частичным или полным разрушением устойчивых социальных институтов (включая религиозные институты), часто приводит к массовому понижению религиозного статуса. Примером может служить положение религиозных объединений в СССР. Социологи отмечают попытки встраивания маргинальных элементов в социальную систему. Социальные трансформации в постсоветской России привели к активизация религиозной жизни прежде маргинальных религиозных групп, нашедших эффективные каналы вертикальной мобильности для формирования собственной идентичности, а также к формированию новых религиозных групп, отстаивающими свое место в социальном пространстве (см. Группа религиозная)

М. В. Воробьева

МА́РКЕРЫ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ — элементы/продукты конструирования повседневного мира и системы социальных отношений в религиозных сообществах.

Религиозные маркеры выполняют ряд функций как в религиозном сообществе, так и по отношению к социуму в целом: 1) Установление религиозной идентичности — формирование индивидом себя как представителя определенной религиозной общности (на персональном уровне) или формирование образа данной религиозной общности как вероисповедной группы (на социальном уровне). 2) Религиозная поляризация — деление на «своих» и «чужих» как индивидов, так и целых групп религиозных и конфессий. 3) Обозначение ранга в религиозной иерархии.

Религиозные маркеры могут быть: 1) явные и латентные, 2) коммуникативные и внешне-атрибутивные. Явные маркеры четко ассоциируются у окружающих с определенной религиозной группой (крест, полумесяц, звезда Давида и т. д.). Латентные маркеры могут принять форму скрытых знаков, известных только внутри религиозного сообщества (см. Эзотеризм), либо элементов, позволяющих определить «своих» в любом социальном окружении.

Коммуникативные маркеры — это поведенческие автоматизмы со свойственными им речевыми признаками и жестикуляцией. Могут проявляться в специфической для конфессии лексике и в речевых клише, явно или неявно нацеленных на выделение «своей» религиозной общности. Например, воцерковленный православный человек вместо обыденного «спасибо» скажет «Спаси Господи!». Обращение к Христу: «Иисус!» — характерно для протестантских общин, тогда как у католиков и пра-

вославных приняты обращения: «Боже!», «Господи (Иисусе Христе)!» и «Господь!» (у католиков). Также коммуникативные религиозные маркеры могут проявляться в невербальном поведении (например, в способе осенения крестным знамением, в приветствиях и прощаниях двух единоверцев, в приветствиях и обращениях к служителям религиозного культа). Средоточием коммуникативных религиозных маркеров является религиозный этикет.

Внешне-атрибутивные маркеры — это специфические ритуальные метки и атрибуты. Они могут проявляться в одежде, прическе, ношении религиозных подвесок и значков, нанесении на тело ритуальных рисунков, украшений, татуировок и в других формах, позволяющих идентифицировать «свою» религиозную общность.

В расширительном значении понятие «религиозный маркер» является синонимом «религиозного знака» и может указывать на соотнесенность вещи, изображения или события с определенным сакральным референтом.

Л. С. Астахова, Е. Н. Васильева

МАРКС (Marx) **Карл Ге́нрих** (5.05.1818, Трир — 14.03.1883, Лондон) — социальный мыслитель, рассматривавший общество и его духовную жизнь с позиций материалистического понимания истории. Из еврейской семьи, принявшей лютеранство, сын юриста. Изучал право в Боннском (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) и Берлинском университетах (Humboldt-Universität zu Berlin), занимался исследованием проблем экономики, политики, истории и философии. Участвовал как журналист и редактор в ряде периодических изданий. Писал публицистические статьи и научные труды по вопросам политической экономии, социальных и политических отношений. Существенное влияние на его взгляды оказали немецкая классическая философия (особенно учения Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха), политэкономические теории А. Смита и Д. Рикардо, социалистические идеи Р. Оуэна, К. А. Сен-Симона Ш. Фурье.

В своей теоретической работе Маркс неоднократно обращался к теме религии и общества, хотя полностью посвященных ей специальных исследований его наследие не содержит. Это объясняется, прежде всего, подчиненностью «религиозного вопроса» в его учении задачам переустройства общества. Наиболее часто теоретические рассуждения о религии встречаются в трудах Маркса 1840-х (1843 — «К еврейскому вопросу» (Zur Judenfrage), 1843–1844 — «К критике гегелевской философии права. Введение» (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie), 1844 — «Экономическо-философские рукописи» (Ökonomisch-philosophische Manuskripte), 1845–1846 — «Тезисы о Фейербахе» (Thesen über Feuerbach), совм. с Ф. Энгельсом «Немецкая идеология» (Die deutsche Ideologie), 1847 — «Коммунизм газеты Rheinischer Beobachter»). В дальнейших работах Маркс высказывается о религии преимущественно в публицистико-полемическом плане или косвенно в своих суждениях по отдельным социальным вопросам. Общий смысл выработанного подхода к религии это не меняло, о чем свидетельствуют его характеристики перспектив религии при социалистическом развитии общества, данные в первом томе «Капитала» (Das Kapital, 1867), некоторых последующих работах и интервью.

Религию Маркс рассматривал как одну из форм общественного сознания (наряду с философией, искусством, моралью, наукой и др.), в которых отражаются определенные состояния общественного бытия (базисные — коренящиеся в диалектической взаимосвязи производительных сил и производственных отношений, и надстроечные — представленные политическими и юридическими институтами). Основанием для религиозного мировосприятия выступает, по мнению Маркса, господство над людьми внешних, отчасти природных (на ранних стадиях истории), но главным образом социальных факторов (эксплуатация человека человеком, классовые антагонизмы). Объясняя это положение, Маркс связывает его с феноменом отчуждения.

В трактовке Маркса отчуждение — это разрыв человека с им же созданной реальностью, состоящей из результатов разных видов трудовой деятельности и социальной практики. Причинность отчуждения кроется в исторически складывающихся различиях между людьми при их отношениях по поводу собственности, распределения и потребления. Результатом отчуждения становится объективация продуктов человеческой деятельности, их отделение от создающего субъекта и восприятие как внешней, не зависящей от человека и господствующей над ним силы. Зависимость от подавляющих факторов, ограниченность познавательных и слабость социальных возможностей трансформируют реальность в «превратный мир» — отношения между людьми выступают как отношения между их «овеществленными» и отчужденными жизненными свойствами. Отчуждение проявляется во всех областях общественного бытия. Отражением этого в человеческом сознании становится «превратное мировоззрение», в качестве примеров которого Маркс указывает на верования (фетишизм древности и его «товарно-денежный» аналог в экономике), политические идеологии, религии. При религиозном отчуждении опредмеченные человеческие способности предстают как самостоятельные существа, наделяемые магическими свойствами или статусом сверхъестественных.

Отсутствие у религии, по убеждению Маркса, иных оснований, кроме социальных, позволяет раскрыть

ее действительную роль в жизни общества. Религия выражает «самосознание и самочувствование» людей, утративших в процессе отчуждения свои сущностные силы и еще не обретших реальную способность преодолеть такое состояние, но стремящихся при этом найти чаемое решение жизненных проблем. Поэтому она выступает и как протест против «действительного убожества», как «вздох угнетенной твари», «сердце бессердечного мира». Широкую известность получила характеристика Марксом религии как «опиума народа» (Opium des Volks) — своего рода болеутоляющего средства, вырабатываемого самими людьми против «бездушных порядков», однако не устраняющего причин социальной «боли». В трактовке Маркса религия оказывается неизбежным и по-своему необходимым явлением для определенного состояния общества. Как доминанта массового сознания религия может оказывать значительное влияние на социальное, экономическое и политическое поведение людей. В некоторых случаях Маркс признавал положительную роль религиозной мотивации социальных движений, возможность в религиозной форме отстаивать свободу и человеческие права. Однако, считая религию «иллюзорным счастьем народа», Маркс в целом отрицательно оценивает ее функцию восполнения человеческого несовершенства (в частности, критикует «социальные принципы христианства» за оправдание классового гнета и призыв к смирению перед несправедливостью).

Поскольку истоки религии, в его понимании, коренятся исключительно в несовершенстве человеческого бытия, то и судьба ее определяется достижением уровня общественного развития, когда «отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой». Из этого следует приоритетность социального переустройства над критикой религии. Адресатом революционной критики должны быть не «потусторонний мир» и теология, а государство и общество, «духовной усладой» которых является религия. Без «эмансипации» общества от эксплуататорских отношений и устранения причин, порождающих религиозную потребность, преодоление религии как превратной формы общественного сознания невозможно.

Критики Маркса неоднократно отмечали однобокость данных им характеристик религии, ее природы и социальной роли, игнорирование культурных достоинств религиозных традиций и их социально-психологического потенциала. Тем не менее взгляды Маркса на религию и общество оказали прямое или опосредованное влияние на многие идеи и подходы формировавшейся впоследствии теоретической социологии религии. Это влияние обнаруживается как в принятии Марксовой интерпретации социальной природы религии, так и в полемике с ее положениями многих видных представителей социологии религии (например, Вебер, Дюркгейм, Манхейм). В упрощенном, но канонизированном виде концепция Маркса стала методологической основой советской научно-атеистической социологии религии.

М. Ю. Смирнов

МА́РТИН (Martin) **Дэ́вид** (р. 1929) — английский социолог религии и теолог, англиканский священник. Доктор социологии (1964). Преподавал в университетах Великобритании и США, в том числе в Лондонской школе экономики (London School of Economics and Political Science, 1962–1989), где ныне является заслуженным профессором. Почетный профессор отделения изучения религии Университета Ланкастера (Lancaster University). Почетный доктор теологии Хельсинкского университета (Helsinki University). Член Британской академии. Был президентом Международного общества социологии религии (1975–1983). Участвовал в исследовательской группе по социологии религии при Британской социологической ассоциации (British Sociological Association). Занимал различные академические должности как в Европе, так и в США. Автор более 20 книг по вопросам социологии религии, секуляризации и месту религии в современном мире.

Мартин известен как один из первых разработчиков неоклассической модели секуляризации. Он доказывает, что секуляризация не является универсальным процессом, но очень вариативна и зависит от различных путей исторического развития. Мартин считает своим основным теоретическим инструментом функциональную дифференциацию, однако не связывает ее с приватизацией религии. Это позволяет ему учитывать процессы пересечения и сплочения религиозной и политической систем в разных типах обществ. В трудах 2000-х Мартин уделяет большое внимание таким факторам, как положение церкви в государстве (формальный статус или реальное доминирование), национализм и роль религии в рождении нации (позитивная или негативная), а также исторические отношения между религией и различными национальными версиями Просвещения. Мартин привносит в теоретический анализ секуляризации социокультурное измерение. Он утверждает, что протестантская, католическая и православная культуры различны в системном отношении, и выделяет для соответствующих культур разные модели секуляризации. Влияние одного и того же фактора на секуляризацию в разных культурах может быть различным. В целом подход Мартина к проблеме секуляризации может быть описан как мультикультурный. Он также внес вклад в развитие типологии религиозных

объединений, предложив оригинальные трактовки деноминации и культа. Как преподаватель Мартин воспитал по крайней мере два поколения социологов религии.

Соч.: Пятидесятничество: транснациональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве / пер. с англ. под ред. А. И. Кырлежева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30); A General Theory of Secularization. Oxford; N.Y., 1978; Reflections on Sociology and Theology. Oxford, 1996; On Secularization — Towards a Revised General Theory. Aldershot, 2005; The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization. Aldershot, 2010; Religion and Power. No Logos without Mythos. Aldershot, 2014.

Е. Н. Васильева

МАТО́РИН Никола́й Миха́йлович (5/17. 08. 1898, д. Первитино Тверской губернии — 11.10.1936, Ленинград; может встречаться дата 29.02.1940 — согласно официальным документам о реабилитации) — советский этнограф, историк, популяризатор знаний о религии, организатор науки.

Маторину не удалось получить систематического высшего образования: поступившего в 1916 на историко-филологический факультет Петроградского университета, уже в 1917 его призывают на военную службу. В годы Гражданской войны работает в системе советского агитпропа, в дальнейшем сотрудник совпартучреждений, одно время занимал должность секретаря Председателя Петроградского Совета и Председателя Исполкома Коминтерна Г. Е. Зиновьева. С 1922 преподает в вузах Петрограда общественно-политические дисциплины. В 1923–1926 научный сотрудник Ленинградского научно-исследовательского института марксизма. Работая в Казани, занимается сбором материала по истории религии народов Волжско-Камского бассейна. Обобщающим результатом исследований стала книга «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектантство», изданная в 1929 в Москве.

В 1928 Маторин становится доцентом этнографического отделения географического факультета Ленинградского университета. С 1930 работает в системе АН СССР заместителем председателя Комиссии по изучению племенного состава народов России (КИПС), позднее преобразованной в Институт по изучению народов СССР (ИПИН). В том же году на общем собрании АН СССР избирается директором Музея антропологии и этнографии (МАЭ). В 1931 получает звание профессора. В первой половине 1930-х Маторин изучает синкретические религиозные феномены («Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии», 1931), руководит полевыми исследованиями распространенных в СССР форм сектантства, принимает участие в формировании Музея истории религии АН СССР, организует экспедиции по изучению культуры и быта колхозной деревни, исполняет обязанности ответственного редактора журнала «Советская этнография».

Во множестве статей, посвящённых вопросам религии, опубликованных Маториным в 1920–1930-е в журналах «Антирелигиозник», «Безбожник», «Воинствующий атеист», религия и религиозность рассматриваются с позиции классовой теории марксизма. Исследовательская работа дополнялась участием в деятельности Союза воинствующих безбожников (СВБ): с 1929 по 1934 он руководит Ленинградским областным советом СВБ, входит в состав Исполнительного бюро всесоюзной организации.

В 1933 произошло объединение ИПИНа и МАЭ в Институт антропологии и этнографии АН СССР. Маторин становится первым директором нового института, однако уже в январе 1934 его отстраняют от руководства. В конце того же года (после убийства С. М. Кирова) Маторина исключают из ВКП(б) за «участие в зиновьевской оппозиции». В начале 1935 Маторин арестован. По обвинению в контрреволюционной деятельности приговорен Особым совещанием НКВД к 5 годам лагерей. В феврале 1936 Маторина переводят из лагеря под Ташкентом в Ленинград по делу контрреволюционной троцкистско-зиновьевской террористической организации, второй приговор — расстрел.

Соч.: Изучение корней религиозности и задачи антирелигиозной работы // Воинствующий атеизм. 1931. № 4; Православный культ и производство. М., 1931.

Лит.: *Решетов А. М.* Трагедия личности. Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / сост. Д. Д. Тумаркин. М., 2003.

М. А. Жеребятьев

МЕ́ГАЦЕ́РКВИ (англ. MegaChurch) — общепринятое в западных странах наименование церквей протестантской направленности, численность которых превышает две тысячи прихожан и организационная деятельность которых выстраивается по принципу коммерческих объединений. Мегацеркви впервые появились в США в середине XX столетия. С одной стороны, они стали ответом на общий послевоенный кризис веры религиозной — как попытка вернуть верующих в Церковь при помощи ослабления догматической составляющей и обновления, в первую очередь обрядовой стороны христианской религии. С другой стороны, они могут рассматриваться как изначальные бизнес-проекты, нацеленные на получение максимальной финансовой прибыли. По своему конфессиональному происхождению Мегацеркви могут быть как деноминационные и внеденоминационные. За последние

сорок лет количество Мегацерквей в мире значительно увеличилось. По данным Хартфордского института религиозных исследований (Hartford Institute of Religion Studies), прирост Мегацерквей составляет порядка 8% ежегодно. В 1970-е их насчитывалось около пятидесяти, в 2005 их количество составляло 2604, в 2010 — 3597. Начав формироваться на юге США, довольно быстро Мегацеркви возникли в других регионах мира. Прежде всего следует выделить Корею, Бразилию и некоторые африканские государства, где рассматриваемое явление получило наибольшее распространение. Крупнейшей Мегацерковью США на сегодняшний день является Лэйквудская церковь (Lakewood Church), собирающая на еженедельные богослужения более 43 000 человек. Другими крупнейшими Мегацерквями мира являются Апостольская церковь Нигерии, корейская Церковь Полного Евангелия Ёыйдо (Yoido Full Gospel Church).

Внешняя коммуникативная стратегия Мегацерквей выстраивается по принципам маркетинга, основываясь на законах рынка. Нередко в качестве менеджеров Мегацеркви нанимают профессиональных маркетологов с университетским образованием. Потенциальных прихожан привлекают не только при помощи классического прозелитизма, но и путем использования маркетинговых механизмов. Рассматривая духовную сферу как рынок религиозных товаров, Мегацеркви полагают возможным рассматривать религию в качестве продукта, для продвижения которого уместно привлечение рыночных механизмов. Мегацеркви отличает общий либеральный дух. Классические религиозные каноны уступают место современным подходам и взглядам на различные аспекты христианства. Крайней либеральностью и демократизмом отличается богослужебная практика. Службы проходят в нетрадиционной обстановке: в концертных залах, на спортивных аренах и так далее. Это связано с попытками привлечь большое количество приверженцев внешней простотой религиозной жизни. Современные Мегацеркви имеют собственные здания огромных размеров. Так, например, главная церковь (Central Campus) крупнейшей Мегацеркви США — Лэйквудской Церкви в г. Хьюстон — представляет собой модернизированную спортивную арену, выкупленную у города. В 2011 в г. Лагос (Нигерия) открыт Национальный храм Апостольской церкви Нигерии, вмещающий более 100 000 человек.

Обрядово-ритуальный компонент в Мегацеркви слабо связан (а в ряде случаев не связан вообще) с традиционным христианством. Богослужения могут проходить в форме концертов, различных шоу и т. п. Пастырями в Мегацерквях могут быть только мужчины. При этом особое внимание уделяется харизматической составляющей личности проповедника (даже если конкретная Мегацерковь не является неопятидесятнической деноминацией). Внешняя простота религиозной деятельности, современность религиозной организации, недогматичность религиозного сознания — все это делает Мегацеркви привлекательными для широких слоев населения, особенно для молодежи. В качестве одного из залогов успеха продвижения Мегацерквей в современном мире можно указать их теологический плюрализм. Не будучи связанными ни с какими вышестоящими организациями, они полностью свободны в трактовке христианских догматов. В результате, действуя по законам рыночной конъюнктуры, Мегацеркви формируют свою теологию исходя из актуального спроса, а не из незыблемых догматических установлений. В современном мире Мегацеркви имеют широкие перспективы, о чем говорит их продолжающийся рост.

Лит.: *Loveland A. C., Wheeler O. B.* From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History. Columbia (MO), 2003; *Thumma S., Travis D.* Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches. San Francisco (CA), 2007.

А. Н. Данненберг

МЕДИТА́ЦИЯ (от лат. meditatio — обдумывание, размышление) — акт психической деятельности личности, состоящий в достижении углубленной сосредоточенности при обдумывании эзотерического смысла религиозных (см. Эзотеризм) или мистических (см. Мистицизм) идей и образов. Состояние медитиции предполагает отвлеченность от ментального и чувственного восприятия окружающей обстановки. Это может достигаться путем специальных психофизических упражнений и/или особых умственных усилий. Медитиция направлена на постижение трансцендентных истин, духовное единство со сверхъестественной реальностью. В контексе религии медитация связывается с так называемой внутренней (мысленной) молитвой и может рассматриваться как одна из религиозных практик.

М. Ю. Смирнов

МЕЖДУНАРО́ДНОЕ О́БЩЕСТВО СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — ведущее международное объединение ученых в области социологических исследований религии. По официальным языкам (французскому и английскому), на которых ведутся конференции этого общества и издаются его публикации, принято двуязычное наименование — Societe Internationale de Sociologue des Religions/ The International Society for the Sociology of Religion (SISR/ISSR).

Свое начало ведет от созванной в 1948 по инициативе Леклерка (Leclerc) в Лувене (Бельгия) конференции по религиозной социологии (Conférence

Internationale de Sociologie Religieuse/International Conference of Religious Sociology). Участниками этой и ряда последующих конференций были преимущественно католики — преподаватели университетов и специалисты в области эмпирического изучения церковной жизни европейских стран, США и Канады. Доминирующей на конференциях была тематика именно религиозной социологии, связанная с выработкой более точных представлений о состоянии религиозности в обществе для повышения эффективности в деятельности религиозных организаций, активизации их духовного и социального влияния. Растущее присутствие (начиная с третьей конференции в голландском г. Бреда) представителей духовенства, ожидавших конкретных рекомендаций социологов по совершенствованию пастырской деятельности, повлекло заметное изменение в общей направленности конференций. Выступая на четвертой конференции (1953, Франция), Ле Бра (Le Bras) охарактеризовал ее как «пастырскую и конфессиональную, католическую организацию». Следующие пять конференций прошли под знаком постепенной дифференциации позиций приверженцев религиозной социологии и сторонников светского подхода в социологии религии.

Объединенное работой конференций сообщество социологов религии на Генеральной ассамблее 1969 в Риме добилось исключения теологических и сугубо церковных вопросов из тематики докладов, обсуждений и публикаций. На десятой конференции (1971, Югославия) в ее руководящие документы были внесены изменения, определившие целью деятельности научное исследование религий и связанных с ними общественных явлений, их социологический анализ и интерпретацию. Был учрежден постоянно действующий Исполнительный комитет, разрабатывающий повестку очередных конференций, координирующий их подготовку и приглашающий для выступления ведущих исследователей. Конференции превратились в регулярные сессии международного сообщества социологов религии. В названии конференций понятие «религиозная социология» было заменено понятием «социология религии» (1981). С девятой (1969) по девятнадцатую (1987) конференции ее секретариатом издавались обзорные материалы проводившихся обсуждений. Начиная с 1989 тексты основных докладов, секционных выступлений и др. материалы печатаются в специальных выпусках ежеквартального международного журнального обозрения по социологии религии «Social Compass». На двадцатой конференции, прошедшей в 1989 (г. Хельсинки, Финляндия), было принято новое, ныне существующее название организации. В практику общества вошло широкое международное сотрудничество. В 2006 двадцать девятая конференция (г. Лейпциг, ФРГ) была организована совместно с международной Ассоциацией социологии религии. Президентами общества в разное время становились видные исследователи, авторитетные ученые в области социологии религии — Аквавива (Aquaviva), Бекфорд (Beckford), Вуайе (Voye), Доббелер (Dobbler), Мартин (Martin), Уилсон (Wilson) и др.

М. Ю. Смирнов

МЕ́НШИНГ (Mensching) **Гу́став** (6.05.1901, Ганновер — 30.09.1978, Дюран) — немецкий протестантский исследователь религии и общества, представитель феноменологического подхода в социологии религии. Занимался преподавательской работой — до 1936 в Риге, затем был профессором Боннского университета (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Наибольшую известность получили труды Меншинга: «Священное безмолвие» (Das heilige Schweigen, 1926), «Социология религии» (Soziologie der Religion, 1947), «Сравнительное религиоведение» (Geschichte der Religionswissenschaft, 1949), «Религия. Формы существования, структурные типы и законы жизни» (Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959), «Социология великих религий» (Soziologie der großen Religionen, 1966).

Сущность религии, по убеждению Меншинга (который следует в этом вопросе воззрениям немецкого теолога Р. Отто и социолога религии И. Ваха), находится за пределами рациональных определений, поскольку заключена в мистическом (см. Мистицизм) состоянии переживания «встречи со священным» и не может быть объяснена какими-либо мирскими факторами. В то же время ответ человека на действие священного происходит в формах, имеющих, кроме религиозного, также и социальное содержание (культ, община и пр.). Репрезентации священного вполне поддаются восприятию людей — ими могут быть тотемные существа, особые природные объекты, зримые образы духов и богов. Процедурные составляющие контакта со священным (молитва, богослужение и пр.) также доступны фиксации и описанию. Это делает возможным эмпирическое исследование религиозных феноменов научными средствами, их систематизацию, выявление социальных значений. Исходя из данного представления, Меншинг обосновывает смысл и задачи социологии религии.

Отправным пунктом в его концепции выступает тезис о несостоятельности объяснения религии с точки зрения социальной детерминации. Если представлять религию как порождение и отражение исторически складывавшихся общественных отношений (как это делает марксизм) или в качестве функционального проявления каких-то социальных потребностей (согласно Дюркгейму), то утра-

чивается, полагал Меншинг, понимание подлинной надмирной сущности религии, без удержания которого исследование превращается в искажение своего предмета. Меншинг не отрицал необходимости выяснения связей религиозной сферы со светскими аспектами человеческой жизни, но это должно быть лишь частной социологической задачей, поскольку в любой религии всегда присутствует сверхсоциальное начало.

Назначение социологии религии состоит, по Меншингу, не в выведении религиозного из социального, но в выявлении социального в религиозном. При этом социологии религии не обойтись без обращения к истории религий и использования приемов сравнительного религиоведения. Однако главными операциями социологического исследования религии должны быть: 1) экспликация общих для разных религий, типологически группируемых социальных проекций священного в религиозном и мирском поведении последователей тех или иных вероисповеданий; 2) установление своеобразия и уникальности социальных воплощений священного в определенных религиозных традициях (так называемая «частная социология религии», изучающая социальные явления в отдельно взятых религиях — для примера Меншинг ссылается на разработку конкретных проблем в трудах Вебера и Трёльча). В этих рамках возможна также и типология индивидуальных носителей священного. Меншинг, в частности, рассматривает типы религиозного учителя (имеет непосредственный доступ к миру священного и транслирует истины Откровения или методы духовного спасения) и последователя-ученика (в эзотерических отношениях с учителем овладевает смыслом его духовного опыта и воспроизводит усвоенное в собственных практиках).

Таким образом, социология религии предстает в качестве специальной отрасли социологии, способствующей раскрытию социального содержания в сфере религии. К задачам социологии религии Меншинг относит: 1) исследование господствующих взаимосвязей религии со светскими формами общества (семьей, племенем, народом, государством); 2) исследование социальных явлений, возникающих в самих религиях (отношения «учитель — ученики» и «наставник — последователи», различные типы и структура религиозных организаций и т. д.); 3) исследование взаимоотношений между разнообразными религиозными сообществами.

Соч.: Сущность и задачи социологии религии / пер. с нем. С. В. Медведевой // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994; Sociologie der Religion. Bonn, 1947; Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze (1959). 2. Aufl. Bonn, 1968; Structures and Patterns of Religion. Delhi, 1976.

М. С. Юрьев

МЕНЬШИ́НСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ — группа населения, выделившаяся по религиозному признаку (имеющая веру религиозную, отличную от религиозных убеждений большинства населения), не являющаяся доминирующей в определенных пространственно-временных рамках (в конкретной стране, регионе, территории). Помимо количественного показателя (относительно небольшое число последователей религии), религиозное меньшинство имеет и определенные качественные характеристики, а именно — его мировоззрение и образ жизни, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства населения региона его присутствия. Религиозная свобода, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедания в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства имеются во многих странах мира. В современных государствах за религиозными меньшинствами признаны те же права и обязанности, что и за доминирующими религиозными направлениями, которые не должны ущемляться ни на законодательном уровне, ни в повседневном межличностном и межгрупповом общении.

Лит.: Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2012; Новые религии в России: двадцать лет спустя / отв. ред. Е. С. Элбакян. СПб., 2013; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

МЕСТА́ ПОКЛОНЕ́НИЯ В РЕЛИ́ГИЯХ — общий термин для обозначения сакрализованных географических локусов массового или индивидуального посещения, почитаемых верующими и связанных с потребностью поклонения и приобщения к священному. Места поклонения могут находиться как на ландшафтных природных территориях, не затронутых цивилизацией (природные места поклонения, естественные или оформленные), так и в городской черте (например, места, где, по убеждению верующих, были явлены знамения, пророчества и т. п., а также храмы, молитвенные дома, мемориалы). Предметом почитания может быть как конкретный объект, так и сила, пребывающая повсеместно в местах поклонения. Способы поклонения могут различаться.

Имеется множество археологических доказательств существования мест поклонения издревле во всех религиях по всему миру. Прежде всего, это места естественного происхождения (горы, вулканы, пещеры, урочища, пустыни, реки, озера, острова, рощи и т. д.), чаще всего необжитые и выделенные верующими для религиозных нужд (аскетических

практик, монашеского уединения, чтения молитв и священных текстов, празднеств, проведения инициационных, инаугурационных, погребальных церемоний, магических и мантических обрядов, ритуалов жертвоприношения и очищения и т. п.). Природный ландшафт таких заповедных мест мог издревле вызывать у человека чувство величия и страха, смешанного с благоговением («нуминозное»).

Исследователи религии, оперируя дихотомическими понятиями «сакрального/профанного» и «космического/хаотического», относят места поклонения к упорядоченному священному пространству, привлекательному для жизни людей покровительством могучего сверхъестественного союзника, чьей поддержкой можно заручиться, регулярно поклоняясь в ритуале и принося дары (по лат. формуле: «Do ut des» — «Даю, чтобы и ты <мне> дал»).

Существуют представления о табуированности мест поклонения (святых мест) в силу их непредсказуемости и потенциальной опасности для непосвященных. В монотеистических религиях, по мере их территориальной экспансии, неоднократно возникали легенды об изгнании злых духов со святых мест подвижниками благочестия (см. Культ святых) и переосвящении языческих капищ во имя единого Бога с целью строительства там культовых зданий и сооружений. Надежда на получение помощи свыше и желание быть причастным святости (благодати) мотивирует верующих на путешествия по святым местам (паломничество).

Лит.: *Сора С.* Священные реликвии / пер. с англ. В. Н. Старостина. М., 2007.

М. В. Воробьева, И. П. Давыдов

МЕ́ТОДЫ ИССЛЕ́ДОВАНИЯ В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ[1] — совокупность исследовательских подходов к изучению религиозной системы и техник проведения конкретного прикладного (эмпирического или полевого) обследования по избранной теме, сбора, обработки и анализа информации. В зависимости от избранного подхода, проблемы и темы исследователь принимает соответствующую стратегию количественного или качественного изучения объекта либо стратегию, предполагающую комбинацию качественных и количественных методик проведения эмпирического исследования.

Социология религии, будучи одной из классических отраслей социологии, длительное время существовала вне конкретизации собственных теоретико-методологических подходов и стратегий исследования. Вплоть до середины 1960-х она развивалась преимущественно как субдисциплина социологического цикла, занимающаяся преимущественно прикладным изучением христианских конфессий. В конце 1980-х благодаря коллективным усилиям социологов религии разных стран в рамках этой отрасли социологии была принята конвенция о необходимости сгруппировать созданные и вновь появляющиеся теории и концепции религии в рамках одного из двух подходов — стратификационного и функционального. Вычленение такой крупной классификации было обусловлено решением о возможности объединить классические для социологии религии подходы по следующим критериям: способ формулирования определения религии, центральная и сопутствующая темы исследования, методология.

Под «шапкой» стратификационного подхода оказались объединенными концепции религии, предложенные К. Марксом (Marx), Ф. Энгельсом, М. Вебером (Weber). К функциональному подходу были отнесены концепции религии Э. Дюркгейма (Durkheim) и Т. Парсонса (Parsons); позднее сюда попали неофункциональные концепции религии и конструкционистские.

Стратификационный подход предполагает содержательное определение религии; центральной темой концепций и исследований, причисляемых к этому подходу, выступает анализ религиозной системы как одного из ведущих факторов стратификации (формирования социально-экономической структуры, распределения доступов к политическому и экономическому ресурсу). Наиболее популярные темы здесь — религиозные организации и движения, религиозные идеологии в их взаимодействии с политической и экономической системами, типы религиозного лидерства, религиозно обусловленная экономическая деятельность, религиозность и религиозная принадлежность.

Функциональный подход преподносит лишь внешнее описание религиозной системы или ее функциональное определение, а в фокусе внимания оказываются функции самой системы религии и функции, выполняемые религией для других подсистем общества (политической, экономической, семьи, права и т. д.). Главенствующими темами становятся: определение базовых функций религиозной системы в процессах установления и поддержания социального консенсуса, символические структуры религиозных систем, религиозные модели и конструкции социальной реальности, институциональные формы организации религиозной жизнедеятельности общества, религиозный плюрализм, религиозные нарративы и биографемы, религиозный дискурс о гражданском обществе.

Выбор того или иного подхода влечет за собой необходимость проводить исследование уже в рамках методологии, заданной этим подходом. Стратификационный подход предлагает упор на реконструкцию базовых смыслов, идеологем, ценностно-нормативных комплексов религиозных систем, обращение к письменным источникам и анализу

вторичных данных. В качестве ведущей стратегии, как правило, избираются количественные методы исследования. Методология функционального подхода предполагает системный анализ структуры, функций, символических систем религии, ключевых компонентов религиозного взаимодействия, структуры религиозных организаций, движений и групп. Магистральной стратегией эмпирического исследования здесь выступают качественные методы либо комбинация качественных и количественных методов.

Социология религии ставит перед собой цель исследования религии как посюстороннего феномена социальной реальности. В рамках различных теорий и концепций социология трактует религию в качестве обязательного компонента повседневности, неотъемлемой составляющей жизнедеятельности общества, социетальной подсистемы, поля или социальной системы. Суть этого разнообразия определений сводится к социологической специфике изучения религии в доступных социологии формах — интерактивной (взаимодействие), организационной (организация, движение, группа или сообщество), коммуникативной (идеология). Такая спецификация проблемного поля социологии религии позволяет использовать всю палитру классических и современных социологических методов эмпирического исследования, а также понятийно-концептуальный инструментарий, задействованный в исследованиях интеракции (микросоциология), организаций и движений (мезосоциология), идеологий и общественных конструктов (макросоциология).

В исторической ретроспективе социологи религии предпочитали использовать в эмпирических исследованиях общие обзоры, базировавшиеся на крупных выборках, закрытом анкетировании, массовых опросах и результатах включенного наблюдения. С течением времени социология религии не только обогатила свою палитру количественных и качественных методов, но и предложила собственные способы комбинации этих различных исследовательских стратегий.

В современной социологии религии активно используются статистические методы (шкалирование, ранжирование и т. д.), анкетирование, контент-анализ, опросы, разнообразные виды интервью, анализ документов, изучение случаев (case-study), включенное структурированное наблюдение. Ярким примером весьма успешного применения количественной стратегии сбора и анализа информации являются многолетние панельные обследования измерений религиозности. В разных странах социологи религии проводили опросы с использованием факторного анализа, чтобы выявить набор единиц, которые далее могут быть скомпонованы в отдельное измерение.

В целях сбора информации о больших кластерах населения ставку делают на стандартизированные опросы и контент-анализ документов. В пилотажных исследованиях религиозных организаций и движений, нацеленных на уточнение проблемы и первичное изучение объекта, востребованными оказываются наблюдение и анализ документов.

Качественная стратегия исследования, весьма распространенная в рамках функционального подхода, отдает предпочтение комбинации методов эмпирического изучения проблемы — включенному наблюдению, экспертным, глубоким или биографическим интервью, case-study, анализу документов. Перечисленные методы сбора и анализа информации неоднократно подвергались уточнениям и спецификации.

Включенное наблюдение с необходимостью сопутствует исследованиям, нацеленным на описание и анализ религиозных организаций и новых религиозных движений (культов, сообществ конвертитов, харизматизированных групп и т. д.). К числу спецификаций этого метода внутри социологии религии следует относить использование разных видов контекста включения в группу или организацию — фиктивный, полуфиктивный, подлинный. В большинстве случаев рекомендуется формулировка контекста в динамике. Включенное наблюдение должно быть жестко структурированным в соответствии с единицами наблюдения, прописываемыми в программе эмпирического исследования. В число обязательных структурных единиц наблюдения в случае социологического изучения религиозной организации относятся так называемые сакральное время и сакральное пространство, ритуальные практики, регулярные и спонтанные религиозные собрания. Кроме того, включенное наблюдение предполагает ведение двух дневников — дневник-протокол наблюдений с указанием дат, времени, обстоятельств, результатов наблюдения по структурным единицам, а также дневник самонаблюдения исследователя. Для социолога религии протоколирование самонаблюдений является обязательным, поскольку позволяет отследить отношение исследователя к объекту в динамике, профилактирует ситуации социокультурного и мировоззренческого шока, позволяет дать оценку объективности полученных данных.

Включенное наблюдение имеет свои границы и возможности, в силу чего хорошо комбинируется с такими техниками, как интервью и анализ документов. В социологии религии превалирует использование полевых неструктурированных интервью, интервью-нарративов, глубоких интервью и биографических интервью. В процессе включенного наблюдения весьма успешным оказывается использование полевых и нарративных интервью, поскольку

позволяет уточнять параметры и структурные единицы наблюдения и не вызывает пристального внимания или недоверия по отношению к исследователю. Вся та информация, которую нецелесообразно искать на уровне включенного наблюдения, с необходимостью будет собрана с помощью экспертных формализованных или полуформализованных интервью.

Прикладные исследования мотивов обращения, социокультурных, демографических, поколенческих и прочих спецификаций новых религиозных организаций предполагает использование глубоких и биографических интервью, позволяющих выявить риторику адептов, ценностно-нормативную систему, цели организации, составить среднестатистический портрет последователя. Ведущим биографический метод будет и в тех случаях (кейсах, case-study), если в фокусе внимания программы эмпирического исследования феномен религиозного лидерства либо ключевой темой избрана типология религиозного лидерства в конкретно взятых религиозных организациях.

В социологических исследованиях разнообразия религиозной жизнедеятельности — и на уровне взаимодействия, и на уровнях организации и коммуникации — очень востребован метод анализа документов. В качестве документов могут быть квалифицированы священные тексты, теологические статьи, учительские тексты, автобиографии основателей изучаемых религиозных организаций и движений, плакаты и рекламные посты о предстоящих собраниях, встречах, приездах учителей, входные билеты, если религиозные практики предполагают оплату, видео- и аудиодокументы, интернет-сайты религиозных организаций, движений или сообществ, дневниковые записи адептов, фотографии, издаваемые самими организациями журналы и газеты (см. Прикладная социология религии; Полевые исследования в социологии религии).

Лит.: *Островская Е. А.* Социология религии: предмет, методология и основные темы // Социология: Учебник для вузов / ред. Н. Г. Скворцов. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2011; Annual Review of Sociology of Religion. New Methods in the Sociology of Religion / Berzano L., Riis O. P. (eds.). Leiden; Boston, 2012.

Е. А. Островская

МЕ́ТОДЫ ИССЛЕ́ДОВАНИЯ В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ[2] — совокупность подходов и приемов, применяемых в теоретической, эмпирической и прикладной социологии религии. Социология религии как один из разделов социологии при изучении различных аспектов религии как объекта исследования пользуется тем же арсеналом методик и методов, что и социология в целом.

К основными методами относится, прежде всего, метод опроса, включающий анкетные опросы, интервью (структурированные, полуструктурированные и неструктурированные), глубинные интервью (интервью, которые проводятся в рамках длительного времени — до 45 мин и по заранее определенному вопроснику). Одним из наиболее часто используемых методов опроса является анкетирование. Применение данного метода требует разработки анкеты, посвященной теме исследования. Для получения достоверных результатов все виды опросов требуют построения выборки. Выборка делается в соответствии с определенными в социологии правилами. Достаточно эффективным методом, используемым при изучении различных тем в социологии религии, является проведение фокус-групп. Применение данного метода позволяет исследователю заниматься как изучением мотивации респондентов, так и анализом религиозного и мистического опыта.

При исследовании различных социальных процессов, в особенности религиозно-духовного характера, интерпретация одних и тех же полученных эмпирических данных зависит от точки зрения наблюдателя, от его политической или идеологической позиции (например, является ли исследователь адептом той или иной религии, какой-либо политической партии или идеологии). Выводы могут оказаться взаимоисключающими. Поэтому достоверность социологического знания определяется соблюдением правил проведения исследования: определением выборки, разработкой соответствующего опросника (анкеты, структуры интервью, сценария фокус-группы и т. д.), грамотным проведением исследования, соответствующей обработкой полученных результатов.

Достоверность социологического знания также подтверждается сравнимостью результатов различных социологических исследований, включением в исследование нескольких самостоятельных исследователей, использованием различных интерпретационных подходов, применением нескольких методов исследования одновременно. Наиболее продуктивным при изучении объектов исследования в рамках социологии религии является применение комплексного подхода, включающего использование нескольких методов. Например, изучение религиозности населения или отдельных социальных слоев общества может включать как анкетирование, так и глубинные интервью, проведение фокус-групп, использование метода включенного наблюдения в храмах, а также изучение мнений священников по исследуемым темам, метод наблюдения (как включенного, так и не включенного). При анализе текстового материала, как правило, используется метод контент-анализа.

Лит.: *Девятко И. Ф.* Методы социологического исследования. М., 2006; *Заславская М. И.* Проблема оценки со-

циального контекста в социологическом знании. Ереван, 2010; *Толстова Ю. Н.* Измерение в социологии. М., 2009; *Ядов В. А.* Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. 3-е изд., испр. М., 2007.

Н. В. Клинецкая

МИКРОСОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ (англ. microsociology; греч. μικρός — маленький) — изучение религиозного поведения людей на «микроуровне» (небольшие социальные группы, небольшие регионы). В микросоциологических исследованиях преобладают качественные методы (наблюдение, интервью). В отличие от макросоциологии религии, исследующей эволюцию социальных аспектов религии во всех их проявлениях, и от мезосоциологии, изучающей религию как специфическую систему партикулярных явлений на уровне церковных организаций, религиозных движений, религиозной демографии и т. д., задачей микросоциологии религии является описание и анализ субъективных представлений, целей, ориентаций групп верующих, религиозные отношения их членов, совокупность объективных факторов, влияющих на религиозную жизнь и их связь с ценностями и нормами групп.

По мнению американского социолога Рэндалла Коллинза (Collins), микросоциологическое исследование — наблюдение за действием в те моменты, когда оно происходит, настолько близко, насколько это возможно, с целью установить последовательность происходящего в социуме «здесь и сейчас».

Большое влияние на микросоциологию религии оказала концепция ритуала и эмоционального «бурления» (от франц. effervescence) Э. Дюркгейма, несмотря на то что в целом его теория относится к макросоциологии. Данные уровни знания (макро и микро) не противоречат друг другу, являются взаимодополняющими и могут соприсутствовать в работах одного автора (как, например, у М. Мосса или П. Бурдье).

На микросоциологию религии также оказали влияние американский прагматизм и британская школа социальной антропологии. Представитель Чикагской школы (ключевой в микросоциологии) Э. Фэрис (Faris) разрабатывал темы сектантства религиозного и конфликтов религиозных. Под влиянием данной школы, в русле символического интеракционизма, Н. Уили (Wiley) и М. Арчер (Archer) проводили исследования процесса молитвы.

К микросоциологическим теориям относятся теории символического интеракционализма (лингвистическая и предметная сторона коммуникации) — Д. Мид (Mead), Г. Блумер (Blumer), А. Роуз (Rose), А. Стросс (Strauss); теория обмена (примат психического над социальным) — Д. Хоманс (Homans), феноменологическая социология (формирование общего восприятия и представления о мире исходя из взаимопонимания друг друга) — А. Шюц (Schütz), этнометодология (вступая во взаимодействие, каждый индивид имеет представление о том, как будет или должно протекать это взаимодействие в согласии с нормами и требованиями, отличными от норм и требований общепринятого рационального суждения).

Лит.: *Ильин В. И.* Драматургия качественного полевого исследования. СПб., 2006; *Ковалев Е. М., Штейн-берг И. Е.* Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М., 1999; *Страусс А., Корбин Дж.* Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / пер. с англ. Т. С. Васильевой. М., 2001.

А. С. Астахова, М. В. Воробьева

МИРСКО́Е — явления обыденной общественной и индивидуальной жизни, находящиеся вне прямого взаимодействия со священным. В определениях мирского встречается несколько наиболее употребляемых значений: 1) то же, что и светское; 2) синоним профанного; 3) по некоторым религиозным воззрениям (например, христианским), мирское — это то, что присуще повседневной жизнедеятельности верующих людей в сотворенном Богом мире и не относится к культу религиозному.

М. Ю. Смирнов

МИССИОНЕ́РСТВО (от лат. missio — посылка, поручение) — одна из форм внекультовой деятельности религиозных организаций, ставящая целью распространение вероучения и обращение в свою религию неверующих. Осуществляется посредством миссионеров — как правило, специально обученных членов религиозной организации. Различают внутреннее миссионерство (на собственной канонической территории среди не принадлежащих данной религии граждан) и внешнее миссионерство (в странах и территориях, где данная религия не распространена).

Миссионерство не практикуется народностно-национальными (этнолокальными) религиями, ибо в них принадлежность к религии определяется национальностью. Миссионерство получило развитие в мировых религиях (буддизм, христианство, ислам), где одним из основных является принцип универсализма (т. е. принадлежность к данной религии не зависит ни от национальности, ни от гражданства, ни от социального статуса человека).

Миссионерство в христианстве опирается на слова Иисуса Христа: «И так идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 19). Христианизация Руси (то есть воцерковление язычников в Православной церкви) продолжалась на протяжении веков. С 1828 постановлением Святейшего синода миссионеры посылались

на все окраины государства. В 1870 было создано Православное миссионерское общество; в Кавказском регионе действовало Общество восстановления православного христианства. С 1874 издавались миссионерские журналы «Миссионерский сборник» (1891–1918), «Миссионерское обозрение» (1896–1917), «Православный благовестник» (1893–1917). Духовные миссии функционировали в Поволжье, Сибири (Алтайская миссия основана в 1830, Обдорская в 1832, Минусинская в 1880 годах), на Чукотке (в 1850), в Туркестане (Киргизская в 1880). Православные духовные миссии существовали и за рубежом: в Иерусалиме, в Японии, в Китае; православные миссионеры служили в Индии и Северной Америке. В настоящее время миссионерскую деятельность Русской православной церкви осуществляет Миссионерский отдел Московской патриархии.

В Римско-католической церкви под миссионерством понимается только внешнее миссионерство, т. е. евангелизация некатолических народов, населения еще не охваченных католицизмом стран. Католическое миссионерство связано с крещением многих европейских народов, с крестовыми походами эпохи Средневековья, с освоением Америки, Африки и Азии. Миссионерской деятельностью в католицизме нередко занимаются монашеские ордены (францисканцы, доминиканцы, кармелиты, иезуиты). Согласно принятому в 1965 Вторым Ватиканским собором § 2 декрета «О миссионерской деятельности Церкви», Римско-католическая церковь «странствующая является по своей природе миссионерствующей». В составе Римской курии существует Конгрегация евангелизации народов (до 1988 называлась Конгрегацией по распространению веры), занимающаяся вопросами миссионерства. В состав конгрегации входят: Верховный совет папских миссий, Высший совет папских миссий по распространению веры, Папская миссия святого апостола Петра, Папский миссионерский союз и др.

Миссионерство в протестантизме, начало которому было положено в XVIII в. пиетистами, гернгутерами, методистами и англиканами, предполагает издание Библии на национальных языках, ее распространение и изучение. Большую роль в осуществлении протестантской миссионерской деятельности играли Библейские общества (с 1812 Библейское общество существовало и в Российской империи). В 1795 было учреждено Лондонское миссионерское общество, позднее миссионерские общества были созданы в Северной Америке (Американский совет представителей зарубежных миссий и др.), к середине XIX в. действовал ряд миссионерских организаций в Западной Европе. Протестантские миссионеры работали в Африке и Азии. В 1921 был создан Международный совет протестантских миссий. Для подготовки миссионеров в протестантизме создаются специальные учебные заведения. Основными сферами миссионерства в протестантизме являются: христианское обучение и воспитание, социальная благотворительность, образование, здравоохранение. В этой работе участвуют протестантские церкви более 40 стран. Также миссионерство свойственно ряду новых религиозных движений, о которых иным путем получать информацию практически невозможно.

Лит.: *Давыдов И. П.* Миссионерство // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. М., 2003; Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт / под ред. А. А. Красикова и Р. Н. Лункина. М., 2016.

Е. С. Элбакян

МИСТИЦИ́ЗМ (от греч. μυστικός — «таинственный») — особая область человеческого опыта, преимущественно связанная с религией. Важнейший компонент мистицизма — индивидуальные так называемые «мистические» переживания. У. Джеймс (James) выделял 4 характерных признака таких переживаний: неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли.

Мистик (субъект мистических переживаний) встречается, как ему кажется, с чем-то или с кем-то, чрезвычайно отличающимся от всего того, что известно ему на обычном уровне восприятия. Например, резко трансформируются привычные параметры времени, пространства, причинно-следственных связей, объектов чувств — все это либо полностью исчезает, либо превращается в нечто небывалое, сверхобычное. Тогда мистик созерцает исключительно реалистичные образы богов, духов, умерших людей, слышит «голоса», у него откуда-то появляется твердая уверенность в истинности тех или иных принципов, понятий, вещей, событий, его что-то «ведет», направляет.

Мистик воспринимает происходящее с ним как подлинную реальность, по сравнению с которой обычная, эмпирическая реальность кажется ему лишь бледной тенью. Он находится при этом в измененном состоянии сознания (транс, экстаз, инстаз и др.). Такое состояние возникает во время медитации, при гипнозе, молитве, на границе сна и бодрствования, на фоне нервного или физического истощения. Стимулировать его могут также некоторые психотропные вещества.

В мистицизме ослабляется или полностью исчезает критическая функция сознания, стирается обыденная субъектно-объектная дихотомия, устанавливаются новые, нетипичные связи с действительностью. Поэтому мистицизм предполагает в той или иной степени отказ от рационализма, спонтанное интуитивное прозрение. С мистицизмом всегда

ассоциируется нечто странное, таинственное, запредельное, невербальное и непостижимое. Мистицизм часто бывает связан с так называемыми паранормальными явлениями, включая ясновидение, телепатию, левитацию. Описывая свой опыт, мистики прибегают к энигматичному, иррациональному, парадоксальному, образному языку, к апофатике, а то и к молчанию. Не бывает мистицизма «вообще»: он всегда конкретен и вписан в контекст той или иной духовной культуры, традиции, религиозной школы и может быть понят преимущественно исходя из этого контекста. Аналогичным образом нет единого для всех мистиков учения, как нет и единственного, разделяемого всеми мистиками набора практик.

На основе мистических переживаний отдельных индивидов складываются целые мистические направления, которые институционально могут быть оформлены в виде тех или иных сообществ, применяющих мистические практики. Зачастую доступ в такое сообщество затруднен для непосвященных. Лидерами мистических сообществ становятся обычно те, кто умеет наилучшим образом входить в «мистические состояния», в которых им «открывается истина», и (или) вызывать такие состояния у других людей. Само посвящение в сообщество такого рода представляет, в сущности, мистический процесс, в ходе которого посвящаемый ощущает воздействие со стороны посвящающего лица (наставника, харизматического вождя общины), испытывает необычные переживания и тем самым получает «доказательство» истинности избранного духовного пути. Мистический опыт используется для укрепления веры в членах общины, для развития крепких внутренних связей между ними, для подтверждения авторитета лидера общины, демонстрации силы и истинности учения перед конкурирующими организациями.

В зависимости от конкретной традиции, мистицизм может одобряться или осуждаться. В одних сообществах (напр., буддийских, даосских, индуистских) их членам прямо рекомендуется лично испытывать мистические переживания или подражать опыту авторитетных деятелей данных сообществ. В других же, особенно основанных на монотеистических учениях (напр., христианских), к неподконтрольному со стороны вышестоящей организации (церковь, умма) опыту и тем более к спонтанному опыту верующих относятся с подозрением, опасаясь происков «злых духов» и их влияния на сознание, впадения последователей религии в «прелесть», «ереси» и т. д., поэтому от них не только не требуют погружения в мистические переживания, но и запрещают им это. Впрочем, отношение к мистицизму в отдельно взятых традициях зависит и от конкретных исторических и региональных условий.

Мистицизм известен с глубокой древности и отмечен во всех религиях, составляя их неотъемлемую, а во многих случаях и ключевую часть. Известен и внеконфессиональный мистицизм. Основание некоторых религиозных традиций (напр., буддизма), обретение «текстов откровения» (ислам, ведизм) напрямую связаны с мистическим опытом. Некоторые религиозные течения в большей степени, чем другие, могут быть отнесены к мистицизму. Так, в христианстве с мистицизмом обычно ассоциируют исихазм, в исламе — суфизм, в индуизме и буддизме — йога и тантризм, в иудаизме — хасидизм и каббала. В некоторых аспектах (значение духовной практики, личное приобщение к сокровенной тайне, замкнутые сообщества, приобретение адептом особых паранормальных способностей) мистицизм близок эзотеризму (оккультизму). Рационалисты склонны скептически относиться к мистицизму и отождествлять его с набором нелепых фантазий, лживых россказней, забавных причуд.

Лит.: Аналитика мистицизма / под ред. Е. Г. Балагушкина. М., 2011; *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик. М., 1993; *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997; *Kvastad N. B.* Problems of Mysticism. Oslo, 1980; Mysticism and Language / ed. by S. T. Katz. N.Y.; Oxford, 1992; *Otto R.* Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. N.Y., 1987; *Underhill E.* Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. N.Y., 1955; Understanding Mysticism / ed. by R. Woods. N.Y., 1980.

С. В. Пахомов

МИСТИ́ЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО — эзотерическая группа существующая внутри той или иной традиции религиозной либо сформировавшаяся на основе вновь создаваемого философско-религиозного учения. В основе объединения лежит приверженность членов сообщества к мистицизму как тайному содержанию того или иного религиозного учения. Официальная сторона религии воспринимается как внешняя и поверхностная. Отличительной чертой является утверждение возможности единения со сверхъестественным путем обретения тайного, сокрытого знания. Мистицизм как форма богопознания на основе интуитивных иррациональных духовных практик и тайных ритуалов выступает стержнем объединения. В качестве центральной идеи часто выступает неофициальная (апокрифическая) версия событий ранних этапов формирования той или иной религии либо истории человечества в целом. Важной чертой мистических сообществ является их закрытость и малочисленность. Приобщение к сообществу рассматривается как высшая форма доверия. Неофит, как правило,

проходит многочисленные проверки и сложное многоступенчатое посвящение (например, в масонстве).

Мистическая традиция восходит к древнейшим учениям Индии, Китая, Египта, Вавилона, Персии и Греции и продолжается в мистических теориях средневековой Европы и арабского Востока, в разнообразных тайных доктринах Нового и Новейшего времени. Среди наиболее ранних мистических сообществ следует выделить группы участников древнегреческих и древнеримских мистерий (элевсинских, орфейских, критских). Круг их участников был крайне узок, а на самих посвященных налагались многочисленные обязательства и ограничения. Мистические сообщества формируются как внутри той или иной религиозной традиции, так и вне традиционных религий. В качестве примера первого типа мистических сообществ можно привести секты начального периода существования христианства, в первую очередь гностицизм. Наиболее известным мистическим сообществом в исламе является суфизм. В иудейской традиции в качестве наиболее яркого примера мистических сообществ следует рассматривать каббалистические группы и хасидизм. Отличительной чертой второго типа мистических сообществ является их религиозный плюрализм: приверженцы различных религий могут объединяться на основе спиритических, оккультных, иных практик. В ряде случаев мистические сообщества могут формироваться на базе вновь образовавшихся философско-религиозных концепций. В качестве примера можно привести теософские и антропософские общества конца XIX — начала XX в.

Как правило, формирование мистических сообществ происходит в кризисные периоды истории. Социальная нестабильность ведет к росту иррационализма в обществе. Так, временем рассвета мистических сообществ в Западной Европе было позднее Средневековье с его глубоким кризисом католицизма. Всплеск образования мистических сообществ наблюдался в России накануне революции 1917 г., в первые годы советской власти, а также в течение нескольких лет после ее крушения в 1991 г. Секуляризация и духовный кризис в Западной Европе и США в послевоенный период привели к формированию многочисленных эзотерических групп, ориентировавшихся на восточную религиозную традицию (буддизм, индуизм и т. д.). Кроме этого, в качестве мистических сообществ современности можно рассматривать и объединения сторонников «New Age».

А. Н. Данненберг

МИТРО́ХИН Лев Никола́евич (01.03.1930, г. Детчино Калужской обл. — 07.01.2005, Москва) — советский и российский философ, религиовед, социолог религии, академик РАН (2000). Окончил философский факультет МГУ (1953). Принимал участие в социологических исследованиях сектантства в Воронежской и Тамбовской областях (1950–60-е г., под рук. А. И. Клибанова), опубликовав по результатам несколько статей, в том числе посвященных вопросам методологии («О методологии конкретных исследований в области религии», 1965 и др.). Докторская диссертация — «Философия и практика современного протестантизма (баптизм)» (1966; монография: «Баптизм», 1966 и 1974). Комплексное изучение баптизма (историография, возникновение и распространение в Европе, социальная философия американского баптизма XX в., история и специфика баптизма в России и СССР) оставалось одним из главных направлений научных исследований Митрохина и нашло законченное выражение в фундаментальной монографии «Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки)» (1997). Митрохин также исследовал религиозную составляющую афроамериканских социальных движений XX в. (статьи «Нация ислама» и «Мартин Лютер Кинг» в кн.: «Негритянское движение в США: идеология и практика», 1974). Одним из первых в отечественной науке он обратил внимание на феномен новых религиозных движений (НРД), прежде всего на американском материале (статьи собраны в книге «Религии “Нового века”», 1985).

Социологический подход к религиозной жизнедеятельности применяется Митрохиным в широкой философской перспективе, включающей, помимо когнитивного и социально-онтологического аспектов, антропологическое измерение религиозности, социокультурную роль религии, связь религии и политики и проч. Религия, по Митрохину, есть «бытийствующее сознание», «неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры и духовности, особая “наука жизни”, удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности». Характерно, что такое понимание религии сложилось у Митрохина еще в условиях гегемонии «научного атеизма», что позволило ему в период «перестройки» одним из первых выступить против советского «конвойного атеизма» (см., в частности, знаковую статью «Социализм и религия» в соавт. с А. И. Клибановым в журнале «Коммунист», 1988, № 4).

Религиозно-общественная динамика постсоветского времени снова привлекла внимание Митрохина к социологическому и политологическому аспектам религии (см. инициированный им сборник «Религия и политика в посткоммунистической России», 1994, включающий данные конкретно-социологических исследований). Позиция Митрохина состояла из нескольких элементов: необходимость

соблюдения свободы совести и вероисповедания для всех (включая «сектантов», которые изначально были объектом его изучения); протест против превращения православия в официальную религию («братанье власти и церкви»); недопустимость бесконтрольного вторжения извне в постсоветскую Россию НРД и «сект» (специфику которых он знал по своим собственным исследованиям); призыв уважать европейскую традицию высокого свободомыслия в отношении религии (что было органично для мыслителя, называвшего себя «православным атеистом»).

В то же время Митрохин был прежде всего философом, причем сохранявшим марксистскую ориентацию, что означало социологическую направленность его мысли (хотя и чуждую вульгарного социологизма). Наиболее полно его понимание религиозного феномена изложено в работах «Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия)», написанной и изданной на переломе эпох (1993; предисловие датировано июлем 1991) и «Понятие религии» (2003). Чувствительность к актуальному религиозному сознанию, приобретенная еще в ходе конкретно-социологических исследований советского времени, в сочетании с теоретическими размышлениями о природе и социальной роли религии позволили Митрохину создать философско-религиоведческую концепцию, «примиряющую» фидеистический и рационально-сциентистский подходы. Митрохин вписывает религию в более широкое понятие духовной культуры, определяемой идеей трансцензуса, который свойствен как религиозному, так и светскому сознанию: «Запредельный, “иной” мир так или иначе фигурирует не только в мифах, но и в системах светского сознания… [Это] “должное” — в морали, “абсолютный дух”, “воля”, “царства” — в различных философских учениях, и даже в атеистических социальных доктринах (например, идеал бесклассового коммунистического общества)». Инклюзивную философскую концепцию религии Митрохина, а также его конкретные религиоведческие исследования следует воспринимать и оценивать не только по существу, но и с учетом культурно-исторического контекста — как интеллектуальный опыт, отражающий специфику научной деятельности в советский, постсоветский, а также переходный периоды. Наследие Митрохина является примером продуктивности и континуальности научного мышления, способного преодолевать внешние ограничения, накладываемые «духом времени».

Соч.: Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008; Мои философские собеседники. СПб., 2005; От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии / отв. ред. М. О. Шахов. М., 2004; Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской Академии наук, 2000. Т. 70. № 1; Религия и культура (философские очерки). М., 2000.

Лит: *Колмакова М. В.* Лев Николаевич Митрохин (1930–2005). К 85-летию со дня рождения. СПб., 2016; Лев Николаевич Митрохин / ред. А. И. Кырлежев. М., 2010; Посвящается Льву Николаевичу Митрохину (материалы заседания) // Вопросы философии. 2005. № 10.

А. И. Кырлежев

МИФОЛО́ГИЯ СОЦИА́ЛЬНАЯ — совокупность мифологических образов, построенных на отражении и объяснении особо значимых социокультурных реалий, обособившаяся от традиционной мифологии на основе объекта описания и тесно связанная со сферой управления общественной жизнью. Социальная мифология в наибольшей мере реализует социальную функцию мифа. Категория «социальный миф» как самостоятельная впервые употребляется у Ж. Сореля (Sorel) («Размышления о насилии», Réflexions sur la violence, 1906), имеющего в качестве предшественников А. Шопенгауэра (Schopenhauer) (анализ идеологии в системе восприятия субъекта) и Ф. Ницше (Nietzsche) (идеология как формирующая стиль нерационального, «рабского» мышления). Сорель трактует социальную мифологию в качестве базовой структуры идеологизированного сознания, основанного на вере. В зарубежных гуманитарных дисциплинах в настоящее время существует широкий спектр подходов к исследованию социальной мифологии. Она анализируется через связь с социальным действием (В. Х. Макнейл, McNeill), соотнесенность с политическим мифом (Дж. Шевалье, Chevalier), в противовес традиционной мифологии (Дж. Х. Рэндалл, Randall; К. Барнер-Барри, Barner-Barry; С. Ходи, Hody), как фактор, конструирующий духовное пространство общества (Л. Фойер, Feuer; А. Винер, Wiener).

Среди отечественных работ советского периода основополагающим следует считать труд П. С. Гуревича «Социальная мифология» (1983), трактующего последнюю через соотношение с идеологией, как плод политических технологий, призванный легитимировать власть, искажая картину мира. В постсоветский период тема социальной мифологии приобретает дополнительные актуальность и ракурсы рассмотрения. Для современной отечественной науки характерно наличие нескольких тенденций в анализе социальной мифологии. Ряд авторов рассматривает социальную мифологию как результат искажения когнитивных процессов и наличия лакун в развитии культуры, который должен быть преодолен в ходе истории (Н. С. Автономова, Б. В. Бирюков, Г. Г. Дилигенский, Р. А. Зобов, В. Н. Келасьев, Н. В. Шульга, С. И. Белоусова). Частью исследователей признается за социальной

мифологией качество нормального явления для определенных сфер деятельности (М. Ю. Смирнов, А. Л. Топорков) и более того — акцентируется внимание на социальной мифологии как неотъемлемом компоненте социальной жизни (А. В. Чернышев, Т. М. Алпеева). Существуют исследования, абсолютизирующие роль социальной мифологии в духовной жизни общества (Д. В. Драгунский).

В справочной литературе социальная мифология чаще всего трактуется как специфический феномен идеологической практики Новейшего времени, что сужает хронологические рамки понятия. Если в понимание социального включается вся система взаимоотношений индивидов, групп и институтов общества, то оправдано утверждать о постоянстве социальной мифологии в пространстве культуры. Социальное как неотъемлемое качество индивидов и сообщества людей не оставляет возможности для асоциального мифотворчества, поэтому процесс мифогенеза осуществляется только в границах социокультурной реальности. Социальная мифология является результатом чувственного восприятия и рационального осмысления всей совокупности феноменов социального континуума и реализации когнитивных потребностей человека. Любой миф социален как генерированный социальными реалиями и субъектами.

Социальные мифы атрибутируются на основании того, кто выступает в качестве основного потребителя мифа. К числу специфических характеристик социальной мифологии относятся выделение социального начала как значимого фактора общественной жизни, акцент на принципах формирования социальной иерархии и общественных связей, генезис мифологических сюжетов на основе дескрипции феноменов социальной среды.

В традиционных культурах социальная мифология присутствует как безальтернативный способ описания и истолкования общественной жизни. В ходе истории, с повышением статуса человека в культуре, утверждаются религиозное и светское начала как альтернативные мировоззренческие системы по отношению к мифу. Происходит частичное вытеснение мифологии из ряда сфер общественного сознания, при одновременно непрекращающемся взаимодействии с религиозной и светской культурами. Социальная мифология образно и содержательно насыщается изначально чуждыми для нее компонентами религиозного и светского происхождения. Доминирование «социализированного» отношения к окружающему миру находит свое выражение в факте возрастания доли социальной мифологии в ходе развития любой традиционной мифологической системы.

Современная духовная жизнь характеризуется гетерогенностью общественного сознания, многообразием когнитивных стратегий и принципов мировосприятия у различных социальных страт, зачастую отсутствием целостной, фундированной системы мировоззрения у индивида. Во взаимодействии различных систем мировоззрения, на стыке процессов историко-культурных изменений и интериоризации социальной информации, в менталитете групп и индивидов возникают лакуны, зачастую заполняемые мифосознанием, формирующим социальную мифологию. Бытие социальной мифологии связано с процессами собственно мифогенеза и адаптации генерированных образов в групповом и индивидуальном сознании. Образы социальной мифологии, порожденные коллективным сознанием, транслируются в сознание индивидуальное в процессе исторического наследования, через систему насаждаемых идеологем, спонтанно и искусственно формируемых групповых стереотипов, пополняясь в ходе индивидуального мифогенеза; отбираются и корректируются за счет элементов индивидуального мировосприятия, имея потенциал обратной трансляции в общественное сознание. Предлагаемая социуму индивидуальная социальная мифология проходит процесс легитимации в группе.

Социальная мифология играет важную роль в функционировании культуры, участвуя в установлении связей субординации и координации между символическими программами поведения людей в социуме. Она способствует реализации целевых программ социального поведения, ориентируя субъекта на поддержание порядка в обществе, формируя информационные механизмы сознания. Транслируемые социальной мифологией сообщения принимают наиболее приемлемую форму для конкретной сферы общественного сознания, наделяя смыслом феномены социальной жизни и придавая им дополнительную значимость.

Современная социальная мифология имеет ряд характерных черт: возникновение и функционирование, главным образом в границах политической сферы; ориентированность на решение конкретных задач; синтетический характер содержания с использованием элементов различных мировоззренческих форм. Секулярный характер современной культуры, высокий уровень технологичности цивилизации, разворачивающийся диалог культур повлекли за собой появление у социальной мифологии таких черт, как полиморфность, квазисветскость, упрощенность, вульгаризация, популяризация, сущностная деформация традиционных образов, что приводит к утрате ею изначального культурного содержания и встраиванию в механизмы функционирования и распространения массовой культуры.

Социальная мифология формируется как спонтанно, так и искусственно, с целью усиления механиз-

мов социального воздействия на индивидуальное и групповое сознание. В случае искусственного конструирования речь идет о социальных технологиях, особенно эффективных при использовании архаических мифологических образов. Апогеем в развитии социальной мифологии становятся мифы политической сферы, наиболее завершенные, эффективные в воздействии на общественное сознание благодаря доступности восприятия и, как следствие, наиболее востребованные. В политической сфере социальная мифология превращается в инструмент разрешения социальных противоречий, легитимации политических феноменов и компенсации издержек управления. Политический миф устанавливает сценарий функционирования общества и систему распределения ролей, обеспечивая сакральный статус власти. Социальная мифология также реализует этиологическую функцию, указывая на истоки и механизмы формирования политических отношений. Субъект-носитель власти выступает как гарант соблюдения установленного порядка и воспроизведения социальной иерархии. Социальная мифология в политическом пространстве используется как в ходе электоральных процессов, так и в повседневной жизни — в программных документах партий, публичных выступлениях, публикациях СМИ.

Лит.: *Алпеева Т. М.* Социальный миф как культурно-исторический феномен. 2-е изд., доп. Мн., 1994.; *Барт Р.* Мифологии. Mythologies / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М., 2000; *Гуревич П. С.* Социальная мифология. М., 1983; *Нейрн Т.* От гражданского общества к гражданскому национализму: эволюция мифа // Логос. 2007. № 1; *Рязанова С. В.* Архаические мифологемы в политическом пространстве современности. Пермь, 2009; *Телегин С. М.* Восстание мифа. М., 1997; *Флад К.* Политический миф. Теоретическое исследование / пер. с англ. А. Георгиева. М., 2004.

С. В. Рязанова

МИ́ФОРИТУА́ЛЬНОЕ СОЗНА́НИЕ — форма сознания, общественного либо индивидуального, характеризующаяся мифологическими трактовками бытия и связанными с этим ритуальными практиками. Изначальная форма сознания, уходящая своими корнями в эпоху палеолита. Основой мифоритуального сознания является сакрализация мира или его части, сопряженной с конкретной социальной общностью. Ритуал, будучи тесно связанным с мифом, становится формой стабилизации мира как макрокосмоса и коллектива как микрокосмоса. На индивидуальном уровне ритуал выступает в качестве фактора стабильности личности, неразрывно связанной с миром и коллективом. Проблема соотношения мифа и ритуала в мифоритуальном сознании является дискуссионной. По мнению Дж. Фрезера (Frazer), большинство мифов ведут свое происхождение из ритуалов. У. Робертсон-Смит (Robertson-Smith) полагал, что миф возникает именно в тот момент, когда забывается изначальный смысл ритуала, который в результате нуждается в объяснении. Согласно противоположной точке зрения — К. Леви-Строс (Lévi-Strauss), Дж. Фонтенроуз (Frontenrose) и др., миф предшествует ритуалу, являясь его мотивирующим содержанием. Ритуал же в данном случаев выступает выражением мифологического сознания, простой постановкой мифа. Одна из основных функций ритуала в мифоритуальном сознании — строгая регламентация взаимоотношений между сферами сакрального и профанного.

Мифоритуальное сознание сыграло огромную роль в институализации общественной жизни на ранних этапах человеческой истории. Понимая мир как сакральное пространство, а ритуал как форму его структурирования, оно выступает в качестве механизма общественного единения. Согласно Э. Дюркгейму (Durkheim), обожествляя само себя на основе тотемистического мифа, общество отделяет себя от внешнего, профанного, и именно этот дуализм находит отражение в его культе религиозном (в частности, в ритуалах). Согласно Р. Мертону (Merton), ритуал — одна из форм адаптации индивида (общества). Регулярно повторяемые ритуальные действия становятся средством защиты, а также способом достижения целей. Ритуализация общественной жизни, символическое воспроизведение мифа является средством сохранения коллектива, гарантией его безопасности. В более развитых религиозных традициях (в том числе в мировых религиях) мифоритуальное сознание уступило место религиозному сознанию, сохранив в нем при этом свои элементы. В религиозном ритуале вера находит свое видимое воплощение. Ритуал выступает в качестве способа сближения со «священным». Таким образом, если ритуал является частью религиозной практики, то миф — частью религиозного сознания. В современных секулярных обществах, по мнению ряда исследователей, мифоритуальное сознание находит свое выражении в идеологической сфере.

Лит.: *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013; *Евзлин М.* Космогония и ритуал. М., 1993; *Режабек Е. Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). М., 2003; *Цораев З. У.* Мифический смысл и социальный код. СПб., 2007.

А. Н. Данненберг

МИХАЙЛО́ВСКИЙ Никола́й Константи́нович (15/27.11.1842, Мещовск, Калужская губерния — 10.02.1904, Санкт-Петербург) — русский социолог, публицист, теоретик народничества. Окончил гимназию в Калуге и Институт горных инженеров в Петербурге. Вел активную литературную дея-

тельность, сотрудничал в различных периодических изданиях («Книжный вестник», «Современное обозрение», «Отечественные записки», «Народная воля», «Русская мысль», «Русское богатство»).

Одна из главных его идей — создание великой науки социологии, которая стала бы совокупностью общественных наук, учитывала бы результаты естествознания и в которой бы применялся субъективный метод. Субъективный метод в социологии в трактовке Михайловского — это такое сочетание научного знания и нравственного идеала, при котором первое должно обосновать второе. Нравственный идеал возникает как результат внутреннего диалога с совестью, он облекается в этические или религиозные формы и служит основой для устройства справедливого общежития. Поскольку подобные идеалы и истины возникают внутри человека, то подлинным субъектом моральности является личность. Человек, постигающий сокровенные нравственные принципы в процессе своей жизни, а не в умозрительных построениях, становится для Михайловского главным объектом социологического исследования. В этом этическом антропоцентризме заключена связь субъективного метода в социологии с философской антропологией Михайловского.

По Михайловскому, в основу универсальной общественной науки должна быть взята концепция «двуединой правды» (сочетание правды-истины — научного идеала и правды-справедливости — этического идеала). Преимущество этой универсальной общественной науки перед современной ему социологией ученый видел в том, что она учитывает человека не как статистический материал, а как живую личность со всем комплексом ее многогранных проявлений. Универсальная общественная наука Михайловского не принимала статистического описания мира, которое нивелирует нравственное содержание личности и общественных отношений. Для Михайловского «люди — не только существа возделывающие, поедающие, покупающие, продающие…». В первую очередь человек — существо нравственное, а потому его стремления разнообразны, они не сводятся к финансовым или каким-нибудь прочим узким или единичным целям.

Нравственное освобождение человека — одна из основных идей социальной философии Михайловского. Оно достигается только нравственным развитием, неразрывно связано с совершенствованием личности. Михайловский различал понятия «субъективная ценность» и «объективная ценность». Критикуя современную ему социологию, он отмечал как обязанность науки указывать на то, что объективное счастье, состоящее в обладании известными материальными благами, отнюдь еще не гарантирует счастья субъективного. Субъективное счастье человека не определяется арифметически, оно сложно настолько, насколько сложна его личность. Этим пренебрегали социологи-позитивисты, современники Михайловского. Личность должна развиваться как можно более широко и гармонично в борьбе за свою индивидуальность, совершенствоваться, усложняться. Михайловский замечал, что конечный предел этому расширению во всякое данное время полагается границами человеческой природы, т. е. суммой сил и способностей человека. Он развивал свою теорию в соответствии с достижениями естественных наук. Михайловский считал, что усложнение общества приводит к большему закрепощению личности. То есть развитие сложной кооперации, появление четкой сложной иерархии в обществе стесняют личность. На примере индийских каст он сформулировал следующую идею: индивидуальное «Я» суживается именно потому, что общество стало разносторонним.

Развитие сложной кооперации, по Михайловскому, ведет к тому, что каждый человек становится лишь зависимым органом внутри огромного организма — общества. Человек теряет самостоятельность, он принужден исполнять узкую роль внутри общественного организма. Стесненный обязательствами перед обществом, человек теряет возможность расширять формулу своей жизни, а значит, и возможность обрести личное счастье. Общество прогрессирует — личность при этом регрессирует. Общество, по Михайловскому, — это первый, ближайший и злейший враг человека. Теория борьбы за индивидуальность утверждала приоритет интересов личности. Михайловский настаивал на создании общественной науки, которая учитывала бы прежде всего интересы личности, индивидуального человека, его потребности. Борьба за индивидуальность — это борьба личности с фантомами, посягающими на ее независимость и свободу, старающимися подчинить себе волю и стремления человека. К таким фантомам он относит и общество, и государство, и абстрактные величины экономических теорий («Борьба за индивидуальность», 1876). В основе стремления к личному счастью лежит идея расширения собственного «Я», расширения формулы жизни, расширения жизненных горизонтов личности, нравственного освобождения и совершенствования человека.

В отношении к религии, ее природе и общественной роли Михайловский руководствовался своими общесоциологическими воззрениями. В его работах затрагивались вопросы религиозной мотивации социального поведения, взаимоотношений духовных лидеров и их паствы, анализировались подходы к исследованию религии в общественной жизни («О Дюркгейме», 1897; «Отрывки о религии», 1901 и др.).

Современники Михайловского критически отнеслись к его субъективному методу в социологии. Однако сегодня значимость субъективного метода является признанной. Субъективный метод в социологии Михайловского предвосхитил новые формы познания в гуманитарных и социальных науках.

Соч.: Отрывки о религии // Русское богатство. СПб., 1901. № 9; О Дюркгейме. Еще о Дюркгейме и его теории «общественного разделения труда» (1897) // Михайловский Н. К. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Отклики. СПб., 1904; Герои и толпа: Избранные труды по социологии: В 2 т. СПб., 1998.

Т. С. Пронина

МОДЕ́ЛИ ОТНОШЕ́НИЙ ГОСУДА́РСТВА И РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОБЪЕДИНЕ́НИЙ — понятие, которым обозначается устойчивая сумма качеств и характеристик, свойственная конкретному, отдельно взятому государству в рамках самостоятельного периода его политической истории. Модель включает в себя три основных аспекта: концептуально-методологические основы политики государства в области свободы совести; конституционно-правовая база отношения государства к религиозным объединениям; организационно-правовые институты реализации государственной политики.

Любая модель предполагает наличие трех присущих ей векторов, имеющих собственные правовые базы. Первый вектор направлен к человеку (гражданину), носителю и субъекту неотъемлемого права на свободный мировоззренческий выбор. Второй вектор направлен к объединениям, создаваемым гражданами на базе общих для них мировоззренческих интересов (религиозных или нерелигиозных) по месту их проживания либо в иных территориальных рамках. Третий вектор — это отношение государства к религиозным объединениям как к социальным институтам (субъектам публично-правовых отношений).

Сущность и формирование той или иной модели определяется доминированием одной из двух правовых норм: 1) отделение религиозных объединений от государства; 2) установление государственной религии.

Соответственно, различают два типа государств: светское государство и клерикальное (конфессиональное) государство. В настоящее время большинство государств в мире являются светскими. Вместе с тем никакая типология моделей не представляет всей специфики положения религии и государственно-конфессиональных отношений в той или иной стране и является в достаточной степени условной. Если применять ее формально, то в одном ряду оказываются Великобритания и Пакистан, США и Китай, хотя понятно, что эти страны совершенно по-разному относятся к религиозным свободам и религиозным организациям. Всегда возможен разрыв между законодательно провозглашенными положениями, на основе которых типологически выделены соответствующие виды государств, и реальной практикой.

Среди разнообразных типологий отношения государства и религиозных объединений наиболее четко в методологическом отношении работает подход, выделяющий три основные модели: 1) модель идентификации (государственная религия); 2) модель строгого отделения; 3) кооперационная модель (модель нейтралитета).

Идентификационная модель сформировалась в эпоху Средневековья и представляет собой взаимовлияние церковного и светского в различных институциональных и законодательных связях. Ее жизнеспособность объясняется консервативным характером государственно-церковных отношений, их тесной связью с традицией, которая, в свою очередь, является одним из источников церковного права.

Немаловажное значение имеет основополагающий тезис идентификационной модели об ее особой значимости в сохранении стабильности государства (например, Великобритания, Греция, Израиль, Иран, Пакистан). В Великобритании Церковь Англии, которая имеет монаршье возглавление, официально является государственной. На государственном уровне приветствуется публичное выражение религиозной веры, финансируется деятельность конфессиональных школ, в государственных школах преподаются религиозные знания.

Существующая в системе идентификационной модели религиозная терпимость не является еще религиозной свободой, а потому весьма проблематично обеспечить в ее рамках оптимальные государственно-церковные отношения, несмотря на политику государства по реальному обеспечению религиозного плюрализма своих граждан. Уязвимое место этой модели — положение меньшинств религиозных в поликонфессиональном государстве. Свидетельством тому могут служить дела, рассматриваемые в Европейском суде по правам человека в области реализации свободы совести. Значительную часть, например, составляют обращения граждан и религиозных организаций Греции — государства, объявившего православие официальной религией.

На фоне изменившихся геополитических и социальных условий в мире очевидно движение в сторону отказа от идентификационной модели, а главное — от публичного статуса определенной религии как официальной (государственной).

Отделительная модель зародилась в Европе в XVI–XVII вв., дав начало процессу секуляризации. Франция первая из государств заявила об официальном разрыве союза с церковью, провозгласив право на свободу совести в Декларации прав человека

и гражданина (1789), а затем и в специальном законе об отделении церкви от государства в 1905. В светском государстве публичное выражение религиозности расценивается как нанесение ущерба единству общества. Религия считается частным делом гражданина, гарантия основного права на религиозную свободу и равенство религий перед законом относится к важным задачам государства. На практике это означает, что ни одно религиозное объединение не имеет каких бы то ни было правовых привилегий. Вопросы, относящиеся к религиозной сфере, регулируются нормами частного права. Строгое следование принципу отделения довольно часто обозначается в современной Европе как «политика воинствующего лаицизма».

США — первая в мире страна, создавшая конституционную систему, закрепившую отказ от государственной религии. 16 января отмечается в США как День религиозной свободы. В 1786 в этот день была принята Конвенция Вирджинии о религиозной свободе, ставшая впоследствии основой первой поправки к Конституции США: «Конгресс не принимает законов, касающихся учреждения религии в качестве государственной или запрещающих свободное исповедание таковой». Первая поправка к Конституции и есть собственно конституционное положение о государственно-церковных отношениях в Америке. Сам же термин «отделение» впервые в американской истории был использован Томасом Джефферсоном в 1802. Он сказал, что человек ни перед кем не обязан давать отчета о своей вере, что законодательная власть может простираться только на действия, а не на мнения, что законодатели не должны принимать закона об учреждении государственной религии или о запрете ее исповедания. Однако, несмотря на столь значительные ограничения публичного выражения религии, в США нет абсолютного табу на религию в публичной политике. Подтверждением тому могут служить государственные программы по финансовой поддержке социальных проектов религиозных организаций (Faith-based Initiatives), процесс ваучеризации религиозных школ, «минута тишины» в государственных школах и т. д. Примечательно, что еще Э. Трельч, поддерживая принцип отделения, предупреждал, что даже в американском варианте он не обязательно может служить свободе, а может, с одной стороны, поставить церкви в зависимость от частных инвесторов, а с другой — не исключает тесного многообразного сотрудничества между государством и церковью.

В современном мире лишь немногие страны практикуют строгое классическое отделение или отделительную модель. Среди них Китай. Коммунистическая партия Китая очень внимательно относится к политическому аспекту религии, особенно христианства и ислама, тщательно контролирует и направляет религиозную деятельность в стране. Несмотря на существенные различия государственного устройства, во всех странах с отделительной моделью не существует ранжирования религий на категории с точки зрения их официального публичного статуса.

Кооперационная модель. В современном мире все большую популярность приобретает кооперационная модель, которую в силу ее распространенности в Европе называют европейской. На основе принципа отделения, т. е. при отсутствии государственной религии, эта модель обеспечивает легитимное сотрудничество государства и религиозных организаций. По сути своей она является золотой серединой между идентификацией и строгим отделением. Согласно этой модели, государственный нейтралитет по отношению к религии означает не выдворение религии за пределы свободного демократического общества, а поддержку религиозного и мировоззренческого плюрализма. Это касается как государственно-церковных отношений, так и в целом отношений государства и общества. Согласно кооперационной модели, государство содействует не церквам, а своим гражданам, осуществляя на практике право на свободу убеждений. Однако реализация этой модели сталкивается с довольно серьезными проблемами, вызванными необходимостью учитывать все многообразие имеющихся направлений и интересов, не ущемляя свободы выражения религиозности одних и в то же время не забывая о существовании неверующих и атеистов. То есть государство не должно предоставлять преференций какой-то одной церкви, но в то же время защищает общество от «секулярного фундаментализма», стремится к «позитивному нейтралитету».

Так, например, в Бельгии отсутствует государственная религия, но существует классификация религий на «признанные» и «непризнанные». К признанным в Бельгии относятся католицизм, протестантизм, иудаизм, англиканство, ислам, православие (греческое и русское) и мировоззренческая организация «Светский гуманизм». К непризнанным относятся: Свидетели Иеговы, протестантские «свободные церкви», буддизм, индуизм, мормоны, сикхи, адвентисты, кришнаиты, джайнизм, сайентологи. Классификация религий на признанные и непризнанные порождает серьезные проблемы в осуществлении религиозной свободы, объявленной одной из неотъемлемых демократических ценностей. Признанные религии пользуются большими финансовыми и социальными льготами, нежели другие, что ослабляет способность членов непризнанных религий полностью пользоваться своими индивидуальными правами.

Наибольшее развитие кооперационная модель получила в Германии. Государство признает не только свободу личности, но и права религиозных организаций, предоставляя им конституционные гарантии для деятельности в соответствии с правом на самоопределение. Для модели государственно-церковных отношений в ФРГ характерно стремление найти баланс между индифферентностью и идентификацией на основе трех основных принципов: нейтралитета, толерантности, паритета. Реализация данной модели осуществляется в рамках государственно-церковного права как части конституционного права ФРГ, на основе государственно-церковных договоров, церковного налога, особого публичного статуса религиозных объединений.

Кооперационная модель предполагает выделение некоторых религий (при отсутствии государственной церкви), так или иначе отличающихся от остальных своим публичным статусом. Не случайно поэтому американский вариант в сравнении с кооперационной европейской моделью называют строгим отделением. В настоящее время вопрос о позитивной общественной роли религиозных организаций в рамках статуса общественного объединения остается главной проблемой государственно-церковных отношений.

Лит.: Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / сост. Г. Робберс; пер. с англ. под ред. А. А. Красикова и др. М., 2009; *Мирошникова Е. М.* Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. М., 2007; Модели государственно-церковных отношений в современном мире: Хрестоматия / сост. Е. М. Мирошникова. Тула, 2007; *Подопригора Р. А.* Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы). Алматы, 2002.

Е. М. Мирошникова

МОДЕРНИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ (фр. modernisme от moderne — современный) — идеология и практика обновления религии в соответствии с изменениями в жизни общества. Понятие религиозного модернизма имеет распространение начиная с рубежа XIX и XX вв., когда получили известность выступления обновленчески настроенных католических и протестантских теологов, предлагавших модернизацию христианских доктрин в свете научных знаний эпохи.

Явления религиозного модернизма сопутствуют эволюции всех традиционных религий. Они возникают, когда религиозные организации утрачивают стабильность и перестают в должной мере соответствовать потребностям духовной и социальной жизни, а у определенной части верующих возникает кризис идентичности религиозной. Носители идей религиозного модернизма обычно принадлежат к религиозно образованным мирянам и некоторым служителям религиозного культа. Главными целями любых инициатив религиозного модернизма выступают укрепление и рост религиозности населения. Для этого могут пересматриваться отдельные положения религиозных доктрин, с отказом от каких-то постулатов и норм, непонятных современным верующим. В области догматики (основоположений вероучения, которые воспринимаются абсолютно истинными, неизменяемыми и обязательными) происходит переосмысление сакральных формулировок, их увязывание с текущей реальностью и ожидаемой перспективой. Сторонники религиозного модернизма добиваются интеграции достигнутых обществом научных знаний в изучение и овладение религиозным наследием. Этому служат исследования по истории религий, анализ священных текстов и др. В сфере действий религиозных производится уточнение канонов (правил совершения культа религиозного и устройства религиозных организаций), их адаптация к изменившемуся образу жизни верующих. Вводятся новые формы презентации религии — использование средств массовой информации, технических достижений, новой архитектуры, популярных видов музыки и изобразительного искусства. Повышается участие мирян в деятельности религиозных организаций. Развивается практика диалога между религиями и совместных социальных действий их последователей. Позитивный характер приобретают взаимоотношения религиозной и светской культур.

Освобождая вероисповедания от архаизмов и жертвуя буквой религиозной традиции, религиозный модернизм стремится сохранить дух религии. При этом имеют место как умеренные, без покушения на догматику, так и радикальные действия религиозного модернизма — отвержение традиционных авторитетов, введение внедоктринальных понятий и установок, использование неканонических средств. В периоды своей активизации религиозный модернизм встречает не менее активное противодействие со стороны консервативно настроенных религиозных кругов. В современных условиях, при всепроникающей секуляризации общества, неприятие религиозного модернизма может исходить не только от официальных организаций традиционных религий. Нередко оно встречается и на уровне обыденного религиозного сознания, среди верующих, воспринимающих религиозное мировоззрение как покушение на духовные устои их жизни (см. Фундаментализм религиозный).

М. Ю. Смирнов

МОЛИ́ТВА — акт психической деятельности верующего, состоящий в подготовке и совершении словесного обращения к священным для него существам о ниспослании блага и об отвращении зла. Молитва — это одна из самых распространен-

ных религиозных практик. Потребность в молитве является важнейшим свойством религиозного сознания, она возникает спонтанно, однако может в какой-то степени регулироваться усвоенными верующим нормами принятого в религии порядка.

Молитва может сопровождаться инструментальной мелодией (колокольным звоном), специфической мимикой (зажмуриванием глаз), жестикуляцией (жестами адорации, хлопками в ладоши), манипуляциями с реликвиями (например, ладанками, энколпионами — в христианстве), ритуальными действиями (вращением молитвенных барабанов — в буддизме, простиранием ниц, коленопреклонением, поклонами, поцелуями и проч.).

Наиболее древние виды молитв: 1) просительные (мольбы) и 2) жертвенные (посвятительные), — они по форме и содержанию близки к магическим заклинаниям, поскольку зачастую содержат требования о вмешательстве чудодейственных существ в дела людей в обмен на дары и приношения. Сопровождаются многословными номинациями (заклички), т. е. произнесением различных комбинаций эпитетов и имен духов и божеств с целью призвать их или хотя бы обратить их внимание на себя. Подвидом просительной молитвы являются проклятия в адрес врагов. В ходе эволюции религии возникли и другие виды молитвы, распространившиеся в народностно-национальных, а позднее и в мировых религиях: 3) благодарственные, 4) гратуляционные (торжественно-поздравительные, например в иудаизме), 5) хвалительные и прославительные (лаудационные), 6) покаянные, 7) ходатайственные (за других), 8) вопрошающие (характерные для профессионального жреческого, шаманского и пророческого служения, подразумевающего ярко выраженную интерсубъективность, диалоговые отношения с сакральными контрагентами). С появлением и развитием в культуре устной речи риторических приемов усложняются и молитвы, особенно гимнических жанров. Античности, например, были известны поносительные гимны, по форме близкие к прославительным хвалам, но по содержанию — осуждающие (псогос, эпидейктический аналог проклятия).

По другим основаниям молитвы могут быть классифицированы как: прозаические и стихотворные (по роду литературы); индивидуальные и коллективные (по числу молящихся); общественные и частные (по преследуемым интересам); регулярные и ситуативные (по повторимости); стандартизованные и импровизационные (по форме); «внутренние» (в молчании) и артикулируемые (по звучанию); церковные, келейные, домашние (по месту их произнесения); индуистские, буддийские, синтоистские, иудаистские, христианские, мусульманские и т. д. (по религиозно-конфессиональной принадлежности верующих). Целесообразно различать молитву и медитацию, хотя психологически любая молитва и психопрактика опираются на представление о действенной (императивной, терапевтической, когнитивной и проч.) силе слова — как звучащего, так и написанного. И молитва, и медитация способствуют экспликации религиозности, снятию физического и психического стресса, самосовершенствованию личности, реализации коммуникативной, интегрирующей, регулятивной, компенсаторной, сотериологической, ритуализационной и др. функций религии.

Содержание, продолжительность и способ совершения молитвы различаются в зависимости от установлений того или иного вероисповедания. Молитва может произноситься вслух или мысленно (так называемая внутренняя молитва). В религиях с разработанной системой культа религиозного формулировка, место, время и последовательность чтения молитв обычно строго закреплены. В случае внеконфессиональной религиозности могут использоваться как молитвенные тексты, заимствованные из религиозного канона, так и их реинтерпретация или импровизированная молитва. Принадлежность верующего к тому или иному религиозному объединению предполагает совершение молитвы в процессе ритуала религиозного в местах отправления культа, но также и за их пределами (в домашней и др. обстановке). Молитва может совершаться наедине или в сообществе с другими верующими. Зачастую она сопровождается действиями религиозно-символического характера, свидетельствующими о благочестии молящегося (ношение специальных предметов и одежды, принятие особых поз, поклоны, телодвижения и манипуляции). Для молитвы по возможности избирается обстановка, не отвлекающая молящегося, дающая ему сосредоточиться (иногда для этого применяются специальные процедуры вхождения в молитвенное состояние). Главной целью любой молитвы является мистическое (см. Мистицизм) единение молящегося со священным. Возникающее в процессе моления состояние вызывает у верующего комплекс психоэмоциональных реакций, преимущественно положительных, имеющих эффект очищения, облегчения и утешения. Молитва всегда диалогична, молящийся адресуется к идеально представленному в его сознании священному существу и настроен на получение «ответа». Условиями успешной молитвы считаются искренняя вера религиозная, примиренность с другими людьми, отсутствие в словах молящегося греховных или бесполезных обращений.

Молитва сопровождает разные жизненные события, бывает востребована в ситуациях, имеющих как личное, так и групповое или общественное значение. Она произносится верующими для до-

стижения духовной твердости и уверенности в правильности своего поведения. Назначение молитвы связано с религиозными приоритетами личности. Это может быть попытка мистического слияния с трансцендентным, для чего молитва, как правило, переходит в медитацию. Однако чаще всего с помощью молитвы испрашиваются духовное и физическое здоровье, благополучие, положительное преображение мира. Успех молитвы полагается в сбывшихся упованиях.

Молитва отличается от магических вербальных операций (заклинаний, заговóров, ворожбы и т. п.) трансцендентной направленностью, отсутствием требовательных интонаций и ожидания быстрого конкретного результата. Однако в условиях народной религии, обрядоверия, синкретизма религиозного молитва нередко воспринимается верующими на уровне их обыденного сознания как аналог магического действия, когда значение имеет не ее содержание, а сам факт произнесения (многократного, с конкретной житейской целью).

Лит.: *Барт К.* Молитва / пер. с нем. В. Хулап. М., 2010; *Мосс М.* Молитва / пер. с фр. // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000; *Шефлер Р.* Краткая грамматика молитвы / пер. с нем. А. Васютин. М., 2013.

И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

МОНА́ШЕСТВО (от греч. μόνος — один) — уединенная жизнь (отшельничество) последователей какой-либо религии, добровольно ушедших из мирской жизни и связавших себя обетами. Монашество подразумевает отказ от всех атрибутов светской жизни (имущества, кровнородственных связей, интимной жизни и т. д.). Оно может носить как индивидуальный характер, в полной изоляции от общества (затворе), так и коллективный характер, с проживанием в институционально организованной общине — братстве монахов, монастыре (от греч. μοναστήριον — уединенное жилище).

Идея монашества известна во многих религиозных традициях мира. Временное или постоянное отшельничество с целью прохождения инициаций, занятия мантикой, магией и проч. известно еще с древних верований. Аскетические практики, внешне напоминающие монашество, стали неотъемлемой частью ведической религии, брахманизма, джайнизма в Индии. Они были унаследованы и переосмыслены буддистами-стхавиравáддинами в духе четырех «благородных истин» и «восьмеричного пути» Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни), изначально ориентировавшегося на йогическую психопрактику бхикшу (монахов). В иудаизме эпохи Первого и Второго храма было в почете назорейство («святая» жизнь с соблюдением заповедей-мицвот и некоторых специфических предписаний). Раскопки селищ и погребений в Вади-Кумран на берегу Мертвого моря свидетельствуют о том, что ессеи-кумраниты II в. до н. э. — I в. н. э. знали не только совместное проживание мужчин и женщин семьями (с суровыми ограничениями в области питания, деторождения, хозяйства), но и формы раздельного проживания в монашеских братствах, которые интерпретировались в свете актуальной эсхатологии как воинские станы, готовящиеся к «войне Сынов Света с Сынами Тьмы».

В христианстве монашество стало развиваться с IV в. в форме «пустынножительства», с постепенной колонизацией необжитых земель Северной Африки (Египетской и Синайской пустынь). Основателем общежительного (киновийного) монашества принято считать Пахомия Великого, образовавшего коллективное общежитие в Верхнем Египте (Табенн). Тогда же дифференцировались и получили распространение несколько вариантов этой аскетической практики: кельи (где подразумевалась индивидуальная подвижническая жизнь пустынника вплоть до полного затворничества), киновии (общежития с возможностью совместной молитвы, духовного общения и трудничества), скиты (в которых монахи встречались только на литургии, в остальном же вели уединенный образ жизни). Развитию монашества способствовала деятельность таких подвижников, как блаж. Иероним, блаж. Августин и др. Августин в сочинении «О монашеском труде» (De opere monachorum, 400) выдвигает идею о физическом труде как средстве избавления от пороков у монахов. Монахи (как мужчины, так и женщины-монахини) поныне обязаны соблюдать три обета: безбрачия, нестяжательства и послушания. Существуют несколько стадий «монашеского делания» — послушничество новоначальных, «малая схима» манатейных монахов (таковых большинство) и «великая схима» отшельников-схимников, берущих на себя самые трудные подвиги (неусыпного бдения, непрестанной молитвы, столпничества, молчальничества, почти полного отказа от приема пищи).

Монашество не является препятствием для рукоположения в священнический сан; наоборот, все высшие церковные должности (папа, патриарх, католикос, митрополит, архиепископ, епископ) в православии, католицизме и большинстве ориентальных церквей по традиции могут занимать только представители «черного духовенства», т. е. монашествующие, обычно уже имеющие административно-практические навыки руководства церковными общинами (игумены монастырей и архимандриты). Целибат не приравнивается к иночеству в точном смысле слова, так как в этом случае соблюдаются не все монашеские обеты. Наиболее разнообразные формы монашества были созданы в лоне средневековой Католической церкви (духовно-рыцарские ордены, нищенствующие ордены).

Известен феномен «тайного монашества», «монашества в миру», т. е. соблюдения всех иноческих обетов в обыденной светской жизни, без ухода в монастырь. Монашество в миру носит спорный характер. Максимальное количество «мирских монахов» в отечественной практике наблюдалось во время массовых антирелигиозных гонений в 1930-е гг. В ряде случаев монашество в миру может пониматься как тайный постриг.

Монашество широко развито в восточных религиозных традициях. В буддизме самое раннее его направление — Тхеравада — изначально было монашеской организацией-общиной (сангха). В священных текстах буддизма (Типитака) существует отдельный раздел, непосредственно содержащий правила поведения монахов и регулирования порядка в монашеских общинах. В раннесредневековом японском дзен-буддизме в кодексе феодального права Тайхо присутствовал особый раздел «Сонирё» («Указы относительно монахов и монахинь») из 27 статей. В современном буддизме, в связи с его широким распространением на Западе, монашеская традиция ослабевает.

Монашество практикуется не во всех мировых религиях. Так, монашества не знает ислам. Более того, исламская традиция порицает и осуждает монашество как неправильную форму жизни в отрыве от уммы и других людей. Монашество рассматривается как ошибочное человеческое изобретение. В Коране, в частности, по этому поводу говорится: «Для большего поклонения и проявляя чрезмерность в набожности, они сами выдумали монашество, которое Мы им не предписывали» (Сура «Железо», аят 27).

Институт монашества отсутствует и в протестантизме. Протестантизм рассматривает монашество как нарушение заповеди Христа нести его учение: «Не молю, чтобы Ты взял их от мира, но чтобы сохранил их от зла» (Ин. 17: 15); «Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир» (Ин. 17: 18). После эпохи Реформации в рамках протестантизма сохранилось лишь два лютеранских монастыря (Локкумское и Амелюнгсборнское аббатства). В середине XX столетия в лютеранских церквях ряда стран (Германия, США, Скандинавия) вновь начали возникать аутентичные монашеские общины. Подавляющее большинство из них следует бенедиктинскому и францисканскому уставам. Кроме этого, на сегодняшний день в протестантизме существуют так называемые коммунитеты — монастыри свободного типа, в которых верующие не приносят постоянных обетов и в любой момент могут свободно вернуться к мирской жизни.

Лит.: *Василенко Н. П., Карсавин Л. П., Коноплев Н. А., Ловягин А. М., Смирнов Ф. А.* Монашество // Христианство: Энциклопедический словарь / гл. ред. С. С. Аверинцев: В 3 т. Т. 2. М., 1995; Монашество и монастыри в России. XI–XX в.: Исторические очерки / отв. ред. Н. В. Синицына. М., 2005.

И. П. Давыдов, А. Н. Данненберг

МОСС (Mauss) **Марсе́ль** (10.05.1872 Эпиналь — 10.02.1950 Париж) — французский социолог и социальный антрополог, исследователь религии. Окончил университет в Бордо (University of Bordeaux, 1893), в Париже изучал санскрит и сравнительное религиоведение. Под руководством Дюркгейма (Durkheim) (Мосс был его племянником) сотрудничал в журнале «Социологический ежегодник» (L'Année Sociologique), вокруг которого образовалось научное сообщество, известное как «французская социологическая школа». Занимался журналистикой в изданиях социалистического направления. С 1901 возглавлял кафедру истории религий нецивилизованных народов в парижской Высшей школе практических исследований (École pratique des hautes études). После Первой мировой войны Мосс участвовал в создании Французского института социологии (1924) и Института этнологии при Парижском университете (1926), был главным редактором второй серии «Социологического ежегодника» (1925–1927), выезжал для чтения лекций в университетах Великобритании и США. С 1931 — профессор кафедры социологии в Коллеж де Франс. В 1941 в связи с болезнью Мосс прекратил научную деятельность.

Теоретические исследования Мосса в области социологии религии в значительной мере были сопряжены с идеями Э. Дюркгейма. Это можно сказать уже о первых больших работах, написанных Моссом в соавторстве с Анри Юбером (Hubert) (1872–1927), — «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, 1899) и «Очерк общей теории магии» (Esquisse d'une théorie générale de la magie, 1902). Мосс не ставил вопроса о некой универсальной сущности религии, но указывал на общее свойство всех явлений, считающихся религиозными, — это присутствие в них дихотомии сакрального и профанного. Феномен сакрализации объясняется им из социальной деятельности людей, как выражение их жизненно важных отношений между собой и с окружающим миром.

В очерке о жертвоприношении Мосс замечает: «Чтобы сакральное продолжало существовать, необходимо его пополнять, что делается за счет доли профанов». Жертва, таким образом, — это посредник между профанным и сакральным мирами, сближающий их как стороны единого бытия, но и разделяющий в силу их качественного неравенства. Ее «разрушение» в ходе ритуала жертвоприношения является коммуникативным актом, выполнением договора с сакральными существами, «обменом услугами» по взаимным обязательствам

людей и божеств. Освященный жертвоприношением элемент социальной реальности получает безусловную легитимность.

Мосс подчеркивал, что предметы сакрализации не идентичны, равно как нетождественны формы и способы обращения к сакральному. Он предложил различать в качестве таких наиболее общих способов религию и магию. То и другое, поскольку люди в них верят и используют в своих нуждах, являются социальными фактами. Но магическая практика и обряд религиозный не совпадают по операциональной направленности. Для магии предмет всегда конкретен, от ее применения ожидается осязаемый результат. Магическая операция действенна сама по себе, главное — правильно ее осуществить. Тогда приводится в движение универсальная всепроникающая могущественная сила (мана), и желаемый эффект будет достигнут. Религия же обращена к абстрактным сакральным сущностям и исполнена одним только упованием на их возможное вмешательство и помощь. Однако Мосс не настаивал на полной несовместимости религии и магии. Религия в узком смысле, основанная исключительно на вере в сверхъестественное, преодолевает магизм и свободна от него. Но чаще распространена религия в широком смысле, как система коллективных представлений и обрядов, имеющих отношение к сакральному. Многообразие сакрального допускает присутствие в такой религии и элементов магии.

Концептуализация высказанных положений содержалась в совместной работе Мосса и Дюркгейма «О некоторых примитивных формах классификации» (De quelques formes primitives de classification, 1903), где обосновывалась изначальная (со времен первобытности) связь основных категорий мышления и верований с содержанием социальных отношений. Развернутым изложением взглядов Мосса должна была стать так и не защищенная им докторская диссертация (1904), посвященная анализу социальной природы и функций молитвы. Мосс рассматривал молитву как ритуальное словесное обращение верующих к трансцендентному сакральному существу. Другие религиозные словесные действия — благословение, клятва, обет и пр. — не являются молитвой, так же как и иные речевые акты в процессе культа религиозного (крик, плач, смех). Все эти действия, кроме молитвы, производят изменение профанных состояний. Молитва адресована непосредственно сакральному. В ней происходит слияние индивидуального субъекта с объективированной социальностью, предстающей в образе высших сил. Чувственно-эмоциональная насыщенность и интимность молитвы не противоречат ее социальному характеру — она всегда передает настроения, вызванные общественным бытием человека. В структуре ритуала религиозного молитва является обязательным элементом, она исключает спонтанность и произносится в строго установленном порядке.

Наиболее известным трудом Мосса стал «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans lessociétés archaïques, 1925). В этой работе Мосс на большом историко-культурном материале рассматривает феномен обмена дарами как универсальную форму духовно-социальных отношений в обществе, где отсутствует товарно-денежная система хозяйства. Как показал Мосс, дарение является формально добровольным, но в реальности обязательным взаимоотношением между людьми. Столь же обязательным является и возмещение дара. Нарушение этого порядка влечет за собой наказывающие санкции. Чтобы понять смысл обмена дарами, требуется подойти к его исследованию как к «тотальному социальному событию» («fait social total»), возникающему из одновременного действия экономических факторов, правовых установлений, религиозных верований. Дарение оказывается универсальной практикой, основанной на «спиритуальных механизмах» магического взаимоотношения дарителя и получателя дара. Магизм заключается в непрекращающейся связи дара с его дарителем. Поэтому в процессе дарения никогда не происходит полного отделения дара и получатель становится как бы сопричастен дарителю. Принятие магически воспринимаемого предмета обязывает получателя совершить возвратное действие, вернуть дар или обменять его на предмет, неразрывно связанный с ним самим. Невозможность возвращения или обмена дара свидетельствует об утрате получателем магических способностей и потере им своего достоинства, авторитета, социального статуса. Отказ от дара или его невозвращение означают разрыв отношений. За внешней щедростью и бескорыстием дара стоит расчет на обязательную равноценную компенсацию. Таким образом, посредством обмена дарами вырабатываются социальные связи, обеспечивающие общественную сплоченность. Мосс выделил три обязательные стадии в исследуемом процессе — дарение (акт, необходимый для установления и поддержания социальных связей), принятие дара или отказ от него (акты, выражающие отношение получателя к дарителю), возмещающее дарение (акт признания дарителя). В обществах с товарной экономикой, где господствует частная собственность, неотчуждаемость и взаимообразность дара утрачиваются, им на смену приходит полное отчуждение предметов или прав в пользу нового собственника.

Концепция Мосса встретила как одобрительное, так и критическое отношение, особенно среди социальных антропологов. Под сомнение ставилось,

в частности, отрицание Моссом «свободного дара», не влекущего взаимных обязательств, — в качестве контраргумента приводились примеры анонимных добровольных пожертвований, донорства, дружеских подарков и т. п. Обязанности социального взаимодействия также не связаны с обменом дарами — они могут возникать из должностных требований, из желания поддержать репутацию, из житейских соображений. Тем не менее и в современном обществе компенсационный обмен дарами, хотя бы и в скрытой форме, сохраняет определенное значение (нелегальный товарообмен, взятка).

Мосс сам не проводил полевых исследований, но ему была присуща скрупулезность в работе с этнографическими и др. источниками, стремление понять изучаемые социальные явления «из них самих». Отсюда его внимание к элементарным формам, в том числе религиозной жизни. Не игнорировал он и текущую религиозную ситуацию, настаивая на развертывании эмпирической социологии религии («Деления и пропорции делений социологии», Divisions et proportions des divisions de la sociologie, 1927). Теоретические воззрения Мосса нашли поддержку и развитие у многих авторитетных представителей социологии, социальной и культурной антропологии — Кайуа (Caillois), Леви-Строса (Levi-Strauss), Рэдклифф-Брауна (Radcliffe-Brown) и др.

Соч.: Общество, обмен, личность. Труды по социальной антропологии / пер. с фр. Г. А. Матвеевой. М., 1996; Социальные функции священного: Избранные произведения / пер. с фр. под ред. И. В. Утехина. СПб., 2000.

М. С. Юрьев

МЧЕ́ДЛОВ Михаи́л (Миран) Петро́вич (18.10.1928, Тбилиси — 30.01.2007, Москва) — российский и советский ученый и организатор науки, религиовед, социолог религии, социальный философ, один из основоположников современного российского научного религиоведения, Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор. Окончил факультет международных отношений Ереванского университета (1953), аспирантуру по кафедре истории философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1957). Кандидатская диссертация была посвящена анализу социальной доктрины современного католицизма (1961), докторская диссертация — исследованию эволюции современного католицизма (1968).

Мчедлов одним из первых ученых-обществоведов страны начал заниматься различными вопросами социологии религии, успешно и плодотворно сочетая научно-исследовательскую, научно-организационную, редакторскую и журналистскую работу. Важнейшие направления его научной деятельности: теория цивилизации, эволюция современного католицизма, а также социология религии — социальная роль религии, место религиозного фактора в социально-культурных процессах, характер религиозных социальных доктрин. Среди фундаментальных разрабатываемых проблем: концепция российской цивилизации, диалектика отношений государства, церкви и гражданского общества, религия в зеркале общественного мнения, свобода совести и религиозная толерантность, этнорелигиозная ситуация в России, социальный портрет российского верующего, диалог православия и других религий, новые процессы в религиозной жизни страны, взаимодействие национального и религиозного факторов, взаимосвязь религии, политики, культуры и др.

Мчедлов одним из первых обратился к анализу современного католицизма, эволюции его социальных концепций, их влияния на общественную жизнь европейских стран. В качестве журналиста принимал участия в работе II Вселенского Ватиканского Собора (1962–1965). Рассматривал эволюцию католицизма как конфессии, развивающейся в рамках традиционной догматики, концепции и категории которой получают новые коннотации с учетом новых социально-политических реалий. Следует подчеркнуть методологическое признание Мчедловым не только допустимости, но и ценности религиозного мировоззрения, позитивной роли религии в исторической и культурной жизни народов, что во многом пересекалось еще с одним направлением его научного поиска — теорией цивилизации.

Мчедлов предложил в качестве методологического основания исследования проблем религии и религиозности в России концепцию российской цивилизации как полиэтнической и поликонфессиональной. Практически первым в современной российской социологии религии начал фундаментально исследовать новые процессы в религиозной жизни страны, взаимодействие национального и религиозного факторов. На основе проводимого им многолетнего социологического мониторинга исследовал феномен современной религиозности в разных стратах российского общества (молодежь, жители мегаполисов и провинции, богатые, бедные, средний класс), составлял социальный портрет современного верующего, анализировал роль религиозного фактора в формировании межнациональной и межконфессиональной толерантности, государственно-церковных отношений и др.

Работал редактором философского отдела журнала «Коммунист», зам. директора Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, директором исследовательского центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН (ранее — Российского независимого института социальных и национальных проблем). Участвовал в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте России, был председателем Экс-

пертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции.

Мчедлов — главный редактор и основной автор фундаментальных трудов: «Милосердие» (1996, 1998), «Российская цивилизация» (1998), «О социальной концепции русского православия» (2002), «Толерантность» (2004), «Вера. Этнос. Нация» (2007, 2009), «Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах» (2008), а также уникальных энциклопедических словарей «Религии народов современной России» (1999, 2004), «Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты» (2001). Основные работы: «Эволюция современного католицизма» (1967), «Католицизм» (1970), «Религия и современность» (1982), «Политика и религия» (1987).

Соч.: Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005.

М. М. Мчедлова

НАРО́ДНАЯ РЕЛИ́ГИЯ — комплекс религиозно-мифологических верований, сложившихся у автохтонных обитателей какой-либо территории в результате адаптации вероучительных представлений официально принятой религии к этническим и социокультурным особенностям образа жизни местного населения. Иногда в отношении таких комплексов употребляется наименование «местная религия» (англ. Local Religion).

Содержание народной религии складывается преимущественно на обыденном уровне религиозного сознания. Оно образуется из приспособления догматико-канонических положений распространившегося религиозного учения к сохраняющимся в этнической памяти элементам предшествовавших верований и обстоятельствам повседневной жизни верующих. Официальная религиозная доктрина совмещается со священными текстами фольклорного происхождения (заговóры, обрядовые песни, духовные стихи и т. п.), авторитетом неформальных духовных лидеров (бродячие проповедники, святые старцы, знахари и пр.), народной этимологией вероучительных понятий, самодеятельной интерпретацией процедур и атрибутов культа религиозного. Народная религия характеризуется синкретизмом религиозным, преобладанием внедоктринальных смыслов совершаемых практик религиозных, подчеркнутой приверженностью обычаям религиозным, обрядоверием и склонностью последователей к магии. Основным носителем верований народной религии являются миряне, однако отдельные проявления этого комплекса могут обнаруживаться и у служителей религиозного культа.

В современных науках о религии принято различать собственно народную религию (англ. Folk Religion) и близкую по смыслу, но имеющую и специфические признаки так называемую популярную религию (англ. popular religion). Понятие популярной религии (см. Концепция «популярной религии») относится к проявлениям религиозности в секулярном обществе, когда традиционные идеи и образы исповедуемой религии адаптируются к светской культуре и выражаются в мирских формах (карнавализованные празднования дней рождения святых, совместные выступления эстрадных звезд и религиозных проповедников, коммерческое использование религиозной символики).

Иногда понятие народной религии применяется к верованиям, интегрированным в общую систему мировоззрения и жизненных циклов всего социального целого (племя, народ, государство) и не обособленным в форме специфических учений и религиозного культа (например, в архаических обществах).

Лит.: *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обычаи. 2-е изд. София:, 1994 (болг. яз.); *Schneider L., Dornbusch S. M.* Popular Religion. Chicago, 1958.

М. Ю. Смирнов

НЕВЕ́РУЮЩИЙ — человек, не принимающий веру религиозную как необходимое основание своего сознания и поведения. Понятию «неверующий» соответствует несколько наиболее распространенных состояний: 1) убежденный неверующий, активно и публично проявляющий отрицательное отношение к религии; 2) убежденный неверующий, ограничивающийся устойчивым личным неприятием религии и незаинтересованностью в ней, но признающий для других возможность вероисповедания и допускающий положительную роль религии в каких-то конкретных обстоятельствах социальной и духовной жизни; 3) неверующий, который в целом не приемлет религии, однако периодически проявляет к ней интерес как к культурно-историческому явлению, свидетельствующему о социально-нравственном и интеллектуальном развитии человечества; 4) неверующий, который безразлично относится к религии, исключая ее из круга своих жизненных интересов и не испытывая потребности как-то выразить свое отношение к ней (см. Индифферентизм в отношении к религии). Эти состояния подвижны и могут меняться, переходя одно в другое или эволюционируя в сторону религиозности, в зависимости от изменений в жизненном процессе неверующего. В то же время они могут и оставаться неизменными на протяжении всей жизни неверующего.

М. Ю. Смирнов

НЕДЕНОМИНИ́РОВАННЫЕ ЦЕ́РКВИ (англ. Non Denominational Church) — религиозные организации, официально не являющиеся членами какой-

либо религиозной деноминации. В христианстве неденоминированные церкви исторически возникают в рамках протестантской традиции. Вопрос о структуре церковной организации уходит своими корнями в раннехристианские источники, в первую очередь в новозаветную книгу Деяния Святых Апостолов. Утверждение первых христианских церквей рассматривается представителями неденоминированных религиозных организаций как пример истинного бытия Церкви. По их мнению, первые церкви были независимыми от какой-либо центральной церковной инстанции. Более того, подобная зависимость противоречит самому Божественному установлению. Отсылки, как правило, делаются к следующим фрагментам Нового Завета: «Когда они служили Господу и постились, Дух Святый сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13: 2); «По долгом рассуждении Петр, встав, сказал им: мужи братия! вы знаете, что Бог от дней первых избрал из нас меня, чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали» (Деян. 15: 7). С точки зрения представителей неденоминированных церквей, именно эти фрагменты указывают на то, что общинами руководит не какая-либо централизованная организация, но непосредственно сам Бог посредством Святого Духа. При этом отзыв апостолов в Иерусалим трактуется не как попытка контроля над их организационной деятельностью, а как необходимая мера для решения сугубо догматических вопросов веры: «Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно обрезывать язычников и заповедывать соблюдать закон Моисеев. Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела» (Деян. 15: 5–6).

Следует отметить, что внеконфессиональность не всегда трактуется неденоминированными церквями как абсолютная автономность. Данные организации могут устанавливать связи путем, например, взаимного признания, но без организационного оформления этих связей. При этом в целом идея формального деноминационного структурирования ими полностью отвергается. Причины растущей популярности неденоминированных церквей заключаются в первую очередь в их либеральном отношении ко многим вопросам, догматически зарегулированным в традиционных конфессиональных организациях. Неденоминированные церкви охотно принимают неприемлемые для традиционных церквей социальные группы, например представителей сексуальных меньшинств или людей иных религиозных убеждений. Еще одним важным фактором является демонстративная аполитичность данных организаций, декларирование чистоты принципов веры, не связанной ни с какой мирской социальной структурой. Высокий уровень социальной адаптивности позволяет неденоминированным церквям завоевывать все большее социорелигиозное пространство в западных странах. Если к началу 1990-х в США к неденоминированным церквям примыкало чуть более 200 тыс. человек, то сегодня у них более 8 млн последователей. Согласно данным службы Gallup, около 10% населения США причисляют себя к автономным христианским церквям.

Понятие «неденоминированные церкви» следует отличать от понятия «постденоминированные церкви», последователи которых в принципе отрицают деноминации в христианстве, полагая невозможность «расчленения» Тела Христова. Среди крупнейших неденоминированных церквей можно отметить Христианскую Конгрегацию в Соединенных Штатах (Christian Congregation in the United States), Международную Церковь Христа (International Churches of Christ), филиппинскую Международную пасторскую организацию «Хлеб Жизни» (Bread of Life Ministries International). На сегодняшний день неденоминированные церкви формируются и в других, не только христианских, религиозных традициях.

Лит.: *Frizen E. L.* 75 Years of IFMA, 1917–1992: The Nondenominational Missions Movement. Pasadena (CA), 1992; *Swatos W. H., jr.* Beyond Denominationalism? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1981. Vol. 20. No 3; *Wenger J. E.* Middle-class African-American and White Nondenominational Protestant Congregations: Their Characteristics and Significance // ProQuest. Dissertations & Theses, 2009.

А. Н. Данненберг

НЕ́ЛЬСЕН (Nelsen) **Харт** (р. 1938) — американский исследователь религии, профессор социологии в университете штата Пенсильвания (Pennsylvania State University). В 1981 избирался президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of religion), был исполнительным секретарем американского Общества научного изучения религии (1983–1987) и редактором нескольких научных журналов по вопросам религии.

С ранних лет Нельсен имел опыт общения с представителями разных конфессий — сам он был из пресвитерианской семьи датского происхождения; детство прошло в провинциальной местности штата Миннесота, где проживали преимущественно лютеране и католики, а также коренное индейское население. В определенной мере это обусловило его последующий интерес как социолога к проблемам меньшинств религиозных и этнорелигиозных сообществ. Нельсен получил естественнонаучное образование (по биологии и химии). Окончил Принстонскую теологическую семинарию (Princeton Theological Seminary) в 1963. В 1972 защитил докторскую диссертацию по социологии о рели-

гиозной адаптации мигрантов в условиях большого города. Возглавлял факультет социологии в университете штата Луизиана (Louisiana State University), в 1984 стал деканом Колледжа свободных искусств при Пенсильванском университете (College of Liberal Arts at Pennsylvania State University).

Работая над докторской диссертацией, Нельсен оспорил распространенный в то время тезис американской социологии религии о склонности сельских переселенцев в больших городах к образованию религиозных сект (см. Сектантство религиозное) как способу преодоления испытываемого социокультурного шока от изменившихся условий жизни. Используя данные наблюдений в Южных Аппалачах и районе Детройта, он сделал вывод о преувеличенности шоковой реакции мигрантов и ее влияния на их религиозные настроения. Религиозное сектантство, по его мнению, гораздо больше культивируется именно в зоне сельскохозяйственной периферии, нежели в городах. Кроме того, считал Нельсен, неправомерно считать религиозную мотивацию среди ведущих причин миграционных процессов в современном развитом обществе.

Значительное место в исследованиях Нельсена занимала тема религиозной жизни так называемых афроамериканцев. Нельсен публикует в соавторстве с рядом специалистов по истории и этнологии пространный историко-социологический очерк «Черная церковь в Америке» (The Black Church in America, 1971). В этом труде рассматривались социальные и расовые аспекты образования христианских «черных церквей» (black churches) в США, их участие в борьбе против сегрегации и за равные с белым населением политические права. Продолжением этого исследования стала другая коллективная работа под руководством Нельсена — «Черная церковь в 1960-е годы» (The Black Church in the Sixties, 1975), посвященная изменениям в религиозности негритянского населения США. На большом документальном материале было показано снижение уровня религиозных практик в этой среде, при возраставшей политической активности темнокожих священников. Отмечалось также смещение акцентов в проповеднической деятельности «черной церкви» от собственно религиозных сюжетов к вопросам этнической идентичности. В последующем Нельсен неоднократно возвращался к этой теме, констатируя нарастание в 1980–1990-е религиозного индифферентизма (см. Индифферентизм в отношении религии) у афроамериканцев (unchurched black Americans).

Важными задачами социологии религии Нельсен считал выяснение политических позиций служителей религиозного культа и их влияния на электоральные предпочтения прихожан, анализ роли расовых различий в политической ориентации верующих. Этому была посвящена серия его статей 1980-х («Священники и их окружение», Ministers and Their Milieu, 1985 и др.). В эти же годы предметом исследовательского внимания Нельсен становится состояние детской и подростковой религиозности. Основываясь на ряде опросов, проведенных в Миннесоте, Нельсен сделал вывод об ограниченности родительского влияния на религиозные взгляды детей их младшим возрастом. Вступая в подростковый возраст, молодое поколение начинает все больше ориентироваться в отношении к религии на внесемейные факторы — популярные социальные и гендерные стереотипы, средства массовой информации. В условиях общей секуляризации это зачастую приводит к утрате религиозной преемственности в семьях.

Соч.: Churched and Unchurched Black Americans // Church and Denominational Growth / ed. D. A. Roozen and C. K. Hadaway. Nashville, 1993 (with C. L. Kanagy); Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions // Review of Religious Research. 1995. Vol. 37. No. 1 (with C. L. Kanagy).

М. С. Юрьев

НЕ́ЛЬСОН (Nelson) **Бе́нджамин** (1911, Нью-Йорк, США — 17.09.1977, ФРГ) — американский историк и социолог, исследователь религии. Окончил исторический факультет Колумбийского университета (Columbia University) по специальности «медиевистика». Преподавал в университетах Чикаго, Нью-Йорка, штата Миннесота. С 1966 работал в Новой школе социальных исследований (The New School for Social Research, New York). Нельсон участвовал в учреждении американского Общества научного изучения религии, в 1976–1977 избирался его вице-президентом. С 1971 до конца жизни он был президентом Международного общества сравнительного изучения цивилизаций (International Society for the Comparative Study of Civilizations).

Исследуя в качестве историка хозяйственную жизнь средневекового общества, Нельсон обратил внимание на религиозное обоснование многих его экономических институтов. Специальному рассмотрению им было подвергнуто ростовщичество — «Идея ростовщичества» (The Idea of Usury, 1949; расширенное переиздание — 1969), трансформацию отношения к которому в христианской среде он связал с историческими переменами в религиозном мышлении. К анализу исторических и правовых аспектов хозяйственной эволюции Нельсон применил методологию социологического подхода Вебера (Weber), объясняя те или иные явления общественной жизни влиянием установок религиозного сознания.

Особенно привлекла Нельсона веберовская интерпретация харизмы и рациональности. Сквозь призму этих понятий он рассматривал развитие европейской цивилизации, отводя значительную роль

в этом процессе таким «посредническим элитам», как священники и пророки (см. Харизматическое лидерство религиозное). По мнению Нельсона, рациональность становится влиятельным фактором социокультурной жизни Средневековья с XII в., сначала в теологии, а затем в церковных и мирских занятиях. Он полагал, что со времен Реформации, особенно под влиянием идей Лютера и Галилея, происходило смещение акцентов в общественном сознании от авторитарных церковных догм к самостоятельному поиску истины — религиозной (в силу личной ответственности человека перед Богом) и научной (как обязанности постигать мир, данный от Бога человеку в управление). Этим объясняется, с точки зрения Нельсона, критическое отношение в Новое время к средневековой морали и феодальным порядкам. Протестантский рационализм позволил соединить науку и религиозные ценности, способствовал новому строю экономических воззрений и действий — статья «Схоластическое обоснование совести, кризис доверия в раннесовременную эпоху и научно-техническая революция в XVII и XX веках» (Scholastic Rationales of "Conscience" Early Modern Crises of Credibility and the Scientific — Technocultural Revolutions of the 17th and 20th Centures, 1968).

Необходимость теоретико-методологического обоснования своих взглядов на историю общества побудила Нельсона к внимательному изучению научного наследия М. Вебера. В 1970-е он опубликовал серию статей в социологической периодике о различных аспектах теории Вебера — «Веберовская протестантская этика» (Weber's Protestant Ethic, 1973) и др., положив тем самым начало «веберовского реннесанса» в американской социологии. Нельсону принадлежит анализ общего и специфического во взглядах Вебера и Трёльча (Troeltsch) на социальное значение религии, а также описание веберовской трактовки восточной и западной цивилизаций в свете последующих достижений научного знания.

Лит.: Kavolis V., Walter E. V., Leites E., Nelson M. C. Civilizations East and West: A Memorial Volume for Benjamin Nelson. Atlantic Highlands (NJ), 1985.

М. С. Юрьев

НЕОФИ́Т (от греч. νεός — новый и φυτόν — растение) в религиозном смысле — новообращенный в какую-либо религию. Неофит отличается повышенным энтузиазмом в освоении нового для себя учения и религиозного культа (см. Культ религиозный), стремлением к неукоснительному и строгому соблюдению всех предписаний принятой религии и требовательностью в этом к другим последователям религии. Понятие «неофит» иногда используется в социологии религии при типологической характеристике верующих.

М. Ю. Смирнов

НЕ́СТИ (Nesti) **Арна́льдо** (р.14.03.1932, Альяна (Agliana), Италия) — итальянский социолог, директор Международного центра исследований современной религиозности (Centro Internazionale di studi sul religioso contemporaneo, CISRECO), главный редактор научного социологического журнала «Религия и общество» (Religioni e Società), организатор и руководитель ежегодной международной научно-практической конференции по религии — Международная летняя школа по делам религий в Европе (International Summer School on Religions in Europe, ISSRE), проходящей в Сан-Джиминьяно и собирающей ведущих специалистов Италии, Испании, Греции, Латинской Америки в области изучения религии, директор Музея русской иконы в Печчоли (Museo di Icone russe di Peccioli, Pisa).

Получил теологическое и социологическое образование. Закончил Международный университет социальных наук в Риме (The International University for Social Sciences in Roma), ныне Международный свободный университет социальных исследований Гвидо Карли (Libera Universita Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, LUISS). В 1967 защитил докторскую диссертацию на тему «Религиозная мысль Антонио Грамши» (Il pensiero religioso di Antonio Gramsci). С 1969 по 1971 координировал направление «социология религии» в Папском университете (Pontificio Ateneo Marianum, Roma). С 1972 по 2002 преподавал социологию, а с 1994 — социологию религии во Флорентийском университете. С 1998 по 2001 был координатором европейского исследования «Европейская идентичность, социальное государство, религии» (European Identity, Welfare State, Religion(s), EISWR). В период с 2004 по 2007 — руководитель Комитета по социологии религии Итальянской социологической ассоциации (Associazione italiana di sociologia).

Одной из ключевых работ Нести в области социологии религии стала книга «Имплицитная религия. Социологи и богословы в сравнении» (La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto, 1993), написанная им в соавторстве с Паоло Джианони (Giannoni) и Северино Дьяни (Dianich). Работа представляет собой анализ религиозности современных христиан в контексте концепции «имплицитной религии», создателем которой является Эдуард Бэйли (Bailey). Ключевое понятие этой теории — «преданность» (commitment) — обозначает привнесение религиозного содержания в те повседневные практики, которые не считаются религиозными: потребление, спорт, семейные отношения. Основную часть научного творчества Нести представляют исторически ориентированные работы по социологии религии, такие как «На карте мировых религий» (Per una mappa delle religioni mondiali, 2004), «Что такое религия итальянцев? Гражданские

религии, католический мир, набожный атеизм, секулярная вера» (Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede laicità, 2006); «Мой двадцатый век. Страсти внутри и снаружи католического мира» (Il mio Novecento. Passioni dentro e fuori il mondo cattolico, 2010).

Соч.: La religione implicita: sociologi e teologi a confronto / Arnaldo Nesti, Paolo Giannoni, Severino Dianich; a cura di Arnaldi Nesti. Bologna, 1993.

Е. И. Уфимцева

НЕТРАДИЦИО́ННАЯ РЕЛИ́ГИЯ — религия, не имеющая длительного существования в историческом прошлом какого-либо народа и исповедуемая ограниченными группами населения на основной территории проживания этого народа. Нетрадиционность такой религии определяется рядом признаков, главными среди которых можно считать: 1) отсутствие явной связи с вероучением и культом религиозным действующих в данное время традиционных религий; 2) несоответствие религиозных практик стереотипным представлениям приверженцев традиционных религий о религиозном поведении; 3) непродолжительный срок существования на территории, где преобладают традиционные религиозные организации; 4) локальность распространения (в пределах одной или нескольких местностей); 5) относительно невысокая численность; 6) этнокультурные различия с образом жизни автохтонного населения (если часть, большинство или все последователи нетрадиционной религии являются мигрантами).

Понятие нетрадиционной религии не имеет однозначного применения. Вне научного дискурса оно чаще всего употребляется в порицательном смысле, как указание на опасное присутствие чуждых религиозных влияний или квазирелигий, подрыв традиционных духовных основ общества. Нормативность такого звучания придает негативное значение всем характеристикам нетрадиционной религии. Любое проявление нетрадиционной религии рассматривается как враждебное истинной вере религиозной. Объединениям, лидерам и отдельным последователям нетрадиционной религии нередко предъявляются обвинения в агрессивном прозелитизме, навязывании конверсии религиозной, обмане и принуждении паствы традиционных религиозных организаций к отказу от «исконной» идентичности религиозной. При этом в мировой юриспруденции и в российском законодательстве отсутствует строгое юридического описание понятия нетрадиционной религии, не существует единых хронологических и статистических критериев правовой идентификации групп религиозных с нетрадиционной религией.

В научном религиоведении понятие «нетрадиционная религия» используется преимущественно не в оценочном, а в квалификационном смысле. Оно встречается применительно к новым религиозным движениям (НРД) и некоторым объединениям последователей прежде неизвестных в какой-либо местности религий. В истории религий нетрадиционными оказывались различные вероисповедания, которые возникали в силу разных обстоятельств наряду с доминировавшими религиями и расходились с традиционным религиозным укладом. В последующем такая нетрадиционная религия, если она не искоренялась, могла институциализироваться, воспроизводиться в нескольких поколениях верующих и стать приемлемой составляющей религиозного спектра, а в каких-то случаях превратиться в традиционную религию.

Наиболее распространенным применение понятия нетрадиционной религии стало в условиях повышенного общественного и научного внимания к массовому образованию современных религиозных направлений, заметно отличающихся от исторически сложившихся мировых и национальных религий. Под понятие нетрадиционной религии подводятся ныне явления синкретизма религиозного в постколониальных странах, некоторые формы неомистицизма (см. Мистицизм), НРД разного происхождения. Современной нетрадиционной религией может стать и традиционная религия какого-либо народа — там и тогда, где и когда ее последователи образуют меньшинство религиозное в ареале преобладания др. традиционной религии.

М. Ю. Смирнов

НИ́БУР (Niebuhr) **Ри́чард Хе́льмут** (03.02.1894, Райт (Wright), США — 05.07.1962) — американский протестантский теолог, исследователь в области христианской социальной этики. Из немецкой эмигрантской семьи, сын кальвинистского пастора. Окончил Иденскую теологическую семинарию (Eden Theological Seminary) и теологическую школу при Йельском университете (Yale University Divinity School), в котором позднее защитил докторскую диссертацию (1924). В 1916–1918 был служителем евангелическо-реформатской церкви, пастором в Сент-Луисе. В 1919–1931 преподавал в теологических колледже Элмхерст (Elmhurst College) и семинарии Идена, с 1931 до конца жизни был профессором теологии и христианской этики в Йельской теологической школе.

В ранних работах Нибура присутствует влияние идей социального евангелизма, его интересовали место и роль христианской религии в преодолении кризисов и пороков общества. Авторитетными в осмыслении этих вопросов стали для Нибура труды Вебера (Weber) и Трёльча (Troeltsch). В частности, Нибур использовал модель «церковь–секта» из типологии религиозных объединений Трёльча для описания религиозной ситуации в США после

Первой мировой войны. Этой теме был посвящен самый «социологический» труд Нибура «Социальные источники деноминационализма» (The Social Sources of Denominationalism, 1929). В нем Нибур обратил внимание на явную социальную детерминированность религиозного выбора верующих, который приводит их в религиозные секты (см. Сектантство религиозное). Сектантами, по его наблюдению, становятся люди, в большинстве своем лишенные многих материальных и социальных возможностей. Они находятся вне сферы внимания не только состоятельной части общества, но и церковных организаций, которые проявляют отталкивающее безразличие к положению таких людей. Как ответная реакция начинается уход из церквей и образование сектантских групп. Причинами возникновения сектантства, полагал Нибур, являются вовсе не «искаженные» религиозные взгляды, а нарастающая дифференциация общества. Приходу в секты способствуют такие факторы как национальность, классовая принадлежность, иммигрантский статус, проживание в бедных районах. Нибур с возмущением описывает контраст между процветающими церквями и малоимущими сектантскими общинами, которые он назвал «церкви обездоленных» (churches of the disinherited). Религия для верующих из социальных низов становится своего рода компенсатором, позволяющим морально укрепиться и стараться вести достойный образ жизни. Сплоченность сектантских общин, взаимная поддержка и духовная твердость могут способствовать каким-то из них преодолеть нищенское существование, добиться определенной стабильности. Успех, в свою очередь, подтверждает правильность избранного вероисповедания. Сплав веры религиозной и жизненной активности придает устойчивость этим сектам, они постепенно начинают обрастать новыми последователями, расширяется и сфера их социальных связей. В результате секты-«неудачники» распадаются, а добившиеся респектабельности секты эволюционируют в новую форму организации религиозной жизни — становятся деноминациями. По объяснению Нибура, деноминация — это объединение верующих, сохраняющее сложившиеся на сектантском уровне убеждения, но интегрированное в общество, открытое и динамичное. У членов деноминаций уже нет психологии исключительности, им присущ определенный уровень терпимости к др. религиозным объединениям. При благоприятных условиях деноминации могут обрести форму церковного устройства.

В последующих своих работах: «Царство Божие в Америке» (The Kingdom of God in America, 1937), «Смысл Откровения» (The Meaning of Revelation, 1941), «Христос и культура» (Christ and Culture, 1951), «Предназначение церкви и ее служение» (The Purpose of the Church and its Ministry: Reflections on the Aims of Theological Education, 1956) — Нибур неоднократно возвращался к проблеме взаимосвязи социального и религиозного. На примере христианского отношения к культуре он сформулировал пять основных типов взаимодействия верующих с окружающим миром: 1) отвержение мира — «Христос против культуры» (Christ against Culture); 2) приспособление к миру — «Христос принадлежит культуре» (Christ of Culture); 3) иерархическое возвышение над миром — «Христос над культурой» (Christ above Culture); 4) сосуществование с миром в противоречии ему — «Христос и культура в парадоксальном соотношении» (Christ and Culture and Paradox); 5) переустраивающее воздействие на мир — «Христос преобразует культуру» (Christ the Transformer of Culture). Нибур проводил различие между религией как социально обусловленным явлением, которое все больше становится частью истеблишмента, и религиозной верой как фундаментальной духовной потребностью людей. Кризис церковности для него вовсе не означал упадка религиозности. Люди способны к духовному развитию и без обязательной принадлежности к формальным религиозным объединениям. Для христианства Нибур считал наиболее перспективной идею экуменизма.

В своем последнем большом труде, «Радикальный монотеизм и западная культура» (Radical Monotheism and Western Culture, 1960), Нибур обратился к трактовке религии Дюркгеймом (Durkheim), применив ее к тому, что сам называл верой в «социального Бога» (Social God) или «социальной верой» (Social Faith). По мнению Нибура, на протяжении истории религиозная вера получает разные социальные воплощения — в древности она ориентирует людей на обособленные коллективные образы священного в замкнутых «общинных центрах», при многобожии плюралистические модели веры ведут к индивидуализму и дезинтеграции, радикальное единобожие с его абсолютизацией принципа бытия (как данного Богом универсального блага) преодолевает разобщенность и побуждает человечество к единению.

Соч.: Радикальный монотеизм и западная культура / пер. с англ. И. И. Маханькова // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / сост. П. С. Гуревич, С. Я. Левит. М., 1996; The Social Sources of Denominationalism. N.Y., 1957.

М. С. Юрьев

«НО́ВАЯ ПАРАДИ́ГМА» В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — совокупность научных подходов и понятий, появившаяся в последние десятилетия XX в. в качестве противовеса теориям секуляризации в процессе их обсуждения социологами религии. Ассоциируется прежде всего с именами

С. Р. Уорнера (Warner), Р. Старка (Stark), У. С. Байнбриджа (Bainbridge), Л. Яннакконе (Iannacccone), Р. Финке (Finke). Начала складываться во второй половине 1980-х, когда Р. Старк использовал понятие «религиозная экономика» и Л. Яннакконе применил экономическое понятие supply-side (англ. букв.: «сторона предложения» — стимулирование активности за счет расширения диапазона предлагаемого выбора) при изучении религии. В «новой парадигме» прослеживаются несколько концептов, возникших в социальных и экономических теориях XX в.: «рационального выбора» (rational choice) — Г. Беккер, Старк, Байнбридж, Уорнер, Финке, Яннакконе; «социального обмена» (social exchange) — Г. Хоманс (Homans), П. Блау (Blau); «религиозной экономики» (religious economy) — Яннакконе, Финке, Гест, Старк. Встречаются разные комбинации этих концептов.

Одним из первых сформулировал происходящие в социологии религии изменения в терминах сдвига от «старой парадигмы», берущей начало в европейском контексте, к «новой парадигме», возникающей в США, Стивен Уорнер в статье «Work in Progress: Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States» (1993). К тому времени тезис о секуляризации уже подвергся основательной критике социальными учеными по обе стороны Атлантики, а процесс секуляризации больше не считался само собой разумеющимся ни в Европе, ни тем более в Америке. Появление «новой парадигмы» Уорнер связывает с теоретической рефлексией некоторых ученых относительно того, что религиозная история США не вписывается в теорию секуляризации. Картина американской религиозной жизни является нетипичной для остального мира, секуляризация проходит совершенно иначе, чем в Западной Европе, эмпирические показатели религиозности населения бросают вызов модели секуляризации, что, собственно, и приводит к выводу о возможности появления «новой парадигмы», критичной по отношению к «старой парадигме». Для этого прежде всего необходимо изменить установку исследователей по отношению к религии, которая не только в «старой парадигме», но и вообще в академических кругах была негативной — с давних времен повелось ждать «смерти религии», ее преодоления как предрассудка по достижении человечеством просвещенной разумной стадии развития. Научная университетская среда настолько уверовала в скорый конец религии, что для нее оказалось если не сюрпризом, то помехой состояние дел с американской религиозностью.

Многие социологи, описывая американскую религиозную ситуацию, используют очень распространенную в западной социологии религии и ставшую частью их культурного капитала бергеровскую концепцию «священной завесы» как «объективной религии». Но она, по мнению Уорнера, в большей степени относится к европейскому контексту с исторически сложившейся уникальной ситуацией монополией церкви, тесно связанной с политической властью, а не к американской ситуации огромного многообразия, включающего партикуляризм, неотрадиционалицизм, плюрализм, инновации. Применительно к Америке следует говорить не столько о церквях, сколько о деноминациях, независимых конгрегациях и автономных религиозных собраниях. Религиозная среда в США никогда не была единообразной, представляя собой конгломерат организаций с присущими им гибкостью, готовностью к изменениям, активностью, выполняющих функции не только религиозного, но и социально-политического характера — поддержания различных субкультур (этнических, сексуальных и прочих меньшинств) в их борьбе за равноправие. Уорнер отмечал несколько идей, убеждавших его и других исследователей в необходимости «новой парадигмы», которая могла бы стать альтернативой «старой парадигме». Они были связаны со спецификой американской религиозной жизни, для которой долгое время были характерны: 1) отделение от государства; 2) культурный плюрализм, предполагающий многообразие, пластичность и изменчивость религиозных форм, взаимодействующих и конкурирующих на «религиозном рынке»; 3) структурная адаптивность; 4) наделение полномочиями (empowering); 5)«новый волюнтаризм». Эти особенности нужно принимать во внимание, чтобы понять различия в религиозной истории Америки и Европы. Неслучайно теория секуляризации возникает в Европе, для которой со Средневековья была характерна церковная монополия, распространявшая свое влияние на все общество.

Хотя о «сдвиге парадигм» в академических кругах заговорили после статьи Уорнера, «новая парадигма» восходит к теории Старка и Байнбриджа, которые сформулировали ключевые элементы и основные положения теории рационального выбора религии (ТРВР). Многие работы написаны Старком в соавторстве, сначала с Ч. Глоком (Glock), затем с Байнбриджем, Финке, Яннакконе и другими авторами, но именно ему принадлежит главная роль в систематической и продолжительной (со студенческих лет) разработке проблем религиозного обращения, новых религиозных движений, американской религиозности, теоретических основ изучения религии, что выдвинуло Старка в первые ряды социологов религии и первопроходцев в области применения ТРВР. В основе этой теории лежат, во-первых, принципы экономического мышления, разработанные Г. Беккером, в свою очередь восходящие к утилитарному индивидуализму А. Смита

(Smith); во-вторых, элементы теории социального обмена Хоманса и Блау, главное место в которой занимает актор.

Теория строится на основе идеи, что любое действие является рациональным по своему характеру и что люди соизмеряют потери и приобретения любого действия, прежде чем совершить его. Тот факт, что люди действуют рационально, признается многими социологами. Но наряду с рациональными они признают наличие и других типов человеческого действия: традиционного, эмоционально-аффективного, ценностно-ориентированного. Такова была типология М. Вебера (Weber), Т. Парсонса (Parsons) и других ученых. В противовес функциональной теории Парсонса, которая в 1960-е подвергается все большей критике, Хоманс (1961) и Блау (1964) формулируют теорию социального обмена как альтернативу функциональному консенсусу религии и общества, концентрируя внимание на объяснении человеческого поведения в терминах рационального соизмерения потерь и вознаграждений. Применив перспективу рационального выбора к религии, Старк и Финке (2000) выступают против многих ранних исследователей религии, рассматривавших ее в терминах нерациональности и иррациональности.

Рассмотрение религиозных верований как иррациональных приводит к выводу о том, что, когда общество достигает определенной (научно-технологической) стадии, уменьшается влияние религии, вера падает, что является основой теорий секуляризации. Сформировавшаяся в противостоянии теории секуляризации ТРВР — это попытка создания науки, исследующей религию не как предрассудок, иллюзию или патологию, но как интегральную часть личности и общества. В книге Старка и Байнбриджа «Будущее религии» (The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cut Formation, 1985) отчетливо звучит: религия была, есть и будет, и не только в американском обществе. Конечно, есть и секуляризация, но она характерна для любой, а не исключительно современной экономики. Более того, секуляризация есть часть непрерывного цикла, присутствующая в любом обществе и приводящая к двум уравновешивающим друг друга процессам — религиозной инновации и религиозному возрождению. Поэтому нельзя сказать, что религия исчезает в современном обществе, как думают многие; скорее она подобна «приливам» и «отливам» в любом обществе на протяжении долгой истории.

Чтобы понять, как действуют те или иные религиозные организации и движения, как совершается религиозный выбор, — строятся модели «религиозной экономики», «религиозных рынков», «религиозных фирм». Рассматривая церкви как «фирмы», конкурирующие за приверженцев в условиях структурированного рынка, исследователи утверждают, что регулирование религиозной экономики ограничивает конкуренцию и возможности религиозных производителей и выбор религиозных потребителей. Религиозная конкуренция оказывает большое влияние на формы религиозной активности и на жизнеспособность религиозного рынка. Плюрализм и конкуренция способствуют не уменьшению религиозного авторитета и влияния религии в обществе (как считали представители теории секуляризации), а, напротив, оживлению религиозной сферы. На организационном уровне, согласно Старку, когда слабые религиозные организации сталкиваются с конкурентными силами, они либо погибают, либо трансформируются. Однако на макроуровне религиозная конкуренция приводит к высокому уровню религиозности. Так что секуляризация — естественное следствие религиозной монополии, уделяющей недостаточное внимание нуждам потребителей. Исследовательские выводы говорят о жизненности религии, а не о ее исчезновении. А религиозная исключительность имеет отношение не к США, которые как были религиозной страной, так ею и остались, а к Европе, которая, в отличие от всего остального мира, представляет собой пример безрелигиозности и секулярности.

Несмотря на критику, многие ученые ставят теоретикам «новой парадигмы» в заслугу то, что ее результатом стало прекращение доминирования тренда секуляризации, а в рамках последнего происходит обратное движение, пересматриваются старые, возникают новые, более «мягкие», приближенные к реальности теории нео- (контр)-секуляризации, склонные к конвергенции с «новой парадигмой», с ТРВР и другими теориями. Старые статичные теории находятся в процессе активной реконструкции, что говорит о динамике и оживлении всего поля социологии религии и приветствуется многими исследователями, независимо от оценки новой парадигмы.

Лит.: *Stark R., Iannaccone L. R.* A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No 3; *Stark R., Bainbridge W. S.* The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. Berkeley (CA); Los Angeles; London, 1985; *Warner R. S.* Work in Progress: Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1993. Vol. 98. No 5; *Woodhead L.* Old, New and Emerging Paradigms in The Sociological Study of Religion // Nordic Journal of Religion and Society. 2009. No 22 (2); *Руткевич Е. Д.* Новая парадигма в социологии религии // Вестник Института социологии РАН. 2013. № 6.

Е. Д. Руткевич

НО́ВЫЕ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ ДВИЖЕ́НИЯ (англ. New Religious Movements) — наименование религиозных направлений, возникших во второй половине XX в.

преимущественно в западных странах, а с конца 1980-х — и в России. К новым религиозным движениям (НРД) могут быть отнесены религии, соответствующие следующим признакам: 1) возникшие недавно и существующие на протяжении жизни одного поколения верующих; 2) признающие вероучительные положения, существенно расходящиеся с вероучениями «исторических религий»; 3) не имеющие укорененности в социокультурном пространстве региона нахождения; 4) имеющие в числе последователей, как правило, неофитов, пришедших в религиозную организацию благодаря миссионерской деятельности (см. Миссионерство) ее представителей, а не воспитанию в семье; 5) имеющие харизматических лидеров, «возвещающих истинное учение».

В качестве типологии НРД в России предлагается их деление на НРД западного происхождения, ориентированные в целом на христианство (например, Церковь объединения); НРД восточного происхождения, ориентированные в основном на восточные религии (например, Международное общество сознания Кришны, Ананда-Марга); НРД российского происхождения (например, Церковь Последнего Завета, Православная Церковь Божьей Матери «Державная»); НРД с ориентацией на язычество и неоязычество (например, Союз славянских общин славянской родной веры, Круг языческой традиции); НРД синкретического характера (см. Синкретизм религиозный), в учении и практике которых присутствуют элементы различных религий и религиозно-философских направлений (например, Церковь саентологии, Вера Бахаи).

К числу НРД также можно отнести так называемые «религии нового века» или «Нью эйдж» (англ. New Age — новая эра, новый век). «Нью эйдж» — это обобщенное наименование ряда разнообразных мистико-оккультных групп, не имеющих единообразной организации и обрядовой практики. Учения сообществ «Нью эйдж» весьма аморфны и эклектичны, включают элементы различных религий, астрологии, эзотерики (см. Эзотеризм), врачевания, знахарства, мантики, теософии, экологических учений. Природа и человек рассматриваются в различных группах «Нью эйдж» как единое целое, связанное с космосом, предстающим живым (дышащим) существом с различными эманациями, которыми ньюэйджеры, зачастую через так называемых контактеров, стремятся овладеть с целью обретения «высшего знания». В качестве общих характеристик групп «Нью эйдж» можно назвать веру в безличного абстрактного Бога или некую высшую силу, веру в то, что человек, постепенно эволюционируя, сумеет стать Богом, веру в реинкарнацию, цикличное (а не линейное и однонаправленное) восприятие времени, веру в возможность общения различными способами со сверхъестественными силами и существами, веру в способность сторонников «Нью эйдж» установить порядок во всем мире благодаря овладению космической энергией и применению ее во благо человечества.

Существует и более узкое значение термина «Нью эйдж», когда так именуются лишь те группы и объединения, которые акцентируют внимание на астрологии, полагая, что ключевым событием современности является переход всего человечества из «эры Рыб» в «эру Водолея», случившийся на рубеже XX–XXI вв. (программной работой для многих последователей «Нью эйдж» считается книга американской писательницы Мэрелин Фергюсон «Заговор Водолея», 1980).

В качестве религиозных практик в сообществах «Нью эйдж» используются спиритизм, медитация, ясновидение. В рамках «Нью эйдж» популярны вегетарианство, бесконтактный массаж, различные виды гимнастик, психоделика, целительство, магические заговоры и заклинания, использование оберегов в виде природных элементов — камней, металлов, «магических кристаллов», защищающих их хозяина от порчи и сглаза. В связи с таким широким набором практик группы «Нью эйдж» часто идентифицируют себя не как религиозные, а как духовные или оздоровительные центры, центры целительства, гимнастики, ясновидения и т. п. Широко используемым в группах «Нью эйдж» понятием является «биополе», которое, в зависимости от состояния человека или другого существа, обретает различные цвета. Основный посыл ньюэйджеров в том, что главное — это не мир вокруг, а мир внутри самого человека, меняя который человек способен влиять и на окружающее («хочешь изменить ситуацию — измени отношение к ней», «хочешь быть счастливым — будь им» и др.). Группы последователей «Нью эйдж» возникают во второй половине 1970-х в западных странах, а в 1990-х — и в России. Среди российских групп, по ряду признаков подпадающими под понятие «Нью эйдж», можно назвать рериховское движение (Агни-Йога), движение «Анастасия» («Звенящие кедры России»).

Лит.: *Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ: В 2-х частях. М., 1999, 2002; *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ. 2-е изд., испр. М., 2007; Новые религии в России: двадцать лет спустя / отв. ред. Е. С. Элбакян. СПб., 2013; *Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И.* Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения. М., 2011.

Е. С. Элбакян

О’ДЙ (O’Dea) **То́мас** (01.12.1915, г. Эймсбери, Массачусетс — 12.11.1974, г. Санта-Барбара, Калифорния, США) — американский социолог религии ир-

ландского происхождения. Учился в Гарвардском университете (Harvard University), был стипендиатом Центра углубленного исследования поведения в Калифорнии; с 1951 преподавал в различных университетах в США. Являлся активным участником Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society) и Ассоциации социологии религии (Aassociation for the Sociology of Religion), был помощником редактора научного журнала «Социологический анализ» (1969–1973).

Известен как один из лучших исследователей мормонов, автор многочисленных публикаций по римокатоличеству и социальным проблемам современности. В начале карьеры занимался исследованиями восточных религий, в последние годы жизни — сравнительным религиоведением. Особое внимание О'Ди уделял институциональным параметрам религии в современных обществах и последствиям секуляризации для религии и религиозности.

В наиболее известной работе «Социология религии» (The Sociology of Religion, 1966), переведенной на пять языков, О'Ди, опираясь на теоретические разработки Трёльча (Troeltsch) о церкви и секте, Вебера (Weber) о рутинизации харизмы и Парсонса (Parsons), о деинституционализации, разработал концептуальную схему, позволяющую понять, какие факторы влияют на функционирование религиозных движений и организаций и на их внутренние изменения.

О'Ди выделил пять дилемм, которые структурно присущи религиозной институционализации: 1) Дилемма смешанной мотивации (Dilemma of Mixed Motivation). На первых этапах существования движения религиозного, представленного группой учеников, собранных вокруг харизматического лидера, вся деятельность направлена в одно русло и ее мотивация не связана с каким-либо престижем или выгодой, поскольку таковых нет. Однако по мере институционализации религии появляются статусы и роли, начинается профессионализация деятельности, а вместе с ней — многочисленные привилегии. Мотивация деятельности становится смешанной, а в религиозное движение оказываются вовлеченными люди, преследующие собственные цели. 2) Символическая дилемма: «объективация против отчуждения» (Symbolic Dilemma: Objectification versus Alienation). Важнейший элемент религии — культ, который для сохранения харизматического начала должен быть закреплен в определенных формах и процедурах. Поэтому, по мере институционализации религии, богопочитание из индивидуального непосредственного акта превращается в объективированный символический порядок, навязываемый верующему для выражения его внутренних чувств. В этом случае возникает угроза того, что система религиозного богослужения может утратить резонанс с подлинными переживаниями верующих и формы религиозного культа станут отчужденными от индивидуальной религиозности. 3) Дилемма административного порядка: «развитие против эффективности». По мере институционализации религии харизматическое лидерство религиозное начинает заменяться легальными структурами, имеющими руководство и административный штат. Распространяются бюрократические ведомства, которые поначалу отвечают требованиям эпохи и эффективно решают проблемы, но со временем начинают дисфункционировать и могут сами вызвать дальнейшие проблемы, так как ведут к истощению необходимых денежных средств, дублированию деятельности в сфере компетенции и полномочий между отделами и учреждениями. Возникшие проблемы еще более усложняются из-за смешанной мотивации. 4) Дилемма размежевания: «конкретная формулировка против подмены содержания формой» (Dilemma of Delimitation: Concrete Definition versus Substitution of Letter for the Spirit). Чтобы воздействовать на жизнь человека, религиозная идея должна быть выражена через образы и понятия, почерпнутые из повседневной жизни. О'Ди называет это процессом конкретизации. Однако в результате такого перевода на язык повседневной жизни религиозная идея может быть настолько упрощена и редуцирована, что вместо ее трансляции произойдет ее трансформация в нечто совсем иное. Этическая идея может быть сведена к набору правил, и ее богатое содержание будет подменено бедной формой. 5) Дилемма власти: «обращение против принуждения» (Dilemma of Power: Conversion versus Coercion). На ранней стадии развития религиозного движения или организации верующие обычно проходят стадию обращения (см.: Конверсия религиозная). Однако по мере институционализации религии ряды религиозного движения начинают пополнять не столько новообращенные, сколько социализированная молодежь, воспитанная в вере. Противостояние религиозного движения ценностям широкого общества по мере институализации начинает уменьшаться. Со временем, чтобы утвердить и даже упрочить свой статус, религиозное движение может стать более ориентированным на светские власти и начать привлекать их для достижения своих целей. Это ослабляет внутренние связи между членами общины и увеличивает вероятность появления протестных групп. Упрочение связей со светскими институтами может также благоприятствовать цинизму как среди религиозных лидеров, так и среди мирян. Концептуальная схема, предложенная О'Ди, стала важным вкладом как в социологию религии, так и в социологию в целом.

Соч.: The Mormons. Chicago, 1957; The Sociology of Religion. Englewood Cliffs (N.J.), 1966; Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, and Interpretation. N.Y., 1970.

Е. Н. Васильева

ОБОЛЁНСКИЙ Леони́д Его́рович (9/21.03.1845, Малоархангельск Орловской губернии — 23.09/06.10).1906, Санкт-Петербург) — русский философ, социолог, журналист, писатель, переводчик. Окончил гимназию в Орле, затем учился в Санкт-Петербургском университете и одновременно слушал курс по физиологии, физике, химии в Медико-хирургической академии, затем в Московском университете изучал философию и юриспруденцию. Был активным участником кружка ишутинцев, членом общества «Организация труда». В 1866 после покушения Каракозова на Александра II Оболенский был арестован, заключен в Петропавловскую крепость и по решению Верховного уголовного суда выслан в Костромскую губернию, затем переведен в Орел. В 1878 вернулся в Санкт-Петербург и по приглашению профессора Н. П. Вагнера стал автором, редактором и издателем журнала «Свет», в 1880 переименованного в «Мысль». В 1883 приобрел в собственность журнал «Русское богатство» и издавал его до 1891. Сотрудничал с журналами «Вопросы философии и психологии», «Исторический вестник», газетами «Россия», «Русские ведомости», «Одесский листок» и с другими изданиями. Под псевдонимом (М. Красов) Оболенский писал повести и романы. Занимался переводами трудов крупнейших европейских социологов, психологов, философов: Г. Спенсера (Spencer), В. Вундта (Wundt), Г. Тарда (Tarde), А. Фулье (Fouillée), Г. Гефдинга (Hoffding) и др.

В социологии Оболенский начинал в 1860-е как поклонник О. Конта (Comte) и Г. Спенсера, затем перешел к критике позитивизма, в 1880–1890-х попытался создать собственное учение, близкое эмпириокритицизму. Наиболее подробно свои взгляды он изложил в труде «История мысли: опыт критической истории философии» (1901).

Социальные явления, по Оболенскому, — выражение определенных потребностей общества. Изучать их необходимо с использованием и объективного, и субъективного методов. Источником и критерием прогресса Оболенский, как и другие русские социологи (например, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский), считал развитие личности в совокупности всех ее потребностей, но прежде всего альтруистической любви (в этом Оболенский предвосхитил П. А. Сорокина). Альтруизм он рассматривал как свойство мировой сущности, Бога, т. е. как религиозную потребность.

Большое внимание Оболенский уделял проблеме соотношения социальной статики и социальной динамики в России. В контексте данной проблемы он анализировал старообрядческий раскол. На основе глубокого анализа работ о расколе А. П. Щапова, Н. И. Костомарова, И. Юзова (Каблица), П. И. Мельникова и других Оболенский приходит к выводу, что староверы, подобно «заграничным протестантам», стремились к рациональному обоснованию веры, что в первую очередь получило отражение в их отношении к труду, который они понимают как религиозную обязанность перед Богом. Труд старообрядцы считают не только источником средств к существованию, но и средством избавления от пороков, основой воспитания и преобразования человека и его жизни. Подобное религиозное обоснование труда Оболенский считал важным для развития трудовой этики в России. Статьи Оболенского 1880-х о расколе почти на 20 лет предвосхитили концептуальную модель М. Вебера («Протестантская этика и дух капитализма») о связи хозяйственной деятельности с содержанием религиозных воззрений на смысл человечкого существования. В «Истории мысли» Оболенский уделил большое внимание исследованию буддизма. Буддизм он рассматривал как религию, идеалы которой выросли на социальной почве, как радикальное отрицание замкнутого кастового строя и брахманской аристократии.

Соч.: Истории мысли: опыт критической истории философии. 2-е изд.. М., 2013; Обрядовые учреждения // Спенсер Г. Развитие политических учреждений [с предисл. и вступ. ст. Л. Е. Оболенского]. СПб., 1892.

Лит.: *Бочкарева В. И.* «Вера без дела… знание без чувства — мертвы»: Социолог Л. Е. Оболенский // Российская социология: Историко-социологические очерки / отв. ред. А. О. Бороноев, В. В. Козловский. М., 1997.

Т. П. Белова

ОБРЯ́Д РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — форма культовой и внекультовой религиозной деятельности. Обряды сопутствуют верующему на протяжении всей его жизни, причем подразумевается неукоснительное соблюдение достаточно строгого регламента. Обряды структурируют жизнь социальной группы и задают поведенческие шаблоны как для социума, так и для индивида. В самом широком смысле религиозный обряд представляет собой последовательность установленных обычаем действий (манипуляций с предметами, перемещений в пространстве, вокализаций, вербализаций и проч.), в которых воплощаются какие-либо религиозные, мифические, магические представления и/или бытовые традиции.

Этимологически слово «обряд» восходит к слову «ряд», которое в славянских языках обозначает «порядок», «строй», «класс», «уговор», «условие», «линия», «строка». Семантика слов «обряд» и «обряжать» в русском языке достаточно богата: «хозяйство», «порядок», «обиход», «готовность», «распо-

рядок», «быть готовым», «ухаживать», «заботиться», «хозяйничать», «опрятно / нарядно одеваться».

В христианстве обряды представляют собой символические и мистические коллективные действия и священнодействия, отражающие религиозные идеи и представления об объектах, на которые они направлены. Для христианства важны такие характеристики обряда, как его подготовленность, порядок проведения и красота. Следует отметить как синхронный (гармоничное, красивое размещение в пространстве), так и диахронный (последовательность во времени, ритмичность) аспекты обряда. Установленные церковной традицией религиозные обряды следует отличать от простонародного эклектичного обрядоверия и суеверия, содержащих в себе элементы политеизма, шаманизма, магии, культа предков. Сравнительное религиоведение видит истоки религиозных обрядов в первобытнообщинных верованиях, родоплеменных культах и античной мифологии.

Лит.: *Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М.* Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. Тверь, 2010; Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / сост., перев. А. Ю. Рахманина. СПб., 2003; *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

И. П. Давыдов

ОБРЯДОВЕ́РИЕ — убеждение верующих в безусловной необходимости и исключительной роли обрядов религиозных для получения благоприятного результата от обращения к предмету веры религиозной. При обрядоверии посредническая функция обрядов гипертрофируется, их процедурная составляющая приобретает самодостаточное значение, обрядовые предметы воспринимаются как священные и наделяются свойствами наподобие магических, основное внимание сосредотачивается на правильной (по представлению совершающего) последовательности и форме обрядовых действий. Обрядоверие культивируется преимущественно на уровне обыденного религиозного сознания. Оно встречается во всех религиях, где обязательную часть культа религиозного составляет ритуал религиозный. Как правило, обрядоверие не предписано официальным вероучением этих религий и его проявления встречают неодобрительное отношение со стороны служителей религиозного культа. Однако идеология большинства религиозных организаций рассматривает обрядоверие как свидетельство религиозности, хотя и демонстрируемое в неразвитых или ошибочных формах. Наиболее распространено обрядоверие в содержании религиозных практик так называемых народных религий. Устойчивость обрядоверия объясняется его традиционностью — из поколения в поколение сохраняющимися в этнокультурной памяти рецепциями архаических верований, соблюдение которых обеспечивает идентичность религиозную с «верой предков», а также нацеленностью его практик на положительное решение конкретных жизненно важных проблем верующих.

М. Ю. Смирнов

ОБРЯ́ДЫ ПЕРЕХО́ДА (франц. les rites de passage) — упорядоченные стереотипные действия по изменению положения субъектов (индивидуальных или совокупных) в обществе; как специфический вид коллективного ритуального поведения, т. е. формализованной человеческой деятельности, наиболее ярко выражаются в религиозной культовой практике. Секуляризованные реликты древних обрядов перехода сохраняют свое значение в фольклоре, светском этикете и в государственных церемониях, регламентируемых протоколом (судопроизводство, принятие воинской присяги, спортивные состязания, инаугурация президента, вручение посольских верительных грамот и т. д.).

Понятие и теорию обрядов перехода предложил и разработал французский этнограф немецкого происхождения Арнольд ван Геннеп (van Gennep), ставший непререкаемым авторитетом в социальной антропологии после публикации им монографии «Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов» (Les rites de passage. Etude systématique des rites, 1909). К обрядам перехода Геннеп отнес прежде всего ритуалы смены индивидом половозрастной категории и публичной фиксации «актов гражданского состояния» — брак (поиск супружеской пары, сватовство, обручение и свадьба, развод, целибат), рождение потомства (зачатие, беременность, роды), смерть (похороны и последующий траур, ритуальная коммуникация с покойником). К другой группе он причислил интериоризационные ритуалы агрегации (включения), сегрегации (исключения в смысле дискриминации), адопции (усыновления), связанные с принятием в свою среду или на своей территории чужака (гостя, путника, врага, младенца-подкидыша и т. п.).

Геннеп подчеркивал неосуществимость строгой классификации абсолютно всех обрядов перехода по единому основанию деления (к примеру, по географическому или же гендерному признаку). Отдельно он рассматривал однократные и сезонные обряды (аграрного и детородного цикла), профессиональные посвящения в союзы (жреческие, воинские, шаманские, магические, цеховые) и многообразные формы жертвоприношений (в том числе человеческих). Особенно его интересовали культовые предметы, т. е. материальные носители сверхобычных свойств: архитектурные элементы (святилища, ворота, пороги, лестницы, ограды, межевые

знаки, надгробия и т. п.), наглядно отмечающие границу сакрального и профанного локусов мироздания, детали интерьера (трон, стол-престол, ложе, саркофаг), атрибуты священной власти (инсигнии, оружие, жезлы, посохи, символические орудия труда), бытовые вещи, одежда и утварь, остриженные волосы, выпавшие молочные зубы и т. п. объекты, используемые в инициальной, контагиозной и парциальной магии.

По представлениям Геннепа, Эдмунда Лича (Leach) и других исследователей, любому обряду перехода присуща четко соблюдаемая участниками структура из пяти этапов: 1) стартовое «нормальное» состояние посвящаемого, которое следует изменить; 2) процедура отделения и изоляции от остального сообщества; 3) аномальное промежуточное («предпороговое») состояние прелиминария; 4) процедура приобщения и наделения новыми социальными ролями (супруга, воина, жреца, предка, раба, пленного и т. п.); 5) финишное «нормальное» состояние перешедшего в новый социальный статус, сопровождающееся радостным триумфом или скорбным трауром. В древности некоторые обряды перехода подразумевали различные испытания на физическую выносливость и психическую устойчивость прелиминария, могли сопровождаться калечащими воздействиями (обрезанием крайней плоти у юношей, выбиванием нижних передних зубов у девушек, отрубанием фаланги пальца вдовы, шрамированием, татуировкой, клеймением и т. п.).

Обряды перехода выступают как упорядоченная совокупность стереотипизированных религиозных действий, связанных с необходимостью социального и религиозного оформления изменения положения индивида в социуме, перемены социального статуса и формирования нового ролевого набора. Выделяются ритуалы жизненных циклов и ритуалы жизненных кризисов. Ритуалы жизненных циклов знаменуют переход от одной стадии жизни к другой. К ним относятся ритуалы, связанные с рождением, инициацией (вступление в статус полноценного, половозрелого члена общины), заключением брака, смертью. Ритуалы жизненных кризисов совершаются в моменты, когда действительно требуется помощь со стороны сакральной инстанции.

Выделение этих двух групп ритуалов в достаточной степени условно — стадии жизненных циклов и ситуации кризисов могу совпадать и не требовать поэтому раздельных ритуальных процедур. Однако имеют место и особые, индивидуальные кризисы: болезни, отклонения от нормы (по здоровью) и девиации в поведении и т. п., требующие особого ритуального оформления. Ритуалы, сопровождающие исцеления, можно рассматривать и как магические. Большинство наиболее важных и распространенных ритуалов перехода связаны с жизненными биологическими кризисами — рождением, смертью, половым созреванием, воспроизводством. Каждый из этих кризисов приносит с собой продвижения по жизненному циклу и изменения в социальном статусе, смену ритма жизни. Есть ритуалы, которые сопровождают изменения в культурной жизни общества (например, посвящение в члены обществ и братств, объединенных особыми интересами). Известно, что степень разработанности ритуалов перехода в различных обществах неодинакова.

Обряды перехода всегда носят позитивную или негативную эмоциональную окраску. Позитивные ритуалы обычно связаны с освящением или обновлением объекта или индивида, а негативные — с установлением запрета или «табу» (слово «табу» в этом контексте применяется к тем ритуалам, которые затрагивают нечто такое, что следует обходить, чего следует остерегаться). Бытует общепринятое представление о том, что чем значительнее то или иное статусное изменение, тем большее внимание уделяется ему в ритуале.

В середине XX в. исследование обрядов перехода получило развитие в трудах британского социального антрополога Виктора Тэрнера (1920–1983) — «Барабаны бедствия» (1968), «Ритуальный процесс: структура и анти-структура» (1969) и др. Взяв за основу схему ван Геннепа, Тэрнер детализировал ее, рассмотрев обряды перехода как комплекс символических, ценностных, целевых, ролевых, структурных составляющих. Общая направленность обрядов перехода задана, по его мнению, последовательностью: отрицание старой структуры и выход из нее — пребывание в промежуточном состоянии — включенность в новую структуру. Особое внимание Тэрнер уделил промежуточной, лиминальной (от лат. limen — порог) стадии переходного процесса. По его наблюдениям, в лиминальном состоянии человек лишен какой-либо структурной принадлежности, ролей и статусов. Он воспринимается окружающими подобно умершему или призраку, полностью поко́рен тем, кто производит с ним обрядовые процедуры. Но это положение не исключает некой минимально структурированной жизнедеятельности — оставшись «как он есть», лиминальный субъект сосуществует с такими же, как он сам, участниками перехода, находясь в непосредственном общении с ними. Из их совместного недифференцированного бытия рождается спонтанная общность — «коммунитас», пребывание в которой постепенно «реанимирует» лиминального субъекта, дает ему новый импульс к социальному движению. В «коммунитас» аккумулируются полученные навыки выживания, формируется своя нормативность и идеология. Оснастившись таким опытом, индивид уверенно входит в стадию обретения нового статуса. В дальнейшем он хранит память о периоде своей лиминальности, и это укрепляет его в отстаивании достигнутого положения.

В религиозной жизни общества, как показывает Тэрнер, обряды перехода связаны с расколами, с выделением из церковных организаций религиозных сект, с противостоянием традиционных религиозных институтов и мистических милленаристских движений, с появлением апокалипсических общин. Отмечалось также, что во многих религиях присутствует лиминальная фаза унижения и смирения последователей, через которую они должны пройти для «повышения статуса», — спасения в Боге (христианство), погружения в нирвану (буддизм), духовного и телесного оздоровления. Духовные лидеры становятся таковыми благодаря внешнему отказу от власти, демонстрации своей кротости и заботы об окружающих.

Лит.: *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М., 1999; *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ., вступ. ст. и коммент. С. Баньковской. М., 2000; *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / пер. с англ. И. Ж. Кожановской. М., 2001; *Тэрнер В.* Символ и ритуал / пер. с англ. И. М. Бакштейна, В. А. Бейлиса. М., 1983.

Л. С. Астахова, И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

ОБЩИ́НА РЕЛИГИО́ЗНАЯ — локальное объединение верующих, исповедующих одну религию. Разновидности религиозных общин определяются способом их организационного устройства — это может быть: 1) то же, что и приход; 2) монастырская монашеская община; 3) сектантская община (см. Сектантство религиозное); 4) объединение всех представителей какого-либо меньшинства религиозного в стране или регионе.

М. Ю. Смирнов

ОБЫ́ЧАЙ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — поведение верующих, основанное на их устойчивых представлениях о необходимых поступках и эмоциональных реакциях, которые должны сопровождать те или иные действия религиозные наряду с соблюдением официальных предписаний исповедуемого религиозного учения. В основе лежат закрепленные культурной традицией стихийно сложившиеся стереотипы публичного поведения, апробированные социумом на опыте многочисленных поколений. В отличие от религиозных привычек индивида, которые выражают его уникальные (биографические, физические и пр.) особенности, религиозные обычаи имеют статистические показатели существования.

Сферой возникновения религиозных обычаев является повседневная жизнь последователей какой-либо религии. Они формируются спонтанно, при действительном или кажущемся соответствии актов, не предусмотренных вероучением, убеждению в религиозном назначении совершаемых верующими действий. Повторяемость таких соответствий на протяжении длительного периода обуславливает обретение религиозными обычаями характера традиции. Закрепляясь на уровне обыденного религиозного сознания, совокупность религиозных обычаев образует модель стереотипного поведения верующих.

Воспроизводство религиозных обычаев обеспечивается их востребованностью в тех стандартных жизненных ситуациях (похороны, свадьбы, рождение детей, праздники, встречи или проводы и т. д.), которые, по представлениям людей, требуют сопровождения не только канонически выверенным обрядом религиозным, но и соблюдением унаследованных от предков традиционных правил поведения в конкретных обстоятельствах места и времени. Непосредственная включенность обычая в практическую жизнедеятельность приводит к совмещению религиозного содержания с определенными мотивами и нормами мирского поведения: этническими, половозрастными, хозяйственными и др. Поэтому связь человека с сакральным при следовании религиозному обычаю не имеет строгой доктринальной кодификации и дополняется элементами семейных, бытовых, прочих специфических внутригрупповых и межличностных отношений. При этом первоначальный сакральный смысл, приведший к возникновению религиозного обычая, может быть утрачен, переистолкован или замещен другим. Нередко обычай настолько выходит за пределы официальных религиозных установлений, что проявляется как внедогматическое верование, обрядоверие, суеверие. Однако длительность существования делает обычай в восприятии верующих чем-то само собой разумеющимся и обязательным. В этом своем качестве религиозный обычай выступает как интегрирующий фактор для принимающей его социальной среды. Утверждение обычая как безусловного образца поведения может привести к его формализации и включению в канонический порядок религиозной жизни, т. е. к превращению в религиозный обряд.

В отличие от правовых обычаев (например, мишпат иври в Израиле, ал-фикха в Саудовской Аравии), освященных авторитетом соответствующих авраамических религий, современный религиозный обычай в чистом виде, как правило, не нуждается в санкции со стороны светского государства — эту функцию берет на себя местное религиозное объединение, но должен отвечать общим принципам законности и не нарушать режим правопорядка.

Религиозный обычай на локальном уровне выполняет схожие с религиозным ритуалом и обрядом функции, а именно: социальной коммуникации, интеграции социальных групп, дифференциации и эмблематизации социальных стратов, социаль-

ной регуляции, трансляции коллективного опыта, сакрализации общественных отношений и культурных достижений. Религиозному обычаю в целом свойственен консерватизм, однако его способность к трансформации и к «социальной диффузии» выше, чем у религиозного ритуала, так как он (обычай) в меньшей степени подвержен догматизму и больше ориентирован на массовую культуру, т. е. его «целевой аудиторией» выступают широкие массы верующих, а не интеллектуальная элита. Поэтому в качестве отличительных черт религиозного обычая иногда называют смысловую прозрачность (очевидную целесообразность, не требующую герменевтических процедур) и апелляцию к авторитету предков (культурных героев), но не харизматических лидеров.

И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

ОККУЛЬТИ́ЗМ (лат. occultus — сокровенный, скрытый) — совокупность учений и практик, закрытых от «непосвященных», делающих акцент на магию. Фактически оккультизм является частью эзотеризма, поэтому на него распространяются те же характеристики, которые применимы и к эзотеризму. Понятие оккультизма в науке принято относить к обществам, учениям, ритуальным практикам Запада, развивавшимся примерно с XV по XVI в. По-видимому, впервые слово «оккультизм» появилось во французском «Словаре новых слов» (1842). Однако похожая терминология была в ходу и намного раньше: в частности, один из классических эзотерических трудов эпохи Ренессанса носит название «Об оккультной философии» (De philosophia occulta, 1533). Его автор Корнелий Агриппа из Неттесгейма (Agrippa von Nettesheim) понимает под такой «философией» магию как высшую форму познания. Мир в систем координат оккультизма представляется детерминированным и целостным. Совершив ритуал в одной, низшей области мира, оккультист способен повлиять в нужном ему ключе на более высокие сферы или воздействовать на процессы, на предметы, на других людей, отстоящие от него на значительном расстоянии или во времени. Власть (над миром, над людьми и т. д.) в той или иной форме — цель, которую часто ставят перед собой оккультисты. Огромное значение в оккультизме имеют практика, а также различные ритуальные аксессуары (талисманы, посохи, одеяния, минералы, особые виды растений, продукты животного происхождения), тайные имена, использование специфического ритуального языка, употребление особых препаратов. Проникновение в более тонкие сферы мироздания предполагает взаимодействие адепта с различными существами — духами, богами, демонами, махатмами, которые могут помочь, а могут и навредить оккультисту, в связи с чем ему рекомендуется соблюдать особую «технику безопасности» при общении с ними.

Примерами оккультных сообществ могут служить некоторые масонские ложи, «эзотерическая секция» Теософского общества, орден Золотой зари, орден восточных тамплиеров, Древний мистический орден Розы и Креста, орден мартинистов.

Лит.: *Зелигман К.* История магии и оккультизма / пер. с англ. А. Блейз. М., 2001; *Тухолка С. В.* Оккультизм и магия. СПб, 1907; *Ханеграаф В. Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / пер. с англ. Е. В. Заря. М., 2016; Эзотеризм: история и современность / редкол.: Скворцов Л. В. (гл. ред.) и др. М., 1994; *Faivre A.* Access to Western Esotericism. Albany, 1994; Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden; Boston, 2006.

С. В. Пахомов

ОПЕРАЦИОНАЛИЗА́ЦИЯ ПОНЯ́ТИЙ В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ (англ. operationalization, от лат. operatio — действие) — трансформация понятий в инструмент регистрации первичных данных. Основывается на формулировании операциональных определений, включающих простейшие показатели исследуемого религиозного процесса. Предполагает, во-первых, сведение теории к индикативным, измеряемым параметрам, что необходимо для самого исследователя, а во-вторых, изложение исследуемого феномена понятным респондентам языком, что необходимо в процессе сбора полевой информации. Включает в себя манипулятивные операции физического, измерительного, вербального/невербального, символического характера. Операционализации предшествует концептуализация — определение базовых понятий и их классификация.

Последовательность действий при операционализации понятий в исследованиях социологии религии: 1) Теоретическая работа по формулированию понятий в их принципиальной точности для разделения научного смысла, общеупотребительного смысла и религиозного смысла (особенно важно четкое выполнение этого параметра при исследованиях новых религиозных организаций ввиду специфики современного религиозного словаря). 2) Моделирование понятия посредством выявления и ранжирования типичных свойств, с обозначением их наблюдаемых аспектов. 3) Соотнесение объемов изучаемого феномена и смоделированного из индикаторов понятия для того, чтобы исключить расширение/сужение понятия посредством суммирования определенных свойств. 4) Выбор наиболее принципиальных исследуемых свойств и разложение каждого из них на индексируемые показатели и обратное соотнесение полученных индексов с первоначальным смысловым наполнением понятий.

В социологии религии существует ряд осложняющих факторов, влияющих на процедуры операционализации и формирования программы исследования — специфичность понятийного ряда, осложняемая дополнительными слоями смыслов в рамках каждой отдельной религиозной организации (когда одно и то же понятие интерпретируется в секулярной культуре и в каждой из религий по-разному и должно измеряться с помощью различных индикаторов); сложность определения выборочной совокупности, связанная с размытостью границ членства некоторых религиозных организаций; закрытость некоторых религиозных организаций, приводящая к сложности моделирования понятий. Преобразование понятий (концептов) в набор наблюдаемых индикаторов (оперантов) осложняется тем фактом, что операнты имеют конвенциональную природу. Не следует опираться на теоретический принцип аналогии, прямого перенесения процедурных и методических приемов, уже использованных для изучения одной религии, на другие: религиозные организации по-разному понимают доктринальные, канонические и догматические рамки и калькировать приемы, в том числе — операционализации не всегда возможно. Многие познавательные процессы сложно формализуются. Целью операционализации является не только упрощение до измеряемых параметров, но и формирование эмпирических условий применимости концепций.

Лит.: *Батыгин Г. С.* Лекции по методологии социологических исследований. М., 2008.

Л. С. Астахова, А. С. Астахова

ОПРО́СЫ ОБЩЕ́СТВЕННОГО МНЕ́НИЯ НА ТЕ́МЫ РЕЛИ́ГИИ В РОССИ́И. В дореволюционной России состояние религиозности отражала первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897, которая включала графу о вероисповедании. Тогда православные составили 70%, мусульмане — 11%, католики — 9%, протестанты — 5%, иудеи — 4%, представители других религий — 1% опрошенного населения. В последующих сплошных опросах населения вопрос о вероисповедании не задавался, за исключением переписи 1937, когда 57% ответивших назвали себя верующими. В советское время опросы носили локальный характер.

С 1989 религиозная жизнь россиян широко отражается в регулярных региональных и всероссийских репрезентативных опросах населения (см. Исследовательские организации социологии религии в России). Для них обычно применяется многоступенчатая стратифицированная территориальная случайная выборка объемом 1500–2000 человек, опрос проходит в более чем 40 субъектах Российской Федерации, используются методы личного интервью, телефонных опросов. Следует учитывать, что массовые опросы фиксируют прежде всего заявительные, стереотипные мнения и оценки. Особенно это характерно для омнибусных опросов, в которых важен мониторинговый замер ключевых индикаторов, а не глубинное изучение темы (регулярные омнибусы ФОМ, ВЦИОМ, Левада-центра).

Согласно опросам, с 1989 по 2013 процент православного населения вырос с 17% до 68%, мусульман — с 4% до 7% (за период с 1996 по 2013), католиков, протестантов, иудеев и представителей других религий за указанный период было по 1% и меньше. Количество тех, кто не считает себя верующим, стабильно уменьшалось и сократилась с 75% в 1989 до 19% в 2013 (ВЦИОМ, Левада-Центр).

Поскольку группа православных неоднородна, в опросах предпринимались попытки их типологизации. Фонд «Общественное мнение» (ФОМ) проводит опросы, используя «Индекс воцерковленности» населения В. Ф. Чесноковой (1992, 2000, 2002, 2013). Согласно этой методике, в 2013 социологи ФОМ получили следующее распределение респондентов, причисляющих себя к православным: воцерковленные (12%), полувоцерковленные (33%), немного воцерковленные (31%), слабо воцерковленные (16%), очень слабо воцерковленные (8%).

В 2011 стартовал «Orthodox Monitor» — проект Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Первая и вторая волны исследования репрезентируют всех жителей страны, объектом третьей волны стала воцерковленная часть населения — люди в возрасте от 18 лет, которые относят себя к православному вероисповеданию, исповедуются и причащаются не реже трех раз в год (n = 806 человек, 64 субъекта РФ).

В 2012 исследовательская служба «Среда» провела широкомасштабный всероссийский мегаопрос «Атлас религий и национальностей» (n = 56 900, полевые работы: ФОМ). Он показал картину вероисповеданий и национальностей с учетом мировоззренческих и социально-демографических характеристик россиян, их следования религиозным практикам. По результатам опроса, с утверждением «исповедую православие и принадлежу к Русской Православной Церкви» согласились 41%; верят в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедуют 25%; соблюдают все религиозные предписания (в соответствии со своим вероисповеданием) 22% опрошенных.

Различные опросы фиксируют, что доля респондентов, заявивших о своей конфессиональной принадлежности, оказывается выше доли называющих себя верующими в Бога. Несмотря на рост числа людей, которые причисляют себя к православию, доля активно верующих в стране остается незначительной. За период 1991–2013 почти вдвое сни-

зилось количество тех, кто никогда не посещал религиозные службы (с 67% до 35%). При этом число тех, кто раз в месяц и чаще посещает службы, составило 14%; 70% и более россиян сохраняют обычный режим питания во время Великого поста (Левада-Центр, 1998–2013); 61% россиян не читали Библию (Левада-Центр, 2012); 33% опрошенных не смогли назвать ни одной из 10 заповедей (ВЦИОМ, 2008). Только каждый четвертый считает, что людям, исповедующим христианство, следует и регистрировать брак в ЗАГС, и венчаться в церкви (ФОМ, 2013).

Опросы свидетельствуют о достаточно высоком уровне осведомленности населения и его оценки значимых событий, касающихся религиозной жизни. В 2013 опрос ФОМ показал, что 63% россиян хотели бы поклониться Дарам волхвов — привезенной с Афона святыне. Свое намерение респонденты аргументируют верой в Бога, желанием «прикоснуться к реликвии» или «что-нибудь попросить». ФОМ также сообщил, что даже среди назвавших себя неверующими довольно многие — 30% хотели бы поклониться христианской святыне. Несмотря на очевидный ажиотаж вокруг Даров волхвов, немногие знали о том, с какими историческими событиями они связаны (ФОМ, 2013).

Важная тема регулярных опросов — доверие институтам, в том числе и церкви. На фоне заметного недоверия российского общества к разным социальным институтам лишь три из них выделяются относительно высоким уровнем доверия — президент России, Православная церковь и армия. 54% россиян считают, что роль РПЦ в жизни российского общества увеличилась, 5% — уменьшилась, 28% — не изменилась (Левада, 2013). При этом роль церкви уступает правительству, СМИ, Вооруженным силам, но выше роли политических партий, интеллигенции, профсоюзов (Левада-Центр, 2001–2014).

В конце 2000-х — начале 2010-х в России все более актуализируется тема взаимоотношения церкви и государства. Церковная тематика входит в актуальную повестку дня, активно обсуждается в СМИ. Социологи ведущих центров все чаще обращаются к злободневной проблеме в регулярных опросах. С одной стороны, опросы фиксируют позитивные оценки роли РПЦ в политической жизни страны. Так, по данным Левада-Центра 25% россиян считают, что религиозные организации оказывают большое влияние на государственную политику, 48% — ровно столько, сколько должно быть, 13% — меньше необходимого (Левада-Центр, 2008–2013). Вместе с тем мегаопрос ФОМ показывает, что половина россиян (51%) полагает, что священнослужители, религиозные деятели должны быть вне политики; еще 25% заявляют, что деятели церкви могут публично высказываться на политические темы, но непосредственно участвовать в политике не должны (ФОМ, 2013). Наиболее отрицательно к участию деятелей церкви в политике настроены москвичи: 65% из них считают, что священники должны быть вне политики.

Мнение россиян о введении обязательного школьного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в целом положительное — 50%, отрицательно к этому факту относятся только 14%; прочие заявили о безразличном отношении (23%) либо затруднились с ответом — 13% (ФОМ, 2013). Однако тот же ФОМ сообщает, что российские граждане очень далеки от единства в вопросах о том, следует ли допускать священнослужителей к рычагам власти и к обучению подрастающего поколения в государственных школах. Сторонники принципов светского государства и образования — в большинстве, хотя отнюдь не подавляющем. 48% полагают, что церковь должна быть отделена от государства, 45% против преподавания священнослужителями в школе или против предмета в целом (ФОМ, 2012). Почти треть сограждан (30%) полагают, что православие должно стать в России государственной религией, столько же считают, что священнослужители должны прийти в школы (31%).

Обострившаяся с 2012 года критика РПЦ показала, что большинство россиян не изменило своего отношения к церкви и в целом доверяет и РПЦ (64%), и патриарху Кириллу (56%) (ФОМ, 2012). Вместе с тем опросы ФОМ зафиксировали достаточно критичные позиции «авангардных» социальных групп (активные потребители и пользователи Интернета, молодежь, респонденты с высшим образованием). Такие группы чаще других высказываются негативно по отношению к политике РПЦ и полагают, что «церкви богатства не нужны». Левада-Центр пошел еще дальше и расспросил россиян о сотрудничестве РПЦ и ФСБ. Опрос показал, что почти половина респондентов уверена в наличии такого сотрудничества в настоящее время (49%). Примерно такая же доля опрошенных уверена в прошлом сотрудничестве РПЦ и КГБ СССР — 46% (Левада-Центр, 2012). Несмотря на определенный негатив по отношению к РПЦ, опросы продемонстрировали отрицательное отношение россиян к исполнению участницами группы «Pussy Riot» панк-молебна у алтаря храма Христа Спасителя (по данным ФОМ, 65% дали отрицательные оценки группе; по данным ВЦИОМ, акцию «Pussy Riot» 39% россиян оценили как хулиганство).

Социологи также зафиксировали разные оценки россиян в связи с обсуждением правовых норм об оскорблении чувств верующих. По данным ВЦИОМ, большинство опрошенных (82%) поддерживает идею ужесточения наказания за оскорбление

чувств верующих (ВЦИОМ, 2012). Однако результаты опроса ФОМ показали, что только 40% россиян одобряет уголовную (а не административную) ответственность за оскорбление религиозных чувств. Такие меры чаще приветствуют респонденты старше 60 лет. Почти четверть населения (22%) выступает против уголовных наказаний, и среди таковых чаще оказываются молодые россияне, респонденты с высшим образованием, люди со средним достатком (ФОМ, 2012). По данным Левада-Центра, доля поддерживающих предложение ввести в Уголовный кодекс поправку, устанавливающую наказание за действия богохульного характера, больше — 57% (Левада-Центр, 2012).

Можно также отметить опросы об отношении россиян к исламу (ФОМ, 2012); атеизму и атеистам; новым религиозным движениям (ФОМ, 2013). Ислам у россиян в первую очередь ассоциируется с верой, религией — 24%, во вторую очередь (вдвое меньше) связывают его с бандитами, терроризмом — 12% (ФОМ, 2012). Осведомленность россиян о новых религиозных движениях довольно высока: приходилось лично сталкиваться с их представителями 57% россиян, причем из них 20% — часто. В целом россияне относятся к новым религиозным движениям отрицательно, такого мнения придерживаются 58% опрошенных. 64% считают, что от представителей новых религиозных движений лучше держаться подальше, лишь 25% ответили, что их не стоит опасаться.

Общественное мнение на темы религии в России отражают также межстрановые исследования — Европейское социальное исследование, Всемирное исследование ценностей, Европейское исследование ценностей и др. (см. Опросы общественного мнения на темы религии за рубежом).

Лит.: *Зоркая Н. А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2; *Синелина Ю. Ю.* О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7; *Чеснокова В. Ф.* Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений / под ред. А. А. Ослона. М., 2003.

Л. С. Паутова, К. С. Медведева

ОПРО́СЫ ОБЩЕ́СТВЕННОГО МНЕ́НИЯ НА ТЕ́МЫ РЕЛИ́ГИИ ЗА РУБЕЖО́М. С 1935 национальные опросы в США начал проводить Американский институт общественного мнения под руководством Джорджа Гэллапа (Gallup), тогда же прошли первые опросы на темы религии. В опросе 1939 «Международные отношения/Религия» (n = 3134) респондентов спрашивали о посещении церкви, церковной проповеди, чтении Библии и о том, посещают ли воскресную школу их дети. Опросы Гэллапа 1940-х о религии касались темы веры в Бога, жизни после смерти и интереса к религии в связи с начавшейся войной. С 1947 опросы начинает проводить Международная ассоциация Гэллап (Gallup International Association), которая сегодня является самостоятельной организацией. В настоящее время Гэллап ежегодно и чаще проводит опросы в 160 странах мира и охватывает 98% населения планеты. Как во многих опросных организациях США, в компании Гэллап личное интервью как основной метод уступает место телефонным опросам на территориях, где телефонное покрытие составляет более 80%. Ежедневные опросы Гэллапа в США проходят с 1992. Согласно их данным, важность религии для американцев снижается. При этом ответ на классический вопрос Гэллапа о том, был ли респондент в церкви (синагоге, мечети) за последние семь дней, почти не изменился с начала XX в. В 1939 на этот вопрос утвердительно ответили 41% опрошенных, в 1950-е эта цифра несколько возросла — до 49%, в 2013 так ответили 39%.

В 1991, 1998, 2008 опросы о религии проводила Международная программа социальных исследований (International Social Survey Programme) в 16, 31, 41 стране соответственно, включая Россию. Вопросы касались различных аспектов религиозной жизни, в том числе вероисповедания родителей и супруги респондента.

С 1973 по инициативе Европейской комиссии Евросоюза проходит опрос Евробарометр, в котором затрагиваются темы религии и дискриминации, религии и права, принадлежности к религиозному большинству или меньшинству, положения меньшинств религиозных, мер для улучшения отношений к людям другой религии. Евробарометр положил начало таким региональным исследовательским проектам, как Арабский, Азиатский, Латино- и Афробарометры, которые объединены во Всемирный барометр (Globalbarometer Surveys) и охватывают 48% населения планеты. Арабский барометр, который провел три волны опросов с 2005, содержит наиболее подробный блок о религии и религиозности и включает следующие темы: частота молитвы, поста, посещения мечети/церкви, чтения Корана/Библии и другой религиозной литературы, а также множество специфических вопросов об исламе.

Европейское исследование ценностей (European Values Study) проходит каждые девять лет с 1981, из 4 волн обследования Россия участвовала в последних двух. В рамках этого исследовательского проекта в 1981 началось Всемирное исследование ценностей (World Values Survey), которое сегодня охватывает примерно 90% мирового населения. Это исследование включает вопросы о ценностях, о морали и религии, о частоте молитвы и посещения церкви, о важности религии, Бога в жизни респондента, о религиозном воспитании детей, вере в Бога

и др. В 2014 завершилась шестая волна Всемирного исследования ценностей примерно в 60 странах. Согласно ее данным, религия важна для 69%, не очень важна для 17%, вовсе не важна для 12% опрошенных. В России шестая волна прошла в 2011, о важности религии ответили соответственно 42%, 31% и 22% респондентов.

Европейское социальное исследование (European Social Survey) — академический проект, который осуществляется с 2001 в 30 европейских странах, в России — с 2006. Исследование включает вопросы о вероисповедании на момент опроса и в прошлом, о степени религиозности по самоидентификации и др. По данным исследования 2012, 61% опрошенных относят себя к последователям религии, 39% — нет (в России — 57% и 43% соответственно). От числа всех опрошенных католики составляют 25%, протестанты — 14%, православные христиане — 11% (из них 76% в России, 20% в Косове), иудеи — 5%, мусульмане — 5%, представители других религий — 1%.

С 2001 под руководством Исследовательского центра Пью (Pew Research Center) проводятся опросы по широкому кругу проектов, включая Проект о религии и общественной жизни (Religion & Public Life Project). Проект проводит исследования по четырем направлениям: религия и политика (влияние религии и религиозных организаций на политическое поведение), религия и закон (церковно-государственные отношения), религия и внутренняя политика (публичные дискуссии по вопросам абортов, однополых браков, общественная деятельность религиозных организаций), религия и международные отношения. Одно из исследований было проведено по результатам национальных опросов и переписей населения. По его данным, на 2010 84% населения планеты причисляют себя к религиозным группам: 32% христиане, 23% мусульмане, 15% индуисты, 7% буддисты, 6% практикуют местные традиционные религии, менее 1% иудеи, менее 1% принадлежат другим религиям. 16% не причисляют себя к какой-либо религии (более половины из них — в Китае), но многие из них верят в Бога или высшую силу.

Опросы, непосредственно посвященные теме религии, имеют преимущественно локальный характер, проводятся светскими и религиозными организациями. Можно отметить международное сравнительное исследование Религиозный монитор (Religion Monitor), которое проводится с 2007 под руководством частного Фонда Бертельсманна (Bertelsmann Stiftung). Религиозный монитор 2013 (14 000 респондентов из 13 стран) подтверждает данные других исследований о том, что религиозный центр мира переместился из Европы в другие части света и отмечает высокую религиозность Турции, Бразилии, Индии и США.

Лит.: *Halman L., Sieben I. & van Zundert M.* Atlas of European Values: Trends and Traditions at the Turn of the Century. Leiden, 2011; *Donsbach W. & Traugott M. W.* The SAGE Handbook of Public Opinion Research. London et al. 2008; *Halman L., Inglehart R., Diez-Medrano J. et al.* Changing Values and Beliefs in 85 Countries: Trends from the Values Surveys from 1981 to 2004. Leiden, 2008.

К. С. Медведева

ОСВЯЩЕ́НИЕ — религиозная процедура или обряд, посредством которых предмету придаются лучшие свойства, некие духовные качества. Тем самым обитатели помещений или применяющие некий предмет в своей деятельности будут получать лучшие результаты, так как их работа будет посвящена Богу. Под практикой освящения могут также пониматься ритуалы, связанные с изгнанием нечистой силы, т. е. очищение, возвращение объекту изначальных правильных свойств. В результате такого освящения объект становится не опасен и может вновь использоваться в культовом обиходе или в повседневной деятельности. В календарный цикл многих религий входит освящение жилища, полей и т. д. Издревле практикуется освящение воды. В настоящее время известны практики освящения жилищ, техники, в том числе автомашин, самолетов и пр. Часто с этими практиками связаны представления об обновлении освященных объектов. Посредством освящения люди или вещи отделяются от повседневности, посвящаются на служение Богу. В обрядах освящения проявляется идея разделения священного и мирского.

С. В. Трофимов

ОСНОВНЫ́Е ЭЛЕМЕ́НТЫ РЕЛИ́ГИИ — совокупность элементов, присущих любой современной религии. В структуре религии исследователями обычно выделяются четыре основных элемента: религиозное сознание, религиозная деятельность (см. Действия религиозные), религиозные отношения и религиозные организации. Ядром религиозного сознания является вера религиозная. Религиозное сознание имеет два уровня: обыденный и концептуальный. Обыденной уровень представляет собой совокупность религиозных представлений, эмоций, настроений, привычек, традиций, присущих верующим. Концептуальный уровень вмещает в себя систему религиозных идей, их теологическое и религиозно-философское обоснование. Центральное место в концептуальном религиозном сознании теистических религий отводится теологии (богословию). Религиозная деятельность состоит из культовой и внекультовой. Культовая религиозная деятельность заключается в отправлении культа религиозного, совершении обрядов религиозных, ритуалов религиозных, церемоний, таинств, богослужений, мистерий, жертвоприношений и др.

К внекультовой религиозной деятельности относится хозяйственно-экономическая, издательская, образовательная, воспитательная, миссионерская, благотворительная, управленческая и тому подобные виды деятельности религиозных организаций. Религиозные отношения также бывают как культовыми, складывающимися между верующими религиозной общины в процессе совместного отправления культа, так и внекультовыми, возникающими в процессе их общения, не связанного с отправлением культа, или отношениями между разными религиозными организациями (например, обмен информацией, совместные мероприятия и социальные проекты, межрелигиозные конференции и др.). Помимо этого, религиозные отношения имеют еще две стороны — объективную (общение верующих друг с другом) и субъективную (отношение верующего к Богу или другому сверхъестественному объекту). Четвертым элементом религии является религиозная организация, выполняющая как религиозные функции (отправление культа), так и внерелигиозные функции. Религиозные организации имеют определенную типологию, сводящую все их множество к трем основным типам (неосновных насчитывается до пятнадцати): церковь, секту и деноминацию. Каждый из названных типов отвечает определенной группе признаков (см. Типология религиозных объединений, Религиозное объединение, Группа религиозная).

Лит.: Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

ПАЛО́МНИЧЕСТВО (от лат. palma — пальма) — индивидуальное или групповое путешествие к священным религиозным объектам или персонам, находящимся далеко от места проживания верующих. Паломничество является разновидностью действий религиозных, осуществляемых вне непосредственного отправления культа религиозного. Название связано с традицией посещения христианами Палестины, на память о чем оттуда привозилась пальмовая ветвь. Паломничество существует в разных религиях. Оно может совершаться в святые места (см. Места поклонения в религиях), к чудотворным предметам, в храмы и монастыри, к лицам, обладающим высоким религиозным авторитетом. Целями паломничества являются приобщение к святыням (из побуждений благочестия, для обретения помощи в сложных жизненных ситуациях, исцеления), стремление достичь особого духовного состояния, получение авторитетного наставления и т. п. Священные объекты паломничества бывают общеконфессиональными или же местнопочитаемыми. В случае большой удаленности святых мест к ним совершается длительное паломничество, требующее специальных организационных мероприятий. В этой связи многие современные религиозные организации создают программы коллективного паломничества, а также участвуют в разработке системы так называемого туризма религиозного (группового ознакомительного посещения мест религиозного почитания по определенным маршрутам).

Паломничество может стать modus vivendi человека и трансформироваться в странничество — бесконечное путешествие, связанное с постоянным перемещением (в основном пешком, как «калики перехожие») в координатах сакральной географии. Феномен паломнического странничества по форме напоминает, с одной стороны, бродяжничество лиц без определенного места жительства, а с другой — религиозный туризм, но отличается от них соблюдением правил ритуальной чистоты и богомольческой интенцией (в особенности так называемое обетное паломничество).

Желание верующего лично побывать в «святых местах» восходит к архаичному представлению о сверхобычных существах (силах, богах, духах), пребывающих в определенной местности. Многочисленные пандемониумы и пантеоны политеистических религий только подкрепляли такую уверенность. Авраамический монотеизм поместил в фокус религиозного внимания иудаистов Иерусалимский храм — как единственное место на земле, где коэнами (священнослужителями) может быть принесена Яхве жертва всесожжения. Заповеди Торы предписывали благочестивым иудеям трижды в год бывать в Иерусалиме вне зависимости от места постоянного проживания — на праздники Песах, Шавуот и Суккот. Христианское паломничество активизировалось в эпоху Крестовых походов (XI–XV в.), хотя уже эпоха гонений (2-я пол. I — нач. IV в.) способствовала распространению культа мучеников (см. Культ святых) в Римской империи и, соответственно, практики паломничества к их могилам. В наиболее яркой форме практика паломничества нашла свое отражение в мусульманской заповеди хаджжа (к святыням Мекки и Медины). В шиизме помимо обряда умры (малого паломничества) и собственно хаджжа в лунный месяц зу-л-хиджжа разработаны ритуалы паломничеств к памятным местам боев и гибели шахидов-Алидов (самого Али-бен Талиба, его родственников и сподвижников).

Лит.: *Житенёв С. Ю.* Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникативные и цивилизационные аспекты. М., 2012; Словарь православного паломника / авт.-составит. Марк, епископ Егорьевский (рук. группы) и др. М., 2007.

И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

ПАРЕ́ТО (Pareto) **Вильфре́до** (15.07.1848, Париж — 20.08.1923, Селиньи, кантон Женева, Швейца-

рия) — итальянский экономист и социолог. Родился во Франции. Окончил Политехнический университет в Турине (Politecnico di Torino) по инженерной специальности. Работал в железнодорожной компании и на металлургических предприятиях. Участвовал в общественных движениях антимилитаризма и за свободу торговли. С конца 1880-х занимался вопросами экономической теории и политической социологии. В 1893 становится профессором Лозаннского университета (University of Lausanne), где заведовал кафедрой политической экономии (до 1907) и до 1917 читал лекционные курсы по экономике и социологии. Парето принадлежат экономические труды «Курс политической экономии» (Cours d'économie politique, 1897) и «Учебник политической экономии» (Manuale di economia politica, 1907), работы на социальные темы «Социалистические системы» (Les Systémes socialistes, 1902), «Добродетельный миф и безнравственная литература» (Le Mythe vertuiste et Ia litterature immorale, 1911), «Факты и теории» (Faits et théories, 1920), «Трансформация демократии» (La transformation de la démocratie, 1921). Основным социологическим произведением Парето является «Трактат по общей социологии» (Trattato di sociologia generale, 1912, опубликован в 1916). Идеи Парето оказали заметное влияние на научные воззрения Сорокина, Парсонса (Parsons) и многих др. исследователей общества.

Определяя задачи социологии, Парето опирался на теоретическое наследие Конта (Comte), Маркса (Marx), Спенсера (Spencer), Летурно (Letourneau), однако критически относился к догматизму их учений, который придавал им чуть ли не религиозное звучание. По его убеждению, социология должна отказаться от какой-либо метафизики, от априорных этических и ценностных установок и обязана опираться только на эмпирические описания и логические объяснения. Даже самые идеальные иррациональные образования общественного сознания доступны рациональному объяснению. Следует только избегать исканий некоей глубинной «сущности», якобы предопределяющей социальные явления. Назначение социологии — выяснять конкретные социальные условия и факты, устанавливать их взаимосвязи, интенсивность, влияние. В то же время логико-экспериментальное знание не может быть абсолютным. Оно всегда будет носить вероятностный характер, поскольку социальные явления не статичны и зависят от многих переменных. Исследование общества как целостности предполагает синтез знаний, получаемых специальными общественными науками. К их числу, наряду с историей, политэкономией, правоведением, Парето относил научное изучение религии.

Парето рассматривал общество как системное состояние взаимодействия множества составляющих, функционирование каждой из которых уравновешивается другими. Равновесие (equilìbrio) может периодически нарушаться, но неизбежно восстанавливается за счет активизации внутренних фундаментальных свойств общественной системы и взаимовлияния ее составляющих. Исследуемые явления требуется рассматривать в их социальных взаимодействиях. Каждое социальное действие образуется, по мнению Парето, из сочетания трех элементов — внешнего проявления, рационального обоснования, психического состояния субъекта. В зависимости от того, какой из элементов преобладает, социальные действия могут быть логическими и нелогическими. Большинству людей свойственны нелогические действия, в которых доминирует психический, чувственный элемент. При этом логическая несостоятельность не уменьшает значения социальных действий.

В свете своего общего подхода Парето трактовал религию как социальный факт, требующий рационального объяснения. Поиск универсальной сущности религии, обсуждение истинности или ложности религиозных учений и т. п. не имеют отношения к научному познанию религиозной жизни общества. Все религии нелогичны, по убеждению Парето, так как их идеи и образы прикрывают мотивы, далекие от вероучительных установок. Доктрины и ритуалы религиозные — это средства, не имеющие объективного соответствия вызвавшим их к жизни человеческим целям. Однако нелогичность религий с точки зрения разума не тождественна их «ошибочности» или вредоносности. Существование религий свидетельствует о наличии очень сильных социальных потребностей, которые могут не иметь реальной перспективы удовлетворения, но выступают мощным побуждающим фактором массового общественного поведения. Религия обладает большой убеждающей силой. Ее общественная польза заключена в мобилизующем и объединяющем воздействии на людей. Поэтому недостаточно при научном исследовании религии просто обнаружить ее нелогичность — надо еще и найти объяснение причин, по которым люди охотно руководствуются нелогичными религиозными убеждениями. Больше того, откровенное указание действительных оснований религиозного поведения может, как полагал Парето, принести вред, нарушив установившееся в сознании общества равновесие между реальными целями и иллюзорными средствами.

Для описания механизма образования социальных явлений Парето применяет понятия «остаток» и «деривация». Под «остатками» понимаются естественные, не поддающиеся внешнему влиянию корневые структуры различных типов социального поведения: 1) инстинкт комбинаций (склонность к постоянному переустройству элементов

бытия); 2) стабильность «агрегатов» (стремление поддерживать незыблемость установленных связей); 3) выражение чувств через социальные действия; 4) потребность в социальности; 5) потребность в обладании и собственности; 6) сексуальная потребность. Наиболее мощными являются первые два остатка (изменчивость и консерватизм), находящиеся во взаимоуравновешивающем противодействии друг другу. Реализуясь в социальном поведении, взаимодействующие между собой остатки порождают различные производные формы — деривации, которые как бы оправдывают социальные действия, придают им приемлемое значение. Парето выделил несколько разновидностей дериваций — догмы (то, что преподносится как безусловные истины), некомпетентные суждения (прикрытые ссылкой на какой-либо авторитет апелляции к якобы общепринятому), эффектное жонглирование словами. Из дериваций формируются идеологии, политические и правовые доктрины, религиозные учения. Сознание и чувства большинства людей довольствуются этими учениями и верованиями. Однако в любом обществе есть и такие индивиды, которые в силу своих способностей свободны от предрассудков, владеют правильным пониманием происходящего и контролируют чувства с помощью разума. Их Парето относил к элитам (правящим и интеллектуальным). Чтобы сохранять жизнеспособность, элиты должны постоянно обновляться за счет достойных выходцев из неэлитных слоев населения. Утрата представителями элит умения убеждать и принуждать ведет к нарушению социального равновесия и оборачивается революционной сменой этих элит другими. Такие процессы присущи отношениям элит и масс во всех сферах общества, включая религиозную, где устойчивость религиозных организаций также зависит от динамики их элит.

Соч.: Компендиум по общей социологии / пер. с ит. А. А. Зотова. М., 2007; Социалистические системы. Глава 5. Религиозные системы / пер. с ит. // Новое и старое в теоретической социологии / под ред. Ю. Н. Давыдова. М., 2006; Mythes et idéologies // Pareto V. Œuvres completes. Vol. 6. Genève, 1966.

М. С. Юрьев

ПА́РСОНС (Parsons) **То́лкотт** (13.12.1902, Колорадо-Спрингс, США — 06.05.1979, Мюнхен, Германия) — американский социолог, профессор Гарвардского университета (Harvard University). Из семьи конгрегационалистского пастора. Изучал биологию и медицину в Амхерстском колледже, затем продолжил образование уже в области социальных наук. В 1923–1926 Парсонс учился в Великобритании (Лондонская школа экономики) и Германии (Гейдельбергский университет). С 1927 преподавал в Гарвардском университете на экономическом и социологическом факультетах, в 1946–1956 был деканом факультета социальных отношений, до конца жизни оставался профессором социологии в этом университете. В 1949 избирался президентом Американской социологической ассоциации (The American Sociological Association), в начале 1950-х был в числе основателей и возглавлял американское Общество научного изучения религии. Приглашался для чтения лекций в Кембриджский университет (University of Cambridge). В 1960-х несколько раз посещал СССР. В 1967 стал первым обществоведом, избранным президентом Американской академии наук и искусств (American Academy of Arts and Sciences).

В научных трудах и преподавательской деятельности Парсонс уделял большое внимание теме религии и общества. Ему принадлежит первый перевод на английский язык (1930) труда Вебера (Weber) «Протестантская этика и дух капитализма» (Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus); в своих исследованиях и лекциях он неоднократно обращался к теориям Спенсера (Spencer), Маркса (Marx), Дюркгейма (Durkheim), Зомбарта (Sombart), Парето (Pareto). Известны его расхождения по ряду вопросов со старшим коллегой по работе в Гарварде — Сорокиным. Среди учеников Парсонса, внесших заметный вклад в социологию религии, — Белла (Bellah), Джонсон (Johnson), Смелзер (Smelser). В обширной конструкции теоретической социологии Парсонса — «Структура социального действия» (The Structure of Social Action, 1937), «Социальная система» (The Social System, 1951), «Общества в эволюционной и сравнительной перспективе» (Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, 1966), «Система современных обществ» (The System of Modern Societies, 1971) — нет специального развернутого анализа религии. Тем не менее заметное место в составе его социологических трудов принадлежит описанию и концептуализации различных аспектов социального функционирования религии.

В своих ранних работах Парсонс в значительной мере следовал положениям социальной теории М. Вебера. Он разделял веберовскую интерпретацию идеи религиозных оснований культуры, развивал тезис о влиянии религиозной мотивации индивидов на их экономическое и политическое поведение. Однако, вопреки представлениям Вебера о снижении религиозного влияния по мере нарастания рациональности, Парсонс считал религию перспективным фактором в эволюции общества. Постоянство религии в общественных процессах определяется, по его мнению, социальным содержанием религиозных символов (в них объективируются коллективные потребности людей) и интегрирующим характером ритуалов религиозных (они

упорядочивают отношения и консолидируют действия индивидов).

Начиная с 1940-х в рассуждениях о религии Парсонс периодически обращался к социологическому наследию Э. Дюркгейма. Особое его внимание привлекало методологическое применение дихотомии священного и мирского как одного из принципов, лежащих в основе дифференциации и организационного усложнения общества. Этот принцип Парсонс использует при описании эволюционной последовательности трех типов общества: примитивному обществу присуща нерасчлененность мирского и священного, промежуточному обществу — функциональная специализация отношений к священному и соответствующая социальная стратификация, современному обществу — разделение светских правовых институтов и религиозных норм, секулярность. Не менее важным Парсонс считал объяснение Дюркгеймом религии через понятие моральной общности, выраженной в совместных верованиях и ритуалах, направленных на священные объекты. Поскольку священное содержание религии является превращенной формой социально значимых потребностей, это делает ее «функциональной универсалией общества». Конкретные вероучения и культы религиозные могут быть исторически преходящими или подвергаться существенным переменам, но структурное отношение мирского к священному всегда остается действующим. В этом плане Парсонс высоко оценивал концепцию Р. Белла о гражданской религии как удачное объяснение эволюции религии в условиях современного демократического общества с его индивидуализацией религиозного выбора, плюрализмом религиозным и приватизацией религии.

Религию Парсонс рассматривает в контексте своей теории самоорганизации и структуры социальных систем. Согласно Парсонсу, факторами самоорганизации человеческих действий являются не только физические и биологические, но также символические (язык, верования и др.), нормативные (общепринятые ценности) и иррациональные (субъективное «определение ситуации») регуляторы поведения. Под влиянием этих факторов формируются социальные роли и статусы, устойчивые связи между которыми образуют структуры различных систем в составе общества. Социальные системы, культурные системы, системы личности, системы поведения — все это не какие-то «конкретные агрегации» людей, а абстрагированные группировки взаимоотношений, различающиеся своими институциональными значениями и функциями. В каждой системе могут происходить процессы как интеграции, так и дезинтеграции. Характер процессов зависит от степени удовлетворенности субъектов действия содержанием той или иной системы. Подразумевается коллективность субъекта действия (хотя им может быть и индивид, но в таком случае — институциализированный, т. е. прошедший «интернализацию социетальных норм и ценностей»). Интеграция внутри систем поддерживается соответствием их обобщенных установлений («нормативных экспектаций») определенным коллективным мотивациям.

На основании этих положений следует трактовка Парсонса религии как одного из комплексов интегративных институтов, посредством которых осуществляется социальный контроль за соответствием потребностей и фактического поведения субъектов действия нормативно-предписанным ценностям. При этом Парсонс указывал на межсистемное состояние религии. Своей символичностью и духовным значением религия принадлежит к культурной системе. В то же время нормативные и интегрирующие свойства религиозного символизма обеспечивают ее органичное функционирование в социальной системе, где религия выступает в качестве одной из подсистем, обеспечивающих воспроизводство системного целого. Религия способствует поддержанию социального порядка благодаря наличию в ней специфических ценностей, иерархически соединяющих священное и мирское, моральные авторитеты и утилитарные интересы. Парсонс рассматривает религию как культурный код, открывающий путь к пониманию фундаментальных характеристик социальной системы, механизмов ее приспосабливаемости к изменениям, ее способности к эволюции.

Соч.: О структуре социального действия / пер. с англ. В. Ф. Чесноковой и др. 2-е изд. М., 2002; Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. М., 1998; Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / пер. с англ. Е. Руткевич // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.

М. С. Юрьев

ПАЦИФИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ (лат. pacificus — умиротворяющий) — религиозные учения, отрицающие насилие и войны как способ разрешения социальных противоречий и конфликтов. Религиозный пацифизм объясняет существование различных форм насилия отсутствием у людей истинной религиозности и испорченностью человеческой души.

Проблема взаимоотношений религиозных ценностей и насилия имеет глубокие корни в истории различных религий. Идея ненасилия родилась в древневосточных культах. Она представляла собой неотъемлемую часть общемировоззренческих систем буддизма, индуизма и конфуцианства. Религиозный принцип ахи́мсы (санскр. ahiṃsā) — ненасилия, непричинения вреда всему живому,

приобрел важное значение в ценностной системе буддизма и конфуцианства.

Истоки христианской доктрины пацифизма можно найти уже в Ветхом Завете, содержащем заповедь «не убивай» (Исх. 20: 13) и описание времени, когда люди перекуют «мечи на орала и копии свои — на серпы». Миролюбие и осуждение насилия отчетливо выражены в Новом Завете: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5: 9). В Нагорной проповеди Иисус призывает своих последователей к отказу от проявления насилия по отношению к другим: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 38–39).

Идея ненасилия получила свое отражение и развитие в раннем христианстве, которое вырабатывает теологическую концепцию самопожертвования и любви к ближнему. Некоторые христианские авторы — Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215, Палестина), Ориген (ок. 185 — ок. 254) в определенной мере и Тертуллиан (155/165–220/240) — полагали, что насилие несовместимо с христианским учением. В трактате «О стыдливости» (De pudicitia, ок. 222–223) Тертуллиан называет убийство первым из семи смертных грехов. Он занимает отрицательную позицию и в отношении военной службы, главным образом потому, что она нарушает закон Христа, который, «обезоружив Петра, разоружил всех солдат». Данные принципы нашли свое конкретное социальное воплощение в форме отказа членов раннехристианских общин от службы в римской армии.

Превращение христианства в официальную религию Римской империи, религиозная концепция «справедливой войны», официально санкционированная церковными властями, отодвигают идеи раннехристианского пацифизма на второй план. Однако в христианской теологии Средних веков, несмотря на то что война и военные сражения воспринимались как Божий суд, а военные победы — как свидетельство высшей справедливости, пролитие крови при любых условиях являлось осквернением верующего и требовало религиозного очищения. Обычай налагать официальное церковное покаяние на всякого совершившего убийство воина просуществовал до XI в. Религиозное сознание в период раннего Средневековья было особенно нетерпимо по отношению к участию в войне клириков. Халкидонский собор (IV Вселенский, 451) запретил клирикам и монахам вступать в армию. В этот же период зарождается христианская программа «Божьего мира» (лат. pax Dei), связанная с ограничением открытого насилия и получившая распространение в ряде регионов Западной Европы в конце X–XIII вв. Тогда же начинают вырисовываться границы социального движения за мир, санкционированного религиозно. В период Средневековья находят выражение и собственно пацифистские религиозные взгляды. Ряд христианских мыслителей выступали с резким осуждением войн. Так, в XI в. Петр Дамиани (лат. Petras Damiani;1006/1007–1072) заявлял, что «ни при каких условиях нельзя браться за оружие, дабы защитить веру Вселенской церкви; а еще менее дозволено людям прибегать к сражениям ради земных, преходящих благ». Наиболее полное выражение христианская идея ненасилия нашла в религиозных взглядах средневековых еретических движений (вальденсы, катары и др.).

Последовательный пацифизм в рамках западного христианства возникает в русле идеологии христианского гуманизма. Один из видных представителей европейской религиозно-гуманистической мысли Эразм Роттердамский (1469–1536) считал войну порождением дьявола, а ее причины видел в «болезнях духа» людей — алчности, злобе, эгоизме. Во имя разума и справедливости он выступал за мир, прославляя мирный труд. В одной из центральных своих работ «Похвала Глупости» (Moriae Encomium sive Stultitiae Laus, 1511) Эразм характеризует войну как одно из наиболее тяжких и всемогущих проявлений Глупости («Похвала Глупости», гл. XXIII).

В качестве основополагающей религиозной социальной установки пацифизм был выдвинут рядом протестантских общин (швейцарские и чешские братья, гуттерское братство, меннониты, квакеры и др.). Согласно религиозной доктрине квакеров, в каждом человеке присутствует «святой дух» («живой бог», «внутренний свет»), поэтому убийство любого человека, а тем более война приравниваются к «богоубийству», к святотатству, которое не может быть оправдано никакими социальными причинами. Аналогичные идеи возникают и в России, где начиная с XVIII в. формируются некоторые пацифистские религиозные секты (духоборцы, некоторые разновидности молокан, позже толстовцы, пятидесятники, адвентисты-реформисты и др.), отрицающие православную доктрину «священной войны».

До начала XX в. доктрина религиозного пацифизма не играла ведущей роли в теологических системах христианства. Разрушительные последствия мировых войн XX в. привели к резкой активизации миротворческой деятельности христианских церквей. Решающий поворот в судьбах христианской религиозной доктрины пацифизма наступил в начале 1960-х и был вызван наступлением ядерной эры в истории человечества.

В одном из документов II Ватиканского собора (1962–1965) — «Пастырской конституции о Церкви в современном мире» отмечалось, что Католическая

церковь осуждает «бесчеловечность войны, намеревается горячо призвать христиан к тому, чтобы они с помощью Христа, источника мира, сотрудничали со всеми людьми в деле укрепления… мира в справедливости и любви». Сегодня эту позицию разделяют практически все христианские конфессии. В современную эпоху религиозные организации играют важную роль в антивоенном движении. В области религии и теологии глобальные устремления к миру получают существенную поддержку со стороны экуменизма, который находит свое практическое выражение в межконфессиональных встречах, в создании и консолидации «Парламента религий мира». На сегодняшний день в мире действует несколько международных религиозных пацифистских организаций. Наиболее известная из них — «Международное братство примирения», созданная в 1919. Всего в организацию входят объединения и группы из 23 стран мира. Организация имеет консультативный статус при экономическом и социальном совете ООН.

В современной России идеи религиозного пацифизма разделяют несколько религиозных организаций (религиозная ассоциация «Духовное единство — Церковь Льва Толстого», «Религиозное объединение Духоборцев России», «Союз общин Духовных Христиан-Молокан», «Свидетели Иеговы» и некоторые др.). Христианские пацифистские организации выдвигают в качестве обоснования своих взглядов следующие идеи: необходимо строго следовать Священному Писанию в исполнении заповеди «не убивай» при любых обстоятельствах; убийство человека является по своей сути покушением на богоубийство, поскольку в каждом человеке живет Святой Дух. Активно проявляет себя в международной миротворческой деятельности Русская православная церковь, много лет участвующая в работе Всемирной конференции «Религии за мир». В последние годы основные конфессии и религиозные организации России и СНГ включились в работу по противодействию попыткам использовать религию в качестве идеологии войн, вооруженных конфликтов и терроризма на постсоветском пространстве. Под эгидой основных религиозных организаций бывшего СССР регулярно проводится Межрелигиозный миротворческий форум стран СНГ.

Под влиянием идей религиозного пацифизма право граждан на отказ от военной службы по религиозным убеждениям стало общепризнанным на международном уровне. Оно закреплено в Конституции России (ст. 59, ч. 3) и в законе «Об альтернативной гражданской службе», являясь неотъемлемым правом каждого гражданина Российской Федерации.

Лит.: Об альтернативной гражданской службе: Федеральный закон от 25 июля 2002 № 113-ФЗ. М., 2002; *Казанова А.* Второй Ватиканский собор / пер. с фр. М., 1973; *Митрохин Л. Н.* Христианство о войне и мире // Наука и религия. 1986. № 6; *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. М., 1991; *Chatfield Ch.* Concepts of Peace in History // Peace and Change: A Journal of Peace Research. 1986. Vol. XI. No 2.

В. И. Веремчук

ПИВОВА́РОВ Ви́ктор Григо́рьевич (1932–1994) — исследователь религиозности в СССР. В 1980–1990 работал в аналитических структурах городской власти Москвы (Институт развития Москвы, Моссовет, мэрия). В 1960–1970-х участвовал в организации и проведении социологических исследований религиозности в Горьковской области и Чечено-Ингушской АССР.

Результаты исследования православных приходов, трех городских в городе Горьком (ныне Нижний Новгород) и одного сельского в с. Саконы Ардатовского района Горьковской (ныне Нижегородской) области, были обобщены в работе Пивоварова «Структура религиозной общины» (Грозный, 1970). Автор определяет верующих через религиозную мотивацию участия в богослужениях, но вместе с тем отмечает участие неверующих в богослужениях и таинствах (крещении, венчании) и погребальном церковном обряде — «по нерелигиозным мотивам». «Вопрос типологии верующих, — как пишет Пивоваров, — не имел самостоятельного значения в данном исследовании». Респондентам самим предлагалось оценить степень своей религиозности в соответствии с предложенным набором формальных критериев. В итоге участники богослужений были разбиты на 4 группы: 1) считающие себя верующими, 2) колеблющиеся, 3) безразлично относящиеся к вере и 4) выступающие против отдельных элементов религии. Несмотря на наличие методологически разработанного подхода к изучению церковного прихода (православной общины), издание отличают фрагментированность и неполнота обнародованных данных, что можно отнести к последствиям цензурирования. Так, нигде в тексте не встречается общая цифра участников опроса (в том числе отдельно по сельскому и городским приходам), не приводится процентное соотношение среди 4 выделенных групп верующих — указаны лишь количественные показатели четвертой группы: 3% в селе и 9% в городе. Автор указывает, что «представительно отобрал» 468 человек, участвовавших в церковном обряде погребения. Вместе с тем текст дает представление об отсутствии реального влияния на верующих атеистической пропаганды: $^1/_5$ прихожан в городе «не включена в сферу атеистической информации» и $^1/_3$ на селе.

Соч.: Религиозная группа прихожан в системе церковного прихода. (Опыт моделирования) // Человек, общество, религия / под ред. А. С. Иванова и др. М., 1968; На этапах социологического исследования. (Теория и практика

социологических исследований проблем атеизма и религии). Грозный, 1974; Научные основы исследования религиозности: (Методология, методика и организация. Система намерений и оценок). Ч. 1. М., 1976.

М. А. Жеребятьев

ПИВОВА́РСКИ (Piwowarski), **Влади́слав** (01.01. 1929, д. Мокшиска под Бшеско (Малопольское воеводство) — 04.08.2001, Люблин, Польша) — польский католический священник, социолог религии, эксперт по католическому социальному учению, автор учебников, профессор, заведующий кафедрой социологии религии факультета социальных наук Люблинского католического университета.

В 1949–1953 учился в Богословском институте в Тарнове (Малопольское воеводство), получив степень магистра практической философии, в 1956 окончил факультет философии Люблинского католического университета. В 1958 рукоположен в священники. В 1961 защитил в Люблинском католическом университете (Факультет христианской философии) кандидатскую диссертацию (doktorat) по христианской философии, работал в Люблинском католическом университете на Отделении пастырского богословия. Защитил докторскую диссертацию (habilitacja) в 1967, получил звание доцента (profesor nadzwyczajny) (1974), в 1982 стал профессором (profesor zwyczajny). Декан факультета теологии (1971–1972) и факультета христианской философии (1973–1974), дважды был главой Института пастырского богословия и Отделения общественных наук Люблинского католического университета; с 1970 руководил кафедрой социологии религии в Люблинском католическом университете. Работал в редколлегии журнала «Наука и общественные организации», в редколлегии Католической энциклопедии. Член научных обществ в Польше и за рубежом (в том числе Польской социологической ассоциации, Люблинского научного общества, научного общества Люблин). Он был членом трех комиссий Польского епископата.

Его научные интересы сосредоточены на социологии религии и католическом социальном учении. Пивоварски вместе с учениками проводил социологические исследования, посвященные религиозности поляков, в том числе «народной религиозности», религиозному поведению и различиям религиозности в зависимости от социокультурной среды. Ряд работ Пивоварского посвящен анализу авторитета священников, изучение католического прихода как социальной группы, проблем социализации религиозной: «Религиозность католиков южной Вармии» (Religijność katolików południowej Warmii), «Религиозные практики в Варминской епархии» (Praktyki religijne w diecezji warmińskiej, 1969), «Сельская религиозность в условиях урбанизации» (Religijność wiejska w warunkach urbanizacji, 1971), «Религиозность города в промышленном районе» (Religijność miejsca w rejonie uprzemysłowionym, 1977), «Народная религиозность — преемственность и изменения» (Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, 1983). Опыт преподавания социологи религии и проведения социологических исследований обобщен им в учебнике «Социология религии» (1996) и коллективной монографии «Церковь на службе человека» (Kościół w służbie człowieka, 1990).

С участием и под редакцией Пивоварского вышел ряд трудов по исследованию религиозной жизни польского общества: «Из исследований польской религиозности. Анализ и материалы» (Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, 1986), «Религиозный ритуал в Польше» (Rytuał religijny w Polsce, 1988), «Польская религиозность в свете социологического исследования» (Religijność polska w świetle badań socjologicznych, 1990), «Религиозные преобразования польского общества в свете научного исследования» (Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego, 1993), «Словарь католического социального учения) (Słownik katolickiej nauki społecznej, 1993).

Главная задача социолога религии, по Пивоварскому, — выявить специфику социокультурных процессов, определяющих среду существования и деятельности Римско-католической церкви в Польше. Пивоварски полагает, что исследование такого рода не может строиться на базе модели «религиозности вообще», что нужна модель, приведенная в соответствие с особенностями конкретного предмета изучения. Особенность же этого конкретного предмета составляет преобладание в Польше традиционных форм религиозной жизни, которым соответствует конфессиональная модель, отождествляющая религиозность с церковностью. Модель религиозности должна учитывать тот факт, что религиозность варьируется в культурных подсистемах польского общества, должна учитывать институциональные и неинституциональные социокультурные факторы. Неформальная религиозность складывается, по мнению Пивоварского, также под влиянием Церкви, пусть и косвенным.

Соч.: Socjologia religii. Lublin, 1996; Socjologia religii. Wybór tekstów. Kraków, 1998.

С. В. Трофимов

ПИЛЛАРИЗА́ЦИЯ (от англ. pillar — столб, опора; подпирать, поддерживать) — устройство общественной жизни на основе активного участия представителей религиозных объединений — мирян и служителей религиозного культа — в политических, профессиональных, культурных, образовательных, спортивных, женских, молодежных и пр. организациях. При пилларизации в структуру обществен-

ных отношений включаются автономные групповые интересы последователей имеющихся в стране вероисповеданий. Эти интересы осуществляются также через деятельность религиозно ориентированных политических партий, профессиональных союзов, средств массовой информации, учебных заведений, спортивных клубов и т. д. Наиболее заметны явления пилларизации в ряде стран Западной Европы (Австрия, Бельгия, Германия, Италия, Нидерланды, Франция, Швейцария). Возникновение пилларизации связывается со стремлением религиозных организаций сохранять и усиливать свое влияние в обществе в условиях секуляризационных процессов (см. Клерикализм, Секуляризация). В то же время пилларизацию можно рассматривать и как способ поддержания общественно-государственной стабильности, позволяющий различным сообществам верующих реализовывать свои социальные потребности, избегая конфронтации с др. группами населения.

Лит.: *Новиченко И. Ю.* Новые аспекты социальной истории: изучение европейских христианских рабочих организаций (XIX–XX века) // Религии мира: История и современность. 2003 / отв. ред. О. В. Чернышева. М., 2003; *Dobbelaere K.* Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries // World Catholicism in Transition / ed. by T. Gannon. N.Y., 1988; *Dobbelaere K., Voyé L.* From Pillar to Postmodernity // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1990. Vol. 51. No S (Supplement).

М. Ю. Смирнов

ПИСМА́НИК Матве́й Григо́рьевич (р. 14.06.1930, Витебск, Белорусская ССР) — советский и российский исследователь религии, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Пермской государственной академии искусства и культуры (с 2010), член Российского философского обществ, Российского объединения исследователей религии. Выпускник юридического факультета Пермского государственного университета (1953), работал юрисконсультом. В 1964 окончил аспирантуру философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, защитив диссертацию кандидата философских наук на тему «Религия и женщина». В 1977 в МГУ защитил докторскую диссертацию «Преодоление индивидуальной религиозности в развитом социалистическом обществе». С 1954 преподает философию, религиоведение и этику в вузах Перми. В 1964–1981 — старший преподаватель, доцент, профессор кафедры философии Пермского государственного политехнического института. В 1981–1983 работал в качестве профессора кафедры философии Карлова университета (Прага, Чехословакия). С 1983 по 2010 — профессор кафедры философии и религиоведения гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета. Является председателем Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции РФ по Пермскому краю.

В 1963 участвовал в проведенном МГУ социологическом исследовании религиозности в регионе Северного Казахстана. С 1965 является организатором мониторинга конфессиональной ситуации в Прикамье и исследований индивидуальной и групповой религиозности. Под его научным руководством подготовлен ряд докторских и кандидатских диссертаций по проблемам философии и религиоведения.

Писманик — автор более двухсот научных публикаций, в том числе монографий и учебников. Основные научные интересы связаны с исследованиями по социологии религии (типология отношения к религии, индивидуальная религиозность, динамика и прогноз религиозности, «новые религии»). Большое внимание уделяет проблемам общего религиоведения (метарелигиоведение; социально-психологические и культурологические аспекты религиоведения, проблемы преподавания религиоведения и светской школы). В качестве важного предмета социологии религии полагает методологические аспекты этики ненасилия; проблемы духовности, толерантности и мировоззренческого диалога.

Соч.: Личность и религия. М., 1976; Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984; О религиозной ситуации в Прикамье // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты / сост. и общ. ред. Е. Н. Мельниковой, М. И. Одинцова. М., 2004; Диалог о вере. Пермь, 1989; Религиоведение: Уч. пособ. для вузов. М., 2009.

С. В. Рязанова

ПЛЮРАЛИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ (лат. pluralis — множественный) — в первом значении — многообразие религий, функционирующих в конкретном обществе, подразумевающее мультирелигиозность, поликонфессиональность с допущением обладания истиной разными религиями; во-втором значении — множественность сакральных объектов, существующих независимо друг от друга и не связанных общим источником, но считающихся одинаково истинными в рамках одного религиозного направления. Религиозный плюрализм, во втором значении, свойственен политеизму, генотеизму, полидемонизму, в отличие от монотеистических (авраамических) религий, с той или иной степенью последовательности предполагающих единственность «своей» веры и только лишь ее истинность.

Основой религиозного плюрализма является общественное признание и юридическое закрепление права каждого гражданина исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию

или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними. Это не исключает возможности государственного вмешательства, но оно должно касаться только соблюдения законных прав, свобод и обязанностей верующих как граждан государства и не распространяться на их религиозный выбор.

Религиозный плюрализм обычно связывается с изменением положения религии в современном мире при широкомасштабной секуляризации, развитии демократии и институтов гражданского общества. Религиозный плюрализм предполагает, что принципами взаимодействия между ними и их отношений ко всему обществу являются толерантность религиозная, уважение к инакомыслию, готовность к обсуждению и поиску взаимоприемлемых решений любых вопросов, касающихся религии.

Религиозный плюрализм не исчерпывается свободой религиозного самоопределения. Он означает также соревновательность, конкурентные отношения между религиозными объединениями. Современная социология религии указывает на возникновение в религиозной сфере аналога рыночных отношений, когда религиозный «продукт» реализуется как специфический товар, в динамике спроса и предложения, цены и качества, борьбы с монополизмом (см. Теория рационального выбора религии). Конкуренция существует не только между религиозными организациями, но также между ними и светскими движениями и идеологиями.

Субъектами религиозного плюрализма выступают как группы религиозные, так и верующие индивиды. Религиозный плюрализм отразился и на структуре современной религиозности — началось смещение действий религиозных в сторону индивидуальных религиозных практик (см. Приватизация веры), усилилась тенденция к децентрализации религиозных объединений (образуются новые самоуправляющиеся независимые религиозные группы и организации), в христианской среде идет феминизация служителей религиозного культа. С религиозным плюрализмом связывается широкое распространение новых религиозных движений.

В России, согласно ст. 13 и ст. 14 Конституции Российской Федерации, признается идеологическое многообразие, никакая идеология и никакая религия не могут устанавливаться в качестве государственной или обязательной; по ст. 19 запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности, а по ст. 29 запрещается пропаганда религиозного превосходства.

Лит.: Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. М., 2008; *Штерин М.* Религиозный плюрализм и новые религии Англии // Индекс. 2000. № 11; In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America. 2-nd ed. / ed. by Th. Robbins, A. Dick. New Brunswick (N.J.); London, 1990; Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten / hrsg. von H. Lehman. Göttingen, 2005; Sacred Markets and Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism / ed. by T. G. Jelen. Lanham (MD), 2002; Democracy and the New Religious Pluralism / ed. by T. Banchoff. Oxford; N.Y., 2006.

М. Ю. Смирнов, Е. С. Элбакян

ПОЗИТИВИ́ЗМ В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ (фр. positivisme, от лат. positivus — положительный) — применение в социологии религии теоретического подхода, согласно которому социально-гуманитарные науки должны строиться по образцу естественных наук. Это подразумевает стремление к открытию универсальных законов и принципов на основании исследования наблюдаемых явлений.

Впервые термин «позитивизм» использовал Огюст Конт (Comte) в «Курсе позитивной философии» (Cours de philosophie positive, 1830–1842). Для Конта позитивная философия должна опираться на наблюдаемые явления, в отличие от критикуемой им философии его времени (которую он называл метафизикой). В дальнейшем Конт развил свою концепцию позитивизма в «религию человечества» (фр. religion de l'humanité), включающую верования и практики. Принципы новой религии, обожествляющей человечество, изложены им в труде «Система позитивной политики» (Système de politique positive, 1851–1854). Учение Конта оказало влияние как на его соотечественников (например, А. Фуллье (Fouillée) «Позитивистское движение и социологическая концепция мира», Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, 1896), так и на зарубежных коллег. По взглядам Герберта Спенсера (Spencer), основной принцип жизни природы и общества — эволюция, проходящая на разных уровнях, в том числе надорганическом, социальном. В работе «Основания социологии» (The Principles of Sociology, 1874) Спенсер приписывает решающую роль для возникновения религии поклонению умершим предкам, что в процессе социальной эволюции трансформируется в представления о богах.

Классический пример социологического позитивизма — труд Э. Дюркгейма (Durkheim) «Самоубийство» (Le Suicide, 1897). В данном исследовании анализируется статистика самоубийств в различных социальных группах и странах, в том числе производится сопоставление по признаку религиозной принадлежности. Дюркгейм рассматривает самоубийство как социальный факт (франц. facteur sociaux), выдвигает гипотезы о законах существования данного социального факта в обществе. В другой работе Дюркгейма — «Элементарные формы ре-

лигиозной жизни» (Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912) также применяются принципы позитивизма: стремление к определению четких закономерностей, идея общества как отдельной наблюдаемой реальности «особого рода» (лат. sui generis); однако здесь не задействуются количественные» методы, не используется статистика.

Несмотря на то что позитивизм Конта, нередко обозначаемый как «первый позитивизм», многократно подвергался критике как со стороны приверженцев «понимающего» метода» (М. Вебер, Weber) и критической теории (Франкфуртской школы), так и со стороны «второй» и последующих позитивистских волн, влияние данного подхода ощутимо и в работах современных социологов, в особенности работающих с результатами количественных исследований.

А. С. Астахова

ПОЛЕВЫ́Е ИССЛЕ́ДОВАНИЯ В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — этап в ходе эмпирического или прикладного социологического исследования взаимодействий религии и общества, основной целью которого является сбор первичной социологической информации. Этот этап следует за этапом теоретико-методологической и методической подготовки исследования (разработкой программы, пилотажем инструментария, тиражированием документов исследования) и предшествует этапам обработки и анализа полученных данных).

Суть полевого исследования в социологии заключается в получении необходимой информации непосредственно от носителей изучаемой социальной проблемы. Сбор первичной социологической информации при организации полевого этапа исследования может осуществляться как при непосредственном (личном) взаимодействии исследователя и респондента (например, включенное наблюдение, раздаточный анкетный опрос, фокусированное интервью), так и опосредованно, с помощью различных средств связи (телефонные или почтовые опросы, опросы онлайн и др.).

Основными методами полевых исследований являются: 1) опрос, который представляет собой метод сбора первичной социологической информации посредством устного или письменного обращения исследователя к совокупности респондентов с вопросами, содержание которых освещает изучаемую проблему. Опросы проводятся в различных формах: анкетный опрос, социологическое интервью, экспертный опрос; 2) социологическое наблюдение — метод сбора первичной социологической информации, основанный на визуальном и слуховом восприятии социальных явлений, значимых с точки зрения изучаемой проблемы, с их последующей фиксацией и регистрацией; 3) социологический эксперимент — метод сбора социологической информации, когда путем планомерного управления условиями изучаемой ситуации формулируются гипотезы о причинных связях явлений. Его особенностью является введение в изучаемую социальную ситуацию независимой переменой — экспериментального фактора.

В отличие от перечисленных, такой социологический метод, как анализ документов, не входит в число методов полевого исследования, так как осуществляется вне непосредственного контакта исследователя с носителями социальной проблемы (на рабочем месте исследователя, в библиотеке, в архиве, в лаборатории).

Интенсивное развитие социологических полевых исследований связано с Чикагской социологической школой и ее влиянием (1910–1950-е): разработанные ее представителями методы сбора и обработки эмпирической информации используются до настоящего времени. Вехами в становлении полевых методов в социологии, осуществляемых в форме непосредственного контакта с респондентами, стали исследования: В. Фут Вайта, одного из первых включенных наблюдателей, работавшего в сфере городской социологии и изучавшего население городских окраин (1930–1940-е); И. Гоффмана (Goffman), создавшего теорию символического взаимодействия через интерпретацию этнографического материала и исследований повседневной жизни методом включенного наблюдения (1950-е); П. Бурдье (Bourdieu), сформулировавшего на основе многолетнего включенного наблюдения социальную философию действия (1950–1960-е). С 1930-х в мире начинают развиваться количественные полевые исследования, основанные на опосредованных формах опроса респондентов. Значимой в этом отношении является работа международной консалтинговой компании Gallup-group (с 1935). В 1980-е создаются международные исследовательские центры по изучению ценностных ориентаций (EVS, WSS, ISSP и др.), организующие регулярные широкомасштабные количественные исследования в разных странах мира. На современном этапе оба направления полевых исследований, качественное и количественное, развиваются достаточно успешно.

Полевые исследования в социологии религии развивались либо в форме локальных программ качественной направленности, либо в рамках количественных опросов, включая опросы, проводимые указанными международными центрами (в инструментарий регулярно включался блок вопросов религиозной тематики).

В России до 1930-х преобладали этнографические методы в полевых исследованиях (например, изучение шаманизма в Сибири или христианского сектантства). С началом возрождения социоло-

гии в 1960-х складывается особая ситуация, когда в условиях вынужденной самоизоляции формируются собственные методы полевых исследований, от интервью (формальных и неформальных) до массовых опросов (см. Клибанов, Кобецкий). Однако это не привело к созданию собственной социологической традиции, поскольку «результаты были трудно сопоставимы, исследователи пользовались разными программами и методиками, иной раз действовали кустарно. Так и не была выработана согласованная типология религиозности» (Гараджа). В 1990-х это приводит к поиску новых методов и процедур, уточнению предмета и объекта полевых исследований. На современном этапе развития российской социологии религии полевые исследования носят прежде всего количественный характер и фокусируются в основном на изучении религиозной ситуации на федеральном и региональном уровнях, динамики межконфессиональных и межнациональных отношений, политических предпочтений и социально-экономических ожиданий верующих, уровня и степени религиозности респондентов. Качественные методы в полевых исследованиях отечественной социологии религии используются реже, будучи при этом распространенными в антропологии религии.

Лит: *Гараджа В. И.* Социология религии // Социология в России. 2-е изд., перераб. и доп. / под ред. В. А. Ядова. М., 1998; *Добреньков В. И., Кравченко А. И.* Методы социологического исследования: Учебник. М., 2004; *Ильин В. И.* Драматургия качественного полевого исследования. СПб., 2006; *Ядов В. А.* Социологическое исследование: методология, программа, методы. М., 1987; *Neuman W. L.* Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches. 2nd ed. Boston etc., 1991.

С. Г. Карасева, Т. А. Фолиева, Е. В. Шкурова

ПОЛИКОНФЕССИОНА́ЛЬНОСТЬ (от греч. πολύς — многий, многочисленный) — наличие ряда религиозных направлений, присутствующих на одной территории или в одном обществе, государстве, что предполагает их взаимодействие между собой, а также с государственными и общественными структурами. Поликонфессиональность возникает в результате исторических процессов распространения различных религий, а также миграции населения, которое при переезде в новый регион проживания сохраняет свои вероисповедные, этнические и семейные традиции, привычный образ жизни. Поликонфессиональность в условиях современной демократии подразумевает равное положение всех религий и конфессий в данной стране, регулируемое государственным законодательством. Однако демократические принципы толерантности, свободы совести и вероисповедания соблюдаются не всегда и зачастую доминирующая религия дискриминирует меньшинства религиозные. Поэтому в строгом смысле слова термин «поликонфессиональность» может быть отнесен только к состоянию множественности направлений в рамках какой-либо религии (например, наличие в одном государстве религиозных объединений разных христианских конфессий — православных, католических, протестантских). (См. также Плюрализм религиозный; Вероисповедание.)

Лит.: Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. М., 2008; Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2012; Новые религии в России: двадцать лет спустя / отв. ред. Е. С. Элбакян. СПб., 2013; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

ПОЛИТИЗА́ЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — использование политических методов (т. е., методов получения власти или оказания на нее влияния) для достижения религиозных целей (например, создания исламского государства или царства Божьего на земле). Политизация в определенные исторические моменты характерна для всех религий. Часть верующих может видеть свою религию в политическом ключе, другая часть — в неполитическом (существует «политический ислам» и «просто ислам»). Сторонники политизированной религии стремятся сделать свои религиозные принципы — в том виде, в каком они их понимают, — основой жизни всего общества, включая людей нерелигиозных и представителей иных религий (примеры: режим талибов в Афганистане, исламская республика в Иране). В большинстве стран с демократической формой правления политизированные верующие обычно становятся более или менее успешной «группой давления».

Причины политизации религии большинство ученых связывает с неудачной модернизацией стран третьего мира, которая привела не к росту благосостояния населения и развитию экономики, а к нескольким взаимосвязанным кризисам, среди которых можно выделить кризис национальной идентичности, кризис политической демократии и кризис экономического развития. Эти кризисы вызвали в конце 1970-х как политизацию ислама в Иране, так и политизацию католицизма в Латинской Америке (в форме «теологии освобождения»). Присутствие указанных кризисов не ведет неминуемо к политизации религии, но при отсутствии идеологических альтернатив религии ее политизация становится более чем возможной.

Политизация религии происходит не в так называемых традиционных, обществах, а, напротив, в обществах модернизированных и секуляризированных, часто с утраченными религиозными традициями. Целью политизации религии является не возвра-

щение в прошлое и не консервация настоящего, но стремление дать религиозный ответ на острые вопросы современности. Появление политической религии знаменует не отказ от модернизации, а желание провести удачную модернизацию на основе религии. Это не мешает сторонникам политических религий призывать к возвращению традиционных ценностей.

Поскольку политизация осуществляется на фоне разрыва с религиозной традицией, она не может происходить в форме прямого применения религиозных принципов в политике (если такое возможно вообще). Политизация религии происходит с помощью идеологии-посредника, которая может существенно отличаться от исходной религии и представляет собой «бриколаж» из элементов разных религий и светских идеологий. Например, прогрессивный католицизм, или «теология освобождения», представляющий собой смесь «народного» католичества Латинской Америки с марксизмом, считается идеологией-посредником политического католицизма.

Мировой опыт показывает, что движущей силой политизации религии обычно не являются так называемые «профессионалы веры», в том числе формальные религиозные лидеры. Последние часто исповедуют религиозный квиетизм — идеологию невмешательства религиозных людей в политику. Проводниками и идеологами политизации являются образованные светские люди, не относящиеся к религиозному истеблишменту. Прагматичное использование религии для оказания влияния на власть силами, которые не ставят перед собой религиозных целей, нельзя назвать политизацией религии, так как в данном случае религия является не содержанием политической деятельности, а прикрытием чьих-либо корыстных интересов.

Лит.: *Митрофанова А. В.* Политизация «православного мира». М., 2004; *Можаровский В. В.* Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. СПб., 2002; *Мчедлова М. М.* Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности. М., 2011.

А. В. Митрофанова

ПОСЛЕ́ДОВАТЕЛЬ РЕЛИ́ГИИ — верующий, разделяющий идеи какого-либо религиозного учения и соблюдающий предписания этого учения. Принято различать последователей и приверженцев религии. Если первые относятся к членам религиозных объединений и обычно являются практикующими верующими, то вторые представляют собой людей заинтересованных учением, симпатизирующих ему и изучающих, но не участвующих непосредственно в выполнении всего объема предписаний религиозных и не входящих в состав религиозного объединения. Участниками некоторых новых религиозных движений для самообозначения нередко используется понятие «последователь учения» (равно как и «ученик»), подчеркивая соприсутствие с реально живущим среди них основателем учения.

М. Ю. Смирнов

ПОСТ В РЕЛИ́ГИЯХ — добровольное ограничение или воздержание верующего от пищи и питья, а также от чувственных удовольствий, иногда и от общения с любыми одушевленными существами. Совершается в отдельные дни или периоды, обозначенные религиозной традицией. Имеет место как в мировых религиях, так и в некоторых новых религиозных движениях.

Пост можно классифицировать по многим основаниям: 1) по длительности — краткосрочный, долгосрочный, пожизненный; 2) по суровости предписаний — строгий, нестрогий; 3) по объему соблюдаемых ограничений — полный, частичный; 4) по конфессиональному признаку — йогический, шаманский, буддийский, иудаистский, христианский, мусульманский и т. д.; 5) по степени долженствования — формально-обязательный, формально-необязательный; 6) по количеству постящихся — индивидуальный, коллективный; 7) по смысло- и целеполаганию — инициационный и аскетический (как подтипы испытательного поста), предпраздничный и предсмертный (как подтипы приготовительного поста), покаянный и очистительный. Траурный пост мог иметь смысл временного ужесточения условий религиозного быта, а также очищения от телесной скверны контакта с трупом); 8) по цикличности — регулярный и нерегулярный (спорадический, ситуативный). Вынужденное воздержание от пищи в условиях непреодолимых лишений (например, при форс-мажорных обстоятельствах — голод, плен и т. п.) или по медицинским показаниям в строгом смысле слова постом в религиях не признается.

В христианстве пост — форма религиозного аскетизма, целью которого является сосредоточение на мыслях о загробной жизни и очищении от грехов и различных помыслов, препятствующих спасению души и ее воссоединению с Богом в посмертном существовании. Святые отцы и Учители Церкви подчеркивают, что простое воздержание от пищи не дает должного эффекта и является лишь диетой, и поэтому подразделяют пост на телесный и духовный, говоря о необходимости соблюдения и той и другой части поста. Телесный пост заключается в ограничении в еде и питье (воздержание от молочных и мясных продуктов — так называемой скоромной пищи) и в удержании от телесных развлечений (например, посещении концертов и прочих увеселительных мероприятий) во время поста. Духовный пост подразумевает сосредоточение на молитве, посещении храма,

чтении духовной литературы и укрощении собственных страстей (воздержание от злословия, клеветы и т. п.).

В православии основным и самым строгим является Великий пост, который был установлен в память о 40-дневном посте Иисуса Христа в пустыне, описанном в Евангелии. Великий пост, или Св. Четыредесятница, начинается за 7 недель до праздника Пасхи и завершается празднованием Светлого Христова Воскресения. В дни Великого поста, особенно на последней, Страстной неделе (седмице), в память о крестных страданиях Спасителя предписывается строгое воздержание от пищи и светских развлечений. Другие многодневные посты — Рождественский пост (с 28 ноября до 7 января), Петров пост (через неделю после праздника Пятидесятницы до 12 июля) и Успенский пост (с 14 по 28 августа). Помимо четырех многодневных постов, предписываемых Церковью, существуют и однодневные посты. По средам и пятницам принято воздерживаться от мясных и молочных продуктов в память о днях, в которых Иисус Христос был предан одним из своих учеников (среда), и в воспоминание крестных мук Спасителя (пятница). Воздвижение Креста Господня и Усекновение главы Иоанна Крестителя также являются днями, в которые Церковь предписывает соблюдение поста. Пост предписывается перед принятием Причастия, а также ради смирения плоти (так называемые аскетические посты, которые могут возлагаться духовником в качестве епитимии или особого предписания). Пост может быть различным по строгости, от простого воздержания в пище до вкушения лишь хлеба и воды. Однако в любом случае подчеркивается обязательная взаимосвязь телесного и духовного поста. От поста освобождаются младенцы и дети до 12 лет, беременные женщины, болящие и путешествующие.

Римская католическая церковь изначально предписывала воздержание от пищи с утра до вечера, вечером же разрешалась полноценная трапеза. Однако с течением времени было добавлено вечернее, а затем и утреннее вкушение пищи, а сама полноценная трапеза была перенесена на день. Воздержание от молочных продуктов к XX в. было упразднено и осталось лишь воздержание от мяса во все пятницы всего года, кроме тех, на которые приходится то или иное торжество. Помимо пятниц, воздержание вместе с постом предписывается в Пепельную среду (лат. Dies Cinerum), а также в пятницу Страстей и Смерти Господа Иисуса Христа. Великий пост в Римской католической церкви начинается с Пепельной среды и заканчивается праздником Пасхи, а Рождественский пост Адвент (лат. Adventus) начинается в 4-е воскресенье до Рождества и заканчивается празднованием Рождества Христова. От поста освобождаются больные, дети до 14 лет, старики, беременные женщины и путешествующие. Евхаристический пост (пост перед принятием Причастия) отличается по продолжительности и составляет один час с момента утреннего вкушения пищи, в соответствии с действующими правилами Католической церкви. Помимо ограничений в пище предписывается на время поста совершение дел милосердия, воздержание от развлечений.

Пост в протестантизме не календарный, совершается при необходимости и сопровождается усиленной молитвой. В лютеранстве пост предписано соблюдать в Адвент и в период с Пепельной среды до Пасхи (Великий пост).

Пост в иудаизме упоминается уже в Торе, а в Талмуде содержится много рассказов о постах. Постились обычно в дни траура, для предотвращения бедствия, в раскаянии и молитве, а также перед особо важными событиями. Моисей постился 40 дней, чтобы удостоиться лицезрения Бога. Наиболее важные посты в иудаизме — праздничный день Йом Кипур (День Искупления или День Очищения, 10 тишрея) и пост Девятого Ава (Тиша бе-Ав), который предваряется тремя траурными неделями в память о разрушении Первого и Второго Иерусалимских храмов, в последнюю из которых предписано воздержание от мытья горячей водой и употребления в пищу мяса и вина. В праздник Йом Кипур и в национальный день Девятого Ава запрет распространяется не только на принятие пищи и питья, но и на умывание, кожаную обувь, супружескую близость и умащение маслами от захода солнца до появления звезд вечером следующего дня. Менее строгие, но обязательные — пост Гедалии (отмечается 3-го тишрея), пост Десятого Тевета, пост Семнадцатого тамуза, пост Эстер (в канун праздника Пурим) и пост первенцев. В эти дни запрещены еда и питье от рассвета до появления звезд. Необязательные посты — в канун новомесячий, 3 дня (понедельник—четверг—понедельник) в месяц после праздников Песаха и Суккот.

В исламе с 624 был установлен обязательный для мусульман 30-дневный пост в месяце Рамадан, носящий название Саум (ураза). Рамадан — это период духовного развития и ограничения физических потребностей. В период поста состав пищи не ограничивается, но предписано воздержание от приема пищи и питья, курения, приема лекарств, а также интимной близости от рассвета до заката солнца. К обычным ежедневным молениям добавляется дополнительный намаз (таравих). При нарушении поста верующему предписано покаяние и соблюдение поста позже. Помимо обязательного поста, в исламе имеется ряд рекомендательных постов — по понедельникам и четвергам всего года, в дни полнолуний (с 13 по 15 числа каждого лунного месяца), в первые

десять дней месяца зуль-Хиджа (12-й по счету месяц, один из самых почитаемых в исламе), в отдельные дни месяца Мухаррам (первый месяц в мусульманском календаре), 6 дней месяца Шавваль (месяц, следующий за Рамаданом).

Лит.: *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия: В 2 т. Т. 2. М., 2004; Кодекс канонического права. М., 2007; *Исраэль-Меир Лау Р.* Практика иудаизма в свете Устной Торы. Иерусалим, 1991; *Рамазанов К. А.* Пост — четвертый столп Ислама. Махачкала, 2002.

И. П. Давыдов, М. В. Воробьева

ПОСТУЛА́Т О «КОНСЕРВАТИ́ВНЫХ ЦЕРКВЯ́Х» — один из компонентов «новой парадигмы» в социологии религии, фиксирующий связь между затратами/ценой, «вознаграждением» и степенью консервативности сообщества, что позволяет понять причины сохранения или распада традиционных религиозных институтов в западных обществах и образования так называемых свободных членов (free rider).

Постулат был сформулирован Р. Старком и Р. Финке в их труде «Акты веры: исследование индивидуальной стороны религии» (1997) с использованием предшествовавших разработок Л. Иакконе. Суть состоит в том, что консервативные («дорогие») церкви являются более устойчивыми и успешными, чем нетребовательные («дешевые»). Церкви, требующие большей цены — самоотдачи от своих членов (вложения времени, усилий в выполнении предписаний религиозных и др.), — более успешны, поскольку вложения обеспечивают постоянство принадлежности к сообществу, тем самым являясь залогом активного участия только в одной организации. Свободное членство (фрирайдерство) подтачивает церкви и ведет к ослаблению религиозной группы, в то время как «дорогостоящий» спрос сглаживает эти проблемы, т. е. способствует укреплению и сплочению группы. В условиях «дорогого» спроса (в требовательных церквях) создается социальный барьер, который отсеивает «половинчатых» членов. Увеличивается и относительная ценность групповой деятельности, что стимулирует тех, кто присоединяется к группе. Обосновывается, что концептуально оформленные, последовательные религии, требующие более серьезных вложений сил, самодисциплины, ума и чувств со стороны акторов, имеют больше преимуществ с точки зрения стабильности и сплоченности сообщества, следовательно, являются более привлекательными, чем фрагментарные, эклектичные и излишне либеральные.

Лит.: *Iannaccone L. R.* Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion // Rational Choice Theory and Religion / Ed. by L. A. Young. N.Y., 1997; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley (CA), 2000.

И. Г. Каргина

ПОТРЕ́БНОСТИ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ — состояния нужды религиозных индивидов и групп в воспроизводстве религиозного сознания, религиозных деятельности (культовой и некультовой), поведения (культового и некультового), отношений (культовых и некультовых), общения (культового и некультового), организаций, которая удовлетворяется соответствующими релевантными ей способами. Всякая религиозная потребность прямо или опосредованно связана с религиозной верой; в структуре религиозных потребностей центральное место занимает потребность в общении с предметом религиозной веры. С этой потребностью явно или неявно, непосредственно или опосредованно связаны другие религиозные потребности. Религиозная вера побуждает стремление к воспроизводству связей с гипостазированными существами, к переживанию религиозного чувства, к совершению культовых и других действий. Именно вокруг этих побуждений складывается система религиозных потребностей: в религиозном образовании и религиозном воспитании, в разработке вопросов вероучения, в подготовке служителей религиозного культа и богословов, в строительстве богослужебных зданий, в производстве средств культа, в издании религиозной литературы, в поддержании целостности религиозных организаций. Религиозные потребности могут выступать в актуальной и инактуальной формах. Одни из них в тех или иных условиях места и времени могут оказаться более действенными или менее действенными. Форму религиозных потребностей могут принимать различные потребности людей — познавательные, нравственные, художественные, политические, потребность в общении, в снятии эмоционально-психологической напряженности и др. Религиозные потребности являются действенными мотивами активности религиозных индивидов, групп и организаций, направленной на поддержание стабильности соответствующей религиозной системы. Религиозные потребности складываются и изменяются в ходе эволюции религии, различны в разных религиях и конфессиях, зависят от типа религиозного объединения, типа религиозности. В религии могут находить удовлетворение и нерелигиозные потребности. Материальные потребности (в пище, жилище) могут удовлетворяться в ходе экономической, благотворительной деятельности церкви, познавательные — обучением в религиозных школах, художественные — с помощью храмового искусства, потребность в общении — путем установления многообразных межличностных связей в религиозной группе и т. д.

Религиозные потребности актуализируются в религиозных интересах. Последние представляют собой направленность религиозных людей на различные объекты, являющиеся предметом религи-

озных потребностей. Религиозные интересы суть осознанные религиозные потребности. Содержание, структура, объем и развитие религиозных интересов соответствуют содержанию, структуре, объему и развитию религиозных потребностей. Религиозные потребности и интересы служат источником религиозной (и иной) активности индивида, группы, организации, побуждают к деятельности и отношениям, направленным на удовлетворение этих потребностей и интересов. Стимулом таких деятельности и отношений могут стать также и нерелигиозные потребности и интересы, находящие выражение в религиозной форме.

Лит.: *Аринин Е. И.* Психология религии. Владимир, 2005; *Краснов Б. И.* Потребность // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2003; *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 2003; *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986; *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990; *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 2000; *Яблоков И. Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014.

И. Н. Яблоков

ПРА́ЗДНИКИ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ — дни торжества, отмечаемые в память религиозного события или установленные в память святого. Религиозные праздники обеспечивают интеграцию и сплачивают всех членов данной церкви. Праздник является особым элементом в структуре социального времени. Главная функция праздника — социокультурная интеграция той или иной общности людей. Разные праздники осуществляют разные виды интеграции. Обзор функций религиозного праздника и отношений между праздником и религиозной жизнью сделал Э. Дюркгейм в труде «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Противопоставляя праздник реалиям повседневности, Дюркгейм показывает две крайности праздничной практики: «церемонию» и «развлечение», подчеркивающие напряженность между профанным и сакральным.

Продолжая эту традицию, Ф. А. Изамбер (Isambert) в своей работе «Чувство сакрального. Праздники и народная религия» (Le sens du sacré. Fête et religion populaire, 1982) показывает, что праздник неразрывно связан с религиозным миром. Изамбер рассматривает праздник как время, когда праздничный ритуал изменяет повседневный порядок дня и заменяет его порядком религиозным. Сама дата празднования — это элемент времени, который отличается от других особыми качествами. Опираясь на анализ другого социолога школы Дюркгейма — А. Юбера (Hubert), Изамбер определяет праздник как «время-среду» (среда как нечто окружающее человека). Праздник является, прежде всего, датой с определенным фиксированным или случайным периодом повторения и размечает календарное время, добавляя в повседневность «след» священного. Время праздника качественно отличается от повседневности и относит участников к объединяющему мифу, аллегории или «герою». Миф, лежащий в основе какого-либо праздника, объединяет «народ вокруг самого себя», обеспечивая народный характер праздника. Изамбер считает, что, в отличие от конкретизации места в святыни или в памятнике, что разделяет верующих, конкретизация времени в празднике влияет на всех и объединяет всех, кто пользуется календарем, регулирующим праздники. Время праздника, его обряд, обладают «посланием», мифическим или аллегорическим содержанием (контентом), структурирующим пространство и индивида.

Лит.: *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни (отдельные главы) / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1998; *Жигульский К.* Праздник и культура: Праздники старые и новые: Размышления социолога / пер. с польск. М., 1985; *Isambert F. A.* Le sens du sacré. Fête et religion populaire. Paris, 1982; *Hubert H.* Etude sommaire dans la représentation du temps dans la religion et la magie // Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, 1905.

С. В. Трофимов

ПРАКТИКУ́ЮЩИЙ ВЕ́РУЮЩИЙ — последователь какой-либо религии, выполняющий требования религиозного учения относительно обязательности религиозных практик и культа религиозного в повседневной жизни. Группа практикующих верующих выявляется посредством ряда индикаторов, включающих реализацию принципов религиозного поведения, характерных для данной религиозной группы: (1) телесные практики, связанные с очищением тела и поддержанием его в ритуальной чистоте (пост в религии; омовения, принятые в религиозной организации; сексуальные практики; пищевые практики и т. д.); (2) культовые религиозные практики, связанные с отправлением культа; (3) внекультовые религиозные практики, связанные с исполнением доктринальных предписаний в повседневной жизни и обычаев религиозных.

Индикаторы, отличающие группу практикующих верующих, необходимо операционализировать для каждой из религий сообразно их доктрине, так как они различаются по своему содержательному наполнению.

Л. С. Астахова

ПРЕДПИСА́НИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫЕ — требования, предъявляемые какой-либо верой религиозной и церковью от имени Бога, пророков или во имя их. Религиозные предписания могут регламентировать не только культ, но и самые разнообразные сферы жизни: быт, труд, семейные, половые взаимоотношения и т. д. Примером могут служить многочисленные установки Ветхого Завета и Корана.

Христианские церкви официально признают Десять заповедей Ветхого Завета (Декалог). Многие пункты Декалога стали идеологической основой Конституций и законов в государствах Америки и Европы. В то же время буквальное соблюдение заповедей в массовом порядке почти не наблюдается. Например, в современном мире почти игнорируется заповедь празднования «Субботы», хотя суббота и воскресенье во многих странах считаются нерабочими. Соблюдение этого религиозного предписания можно встретить у иудаистов и адвентистов; существуют группы, соблюдающие субботу, среди пятидесятников (субботствующие пятидесятники), а также «Истинная церковь Иисуса» (пятидесятнического происхождения). Согласно концепции Католической церкви, воскресенье полностью заменило субботу в качестве «Дня Господнего». В протестантизме со времен Реформации практикуется празднование воскресенья как христианской субботы.

Исполнение религиозных предписаний в исламе — это повиновение повелениям Аллаха и его запретам. Считается, что, создавая человека и назначая его наместником на земле, Всевышний Аллах установил нормы, охватывающие и регулирующие все стороны жизни: политическую, экономическую, социальную, правовую, моральную и т. д. Эти предписания Аллах ниспослал людям через своих пророков, избранных из среды людей. Верующие следуют примеру пророков, изучают все наставления и предписания Аллаха, которые посредством пророков донесены до людей, и неукоснительно стремятся выполнять их. Наставления пророка Мухаммеда заключены в Коране. Пророк сказал: «Я среди вас оставляю две вещи: Книгу Аллаха и Сунну Его пророка. Если вы будете придерживаться их, то вы никогда не заблудитесь».

И в Библии и в Коране вся жизнь человека, все перемены в его судьбе считаются благом для человека, через которое он может обрести покаяние, очищение, вечную жизнь. Поклонение Всевышнему Творцу в Писаниях считается величайшей выгодой для самого человека. Все пороки, недостатки, войны, конфликты, наблюдаемые во всем мире, считаются следствием несоблюдения законов, предписанных человеку, результатом уклонения человека от миссии, возложенной на него Богом.

Путь жертвенности в религиозном опыте человека во всех религиях трактуется почти одинаково: она начинается от сердца верующего, проявляется в поступках и распространяется на весь мир. Любое дело подобает совершать как жертву, иными словами, во славу Божию, а не ради собственной выгоды. Нужно жертвовать самое дорогое, по доброй воле и с легким сердцем, ибо в жертве находит выражение личность того, кто ее приносит.

Происхождение религиозных предписаний следует объяснять не произволом религиозной фантазии, а психолого-практической потребностью в них человека. Религиозная санкция норм, правил, предписаний оказывала и оказывает большое воздействие на мысль, поиски решений, тем самым влияя на разные сферы общества и личной жизни человека, которые регламентировались религией. Сфера действия религиозных предписаний имеет тенденцию к сужению, сосредоточению в области моральных предписаний и культа, поскольку развитие общественной практики, науки, культуры обнаруживает несостоятельность, а то и вред некоторых религиозных предписаний. Считается также, что много преступлений против человечества совершались людьми, следовавшими религиозным предписаниям.

А. В. Давтян

ПРЕЛИМИНА́РИЙ (от лат. prae — перед и limen — порог) — буквально: «человек, находящийся на пороге» изменений, индивид, претерпевающий в обрядах перехода качественную трансформацию своего религиозно-социального статуса. В древности на время инициальных ритуалов прелиминарии изолировались старейшинами или профессиональными жрецами от остального сообщества, поскольку их положение в родо-племенной группе оказывалось зыбким и нерегламентируемым привычными нормами и обычаями. Любой контакт непосвященного с прелиминариями нередко табуировался, так как их непредсказуемое, буйное и разнузданное поведение считалось потенциально опасным и навлекающим ритуальную нечистоту на все окружение. В современных обществах также могут быть аналоги этому статусу и типу поведения.

Лит.: *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М., 1999; *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ., вступ. ст. и коммент. С. Баньковской. М., 2000; *Тэрнер В.* Символ и ритуал / пер. с англ. И. М. Бакштейна, В. А. Бейлиса. М., 1983.

И. П. Давыдов

ПРИВАТИЗА́ЦИЯ ВЕ́РЫ (англ. private — частный, неофициальный, уединенный) — решение верующими вопросов своей веры религиозной без обращения к нормативным предписаниям того или иного вероучения, отказ от совершения большинства официально установленных действий религиозных, формирование личных религиозных практик. Возможность приватизации веры возникает при устойчивом расхождении религиозных ожиданий верующих и их представлений о смысле культа религиозного с идеологией и деятельностью религиозных организаций. Переход к приватизации веры

основан на убеждении в большей эффективности персонального обращения к священному.

Существуют разные варианты приватизации веры. Чаще всего встречаются неучастие в обязательном ритуале религиозном и выход из церковного членства (так называемая вера без принадлежности), осуществление религиозных практик на дому (используя религиозную литературу, трансляцию религиозных служб по радио и телевидению), выработка собственных форм религиозного поведения. При этом может сохраняться самоидентификация верующего с какой-либо конкретной религией, отношение к ней как к необходимому условию и важнейшему источнику нравственности. Имеет место приватизация веры и среди людей, обратившихся к религии без прежнего религиозного опыта (см. Индифферентизм религиозный, Неверующий) и не испытывающих потребности в присоединении к какому-либо из религиозных объединений. В подобном случае обычно вырабатываются персональные религиозные практики, сообразно собственным представлениям о способах обращения к священному.

М. Ю. Смирнов

ПРИВАТИЗА́ЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — процесс удаления религии из публичной сферы, превращение ее в частное мировоззрение. Одним из первых о приватизации религии писал Томас Лукманн (Luckmann). С его точки зрения, приватизация религии тесно связана с тенденциями развития христианства, в частности протестантизма, а также с либеральными ценностями. Роберт Белла (Bellah) писал о приватизации религии как одном из этапов эволюции религии.

Приватизация религии рассматривается как одно из свидетельств процесса секуляризации. Хосе Казанова (Casanova) утверждает, что приватизация религии является одной из трех основных претензий секуляризации наряду с дифференциацией социальных институтов от религиозных норм и упадком религиозных практик. Но с точки зрения этого исследователя, с 1980-х начался процесс возвращения религии в публичную сферу и деприватизация религии.

По типологии Стивена Харта (Hart), приватизация религии включает ряд характерных тенденций: а) религия без церквей — духовная жизнь без участия общины и/или организации; б) церкви как добровольные объединения; в) индивидуальная ответственность за теологию — любой член церкви отвечает за собственные верования, которые могут быть весьма разнообразны; г) религиозный субъективизм — тенденция признания религиозных вопросов по сути субъективным делом, о котором невозможно дискутировать; д) отделение религии от публичных вопросов — представление о том, что религия — это дело сугубо внутреннее и индивидуальное; е) религиозный рынок — тенденция на проникновение в религию рыночного духа.

Различают приватизацию религии (принадлежность к религии превращается из обязанности в личное дело человека) и приватизацию веры (решение вопроса о религиозных убеждениях и практиках без опоры на нормативные предписания вероучения, персонализация религиозного переживания).

Лит.: *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994; *Hann C.* Problems with the (De)Privatization of Religion // Anthropology Today. 2000. Vol. 16. No 6; *Hart S.* Privatization in American Religion and Society // Sociological Analysis. 1987. Vol. 47. No 4; *Luckmann T.* The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. N.Y., 1967.

К. А. Колкунова

ПРИКЛАДНА́Я СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ — часть прикладной социологии, направленная на изучение явлений и процессов в сфере взаимодействия религии и общества на основе соответствующих теоретико-методологических принципов, методических правил и процедурных приемов. Особенностью прикладной социологии является практическая направленность — ориентация на получение конкретной управленческой информации для решения реальных социальных задач. Прикладная социология религии сохраняет все характеристики прикладной социологии.

В социологии развитие прикладных исследований стимулировалось необходимостью изучения реальных проблем общества, для чего требовалось сочетание теоретического и эмпирического уровней социологического знания. Соединение теории и эмпирики в прикладной социологии стало возможным в рамках частных или специальных социологических теорий (ССТ; или теорий среднего уровня — ТСУ), конструирующих модели своих объектов преимущественно с опорой на эмпирический материал. Объектами ССТ являются социальные институты, общности, процессы. Прикладное социологическое исследование включает в себя теоретический анализ социального объекта, разработку методологических аспектов его изучения, определение качественной или количественной направленности методов исследования, выбор конкретных методик и процедур сбора эмпирической информации.

Становление социологии как самостоятельной дисциплины (со второй половины XIX в.) начиналось с создания общих теорий (О. Конт, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, К. Маркс и др.), заложивших фундамент социологии как науки об обществе в целом, принципах его организации и развития, закономер-

ностях функционирования его сфер и институтов. Эмпирический уровень получения знания в социологии хоть и существовал с ее зарождения, но широко стал применяться значительно позже. Так, еще на рубеже XIX–XX вв. Дюркгейм обосновал эффективность и показал возможности объединения обоих уровней развития социологического знания, использовав в качестве эмпирического материала для подтверждения теории анализ личных документов (дневников) и этнографических сведений.

Основательную разработку эмпирические методы в социологии получили уже в 1910–1950-е (Чикагская школа и ее влияние) в связи с потребностью глубокого изучения конкретных социальных фактов и процессов. Применявшиеся при становлении эмпирического уровня исследований качественные методы сбора информации (1850–1920-е) дополнились со временем количественными опросами (в 1930–1960-е, широко с 1970-х). Первоначальным стимулом к интенсивному развитию эмпирических и, как следствие, прикладных социологических исследований послужила необходимость глубокой социальной диагностики (США, 1910–1930-е), после чего социологические исследования стали использоваться в разных странах при формировании управленческих решений в конкретных сферах общественной жизни, от экономики, политики, права до миграционных процессов и религиозной ситуации (1940–1960-е). Классическое обоснование целесообразности сочетания теории и эмпирики в социологических исследованиях дал Р. Мертон (Merton). Именно он предложил (1947) построение ССТ (СТУ), нацеленных на изучение различных срезов общества — институтов, общностей, процессов — ради поиска путей решения возникающих в них конкретных проблем. Результатом стало возникновение таких ССТ, как социология хозяйства, социология политики, социология права и др., в том числе социология религии.

Формированию прикладной социологии религии способствовали изменения в социальном статусе и внутренней динамике религий, в формах приобщения к ним (конверсии) и следования им (религиозности), прежде всего в Европе и США (1920–1960-е). Эти изменения стимулировали исследования (1940–1960-е) Й. Ваха (Wach), Т. Парсонса (Parsons), Г. Ле Бра (Le Bras), Г. Ленски (Lenski), Г. Олпорта (Allport), Дж. Лофлэнда (Lofland), Л. Рамбо (Rambo), Ч. Глока (Glock), Р. Старка (Stark), П. Бергера (Berger) и Т. Лукмана (Luckmann), Р. Белла (Bellah) и др., сформулировавших концепции и теории многомерности религии, секуляризации, классификации религиозных организаций и новых религиозных движений, нетрадиционной религиозности, неконфессиональной религиозности, «невидимой» религии, гражданской религии, религиозной конверсии и др., ставшие объяснительными моделями трансформационных процессов в сфере взаимодействия религии и общества, а также теоретико-методологическими основаниями дальнейших прикладных исследований. Результаты исследований способствовали переоценке традиционными религиями форм их миссионерской деятельности, государствами — причин и последствий социального влияния традиционных религий и нетрадиционной религиозности. К 1970-м многие исследователи констатируют сохранение уровня религиозности в мире при изменении ее форм, а также сохранение значимости жизни обществ от религиозного фактора. В 1960–1970-е разрабатываются концепции, методы и методики изучения традиционной религиозности — в виде одномерных полярных шкал (Г. Ленски, Г. Олпорт), градуированных шкал (Д. Бэтсон, Batson), в виде многомерных методик (Ч. Глок и Р. Старк, Й. Фукуяма, Д. Фолкнер, Г. Де Йонг и др.), а также подходы к изучению нетрадиционной (А. Баркер, Barker) и повседневной (Г. Дэйви, Davie) религиозности.

В 1980-е создаются (или развиваются созданные ранее) международные центры и программы изучения ценностей (Европейское изучение ценностей; Мировое изучение ценностей; Международная программа изучения ценностей; глобальная научно-исследовательская и консалтинговая компания Gallup-group; международный консультативный фонд Bertellsmann с программой Religion-Monitor и др.). Одним из основных направлений изучения в рамках данных программ становится исследование религиозной ситуации или религиозного самоопределения населения стран-участниц проектов. Государства, принимающие участие в международных опросах, по их итогам получают данные для проведения социальной, в том числе конфессиональной, политики. В 1990–2000-е социологическое изучение религиозной сферы обществ фокусируется на феноменах религиозного плюрализма и национализма, а также религиозного фундаментализма; разрабатываются различные концепции десекуляризации. Накопление эмпирического материала и при этом концентрация исследований в локальных масштабах сделали актуальным вопрос о разработке новых фундаментальных парадигм объяснения современной религиозной ситуации.

В России прикладная социология религии развивается с начала 1960-х в форме «конкретных социологических исследований», что связано как с возрождением социологии в Советском Союзе в этот период, так и с востребованностью социологических данных при проведении атеистической работы среди населения. Вплоть до 1980-х конкретные социологические исследования направлены прежде всего на изучение христианского сектантства (А. И. Клибанов); религиозности населения в целом

и социально-демографических групп в частности (Р. А. Лопаткин, В. Д. Кобецкий); динамики результатов атеистического воспитания (М. К. Тепляков, И. А. Галицкая). В 1990-е меняется не только предмет интереса исследователей, но и их инструментарий: с помощью массовых опросов изучается динамика религиозного «возрождения», религиозная ситуация, уровень и степень религиозности населения, отношение верующих к социально-политическим и экономическим трансформациям в стране. Появляются новые авторитетные имена — Л. М. Воронцова, Е. А. Кублицкая, Ю. Ю. Синелина, М. А. Тарусин, С. Б. Филатов, Д. Е. Фурман, В. Ф. Чеснокова и др. Для современной российской прикладной социологии религии характерны исследования преимущественно количественного характера в виде массовых опросов, ориентированные на изучение религиозной ситуации на федеральном и региональном уровнях; изучается динамика межконфессиональных и межнациональных отношений, политических предпочтений и социально-экономических ожиданий верующих; уровня и степени религиозности различных социальных групп.

Лит.: *Горшков М. К., Шереги Ф. Э.* Прикладная социология: Уч. пособие для вузов. М., 2003; *Ельмеев В. Я., Овсянников В. Г.* Прикладная социология. Очерки методологии. СПб., 1999; Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каариайнена, Д. Е. Фурмана. СПб.; М., 2007; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005; *Allport G.* The Nature of Prejudice. 25th ed. Addison-Wesley Publishing Company, 1979 (1st ed.: 1954); *Glock Ch., Stark R.* Religion and Society in Tension. Chicago; N.Y.; SF; London, 1965; *Hill P. C., Hood R. W., jr.* Measures of Religiosity. Birmingham (AL), 1999.

С. Г. Карасева, Е. В. Шкурова, Т. А. Фолиева

ПРИ́НЦИП ИСКЛЮЧЁННОГО ТРАНСЦЕНДЕ́НТНОГО[1] — базовый методологический принцип научного исследования религии. Он означает, во-первых, необходимость вынесения научного суждения о вопросах религии так, как если бы трансцендентного не существовало, а во-вторых, в более широком смысле, стремление вообще воздерживаться от оценочных суждений в рамках научной работы. Следование этому принципу считается многими исследователями в гуманитарной науке одним из оснований для достижения объективности и непредвзятости.

Исторически этот принцип претерпел определенные изменения. Одним из первых авторов, заговоривших на эту тему, был швейцарский психолог Теодор Флурнуа (Flournoy, 1854–1920). В статье «Принципы религиозной психологии» (Les Principes de la psychologie religieuse, 1902) он так описывает принцип «исключения трансцендентности»: «Религиозная психология не утверждает, как и не отрицает, трансцендентного существования объектов религии, она ограничивается тем, что игнорирует его и отстраняет проблему, которую она считает вне своего ведения». Несколько позже идея свободы от оценочных суждений была высказана социальным мыслителем Максом Вебером в работах «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономический науке» (Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1917) и «Наука как призвание и профессия» (Wissenschaft als Beruf, 1918).

Дальнейшее развитие принцип исключенного трансцендентного получает в работах социолога Питера Бергера (Berger) «Священная завеса» (The Sacred Canopy, 1967) и феноменолога религии Ниниана Смарта (Smart) «Религиоведение и социология знания» (The Science of Religion and the Sociology of Knowledge, 1973). В феноменологии религии Смарта этот принцип понимался как продолжение и фактическое применение принципа «эпохе» (греч. ἐποχή — «задержка, остановка, удерживание, самообладание») — воздержанности от оценочных суждений, сложившихся на основе предварительных знаний и мнений. Именно с начала 1970-х, после выхода работы Смарта, для западного академического религиоведения применение этого принципа стало само собой разумеющимся. С точки зрения Бергера, исследователь-социолог, во-первых, должен заключать в скобки предельные суждения о реальности, которые делает религия, чтобы оставаться ценностно-нейтральным, а во-вторых, религиозное должно им (конечно, в качестве исследователя) восприниматься как продукт человеческой деятельности и человеческого сознания. У Бергера этот принцип называется «методологический атеизм».

Смарт критикует этот термин. С его точки зрения, в данном случает хоть и не предполагается атеизма как такового, однако на практике «методологический атеизм» претендует на открытие того, как «на самом деле», и следовательно — неотличим от атеизма как такового. Примечательно, что позднее и сам Бергер отказался от термина «методологический атеизм» как провокационного в пользу более мягкого — «ценностная нейтральность». Смарт же, со своей стороны, предлагает термин «методологический агностицизм». Очень удачно резюмировал суть принципа Рассел МакКатчеон (McCutcheon) в сборнике статей под его редакцией «Проблема инсайдера/аутсайдера в религиоведении» (The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion, 1999): «Не зная, как на самом деле организована вселенная, не зная даже, организована ли она вообще, религиовед не выносит окончательного решения по этим вопросам, но описывает, анализирует и сравнивает позиции, занимаемые другими».

Полемика относительно принципа исключения трансцендентности в западном религиоведении не закончена и по сей день. Наиболее яркую позицию здесь занимает британский религиовед Тимоти Фицжеральд (Fitzgerald). В книге «Идеология религиоведения» (The Ideology of Religious Studies, 2000) он утверждает, что религиоведение, настаивая на принципе методологического агностицизма, стало напоминать либеральную теологию, для которой религиоведение существует как дисциплина, фокусирующаяся на бытии трансцендентного начала. Такое положение вещей, по его мнению, складывается из-за того, что принцип методологического агностицизма в религиоведении используется для указания на то, что религия представляет собой отдельный предмет исследования, предмет своего рода (sui generis), со своими принципами классификации и методологией. Единственным ответом на вопрос, что же делает религию такой уникальной, является, согласно Фицжеральду, отсылка к трансценденции. При этом сам принцип методологического агностицизма поддерживает взгляд на уникальность религии как раз отказом от вынесения суждений относительно трансцендентного. Однако в этом случае, поскольку названный принцип является одним их базовых методологических положений, религиоведение целиком существует в сфере теологии, а не социальных наук.

Лит.: *Флурнуа Т.* Принципы религиозной психологии / пер. с фр. // RELIGO. Альманах Московского религиоведческого общества. Вып. 1. 2004–2007. М., 2008; *Berger P. L.* The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967; *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. N.Y., 2000; *Smart N.* The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Princeton, 1973.

Р. О. Сафронов

ПРИ́НЦИП ИСКЛЮЧЁННОГО ТРАНСЦЕНДЕ́НТНОГО[2] — методологический принцип, принятый в религиоведении как классической науке, объектом изучения которой является религия, а предметом — ее различные аспекты. Известно, что беспристрастность и объективность являются важнейшими принципами научного исследования. Отказ от оценочных суждений и мировоззренческих пристрастий ученого является необходимым условием объективности его научных изысканий. В этой связи для научного исследования религий чрезвычайно важен принцип исключенного трансцендентного, подразумевающий отнюдь не отказ от веры религиозной, которая может быть присуща и самим ученым, а «выведение за скобки» в процессе исследований предельно широких вопросов типа: «Существует ли Бог?», «Истинна ли та или иная религия?» и т. п. и отказ от опоры на личную вероисповедную принадлежность в исследовательской работе. Такой подход делает возможной аксиологическую нейтральность науки, когда изучаемому объекту не дается оценок через дихотомию категорий «добро/зло», «хорошо/плохо», а сущность, свойства и отношения этого объекта лишь констатируются и анализируются. Принцип исключенного трансцендентного, или, как его именуют, «методологического агностицизма», получил развитие в трудах европейских ученых на рубеже XIX и XX вв. В первую очередь среди них следует назвать Макса Вебера (Weber), который во многих своих трудах развивал идею о недопустимости в науке оценочных суждений, в том числе связанных с религиозными ценностями, которые должны оставаться за порогом лаборатории, аудитории или кабинета ученого. Это не означает отказа от религиозных убеждений, а указывает на то, что их отстаивание является частным делом конкретного человека, но не представителя научной школы. Принцип исключенного трансцендентного и в целом аксиологической нейтральности является одной из важнейших методологических основ религиоведения.

Лит.: *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.

Е. С. Элбакян

ПРИХО́Д (также используется грецизм «парукия», греч. Παροικία от παρά — близ и οἶκος — дом) — в православии, католицизме, англиканстве, лютеранстве и в большинстве ориентальных церквей — наименьшая административно-территориальная единица христианской церковной организации, объединяющая верующих вокруг «храма шаговой доступности» (в урбанистической среде; нем. Kirchspiel — шпиль церкви, видимый из окон собственного дома). Приходская община (см. Община религиозная) обычно возглавляется старостой (председателем приходского совета), регистрируется в качестве юридического лица, является собственником храмового имущества, может иметь на своей территории жилые помещения клира и причта, церковно-приходскую воскресную школу, библиотеку духовной литературы, заниматься благотворительностью. Рурбанизация (распространения городских форм и условий жизни на сельскую периферию) способствует проникновению аналогичных отношений в сельскую местность, в том числе в России, где традиционно (с XVII в. до начала XX в.) жители окрестных деревень (не имевших храма) и селец (располагавших только часовней) считались прихожанами зачастую довольно удаленного сельского прихода, где был штатный настоятель храма, ведший метрическую книгу записей событий крещения, венчания и отпевания.

В католицизме приход называется парафией. В протестантизме, за исключением лютеранства, вместо слова «приход», как правило, используются «община» или «местная (поместная) церковь». Приход создается при наличии группы взрослых верующих, решающих вопрос о придании ему юридического статуса. Согласно п. 10 Устава Русской православной церкви (2000), приход представляет собой общину православных христиан, состоящую из клира и мирян, объединенных при храме, является каноническим подразделением Русской православной церкви и находится «под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля» (см. Служители религиозного культа). Органы приходского управления, согласно Уставу РПЦ 1998, состояли из настоятеля храма, приходского собрания, приходского совета и ревизионной комиссии. Однако, в соответствии с изменениями, внесенными Архиерейским собором в типовой Устав в 2011, органами управления прихода стали: епархиальный архиерей, настоятель приходского храма, приходское собрание, приходской совет, председатель приходского совета (если это не то же лицо, что и настоятель). Приходское собрание считается высшим органом приходского управления, На заседаниях приходского собрания обычно председательствует настоятель приходского храма, который контролирует деятельность собраний. В состав приходского собрания входят как представители клира, так и активные миряне. Созыв приходского собрания осуществляется настоятелем или по распоряжению епархиального архиерея, но не реже одного раза в год. Все решения принимаются большинством голосов, а при их равенстве преимущество имеет голос председателя приходского собрания. В сферу компетенции приходского собрания входят богослужебные и хозяйственно-административные вопросы жизни прихода. На приходском собрании избирается приходской совет — постоянно действующий исполнительный орган приходского управления, реализующий решения епархиального архиерея, настоятеля приходского храма и приходского собрания. В состав приходского совета входят настоятель приходского храма, его помощник (церковный староста) и казначей. Председателем приходского совета является настоятель. Вместе с тем епархиальный архиерей имеет право освободить по собственному усмотрению настоятеля от должности председателя приходского совета, назначить на должность председателя (сроком на три года с правом назначения на новый срок без ограничения числа таких назначений) помощника настоятеля (церковного старосту) либо по своему усмотрению другое лицо, в том числе клирика прихода, с введением его в состав приходского собрания и приходского совета. За работой приходского совета наблюдает священник-настоятель. В случае возникновения вопросов, связанных с решениями приходского собрания и работой приходского совета, настоятель храма передает дело на рассмотрение епархиального архиерея — главы епархии Русской православной церкви, в которую входит приход, обладающего полнотой власти. Епархиальный архиерей имеет право налагать наказания на клириков и мирян, вплоть до отстранения от должности и временного запрещения в священнослужении — первых, и отлучения от церковного общения — вторых. Таким образом, налицо усиление централизации и подотчетности приходов Русской православной церкви. Хозяйственными и благотворительными вопросами в приходе занимается избираемый прихожанами и благословляемый епископом староста.

Лит.: *Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В.* Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М., 2012; *Несмиянова О. В., Семанов А. М.* Приход // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. М., 2011; Устав Русской Православной Церкви, принятый на Архиерейском Соборе 13–16 августа 2000 г., с поправками Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013 и 2016 гг.

И. П. Давыдов, Е. С. Элбакян

ПРИХОЖА́НЕ — постоянные члены первичного административного объединения верующих — прихода, регулярно совершающие в нем свои действия религиозные, предусмотренные исповедуемой ими религией; как правило, проживают на территории, приписанной к приходу согласно установлениям религиозной организации.

В русском православии прихожане обладали разнообразными правами самоуправления — могли избирать старосту (председателя приходского совета), причетников (звонарей, певчих, пономарей, псаломщиков и др.), приглашать клириков (пресвитеров и диаконов). Решения такого рода вступали в законную силу после их одобрения епархиальным архиереем. Ныне в РПЦ приходское управление осуществляют настоятель храма, приходское собрание, приходской совет и ревизионная комиссия.

И. П. Давыдов

ПРОЗЕЛИТИ́ЗМ (от греч. προσήλυτος — пришелец, обращенный, нашедший свое место, переходящий из одной веры, общины, земли в другую, лат. proselytus — обращенный) — деятельность представителей какой-либо религии по распространению своего вероучения среди сторонников других религиозных направлений или неверующих; стремление к повсеместному установлению своей религии и об-

ращению в нее всех без исключения. Прозелитизм свойственен монотеистическим религиям (христианство, ислам), поскольку монотеизм предполагает веру в единого Бога и единственность истины, от него исходящей. В Новом Завете прозелитами называются язычники, принявшие иудаизм. Национальный характер иудаизма, хотя он является монотеистической религией, по существу не оставляет для прозелитизма места. Также прозелитизм чужд буддизму, не являющемуся теистической религий и проповедующему лишь правильный образ жизни как путь духовного совершенствования. Прозелитизм во многом осложняет межрелигиозный диалог, поскольку важнейшей в данном случае становится сотериологическая проблема — центральная для любого религиозного мировоззрения, претендующего на единственность своего понимания спасения и путей его достижения. Большинство современных государств, в том числе и Россия, являются многонациональными и поликонфессиональными. В этом, с одной стороны, заложен принцип демократического сосуществования различных наций, этносов и конфессий, а с другой — содержится и потенциальная угроза такому сосуществованию. Осуществлять регулирующую функцию в этих процессах, выстраивать конструктивный диалог между различными религиями должна не одна из конфессий-участниц (собеседников), а светское государство, осуществляющее подобное регулирование на основе права, принципы которого подразумевают одинаковое отношение закона к любой конфессии, независимо от того, насколько много- или малочисленные ее последователи. Прозелитизм следует отличать от миссионерства, предполагающего обращение в свою религию лишь нерелигиозных людей.

Лит.: *Зуев Ю. П.* Прозелитизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Смирнов М. Ю.* Прозелит. Прозелитизм // Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. СПб., 2011.

Е. С. Элбакян

ПРОКО́ШИНА Екатери́на Серге́евна (10.12.1927, с. Ловать, Калужская область — 10.11.2006, Минск) — советская и белорусская исследовательница религии. Стояла у истоков формирования белорусской академической школы религиоведения. Предметом научного анализа Прокошиной были состояние традиционной и новой религиозности в Беларуси, распространение идей свободомыслия и атеизма.

Прокошина — выпускница филологического факультета Белорусского государственного университета, по окончании поступила в аспирантуру Института философии АН БССР. В марте 1955 зачислена на должность младшего научного сотрудника Института философии АН БССР в сектор истории философии. Защитила кандидатскую диссертацию «Природа суждения в свете ленинской теории отражения» (1955). В 1957 назначена на должность старшего научного сотрудника Института философии АН БССР, в 1990 — ведущего научного сотрудника Института философии и права. С 1997 являлась членом Экспертного совета при Комитете по делам религий и национальностей при Совете министров Республика Беларусь.

С 1969 Прокошина являлась руководителем научно-исследовательской группы по изучению философских проблем религии и атеизма. Одной из ее первых научных монографий стал труд «Вопросы атеизма в белорусской общественной мысли (вторая пол. XIX — нач. XX в.)» (Пытанні атэізму ў беларускай грамадскай думцы, 1960). В 1966 вышла ее книга «Мелетий Смотрицкий», которая была посвященная религиозным взглядам видного деятеля белорусско-украинской культуры XVII в. В соавторстве с В. Ф Шалькевичем ею были написаны книги об известном атеисте XVII в. — «Казимир Лыщинский» (1985), «Казимир Лыщинский: Мыслитель, общественный деятель и педагог XVII в.» (1986). В 1978 в Минске с ее участием вышла первая обобщающая коллективная работа по истории атеизма в дооктябрьский период «Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии». Прокошина входила в авторские коллективы всех знаковых исследований по истории философской мысли Беларуси, ею написаны разделы по истории атеизма и свободомыслия в коллективных трудах «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI — начала XIX в.» (1962), «Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.)» (1973), «Философская и общественно-политическая мысль в БССР» (1979), «Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Закономерности развития и проблемы исследования» (1987). В 1984 за цикл работ в области истории белорусской философии Прокошина наряду с некоторыми другими сотрудниками Института была удостоена Государственной премии БССР.

Важным направлением религиоведческих занятий Прокошиной были полевые исследования. Научными коллективами с ее участием подготовлены монографии «Баптизм и баптисты» (1969), «Иеговизм» (1981), «Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление» (1987), «Старообрядчество в Беларуси» (1992). Под руководством Прокошиной были проведены исследования и издан цикл коллективных монографий по проблемам новых религиозных движений: «Неокультовые объединения в Беларуси» (1999), «Неокульты: “новые религии” века?» (2000); «Неокульты: идеология и практика» (2005).

Соч.: Неокульты: идеология и практика / под общ. ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. Минск, 2005.

Н. А. Кутузова

«ПРОМЫВА́НИЯ МОЗГО́В» ТЕО́РИЯ (от кит. xǐ nǎo — 洗脑, букв.: промыть мозги) — теория, утверждающая, что мировоззрение и поведение человека помимо его воли могут быть кардинально изменены за сравнительно короткий период времени путем применения манипулятивных методов воздействия на его сознание.

Термин «промывание мозгов» (англ. brainwashing) был впервые введен в оборот в 1953 журналистом Эдвардом Хантером (Hunter) и вскоре стал газетным штампом. Термин сначала использовался в США в период Корейской войны для описания методов, с помощью которых китайские коммунисты добивались глубоких на первый взгляд изменений в поведении пленников, чтобы подавить в них волю к сопротивлению.

Широкую известность приобрела разработанная американским психиатром Робертом Лифтоном (Lifton) модель «реформирования мышления» (синоним «промывания мозгов»), включающая восемь пунктов: 1) контроль со стороны среды; 2) «мистическое манипулирование», в результате которого у членов группы вырабатывается «психология пешки»; 3) требование чистоты: «хорошим и чистым» является все то, что совместимо с тоталитарной идеологией и политикой; все остальное — «плохое и нечистое»; 4) культ исповеди: самоосуждение возводится в культ; 5) «священная наука»: группа поддерживает ауру святости вокруг своей основной догмы; 6) нагруженность языка клише, блокирующими мышление; 7) «доктрина превыше личности»: догрупповой и групповой опыт сужаются и решительно истолковываются посредством доктрины, включая ее мифологические элементы, даже когда они противоречат друг другу; 8) «разделение существования»: право на существование возможно только для тех, кто в группе, группа стимулирует страх оказаться за ее пределами.

В 1970-х, во многом благодаря деятельности американского психолога Маргарет Сингер (Singer), известной не только своими публикациями, но и выступлениями в качестве эксперта в судебных процессах против новых религиозных движений (так называемых «культов»), теория «промывания мозгов» была активно подхвачена антикультовым движением США, а в течение последующих десятилетий получила широкий резонанс в других регионах мира. Борцы с «культами» утверждали, что в результате «промывания мозгов» у последователей «культов» наблюдались резкие поведенческие нарушения, приводившие к десоциализации, поэтому деятельность «культов» является деструктивной.

Однако данная теория не была широко принята в научном сообществе. Ее основной оппонент — американский судебный психолог Дик Энтони (Anthony) охарактеризовал «промывание мозгов» как псевдонаучный миф и благодаря собственным исследованиям добился того, что антикультовая деятельность Сингер и ее сподвижников была во многом дискредитирована в США. Томас Роббинс (Robbins) и Дик Энтони считают, что модель принудительного убеждения применима лишь к очень незначительному числу новых религиозных движений и не может быть принята в качестве универсальной антикультовой парадигмы. В работах целого ряда американских ученых — психиатров Томаса Унгерляйдера (Ungerleider) и Дэвида Веллиша (Wellisch), социолога Стюарта Райта (Wright), религиоведа Джеймса Льюиса (Lewis) и социолога Дэвида Бромли (Bromley) — показано, что свидетельства о «промывании мозгов» являются прямым следствием контакта экс-членов «культов» с антикультовым движением и прохождения ими процедуры «депрограммирования». Критики также отмечают, что новые религиозные движения не удерживают своих приверженцев насильно, поэтому к ним не может быть применена теория «промывания мозгов», а в случаях преступлений, совершаемых на религиозной почве, эта теория, напротив, снимает с преступников ответственность за совершенное деяние. Предметом критики также является невосприимчивость данной теории к любым психологическим интерпретациям религии и религиозному опыту как таковому.

Однако провал теории «промывания мозгов» в США не помешал борцам с «культами» и «сектами» развивать свою деятельность в других регионах мира, активно привлекая СМИ и используя редкие случаи очевидно преступных деяний на религиозной почве (такие, как теракты Аум Синрикё и ваххабитов).

Лит.: *Anthony D.* Religious Movements and 'Brainwashing' Litigation: Evaluating Key Testimony // In Gods We Trust / ed. by T. Robbins & D. Anthony. New Brunswick (NJ), 1989; *Bromley D.* Brainwashing // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W. Swatos, jr. Walnut Creek (CA), 1998; *Shupe A., Bromley D. G.* The New Vigilantes: Anti-Cultists, Deprogrammers and the New Religions. Beverly Hills, 1980; The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Historical, Sociological, Psychological and Legal Perspectives / ed. by D. G. Bromley and J. T. Richardson. N.Y., 1984.

Е. Н. Васильева

ПРО́ПОВЕДЬ В РЕЛИ́ГИЯХ — публичное высказывание, выражающее религиозные идеи, учения, верования, осуществляемое их убежденным последователем. Макс Вебер связывал проповедь с личностью пророка, обладающего личной харизмой. Проповедь харизматического лидера (см. Харизматическое лидерство религиозное) может как развить исходное религиозное учение (или вернуть к его истокам), так и привести к появлению нового учения. Священник (см. Служители религиозного

культа) может осуществлять проповедь в рамках авторитета («институциональной харизмы», по Веберу) Церкви.

В Новом Завете апостольская проповедь — керигма — понимается как одна из важнейших частей сотериологического процесса (процесса спасения) и передается обращенному через апостолов — посланников Бога силой Святого Духа, т. е. является гораздо большим, чем простое изложение истин веры (см. Вера религиозная), поскольку ставит человека перед тайной спасения и личным выбором жизненного пути. Таким образом, керигматическая проповедь, в отличие от обычного человеческого слова, обладает особой силой, способна преобразить душу и может породить веру. На превосходящей человеческую силу керигме основывается авторитет проповедующего.

Известна практика пятничной проповеди (хутба) в исламе, к проповеди (с определенной условностью) можно отнести практику Диврей Тора («слова Торы») за столом во время субботней трапезы в иудаизме. Практики проповеди известны в буддизме, джайнизме, зороастризме. Существует практика использования проповеди в современном менеджменте.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

С. В. Трофимов

ПРОФА́ННОЕ (от лат. profanus — находящийся за пределами святилища) — состояние явлений или предметов, которое заключается в их непричастности или утрате принадлежности к сакральному, удаленности от него. Профанное всегда связывается с мирским, с жизнью людей на уровне обыденности, без обращения к священному. Профанное рассматривается как источник неприятия и враждебности к священному — чаще всего это объясняется неведением или непосвященностью людей, неразвитостью у них чувства священного. Тем не менее профанное не является чем-то лишенным значимого содержания. Само существование профанного выступает необходимым условием для сакрализации. В профанном представлена область дозволенного человеческого бытия, не нуждающегося в особых санкциях. Это — социальное пространство, где человек имеет возможность распознать сакральное и определить свое отношение к нему. Профанное оказывает существенное влияние на динамику сакрального, определяет формы вещественного и образного выражения представлений о сакральном.

М. Ю. Смирнов

ПРУГА́ВИН Алекса́ндр Степа́нович (1850, г. Архангельск — 1920, г. Красноярск) — исследователь старообрядческого раскола и сектантства (см. Сектантство религиозное), историк, этнограф, публицист. Родился в семье надворного советника, штатного смотрителя народных училищ Архангельской губернии. Окончил местную гимназию. В 1869 поступил в Петровскую земледельческую и лесную академию в Москве. Уже во время учебы в академии принимает участие в российском революционно-демократическом движении. В 1871 Пругавин был исключен из академии и вплоть до 1890 находился под надзором Министерства внутренних дел как человек политически неблагонадежный. Местожительство ему было определено далеко за пределами Москвы (Архангельская, Воронежская губ. и др.). Путешествия по российской глубинке были не напрасны для дальнейшей общественно-демократической, литературной и научной деятельности Пругавина. На Русском Севере и в других местах у него вызвали большой интерес умонастроения и образ жизни многочисленных последователей староверия и сект. Многие годы Пругавин посвятил их глубокому изучению. В 1877 опубликована его первая статья «Знаем ли мы раскол?». Во многом она определила научную и публицистическую работу по изучению и описанию старообрядчества и сектантства. На рубеже XIX и XX вв. Пругавиным было подготовлено множество статей, которые публиковались в как в широко известных периодических, так и в специальных научных изданиях. Поражает тематическая широта напечатанных статей и книг — от описания отдельных раскольничьих, сектантских течений, толков и согласий до характеристики монастырей, в которых в заточении находились представители религиозного инакомыслия.

До сих пор представляет большой интерес и имеет методологическое и методическое значение и социологическое содержание разработанная Пругавиным «Программа для собирания сведений о русском расколе, или сектантстве» (1880–1881). Она состоит из нескольких разделов: Общий характер сект и распространенность их в изучаемом районе; Догматическая сторона сектантских учений; Внутренний строй сектантских общин в связи с их экономическим бытом; Семейный и домашний быт сектантов; Умственное и нравственное развитие сектантов; Отношение сектантов к правительству, духовенству и остальному населению; Взаимные отношения различных сект между собой; Борьба с сектантством. Миссионерства. Единоверие. Программа, включающая 120 вопросов, стала для исследователей социологическим инструментарием с его системным подходом к изучаемым проблемам. Источниками для Пругавина были, наряду с архивными материалами и публикациями других авторов, его постоянные встречи и беседы с самими религиозными диссидентами, преимущественно из народа. В своих трудах Пругавин стремился объектив-

но представить состояние раскола и сектантства в российском обществе и государстве, раскрыть социальную обусловленность их появления и существования, показать преследования религиозных диссидентов со стороны гражданской и церковной властей. Как представитель либерально-демократического направления он отстаивал веротерпимость и равенство религий и конфессий.

В годы Октябрьской революции и Гражданской войны покинул Петербург. Будучи в Сибири, редактировал военную газету у белых. В конце марта 1920 арестован в Ново-Николаевске Особым отделом 51-й дивизии 5-й армии, боровшейся против Колчака, и отправлен в тюрьму в г. Красноярск. Скончался в тюремной больнице от сыпного тифа осенью 1920.

Соч.: Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархические течения в русском сектантстве. М., 1918; О Льве Толстом и о толстовцах: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1911; Раскол внизу и раскол вверху. Очерки современного сектантства: В 2 вып. М., 1906; Сютаевцы. СПб., 1910; Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве // Русская мысль. 1881. № 3.

А. Н. Лещинский

ПУТИ́НЦЕВ, Фёдор Макси́мович (1899–1947) — исследователь сектантства (см. Сектантство религиозное), старообрядчества, представитель первого поколения советских религиоведов. С 1925 — член Центрального совета Союза воинствующих безбожников, ответственный за направление по изучению сект. Автор газетных и журнальных статей, брошюр о сектантстве. Внес вклад в формирование антирелигиозного подхода к изучению сект — «Вопросник и методические указания по собиранию сведений о сектах» (1927), «Методы изучения и критики сектантства» (1928). Основные работы: «Происхождение религиозных праздников» (1924 и 1925), «Политическая роль сектантства» (1927 и 1929), «Духоборье» (1928), «Кабальное братство сектантов» (1931), «Политическая роль и тактика сект» (1935), «О свободе совести в СССР» (1939).

Участник полевых исследований по изучению религиозных организаций, в частности толстовцев в Брянской губернии, духоборцев в Тифлисской губернии и др. Его книги насыщены цитатами респондентов, богато иллюстрированы фотографиями и дополнительными материалами. Разработал программу исследований сектантства, которая включала следующие основные рубрики: 1) наименование, местонахождение и краткая история сект; 2) имущественный, национальный, половой и возрастной состав сект; 3) причины роста (или упадка) сект; 4) политическое прошлое сект; 5) политическая деятельность и роль сект в данное время; 6) сектантские колхозы и кооперативы; 7) сектантские вероучения, обряды и быт; 8) сектантство и антирелигиозная пропаганда.

Применял социальный критерий к изучению сект, настаивал на необходимости отказаться от религиозного (догматического и обрядового) критерия при определении сектантских религиозных организаций в пользу классового. Выделял три группы сект: 1) сектантские организации городской и деревенской буржуазии (нэпманов и кулаков); 2) сектантские организации середняков; 3) сектантские организации бедняков.

В работе «Политическая роль сектантства» Путинцев объявил приемлемыми для советской власти формы хозяйственного и общественного сотрудничества, которые практиковали последователи разных религиозных направлений, в первую очередь через их участие в кооперативном движении (трудовые коммуны, колхозы). Однако в работе «Кабальное братство сектантов» Путинцев уже яростно критикует любые попытки адаптации религии к условиям социализма и, по сути, выступает выразителем официальной позиции власти в отношении к религии в период усиления классовой борьбы. Проявления религиозности в этот период квалифицируются Путинцевым в терминах «вербовка», «агитация против хлебозаготовок», «оправдание капитализма», «рабство, освященное религией».

Соч.: Вопросник и методические указания по собиранию сведений о сектах // Антирелигиозник. 1927. № 6; Духоборье. (Очерк из современной жизни сектантов-духоборов). С предисл. П. А. Красикова. М., 1928; Сектантство и антирелигиозная пропаганда: Методическое пособие. 2-е изд. М., 1928; Выборы в Советы и разоблачение поповщины / Ин-т философии Акад. наук СССР. М., 1937.

М. А. Жеребятьев, К. С. Медведева, Е. И. Уфимцева

ПУЧКО́В Па́вел Ива́нович (8.02.1930, Харбин, Китай — 27.10.2008, Москва) — советский и российский этнолог, демограф, религиовед, доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, основоположник научного направления «география религий и конфессиональное картографирование» в СССР и РФ, лауреат Государственных премий (1987 и 2001) и академической премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая (1984). В 1998 создал и возглавил Центр по изучению религий и этноконфессионального картографирования Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, входил в состав Совета по взаимодействию с религиозными организациями при Президенте РФ (эксперт) и Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ.

Получил экономическое образование в Харбинском политехническом институте (1951). Через три года по программе репатриации из КНР переехал

в СССР. В 1961 окончил географический факультет Московского госуниверситета, в 1964 — аспирантуру Института этнографии АН СССР.

Автор более 600 научных работ, в том числе 8 монографий, более 500 статей, а также энциклопедий и карт этнического расселения и представительства вероисповеданий. Из религиоведческих работ следует отметить 240 статей, написанных для энциклопедии «Народы и религии мира» (под ред. В. А. Тишкова, 1998), в соавторстве с О. Е. Казьминой — монографию «Конфессии мира: вероучение, ритуал, организационное устройство, численность последователей и современное распространение» (2008), учебные пособия «Религии современного мира» (1997) и «Религиозные организации современного мира» (2010), содержащие ряд карт распространения религий в мире и России.

В 1975 вышла монография Пучкова «Современная география религий» — первое исследование такого рода в СССР. В этой работе им предложена следующая историческая типология религий: 1) ранние, при этом дошедшие до наших дней формы религиозных верований (автор взял за точку отсчета так называемую безрелигиозную эпоху, в то время как большинство исследователей уже отказались от данной концептуальной схемы, выработанной в атеистической литературе 1950–1960-х); 2) локально ограниченные религии классового общества; 3) мировые религии. В христианстве выделено пять направлений — православие, католицизм, протестантизм, несторианство и монофизитство. Особняком упоминаются униатские церкви в католицизме — греко-католическая, армяно-католическая, сиро-католическая, копто-католическая, халдо-католическая, маронитская. Оставленными без внимания остались принцип унии в православии (Единоверческая церковь) и проблематика непризнанных православных юрисдикций. Истинно-православные христиане и истинно-православная церковь названы «крайне реакционными сектами», близкими по догматике к православию. Среди течений ислама Пучков выделил суннизм, шиизм, зейдизм, исмаилизм, друзов, алавитов, Али-илахи, хариджизм.

В энциклопедии «Народы и религии мира» (1998) им разработана классификация религиозных общностей. Общности первого (высшего) уровня названы религиями (в узком значении этого слова), или конкретными религиями. Религиозные общности второго иерархического уровня — как правило, крупные, давно сложившиеся и существенно отличающиеся друг от друга по догматике и религиозному культу ветви конкретных религий — названы направлениями. Религиозные общности третьего иерархического уровня, с большей внутренней близостью в части догматики и происхождения, нежели в направлениях, обозначены как «течения». Четвертый иерархический уровень, объединяющий религиозные общины, практически не отличающиеся друг от друга по догматике и культу и часто имеющие общие руководящие органы — деноминации. Пучков также выделил на третьем классификационном уровне такие религиозные общности, как объединенные протестантские церкви, созданные организациями, придерживающимися разных доктринальных позиций, и межденоминационные протестантские церковные организации, не ставящие целью слияние нескольких церквей, но концентрирующиеся на объединении усилий представителей разных деноминаций для выполнения определенных задач (прежде всего для проведения миссионерской работы). Особая трудность классификации была связана с «маргинальными» религиозными направлениями, для которых подразделение на течения и деноминации проведено достаточно условно, ввиду их догматической разнородности и совершенно разных генетических корней.

Пучкову принадлежит заслуга в разработке таких важных религиоведческих проблем, как конфессиональная ситуация в мире в ее историческом развитии, соотношение этносов и конфессий, принципы конфессионального картографирования.

Соч.: Современная география религий. М., 1975; К вопросу о классификации религий // Этнос и религия / отв. ред. Б. Логашова. М., 1998; Соотношение этнического и конфессионального в России // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2008.

Е. Н. Васильева, М. А. Жеребятьев

РАДИКАЛИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — наименование идеологий, ориентированных на переустройство общества в соответствии с религиозными принципами какой-либо группы. Для того чтобы общественное мнение воспринимало группу как религиозных радикалов, недостаточно того факта, что сами члены группы живут в полном соответствии со своими религиозными убеждениями; необходимо, чтобы группа стремилась убедить или заставить поступать так все общество. Как правило, религиозные радикалы представляют традицию, ранее господствовавшую в данном обществе. Либерализация общественной морали и поведения воспринимается радикалами как признак разложения общественных институтов, после чего они начинают принимать меры по возвращению общества к прежним моральным идеалам и образцам поведения. Маркирование данных групп как радикалов можно расценить как ответную реакцию со стороны общества, так как степень радикализма оценивается в высшей степени субъективно.

Группы, ориентированные на изолированное от об-

щества существование, как правило, не оцениваются как «религиозные радикалы», даже если их религиозные практики существенно жестче общепринятых. Например, религиозными радикалами не называют амишей или старообрядцев, но называют исламистов, идеология которых предполагает не создание замкнутых «анклавов благочестия», а перестройку всего общества на принципах ислама в том варианте, в каком это понимает данная группа. К маркированию группы как «радикальной» может привести тот факт, что такие группы обычно считают приемлемыми насильственные методы трансформации, такие как террористические акты и революция. Однако использование насильственных методов не является для религиозных групп самоцелью, оно проистекает из их стремления к коренной трансформации общества. Многие радикальные группы (например, египетские исламисты 1950–1960-х) начинали с попыток «уйти» от общества, чтобы вести благочестивую жизнь в закрытых общинах; затем они переходили к мирной пропаганде через СМИ и систему образования; только на третьем этапе деятельности, разочаровавшись в мирных методах, группа обращается к терроризму и подготовке вооруженного восстания. Радикальность группы, таким образом, зависит не от избранных ею методов, а от поставленной цели коренной перестройки приниципов функционирования общества.

Лит.: Абрамов Д. Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. М., 2011; Кутузова Н. А. Религиозный радикализм и альтернативные социальные проекты // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: Вып. 3 / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. Могилёв, 2008; *Нибур Р. Х.* Радикальный монотеизм и западная культура / пер. с англ. И. И. Маханькова // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / сост. П. С. Гуревич, С. Я. Левит. М., 1996.

А. В. Митрофанова

РЕЙС (Reiss) **Пол** (p. 1930) — американский социолог, последний президент (1970) Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society) накануне преобразования этой организации в международную Ассоциацию социологии религии (Association for the Sociology of Religion). Получил естественнонаучное и гуманитарное образование. Занимался проблемами религиозной социологии, защитил докторскую диссертацию в Гарвардском университете (Harvard University) о влиянии религии на институты семьи и образования. Работал преподавателем и на административных должностях в университете Фордхэма (Fordham University) в 1963–1985, затем стал президентом католического Колледжа св. Михаила (Saint Michael's College) в г. Колчестер (штат Вермонт). В 1961–1968 был редактором специализированного журнала по социологии религии «Социологический анализ».

Рейсу принадлежит анализ и объяснение эволюции сообщества американских исследователей религии от конфессионально ориентированной религиозной социологии к научной социологии религии. В этой эволюции он выделил пять основных этапов. На первом этапе получили утверждение идеи возможности и необходимости социологического подхода к религиозной жизни, следствием чего в США стало создание Американского католического социологического общества. На втором этапе в круг задач религиозной социологии постепенно все больше входят взаимоотношения с теологией и социальной философией, требующие определения специфики социологического знания о религии. На третьем этапе возникает тенденция к взаимодействию и сотрудничеству с научной социологией религии (Рейс относит этот процесс к началу 1960-х). Четвертый этап знаменует размежевание среди религиозных социологов — часть из них отказывается от интеграции со светской наукой, но значительное множество склоняется к приемлемости такого выбора. Пятый этап представляет собой сложение единого сообщества религиозных и светских социологов религии.

М. С. Юрьев

РЕЛИГИОВЕ́ДЕНИЕ[1] — в русском языке это многозначный термин, который используется в современных отечественных публикациях для обозначения: 1) официального наименования области научных исследований и образовательной специальности (направления); 2) любых форм концептуализации «феномена религии» в философском или конфессиональном дискурсах; 3) раздела «теории научного атеизма» советского периода. Этимологически термин «религиоведение» образован из слов с богатейшей семантикой, где многозначность латинского «religio» дополняется сложностью «ведения», восходящего к индоевропейскому словарю (vḗda — знающая, знать) и историческим формам представлений о том, что является знанием.

Впервые употребление термина «религиоведение» связывают с высказыванием Л. Н. Толстого (1908). Но в научное употребление он входит с 30-х XX в. в качестве обозначения «науки о религии», утверждавшейся в европейской культуре со второй половины XIX в., которая советскими авторами была квалифицирована как чуждое «буржуазное религиоведение». Последнему была противопоставлена «стройная последовательная диалектико-материалистическая теория религии Маркса—Энгельса—Ленина». Позднее религиоведение рассматривалось как «раздел научного атеизма», призванный дать полное описание феномена религии в его возникновении, развитии и «отмирании». В современном

значении термин утвердился в 90-е XX в. в качестве официального наименования образовательной специальности (направления) и учебной дисциплины, став маркером сферы «научных исследований религии» и целого спектра «образовательных проектов». Начавшееся в 1930-е применение термина «религиоведение» происходило в период, когда в отечественной науке стала оформляться особая концепция знания, противопоставляющая себя «направлениям буржуазной философии» как единственно истинное «учение марксизма-ленинизма», которое предполагало «ведать», т. е. руководить всеми науками. В этот период возникло множество аналогичных «-ведений»: обществоведение, востоковедение, пушкиноведение и т. п. Такого рода «ведение» религией предполагало конструирование эссенциалистского определения «сущности религии» как «фантастического отражения в головах людей господствующих над ними сил» и разработку практических форм преодоления соответствующих «предрассудков», тормозивших «строительство коммунистического завтра». Известность приобрела дискуссия о сущности религии в журнале «Советская этнография» (1979–1981), которая выявила противостояние научных (этнографических) и идеологических интерпретаций.

В конце XX в. в России сложились как очевидный «плюрализм религий» (сосуществуют тысячи только официально зарегистрированных религиозных объединений), так и «проправославный консенсус», т. е. массовое представление о том, что «единственно подлинной религией» является русское православие, которому противостоят «тоталитарные секты», «воинствующие атеисты» и «псевдорелигии», мешающие гражданам России приобщиться к вечности в священном космосе, к уникальному единству Красоты, Истины и Блага, к универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия.

В современной отечественной «науке о религии» наблюдается поиск «непредвзятого языка», способного описать любой «феномен религиозный» в универсальных терминах, понятных в любом научном сообществе, что предполагает глубокую интеграцию с международным сообществом. В полемике о терминологии обозначились по меньшей мере три подхода к пониманию «знания о религии»: 1) эксклюзивно фундаментальное «ведение религией» как «истинно-конфессиональное богословие»; 2) «неконфессиональное» научно-академическое описание и обобщение эмпирических аспектов религий как личностного и социального феномена; 3) философско-диалогическое прояснение личностных и социальных аспектов религии как «надзирания за неизвестным», тайны бытия индивида в мире, где относительны, хотя и важны, рубрикации новых «ревнителей истины» на «верующих» и «неверующих».

Фундаментальное «ведение религией» считается эксклюзивно способным научить индивида истинному поведению («спасению»), т. е. общению с «таинственным», Богом, Сакральным или Трансцендентным (подобно тому, как «природоведение» учит правильному обращению с природой). Такая позиция предполагает абсолютную ценность и значимость только одной — конфессиональной (юрисдикционной) — системы миропонимания, ибо Истина — одна. То есть, соответственно, религиоведение здесь понимается спасительно-мистически, отождествляясь с «истинным богословием», апологетикой своего учения и яростной критикой всего «иного». «Религиовед» видится здесь как «пророк», миссионер или священник, умеющий отсекать истинное от ложного.

Оппозиционное этой юрисдикционно-конфессиональной трактовке «неконфессиональное» (недоктринальное) понимание религии формируются еще в самом христианстве. По мнению некоторых авторов, «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов», к примеру Сократа, т. е. всех тех, кто «искал Единого Бога» (А. Кураев). В этом случае «ведение» понимается уже не как способ постижения «Единственной Истины», но как значительно более скромное, непритязательное и самокритичное научно-философское, рациональное описание и обобщение конкретного многообразия социальных феноменов, относимых к сфере «религиозных». Важнейшим требованием к исследователю становится его профессионализм, начинающийся с беспристрастности, академической объективности. Религиовед здесь понимается как светский интеллигент любой конфессиональной принадлежности или светского мировоззрения (агностик, релятивист, деист, атеист). Такой подход встречает неприятие со стороны представителей первого направления, рассматривающих светское религиоведение как «квазитеологию».

Существует и характеристика религиоведения как «метатеологии» в силу его неразрывной связи с анализом теологических утверждений (Ю. А. Кимелев). Отмечается, что даже «заведомо атеистическая», вообще любая серьезная философская мысль заключает в себе теологические импликации и в этом смысле она всегда есть «известное богословие». Данный подход ведет к третьей, «диалогической» методологии. Здесь религия принципиально принимается как «вещь в себе», как то, что слишком богато и многообразно по своему характеру, чтобы возможно было надеяться на некий исчерпывающий и окончательный анализ.

Лит.: Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.,

2006; *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб., 2013; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 1994; Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research: Introduction and Anthology / ed. by J. Waardenburg. Berlin; N.Y., 2004 (First ed. 1974).

Е. И. Аринин

РЕЛИГИОВЕ́ДЕНИЕ[2] (от лат. religio — религия и славян. — «ведение» от глагола «ведать»: знать что-либо о чем-либо (когнитивный аспект); ощущать что-либо (перцептивный аспект); переживать что-либо (эмоциональный аспект); управлять (праксиологический аспект)) — комплексная, относительно самостоятельная научная дисциплина, имеющая свой предмет, включающая ряд разделов, применяющая определенные методы исследования. В романогерманских языках слово, аналогичное по словообразованию и семантике русскоязычному «Религиоведение», не утвердилось. В западной культуре исторически сложилось обозначение, которое с романогерманских языков на русский переводится «наука о религии». Религиоведение (наука о религии) складывалось начиная с XIX в., вычленялось, развивалось и существует на стыке с рядом дисциплин — философией, историей философии, теологией, исторической наукой, культурологией, антропологией, социологией, политическими науками, психологией, лингвистикой, фольклористикой, мифологией, этнографией и другими.

Религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представали в истории общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения. С учетом дифференциации знания в религиоведении, в настоящее время в нем можно выделить следующие разделы: философия религия, социология религии, психология религии, феноменология религии, антропология религии, история религий. Разделы внутри религиоведения изучают один объект, и результаты исследований интегрируются в систему знаний об этом объекте. Функцию интегрирования выполняют онтология и теория познания, философия и методология науки, социальная философия, философия религии. Изучение религии может осуществляться в рамках других наук, но в них оно имеет статус прикладных областей знания, по необходимости оторванных друг от друга.

Философия религии разрабатывает наиболее универсальные понятия и теории религии, анализирует особенности и структуру религиоведческого знания, закономерности его развития, раскрывает сущностные характеристики религии, формулирует философское определение религии, выявляет онтологические и гносеологические основы религии. Философские концепции многообразны, интерпретация религии в них осуществляется под углом зрения какого-то субординирующего принципа — натурализма, материализма, экзистенциализма, философии жизни, философской антропологии, прагматизма, феноменологии, позитивизма, аналитической философии и др.

Социология религии изучает социальные основы религии, социальные закономерности ее возникновения, развития и функционирования, ее элементы и структуру, место и функции религии в общественной системе, влияние религии на другие элементы этой системы и специфику обратного воздействия данной общественной системы на религию.

Психология религии исследует психические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений, общественной, групповой и индивидуальной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на нерелигиозные сферы жизнедеятельности общества, групп, личностей.

Феноменология религии соотносит представления, идеи, цели, мотивы практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся значений и смыслов и с учетом этого дает систематическое описание явлений религии, классифицирует их на основе сопоставления и сравнения.

Антропология религии конкретизирует идеи социальной, культурной антропологии применительно к рассмотрению религии. Предметом антропологии религии является homo religious — человек религиозный в его природной среде и созданной им искусственной среде. Она осуществляет сравнительное синхронное и диахронное изучение разнообразных верований и практик. Антропология религии исследует религиозный аспект культуры в условиях среды обитания человека — природной и общественной. Особое внимание уделяется рассмотрению проблем возникновения религии.

История религии обрисовывает движущийся во времени мир явлений религии во всем многообразии, воспроизводит прошлое различных религий в конкретности их форм, накапливает и сохраняет информацию о многочисленных существовавших и существующих религиях и конфессиях. Среди учений о религии есть религиозные (конфессиональные) и нерелигиозные (неконфессиональные). К религиозным относятся направления, представленные исследователями, которые стоят на пози-

циях религиозного мировоззрения. В этом случае религия рассматривается «изнутри», ее изучение непосредственно связано с религиозными потребностями. Нерелигиозные течения базируются на иных исходных мировоззренческих принципах, подходят к религии «извне».

Лит.: *Гараджа В. И.* Религиеведение. 2-е изд., доп. М., 1995; *Забияко А. П.* Религиоведение в России // Энциклопедия религий / под. ред А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007; Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. СПб., 2006; Религиоведение / под. ред. И. Н. Яблокова. М., 2013; *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб., 2013; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Религиоведение. М., 2010; Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research: Introduction and Anthology / ed. by J. Waardenburg. N.Y., 2004; *Stolz F.* Grundzüge der Religioswissenschaft. Göttingen, 1988; *Waardenburg J.* Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin, 1986.

И. Н. Яблоков

РЕЛИГИО́ЗНАЯ МОДЕ́ЛЬ О́БЩЕСТВА — это институциональная структура религиозной социетальной системы, складывающаяся исторически и подвергающаяся письменной фиксации в доктринальных религиозно-философских текстах. Обнаруживаемая в письменной традиции исторических религий «*модель общества*» — это теоретический конструкт религиозно-философской герменевтики. Он создается религиозными идеологами путем соотнесения фактически сложившейся институциональной модели функционирования религии в эмпирической реальности конкретного общества и письменно фиксированной доктринальной модели религии.

Модель общества выстраивается в жестком соответствии с картиной мира, закрепленной в священных текстах и освященной авторитетом основателя вероучения. Картина мира — это закрепленные доктринально представления о мироздании, о месте человека в нем, истолкование природы человека, цели его жизни, ценностно-нормативных оснований социального действия. Конструируемая религиозными мыслителями «модель общества» — это рефлексия религиозной системы о способе самовоспроизведения в объемлющем ее обществе, уже значительно удаленная от времени фиксации доктрины.

Религиозная модель общества структурно включает в себя следующие компоненты: трактовку ценностно-нормативных оснований социального взаимодействия, подразделяемого на праведное и греховное; интерпретацию иерархии социорелигиозных статусов и социально-экономических отношений; концепцию политической власти (начиная от ее генезиса и вплоть до способов передачи); допустимые и не допустимые с точки зрения доктрины профессиональные занятия.

Социологическая реконструкция конкретной религиозной модели общества предполагает выделение четырех базовых институтов — мирянство, религиозные профессионалы, религиозное образование и религиозный реципрок. В историко-культурной конкретике религий будет обнаруживаться палитра инвариантов каждого из четырех институтов.

Образцовая модель самовоспроизведения религии содержится в ее доктринальных текстах, к авторитету которых апеллирует изменяющийся по темам и направлениям теологический дискурс. В текстуре социальной реальности религиозная модель общества, подобно другим подсистемам общества, подвергается реинституционализации. Однако, в отличие от прочих социетальных подсистем, религиозная модель общества изменяется с учетом доктринально освещенного образца, что в значительной мере замедляет процессы трансформации религиозной системы, не всегда позволяет ей гибко реагировать на радикальные изменения в других подсистемах общества.

Лит.: *Островская Е. А.* Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

Е. А. Островская

РЕЛИГИО́ЗНАЯ О́БЩНОСТЬ — в широком, номинальном значении это совокупность людей, имеющих общие конфессиональные признаки. Данную общность характеризуют определенные интегральные свойства. Через конфессиональную самоидентификацию они предполагают институциональные отношения духовного родства, органической связи друг с другом, мировоззренческой общности, умозрительное выделение и противопоставление себя иной конфессиональной совокупности людей. Религиозная общность представляет собой одну из первичных форм упорядоченности и организованности близких между собой конфессиональных связей и отношений. На этом фоне в общности возникают и религиозные взаимодействия. Основой этих взаимодействий является приобщение верующих к единой доктрине, убежденность в ее истинности и наличие определенных целей, на достижение которых направлена совместная деятельность верующих. Доктринальные идеи, разделяемые членами религиозной общности, детерминируют цели, систему норм, предписывающих поведение верующих и их отношение как к сверхъестественному, так и земному миру. Таким образом, религиозные доктрины имеют как собственно религиозный, так и социальный аспект, связанный с жизнью в этом мире. Единая доктрина является важнейшим интегративым признаком, ядром религиозной общно-

сти. В процессе взаимодействия данная общность образует религиозную среду, оказывающую систематическое воздействие на верующих, настраивая их на определенные ценностно-нормативные ориентиры и социально-психологические установки. Необходимость совместного достижения целей обусловливает организационное единство религиозной общности.

В более узком значении (исходя из общностного подхода отечественного исследователя Н. Б. Костиной) религиозная общность — это совокупность верующих, осуществляющих на основе единой доктрины совместную религиозную деятельность, направленную на достижение общих целей в специфических организационных и институциональных формах. При осуществлении культовой и внекультовой деятельности верующие стремятся объединить свои усилия с другими людьми, разделяющими доктрину и религиозные нормы, полагаясь в качестве авторитетов на профессиональных служителей религиозного культа. Необходимость совместного достижения целей обусловливает организационное единство религиозной общности, характеризующейся наличием управляющей системы, отличающейся в конфессиональном пространстве различной степенью иерархичности. Совокупность верующих становится религиозной общностью, прежде всего, на уровне прихода или религиозной общины, когда они осуществляют совместную деятельность. В отличие от ситуативных общностей (к примеру, группы верующих, собирающихся на крестный ход), религиозные общности можно характеризовать как устойчивые общности.

Лит.: *Костина Н. Б.* Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург, 2001; *Парсонс Т.* Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. М., 1998.

О. И. Антонова, В. М. Сторчак

РЕЛИГИО́ЗНАЯ ОРГАНИЗА́ЦИЯ — устойчивое объединение верующих одного вероисповедания, существующее в соответствии с официально принятой в той или иной религии формой устройства (см. Религиозное объединение). Для религиозных организаций характерно наличие иерархии и служителей религиозного культа. Религиозные организации могут иметь разную численность и масштабы распространения, структуру, место и роль относительно друг к другу и к государству, принадлежать к различным типам религиозных объединений (см. Типология религиозных объединений).

По действующему в России Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 в редакции 2016), религиозной организацией признается «добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица» (ст. 8). Религиозные организации в России подразделяются на местные (не менее десяти участников, достигших возраста 18 лет и постоянно проживающих в одной местности) и централизованные (включают не менее трех местных религиозных организаций). К религиозным организациям относятся также руководящие либо координирующие органы или учреждения, созданные централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом и положениями указанного закона, а также учреждения профессионального религиозного образования (духовные академии, семинарии, медресе и пр.).

Лит.: *Овсиенко Ф. Г.* Религиозная организация // Энциклопедия религий // под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Федеральный закон Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. (в редакции 2016 г.).

М. С. Юрьев

РЕЛИГИО́ЗНАЯ ПРИНАДЛЕ́ЖНОСТЬ — приверженность человека к какой-либо религии, подтверждаемая субъективной самооценкой (представлениями о себе как верующем и самоотождествлением с последователями конкретного вероисповедания) и объективными свидетельствами (соответствием убеждений и действий вероучительным положениям, предписаниям ритуального поведения и нормам повседневной жизни, принятым в конкретном религиозном сообществе). Религиозная принадлежность представляет собой разновидность социальной идентичности — соотнесение индивидом себя с теми группами и общностями, которые он воспринимает как «свои».

Учитывая множественность и подвижность («текучесть») социальной идентичности индивида на стадии постмодерна, Б. Дубин выделяет такие аспекты понятия социальной идентичности, как самоопределение (осознание или указание значимости для индивида или группы тех либо иных значений — ценностей, идей, принципов, — имеющее инклюзивный характер), самоотождествление или самоидентификацию (эксклюзивное позитивное или негативное осознание и переживание принадлежности к реальной либо воображаемой общности, группе) и саморепрезентацию (представление и переживание групповой принадлежности в акте ее демаркации и репрезентации «другим» — через ритуал, церемонию и другие групповые практики).

Выделяются несколько уровней религиозной принадлежности: 1) осознание человеком своей сопричастности к религиозным идеям и ценностям в целом, т. е. характеристика себя как верующего;

2) религиозная самоидентификация — определение верующим своей общей религиозной принадлежности (христианин, мусульманин, буддист и т. д.); 3) отнесение себя к конкретному вероисповеданию (православный, католик, суннит, шиит и т. д.); 4) участие в конкретном религиозном объединении и выполнение требуемых в нем действий религиозных. Признание индивидом своей религиозности уточняется следующим актом самоидентификации — конкретизацией вероисповедной принадлежности (последователь какого-либо вероучения, верующий внеконфессионально и пр.). Религиозная самоидентификация представляет собой необходимый, но не достаточный показатель религиозности, в силу его субъективного характера. Для верификации (проверки) этого показателя выясняется наличие у индивида специфических религиозных представлений, как общего свойства — о сверхъестественном, о реальности трансцендентного инобытия, о Боге и т. п., так и присущих вероучению той религии, с которой по самооценке человек себя идентифицирует.

Религиозная принадлежность входит в идентификационный набор личности наряду с другими идентификациями индивида (этнической, половозрастной, социально-статусной, профессиональной и пр.). Она предполагает способность верующих к адекватным реакциям на ожидания взаимодействующих с ними людей согласно образцам и моделям поведения, принятым в религиозной системе. Для ее сохранения поддерживается устойчивая связь с религиозной организацией (посещение богослужений, собраний религиозной общины, общение со служителями религиозного культа и другими верующими), образ жизни приводится в соответствие с религиозным календарем (праздники, посты, поминальные дни, порядок труда и отдыха), совершается ритуальное удостоверение биографических событий (рождение, возрастные и статусные перемены, брак, похороны). Кризис религиозной принадлежности возможен при таких изменениях в социальной среде, которые влекут разрушение существующих религиозных институтов (например, при секуляризации) и, как следствие, отражаются на мировосприятии верующих, порождая утрату доверия к прежней религиозной системе, отчуждение от нее и поиск новой идентичности. Изменение религиозной принадлежности чаще всего происходит в формах прозелитизма или религиозной конверсии.

Лит.: *Дубин Б. В.* Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России // Вестник общественного мнения. 2009. № 2; *Смирнов М. Ю.* О религиоведении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2.

О. А. Богатова

РЕЛИГИО́ЗНАЯ СИТУА́ЦИЯ — комплекс отношений в обществе по поводу религии, существующих в конкретное время и в определенных пространственных масштабах (глобальном, региональном, одной страны, отдельной местности).

Понятие религиозной ситуации употребляется в разнообразных контекстах — в административной сфере, при исторических описаниях, в религиоведении, политологии. В социологических исследованиях это понятие носит обобщающий характер, охватывая совокупно внутренние (количественную и качественную) характеристики религиозной жизни общества, а также внешние факторы, влияющие на ее динамику.

Количественная характеристика религиозной ситуации основана на статистических показателях — численных данных о действующих религиях, конфессиях, религиозных объединениях, сведениях о религиозном составе населения (если такой учет производится). По этим показателям оценивается уровень распространения религии в исследуемом обществе.

Качественная характеристика религиозной ситуации основана на выявлении и анализе фактов сознания и поведения людей, свидетельствующих об их религиозности. По этим показателям оцениваются характеристики религиозности (степень религиозной самоидентификации, иерархия вероучительных установок в массовом религиозном сознании, место и роль религиозной мотивации в мирской жизни верующих), выясняются постоянные и переменные величины в структуре действий религиозных.

В большинстве случаев количественные и качественные показатели существуют во взаимной обусловленности (например, количественные показатели частотности религиозных практик непосредственно связаны с качественными показателями приоритетов в сознании верующих). В их единстве раскрываются такие аспекты религиозной ситуации, как межрелигиозные и межконфессиональные взаимоотношения, внутренние процессы в религиозных объединениях, политические позиции религиозных организаций, их притязания и реальное положение в общественно-государственной жизни, отношение к последователям др. религий и к неверующим.

К внешним факторам, определяющим динамику религиозной ситуации, относятся общее политическое и экономическое положение, состояние межнациональных отношений, влияние социальных институтов, выражающих общественное мнение и массовые социокультурные предпочтения, воздействие со стороны государства и местных органов власти (политическое, правовое, хозяйственное), зарубежное участие (миссионерство, контакты

с иностранными религиозными организациями и пр.). См. также Концепция религиозной ситуации.

Лит.: *Григоренко А. Ю.* Религиозная ситуация и некоторые аспекты ее социологического изучения // Религиозная ситуация на Северо-Западе России и в странах Балтии / сост. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2002; *Журавский А.* Религиозная ситуация в условиях кризиса секуляризма // Континент. Париж; М., 2004. № 120; *Лопаткин Р. А.* Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: традиции и современность / сост. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2005.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНАЯ СОЦИОЛО́ГИЯ — направление социологических исследований религии, известное также под названиями «церковная социология», «пастырская социология», «конфессиональная социология» (см. Конфессиональный подход в социологии религии).

Можно говорить о двух типах определения религиозной социологии. Первый тип характеризует религиозную социологию как применение социологических методов исследования в интересах конкретных религиозных организаций. Второй тип связан с социологическим изучением религиозных институтов и религиозных практик, ориентированным на системы значений и вероучительные смыслы, присущие самим последователям религий.

Начальный опыт создания религиозной социологии на христианской основе возникает на рубеже XIX и XX вв. и связан с двумя тенденциями в социальной мысли христианства того времени. Первая тенденция — так называемый социальный евангелизм — возникла из либерального движения в протестантизме и выражала намерение реформировать общество в духе христианских идеалов, преобразовать его в Царство Божие на земле. Одним из инициативных центров использования социологических знаний для этой цели стала Хартфордская семинария (Hartford Seminary) в США, регулярно проводившая летние школы по социологии. При этом изначально была поставлена задача размежевания конфессиональной социологии как с христианским социализмом, так и с квазирелигиозным пониманием социологии в духе учения Конта (Comte). Вторая тенденция состояла в попытках дать социологическое объяснение взаимосвязи религии с историей общества, экономикой, социальными институтами, общественными нравами — С. Н. Булгаков, Ч. Бут, А. И. Введенский, Э. Трёльч, (Troeltsch), У. Самнер (Sumner), А. Смолл (Small). Здесь наблюдалось тематическое разнообразие — это могли быть исследования влияния религии на хозяйственное поведение верующих, поиск свидетельств религиозного воздействия на социальные процессы и встречного воздействия общества на религию, моделирование нового типа церковности, способного сочетать требования культа религиозного с социальными потребностями верующих.

В XX в. формируется новый уровень понимания смысла и целей религиозной социологии. Созданное в 1938 группой социологов-католиков Американское католическое социологическое общество (American Catholic Sociological Society) (см. Галлахер) определило в качестве программной задачи подход к исследованию социальных явлений с позиций христианских моральных норм и ценностей. При этом сами христианские установки рассматривались с точки зрения их социального значения, что требовало разностороннего эмпирического обоснования. Представители католической социологии активно включились в изучение конкретных вопросов церковной жизни, исследуя состояние приходов, религиозного образования, кадровые проблемы духовенства (см. Грили (Greeley), Фичтер (Fichter)). В том же направлении продуктивно работали и социологи-протестанты США (Вуд, Wood) и Европы (Бэйли (Bailey), Рендторф (Rendtorff), Рих (Rich)). Среди европейских социологов-католиков, занимавшихся эмпирическим анализом состояния религиозности в условиях нараставшей секуляризации, наибольшее научное признание получила исследовательская деятельность Ле Бра (Le Bras).

Идеологические коллизии XX в. и широкомасштабная секуляризация потребовали определить место религиозной социологии в общем спектре социальных наук. Для некоторых авторитетных ее представителей в Европе (Леклерк, Leclercq) и в США (Росс (Ross), Фёрфи (Furfey)) наиболее приемлемым было дифференцированное сосуществование со светской социологией религии. Протестантские социологи в США из числа пасторов и преподавателей теологических учебных заведений образовали «Ассоциацию христиан, обучающих социологии» и «Христианское социологическое общество», стоящие на позициях религиозной социологии. Однако значительная часть европейских (см. Вершер (Verscheure), Вуайе (Voyé), Лейн (Lane), Рейс (Reiss)) и американских («Ассоциация социологии религии») верующих социологов избрала путь диалога и сотрудничества с приверженцами секулярного подхода.

Религиозная социология широко использует социографию религии, сбор конкретных данных и религиозную статистику для выработки более эффективных способов деятельности служителей религиозного культа, распространения религиозных практик. С этой целью предпринимается социологическая операционализация религиозного понятийного аппарата (см. Индекс воцерковленности).

Вопросы интерпретации и концептуализации остаются наиболее значимыми при разграничении социологии религии и всех видов религиозной социологии. При этом для религиозной социологии теории секуляризации, рационального выбора, индивидуализации религии не являются универсальными инструментами интерпретации религиозного многообразия. Для исламской социологической мысли, к примеру, чужды понятия «индивид» и «институт», но важно указание на групповое чувство, которое выступает центральным понятием в исламской социологии, причем его нельзя отождествить ни с «механической солидарностью» Дюркгейма, ни с солидарностью в дифференцированном обществе (Spickard).

Смысловые оттенки понятий «личность», «община», «Церковь», «таинство» в конфессиональной социологии способны дать ключ к концептуализации и интерпретации феномена религиозности в конкретных религиозных традициях. Главным недостатком светской социологии, по мнению религиозных социологов, считается редукционизм, который состоит в попытке перевести на социологический язык заведомо многозначные религиозные смыслы. Центральным принципом религиозной социологии является антиредукционизм, который У. Сватос (Swatos) соотносит с ситуационным подходом в социологии, разработанным У. А. Томасом (Thomas) в 20-е XX в. Теорема У. А. Томаса гласит: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям». И это означает постоянную связь между системой религиозных значений и реальностью человеческой деятельности.

В контексте теистических религий религиозная социология представляет область знаний, которая появляется в результате взаимодействия социологии религии и теологии. Социолог Дж. Балсвик (Balswick) сформулировал пять вариантов взаимодействия социологии и теологии: 1) отсутствие всяческих отношений; 2) признание эвристического значения; 3) поиск соотношения; 4) движение в одном направлении; 5) слияние в единую область (некоторые авторы называют ее социотеологией). Их сосуществование не всегда однозначно, но оно происходит при свободном развитии науки и плюрализме исследовательских позиций, с признанием за религиозной сферой особой реальности, несводимой полностью к другим. Необходимо, чтобы теология в этом случае прислушивалась к социологии, а социология открыла для себя возможность концептуализации многих понятий, основываясь на теологических принципах.

Церковная социология представляет собой разновидность религиозной социологии, она базируется на принципах христианской антропологии и христианского социального учения и имеет в качестве своего предмета внутрицерковные и межцерковные социальные процессы и взаимодействия. Для церковной социологии религиозность — это жизнь человеческой личности, она есть по своему предмету, содержанию, по своей действительности связь души с Богом. Полагается, что изучение социальных аспектов религии вне главного — общения с Иным, Абсолютным Другим, будет фрагментарным и ограниченным.

Проблема дифференциации религиозной социологии и социологии религии сохраняется. В религиозной социологии превалирует эмпирическая сторона, теоретические обобщения подчинены доктринальным установкам конкретной религии с их ценностной ориентацией на сверхъестественное. Для социологии религии принципиальное значение имеют целостное исследование религии как социального феномена, ценностно-нормативная нейтральность гипотез, языка описания и обобщающих выводов.

Лит.: *Бреская О. Ю.* Проблема концептуализации религиозности в светской и церковной социологии // Религиозность населения Владимирской области / под ред. Е. И. Аринина. Владимир, 2010; *Смирнов М. Ю.* Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8; *Knoblauch H.* Religionssoziologie // Praxisfelder der Soziologie / hrsg. von B. Schäfers und H. Korte. Opladen, 1997; *Morris L. M.* American Catholic Sociological Society // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W. H. Swatos jr. Walnut Creek (CA), 1998; Religious Sociology Interfaces and Boundaries / ed. by W. H. Swatos jr. N.Y.; London, 1987; *Spickard James V.* Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion // Social Compass. 2001. Vol. 48. No 1; *Swatos W. H. jr.* Religious Sociology and the Sociology of Religion in America at the Turn of the Twentieth Century: Divergences from a Common Theme // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1989. Vol. 50. No 4.

О. Ю. Бреская, М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНОЕ ВЗАИМОДЕ́ЙСТВИЕ (ИНТЕРА́КЦИЯ) — социальные взаимодействия, в которые вступают религиозные субъекты (индивиды или группы) в различных областях социальной деятельности на основе своей религиозной принадлежности.

Можно выделить два аспекта религиозного взаимодействия: 1) верующих друг с другом; 2) верующих с гипостазированными сущностями, которые выступают в качестве объектов религиозного поклонения (богами, духами, ангелами, святыми и т. д.) и опосредуют общение между верующими. Религиозные взаимодействия могут быть опосредованы различными символическими посредниками, в связи с чем различают типы религиозных взаимодействий в зависимости от посредника и способа их фиксации. В качестве символических посредников могут выступать культовые предметы или живые

существа (предметно-вещные взаимодействия), индивиды (персонифицированные взаимодействия), образы (образные взаимодействия), сакральные тексты и языковые формулы (языковые взаимодействия). Субъектами религиозных взаимодействий являются религиозные сообщества, религиозные лидеры и их последователи, а также социально-профессиональные группы священнослужителей, жрецов и т. п., сформированные по религиозному признаку. Различают также межконфессиональные и внутриконфессиональные отношения (например, конфликты между модернистами, традиционалистами и фундаменталистами внутри одной и той же конфессии). Во внутриконфессиональных религиозных взаимодействиях различают культовые отношения, которые формируются в процессе культовой деятельности, осуществляемой под руководством религиозных лидеров (отношения евхаристического единения, исповедальности, проповеднические, обрядовые и т. д.), и внекультовые отношения, которые формируются во внекультовой религиозной деятельности (экономика, политика, благотворительность, миссионерство, религиозное обучение и воспитание).

По содержанию религиозные взаимодействия могут иметь разный характер — солидарности, межконфессионального сотрудничества (например, экуменизм), толерантности, конкуренции или конфликта. Каждая религия декларирует свою истинность и поддерживает групповые границы, противопоставляя общности, объединенные на ее основе, общностям, существующим на основе других религий (см. религиозный инклюзивизм и религиозный эксклюзивизм). Современные теории секуляризации и теория рационального выбора религии описывают взаимоотношения между религиозными сообществами в терминах плюрализма, «религиозного рынка» и «религиозной экономики». В обществах современного типа основной социальной рамкой взаимоотношений между религиозными и политическими социальными субъектами является секуляризация как процесс прогрессирующей дифференциации функций религиозных и нерелигиозных институтов, их взаимного обособления. Основным фактором здесь является экономическая модернизация, способствовавшая появлению новых социальных групп, которые стали использовать религию для артикуляции взаимно противоречащих интересов и создавать конкурирующие религиозные сообщества, которые уже не могли интегрировать социальные роли или действия в единую систему и обеспечить «самоочевидность» морального и социального порядка. Одним из симптомов секуляризации является, по П. Бергеру (Berger), образование рынка мировоззренческих услуг, на котором конфессии лишаются своей монополии и выступают в качестве равноправных акторов, имеющих одинаковый юридический статус и конкурирующих как друг с другом, так и с нерелигиозными идеологиями. Согласно теории рационального выбора, чем менее регулируется ситуация на «религиозном рынке», тем более она имеет тенденцию к тому, чтобы быть плюралистичной; как только та или иная религиозная организация превращается в монополию, она старается распространить свое влияние на другие институты, вследствие чего общество сакрализуется; в случае, если прежде регулируемая религиозная экономика становится нерегулируемой, общество десакрализуется, так как при равноправной конкуренции ни одна из религиозных организаций не в состоянии поддержать процесс сакрализации.

Лит.: Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2000; *Сафронов Р. О.* Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2; Religion, Globalization and Culture / Beyer P., Beaman L. (eds.). Leiden; Boston, 2007.

О. А. Богатова

РЕЛИГИО́ЗНОЕ ВОСПИТА́НИЕ[1] — система принципов, форм, методов, приемов воздействия на индивида с целью формирования его идентичности религиозной. Целью религиозного воспитания является формирование у индивида определенных религиозных и нравственных качеств сознания и поведения.

Основные направления религиозного воспитания, в зависимости от их содержания, различаются на вероучительное и нравоучительное. Вероучительную базу религиозного воспитания составляют религиозные представления о сверхъестественном, о мире, о человеке, знание религиозных догматов, обрядовые навыки и умения. Нравоучительную базу религиозного воспитания формируют религиозные представления об основных нравственных категориях (добро, зло, истина, долг), знание религиозных норм поведения, навыки и умения следовать этим нормам.

В нравоучительном воспитании можно выделить: физическое воспитание (формирование представлений о телесной природе человека, знаний религиозных норм поведения по отношению к своему телу, умений и навыков его сохранять и совершенствовать), интеллектуальное и эмоциональное воспитание (формирование представлений о психологической природе человека, знаний религиозных норм культуры мышления и эмоционального поведения, умений и навыков управлять сознанием, эмоциями, чувствами), социальное воспитание (формирование представлений о различных социальных явлениях и их взаимосвязях, знаний религиозных норм поведения в супружеских отношениях, в от-

ношении к родителям и детям, в отношении к власти, в отношении к «своим» и «чужим», в отношении к имуществу, в отношении к труду и досугу и т. д., умений и навыков религиозно одобряемого социального поведения).

Религиозное воспитание осуществляется двумя способами: воспитание, реализуемое субъектом религиозного воспитания (самовоспитание), и воспитание, реализуемое агентом религиозного воспитания. Основные направления религиозного воспитания в зависимости от возраста субъекта воспитания: дошкольное (младенчество), школьное (отрочество), воспитание молодежи (юношество), воспитание взрослых — религиозная андрогогика (зрелость, старость). Агентами религиозного воспитания выступают как отдельные индивиды (религиозные родители и родственники, духовные наставники), так и социальные группы (семья, религиозная община). Организационные формы религиозного воспитания в зависимости от агентов религиозного воспитания — семейное воспитание; воспитание в рамках религиозной общины; воспитание в рамках религиозного образовательного учреждения; воспитание в рамках учреждений, в том числе осуществляющих воспитательную функцию (исправительные учреждения, военные учреждения, центры по социально-психологической реабилитации).

Религиозное воспитание может осуществляться в индивидуальной и групповой формах. В качестве основных механизмов религиозного воспитания выделяются: внушение, подражание, интериоризация. Основные методы и средства религиозного воспитания: метод убеждения (средства воспитания — личный пример агента религиозного воспитания, проповедь, религиозная литература), метод упражнения (средства воспитания — религиозно-тематическая игра, участие в богослужении, участие в религиозном обряде, религиозно организованный распорядок жизни и быт), метод поощрения (нерелигиозные средства — одобрение; похвала; благодарность; угощение; физический контакт; особые поощрения (грамоты, призы), метод наказания (нерелигиозные средства — словесное наказание, физическое наказание, наказание изоляцией, наказание трудом, наказание лишением).

Е. И. Уфимцева

РЕЛИГИО́ЗНОЕ ВОСПИТА́НИЕ[2] — взаимодействие, через которое родители и учителя сознательно и преднамеренно пытаются сформировать у воспитанника (или группы воспитанников) эмоциональные, познавательные, практические и этические компетенции, связанные с религией. В соответствии с концепцией о. Бернарда Грома (Grom) религиозное воспитание является составной частью более широкого процесса — социализации религиозной, во время которой человек интериоризирует опыт Других и формирует характерный способ переживания, мышления и поведения, связанный с религиозной сферой. Религиозное воспитание происходит как в семье, так и в школе. Но, в отличие от религиозной социализации, оно не продолжается всю жизнь. На институциональном уровне религиозное воспитание можно рассматривать как элемент религиозного образования и механизм воспроизводства новых поколений верующих в рамках педагогической системы. В современной литературе выделяют конфессиональное и внеконфессиональное религиозное воспитание, однако о возможности существования последнего ведутся дискуссии.

Конфессиональное религиозное воспитание — это привитие компетенций, связанных с одной конкретной традицией религиозной в рамках определенных координат, заложенных в вероучении и обрядах конфессии. По мнению Т. В. Скляровой, оно имеет два уровня — рациональный и духовно-мистический; на первом (непосредственно образовательном) формируются когнитивные и поведенческие компетенции, на втором (духовно-мистическом) — аффективные компоненты, влияющие в дальнейшем на формирование отдельных элементов религиозного опыта (например, чувство благоговения перед святыней в православии).

Понятие «внеконфессиональное религиозное воспитание» появляется в педагогике в конце XX в., что связано с принципом светскости и секуляризацией, характерной для стран Западной Европы и США. Ф. Н. Козырев указывает, что в основе этого лежит феноменология, позволяющая рассматривать феномен религии в его целостности «не разрывая на части». Согласно данному подходу, целью внеконфессионального религиозного воспитания является привитие идеи Высшего Начала и формирование религиозного опыта независимо от конфессиональной и этнической идентификации индивида.

Лит.: *Козырев Ф. Н.* Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе. СПб., 2005; *Склярова Т. В.* Религиозное воспитание в православной традиции: цели, содержание и структура // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 2 (17); *Grom B., sj.* Psychologia wychowania religijnego. Kraków, 2011.

Т. А. Фолиева

РЕЛИГИО́ЗНОЕ ОБРАЗОВА́НИЕ — это процесс обучения знаниям о религии. В современном мире распространены две основные модели религиозного образования: конфессиональная и неконфессиональная. Конфессиональная модель основана на организации религиозного занятия для последователей определенного вероучения, и основной акцент делается на знания о какой-то одной рели-

гиозной традиции. Неконфессиональная модель предполагает передачу знаний о различных религиях, включая и изучение нерелигиозных учений (философия, этика), чтобы обогатить и обосновать мировоззренческий выбор.

Эти две модели представляют собой своего рода «идеальные типы». В конкретной стране они имеют свое специфическое выражение, в том числе в зависимости от социально-политических и культурных особенностей. В настоящее время в мире наметился сдвиг в сторону неконфессиональной модели. Там, где еще 20–30 лет назад могла преподаваться только одна религия, теперь возможно преподавать несколько религий (Италия, Испания и Португалия). За пределами Европы панорама еще разнообразнее. В Южной Корее и Японии, Новой Зеландии, США религиозное образование вообще исключено из программ государственных школ.

Принципиальное значение в реализации религиозного образования имеет организационный аспект, а именно: 1) Статус предмета по религиозному образованию — является ли религиозное образование обязательным, необязательным или альтернативным; соответственно каждому из этих вариантов решаются вопросы, касающиеся количества обучаемых в группе, места предмета в сетке расписания, критериев оценки знаний, форм преподавания, подготовки преподавательского состава, освобождения от религиозного образования. 2) Определение основного ответственного за религиозное образование — кто конкретно отвечает за религиозное занятие: школа или религиозная организация, или то и другое; кто отвечает за обеспечение учебниками, подготовку преподавателей, аренду помещений. 3) Место проведения занятий. В подавляющем большинстве европейских стран религиозное образование преподается в школе. Но, например, во Франции, где нет обязательного религиозного образования в государственных школах, за исключением Эльзаса и Лотарингии, оно реализуется вне школы, т. е. в религиозных организациях.

Существуют не только различные модели религиозного образования, но и модели государственной политики в области религиозного образования. Их можно обозначить как запретительные и разрешительные. Причем разрешение имеет два направления — разрешение на обучение о религии (неконфессиональная модель) и разрешение на обучении религии (конфессиональная модель). Запрет на религиозное образование в государственных школах действует, например, в таких странах, как США, Япония, Южная Корея, Китай, Мексика, Уругвай, Куба, Индия, Новая Зеландия, Канада, Франция, Португалия, т. е. в странах, где законодательство в той или иной степени зафиксировало принцип отделения религиозных организаций от государства. Среди причин, по которым религиозное образование не вводится в государственных школах, чаще всего называются: необходимость соблюдения нейтралитета государства в религиозных вопросах, перегрузка учебной программы, сложность и затратность подготовки квалифицированных учителей, специализирующихся на данном предмете.

Противоположность запрету на религиозное образование представляет собой модель государственной политики, разрешающей конфессиональное религиозное образование, а именно религиозное занятие в качестве постоянной обязательной части программы обучения. С точки зрения моделей отношений государства и религиозных объединений это наиболее типичный элемент кооперационной системы. Такая политика чаще всего осуществляется в регионах со значительным процентом католического населения, таких как Австрия, Испания, ФРГ, а также во многих латиноамериканских странах, например в Колумбии, Чили и Перу.

Согласно Основному Закону ФРГ, провозгласившему отсутствие государственной церкви, в соответствии со статьей 7 религиозное занятие — обязательный предмет в государственной школе. Родители определяют выбор религиозного занятия до достижения ребенком «религиозного совершеннолетия», наступающего, согласно немецкому законодательству, с четырнадцатилетнего возраста. Только те религиозные организации могут осуществлять религиозное образование в государственной школе, которые, во-первых, имеют особый публичный статус в рамках государственного права и, во-вторых, действуют на основе государственно-церковных договоров, при определенном минимальном количестве учеников. Особый интерес представляет опыт земли Бранденбург, где введен предмет «Образ жизни—этика—религиоведение» (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde, L-E-R) вместо традиционного религиозного занятия. Цель этого предмета — передача принципов нравственного образа жизни, знаний об основных аспектах философии и этики, а также о различных религиях. Предмет не носит конфессионального характера.

Основные проблемы конфессионального религиозного образования можно свести к таким, как: 1) обязательность, даже в форме альтернативного выбора, для тех, кто в принципе не хочет посещать уроки конфессионального религиозного образования; 2) отбор учителей при наличии разрешения соответствующей религиозной организации; 3) ограничение прав родителей из меньшинств религиозных.

В Норвегии, Великобритании, Турции, России действует неконфессиональная модель обучения знаниям о религии в государственных школах. Например, в Великобритании плюралистический подход

заменил прежний курс с преимущественно христианским акцентом. Религиозное образование в России представляет собой сложную проблему в контексте ее легальности и легитимности. Ставший обязательным с 2012 в общеобразовательных школах России комплексный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» объединил в себе, по сути, две основные модели религиозного образования: и конфессиональную и неконфессиональную. Основное предпочтение родителей и детей устойчиво отдается неконфессиональной модели, а именно выбору большинством «Основ светской этики» и «Основ мировых религиозных культур». На долю дисциплин, фокусирующихся на обучении знаниям о конкретной религии (православие, ислам, буддизм, иудаизм), приходится в среднем по стране около трети выбирающих (большинство из которых выбирает модуль «Основы православной культуры»). Положения п. 3 статьи 87 принятого в 2012 Федерального закона № 273 «Об образовании в Российской Федерации» усиливают конфессиональную модель религиозного образования. По сути дела, реализуются нормы кооперационной модели государственно-церковных отношений при наличии конституционного положения об отделении религиозных объединений от государства. Поиск эффективных путей решения проблем в области религиозного образования является одним из наиболее сложных проектов, требующих тщательной правовой проработки, времени, терпения и любви к детям. Религиозное образование тогда достигает своих целей, когда уважение права на свободу совести является непременным условием государственной политики.

Лит.: *Козырев Ф. Н.* Гуманитарное религиозное образование. СПб., 2010; Толедские руководящие принципы обучения по вопросам религии и убеждений в государственных школах (ОБСЕ) / пер. с англ. И. Кукс. М., 2008; The Routledge International Handbook of Religious Education / ed. by Derek H. Davis and Elena Miroshnikova. London; N. Y., 2013.

Е. М. Мирошникова

РЕЛИГИО́ЗНОЕ ОБЪЕДИНЕ́НИЕ — совокупность верующих, исповедующих общую религию и образующих различные религиозные организации или группы религиозные. Каждое религиозное объединение существует в конкретных социально-исторических условиях и имеет характеристики, определяемые нормами, принятыми в том или ином общественно-государственном устройстве.

В соответствии с Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№ 125-ФЗ от 26.09.1997, ст. 6) это — добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры религиозной и обладающее соответствующими этой цели признаками, а именно: наличием вероисповедания; совершением богослужений, других обрядов религиозных и церемоний; обучением религии и религиозным воспитанием своих последователей. Религиозные объединения могут создаваться в форме религиозных групп и религиозных организаций. Создание религиозных объединений в органах государственной власти, других государственных органах, государственных учреждениях и органах местного самоуправления, воинских частях, государственных и муниципальных организациях запрещается. Запрещаются создание и деятельность религиозных объединений, цели и действия которых противоречат закону. В силу отделения религиозных объединений от государства (Конституция Российской Федерации, ст. 14) данный закон определяет, что религиозное объединение: 1) создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институционной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям; 2) не выполняет функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления; 3) не участвует в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления; 4) не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь (ст. 4, п. 5).

Социология религии рассматривает религиозные объединения как различные организационные формы религиозной жизни общества и прежде всего предполагает выявление их типологических параметров (см. Типология религиозных объединений). Как правило, первичное религиозное объединение — это община. В рамках принятой в религиоведении типологии можно выделить церковь, секту, деноминацию. Некоторые авторы выделяют большее количество типов религиозных объединений (устойчивая секта, мистическое движение, культ, тайное общество и др.).

Как и всякое объединение людей, религиозное объединение носит социальный характер, функционирует в обществе на основе некоторых внутренних и внешних структурных связей, присущих любому объединению вообще. Это дает возможность применять к исследованию религиозных объединений социологический инструментарий, в техническом плане аналогичный используемому по отношению к нерелигиозным объединениям. В то же время религиозное объединение является специфическим образованием, консолидирующим людей по признакам идентичности, не имеющим прямого экви-

валента среди объединяющих факторов в других сферах общественной жизни — вера в сверхъестественное, интенция сознания к трансцендентному, мистический опыт (см. Мистицизм). Поэтому социологическое изучение любого религиозного объединения. требует от исследователей адекватных представлений о генезисе и содержании исповедуемых его членами религиозных учений, о доктринальных смыслах тех или иных действий религиозных и их интерпретациях на обыденном уровне религиозного сознания, об обстоятельствах исторической эволюции этого религиозного объединения.

Лит.: *Овсиенко Ф. Г.* Религиозное объединение // Энциклопедия религий // под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. (в редакции 2016 г.).

М. Ю. Смирнов, Е. С. Элбакян

РЕЛИГИО́ЗНОЕ СОЗНА́НИЕ[1] — состояние психической деятельности человека, основанное на представлениях о реальности иного мира или каких-то сущностей, качественно отличающихся от всего земного, посюстороннего, физически воспринимаемого. Предмет этих представлений подразумевается как трансцендентный, сверхчувственный и потусторонний. Он полагается за пределами природного и социального бытия, тем самым наделяясь статусом сверхъестественного. Такой статус исключает его из сферы чувственного опыта и рационального познания. Поэтому главным способом апелляции к сверхъестественному становится вера религиозная.

Удвоение мира в виде естественного и сверхъестественного, вера в подлинность сверхъестественного начала и представление об его определяющей роли по отношению к природе и человеку образуют наиболее фундаментальные установки религиозного сознания. В актах религиозного миропонимания единое целостное религиозное сознание раскрывается на двух неразрывно связанных и взаимообуславливающих уровнях. Уровень обыденного религиозного сознания — религиозная психология — содержит представления, мотивации, волевые и эмоциональные реакции, вызванные повседневными потребностями верующих в связи с исповедуемой ими религией. На этом уровне религиозные идеи и образы усваиваются и воспроизводятся внедоктринально, адаптированно к их непосредственному пониманию исповедующими религию людьми. Другой уровень религиозного сознания — религиозная идеология — предполагает уже теоретизированное оформление истин веры в виде учений, догматики, канонов, теологических объяснений. Для этого уровня свойственна упорядоченность религиозных представлений, их кодификация и доктринальное закрепление. Соотношение этих уровней как в индивидуальном, так и в массовом религиозном сознании имеет широчайший спектр вариаций и является очень подвижным. Однако принято полагать, что обыденное религиозное сознание носит непременный характер, будучи элементом психологии любого религиозного человека, в отличие от идеологического уровня, содержание которого требует определенных способностей и навыков освоения вероучительных теорий и потому не может быть общедоступным. В социологии религии различение этих двух уровней способствует выяснению степени интегрированности человека в жизнь религиозного сообщества, позволяет более точно устанавливать качественные характеристики, необходимые при построении типологии религиозности.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНОЕ СОЗНА́НИЕ[2] — вид сознания в духовной сфере, которому присущ ряд черт: религиозная вера, чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с неадекватным, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование посредством языка религии. Интегрирующей чертой является религиозная вера: а) в объективное существование гипостазированных существ, атрибутизированных (лат. attribuo — уделять, наделять, давать) свойств и связей, а также образуемого этими существами, свойствами, связями мира; б) в возможность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывают религиозные тексты, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним. Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс. Религиозное сознание объективируется и опредмечивается в религиозной деятельности (культовой и некультовой), в религиозных отношениях (некультовых и культовых), в религиозных организациях (некультовых и культовых), а также в различных внерелигиозных областях деятельности, отношений, организаций. В контексте объективации религиозное сознание предстает в специфических видах: религиозные потребности и интересы, религиозные ценности и ценностные ориентации, религиозные идеалы и цели, религиозные установки, религиозные символические посредники, религиозные нормы, религиозные социальные стереотипы, религиозные мотивы.

Лит.: *Ворошилова А. А.* Религиозное сознание и способы его существования. Красноярск, 2002; *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. СПб., 1992; *Пивоваров Д. В.* Философия религии. М., 2006; *Тощенко Ж. Т.* Сознание общественное // Социологи-

ческая энциклопедия: в двух томах. Т. 2. М., 2003; *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М., 2010; *Яблоков И. Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014.

И. Н. Яблоков

РЕЛИГИО́ЗНОЕ СОО́БЩЕСТВО — 1) объединение людей, исповедующих одну и то же религию (группа религиозная или религиозная организация), члены которого разделяют общие религиозные взгляды и религиозные практики, а также могут заниматься иной совместной деятельностью (благотворительной, образовательной и т. д.), при этом в повседневной жизни взаимодействуя с людьми, придерживающимися другого вероисповедания; 2) группа людей, проживающих совместно в религиозных целях (например, монашеская община).

Понятие «религиозное сообщество» (религиозная община) в социологии религии использовали Э. Дюркгейм (Durkheim), который определил религию (церковь) как нравственную общину, образованную всеми верующими одного и того же исповедания, и М. Вебер (Weber). Вебер выделил два основных способа формирования религиозного сообщества: 1) на основе институционализации общины последователей харизматического религиозного лидера (пророка, основателя нового вероучения), которые стремятся создать постоянную религиозную общину, т. е. объединить своих сторонников в организацию с твердыми правилами и обязанностями посредством преобразования личной приверженности пророку в следование его учению; при этом ученики или последователи пророка становятся священнослужителями религиозного объединения — общины мирян; 2) на основе территориально-политического объединения (государства, союза племен) в том случае, если политический союз распадается, но вера в Бога и его служителей сохраняется, объединяя единоверцев. В традиционном обществе местные религиозные сообщества (приходские общины в христианстве) создаются на базе соседских общин (сельских или городских), способствуя укреплению соседских связей и формированию их социальной идентичности и солидарности. Интерференция отношений соседства и членства в местном религиозном сообществе способствует появлению религиозной общности, которая, по мнению Вебера, имеет место там, где миряне, во-первых, объединены длительной совместной деятельностью; во-вторых, активно на нее влияют.

Основные термины, используемые в социологии религии для определения организационных форм религиозных сообществ — «секта», «церковь», «деноминация», «культ», — представляют собой теоретические конструкты, описывающие «идеальные типы» религиозных объединений (Вебер), в чистом виде не существующие, но позволяющие типологизировать реальные религиозные сообщества на основе анализа и обобщения их особенностей. Основные особенности этих типов религиозных организаций классифицируются по таким критериям, как: 1) организационная структура (иерархическая или демократическая) и управление (бюрократическое руководство или харизматическое лидерство); 2) отношение к «миру», т. е. к социальному порядку (конформизм или неприятие мира); 3) принцип членства (контролируемое или неконтролируемое, добровольное или принудительное); 4) позиция по вопросу о спасении (инклюзивистская или эксклюзивистская).

В православном христианстве приход в идеале представляет собой евхаристическое сообщество, которое объединяет постоянных прихожан вокруг священника-духовника. На практике в постсоветском православном дискурсе такая идеальная «церковная община» иногда противопоставляется приходу как формальной административной организации, открытой для посещения всеми верующими, многие из которых на практике не участвуют в богослужении регулярно и не связаны между собой. В связи с этим членство в приходе часто рассматривается в качестве важнейшего критерия воцерковленности верующего.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Религиоведение: Хрестоматия / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 2000.

О. А. Богатова

РЕЛИГИО́ЗНО-МИФОЛОГИ́ЧЕСКИЙ КО́МПЛЕКС В ОБЩЕ́СТВЕННОМ СОЗНА́НИИ — теоретико-методологическая модель социологического подхода к исследованию взаимоотношений мифологии и религии в структуре общественном сознании. В основу положены: 1) методологическое различение мифоритуального сознания и религиозного сознания, как взаимосвязанных, но разных стратегий мировосприятия; 2) представление о наличии общих для глобальной эволюции религии процессов ее мифологизации, демифологизации и ремифологизации; 3) вывод о константном сочетании религиозных и мифоритуальных элементов общественного сознания в устойчивую динамичную целостность, обозначенную как религиозно-мифологический комплекс.

В современном мире функционирование и религии с ее институтами и практиками, и мифологии в ее спонтанных или искусственно стимулированных формах чрезвычайно многомерно. Происходит глобальная секуляризация общества, но также

и активизируется религиозный фактор в социальных движениях. Прослеживается тенденция демифологизации общественного сознания, но не менее явны и случаи его ремифологизации. Взаимовлияние и интеграция религиозной и мифологической стратегий мировосприятия существенным образом детерминируют сознание и поведение людей; есть необходимость выяснения социальных последствий такого воздействия. Особый интерес вызывает наличие в жизни религиозных сообществ феноменов мифоритуального характера и их влияние на конфессиональную сферу. Обращает на себя внимание постоянство «магического» отношения к религиозным институтам, укорененным в культурное прошлое народов, — их присутствие в текущей жизни, от быта до политики, рассматривается зачастую в качестве реальной панацеи для социального оздоровления и преодоления любых кризисов. Имеет смысл выяснение того, насколько обоснованы подобные ожидания.

Аналитика религиозного сознания требует установления определяющих признаков, отличающих его от других форм общественного сознания. Без данного условия интерпретации религии насыщаются пространным набором противоречивых смыслов и значений, что ведет к утрате различий в понимании религиозной и мифоритуальной составляющих общественного сознания. В связи с этим предлагается сузить сферу научного использования понятия религии до применения его только к теистическим системам верований и культов, основанных на трансцендирующей интенции сознания и вере в сверхъестественное.

Поскольку идея сверхъестественного возможна лишь через человеческое сознание, то вне человека с его жизненными потребностями и упованиями смысл ее утрачивается. Поэтому допустимо утверждать о детерминированности представлений по поводу сверхъестественного всем составом человеческого бытия, включая социокультурное содержание жизни людей. Любое соприкосновение с «миром», независимо от воли и желания, неотвратимо наполняет сознание религиозного человека множеством профанических элементов, которые вызывают тем меньшее отторжение, чем чаще совпадают с насущными повседневными потребностями. Для массового религиозного сознания процедурные моменты религиозного культа нередко становятся самодостаточными, вплоть до замещения ими самого сверхъестественного предмета веры. В итоге установка веры с неизбежностью совмещается с иными, нерелигиозными установками из областей духовной и социальной жизни. Это обстоятельство имеет важное значение в понимании действительного состояния религии. Для совокупного субъекта (верующих) религия не может существовать только и исключительно как поток «стерильных» интенций мистического трансцендирующего сознания; в реальном бытовании религия насыщается «ингредиентами» разного качества и происхождения.

Вера в сверхъестественное как ключевой признак религии присутствует там, где образы мироустройства фиксируются в глобальных бинарных оппозициях реального-метареального, природного-супранатурального, имманентного-трансцендентного, т. е. преимущественно в теистических системах. Уже по отношению к мировоззрению древности — политеизму, анимизму и проч. — этим критерием руководствоваться сложно: до сих пор не ясно, насколько достижимо было в архаическом сознании отчетливое различение естественного и сверхъестественного. Применение данного признака делает проблемной и идентификацию с религией развитых доктринально-ритуальных систем, обходящихся без веры в супранатурального персонифицированного бога.

Проблемной представляется идентификация с религией духовных систем в восточных культурах. Доктринальные позиции там более многослойны, чем в случаях последовательного теизма. Разумеется, нельзя считать, допустим, иудаизм или христианство интеллектуально или эмоционально беднее, скажем, буддизма. Однако мироощущение и ментальность носителей «западных» и «восточных» исповеданий заметно различаются благодаря несхожести социокультурных и природных факторов, отразившихся на укладе их жизни. Многие идеи и верования перекликаются, делая доступными аналогии и параллели. Между тем инаковость почвы произрастания этих традиций создает предпосылки для их типологического различения. Восточные системы можно охарактеризовать как сложносоставной мировоззренческий синкретизм, в котором религиозное начало если и присутствует, то в качестве лишь одного из компонентов. В тех же культурах, которые порождают теистическое мировоззрение, наличествует довольно жесткое «удвоение» мира. Здесь возникает своего рода профилизация форм общественного сознания, каждой из которых присущ специфический угол преломления в отражении единого бытийного процесса. В этом контексте и происходит относительное обособление религии, «образцовыми» типами которой становятся теистические учения.

Ограничение определяющего признака религии верой в сверхъестественное вызывает периодическую критику. Преодолеть его было призвано влиятельное по сей день объяснение религии через понятия сакрального и профанного. Есть две основные модели этого подхода. Для первой сакральное онтологично (Р. Отто, Н. Зедерблом, М. Элиаде), оно «продуцирует» человеческое бытие, и тогда связь

с сакральным, т. е. религия, считается изначальным и постоянным качеством человека. Второй модели присуще представление о сакральном как объективации людьми собственных социально значимых потребностей и их проекции на какую-либо идею или материальный объект (Э. Дюркгейм, Р. Белла, Т. Парсонс). В обоих случаях указывается, что связь с сакральным закрепляется ритуалом, на базе чего складываются и транслируются религиозные традиции.

«Встреча» с сакральным может рассматриваться как точка отсчета в упорядочении жизни и как способ адаптации тех или иных сообществ к окружающему миру. Однако применимость этого признака как определителя именно религии проблематична. Дуализация на сакральное и профанное универсальна и выходит далеко за рамки вероисповедных практик. Диапазон предметов и явлений, понимаемых как сакральные, оказывается безграничен, и если все это относить на счет религии, то надо признать некую вездесущую религиозную «пронизанность» мира. Подобные истолкования встречаются (Э. Фромм). Однако в таком случае утрачиваются какая бы то ни было специфика религии и критерии ее различения, например, со светскими идеологиями. Потребность в сакрализации, несомненно, носит всеобщий характер. Присутствует она и у верующих в сверхъестественное. Но в религиозном «звучании» эта потребность реализуется особенным способом, — представлением о трансцендентности источника сакрального.

Данное объяснение предполагает сузить применимость понятия религии до области теистических традиций. Нетеистические верования, политеизм, синкретические мировоззренческие образования архаики и более поздних эпох требуют ряда уточняющих характеристик. В целом данная проблема пока не получила окончательного и общепризнанного решения, и ее следует считать открытой. Конечно, отказ каким-то системам верований в издавна присвоенном статусе религиозных — дискуссионен. Но установив пределы допустимой идентификации с религией, исследовательский процесс получает более точную адресность и предметность.

Мифологическое мышление является фундаментальным свойством человеческого сознания. Исторически оно формируется как универсальный механизм осмысления мира в условиях общинно-родовой организации жизни. В нем нет четкого различения действительного и воображаемого, образы реального переплетены с фантазией, обобщающие понятия передаются чувственно-конкретными персонификациями.

Существует сложность в реконструкции начальных состояний мифологии как формы общественного сознания в силу скудности источников об архаическом социуме. Любое рассуждение на данную тему всегда будет с высокой долей условности, о чем свидетельствуют труды ученых, пытавшихся дать обобщающие описания мифосознания (А. ван Геннепа, Дж. Фрэзера, Л. Леви-Брюля, З. Фрейда, Э. Кассирера, Б. Малиновского, Е. М. Мелетинского, К. Леви-Строса и др.). Представляется оправданным известное в науке положение о таких особенностях архаического сознания, как отождествление общинно-родовых отношений с природными и преобладание коллективных представлений в индивидуальном мышлении. Миф рождается в таком сознании как запечатленный и воспроизводящийся момент недифференцированного бытия. Следует подчеркнуть неоправданность сведения мифологии исключительно к ментальным образам и вербальным средствам их выражения, когда деятельная сторона жизни человека рассматривается как нечто отдельное, рядоположенное мифу, хотя и связанное с ним (через ритуал, например). Особенность архаического синкретизма в том, что мысль и поступок, слово и действие не расчленены, а потому акты жизнедеятельности людей архаики нельзя отщеплять от мифологически представленных их сознанием образов мира. Миф здесь оказывается не только словом, но одновременно и делом. В мировоззрении и поведении обществ древности мифологическое мышление раскрывалось через сочетание представлений анимистического, анимистического, фетишистского, тотемистического, магического характера. Это не эволюционный ряд последовательной смены одного другим, а органичные компоненты единого строя мифоритуальной культуры, проявляющиеся в целостных структурах верований и соответствующей предметной деятельности. Особое место принадлежит магии как наиболее емкому воплощению непосредственности человеческих взаимоотношений с окружающим миром. Феномен магизма присущ не только архаике, существуют и его рецепции на всех стадиях социально-исторической эволюции. Принадлежность магизма к мифоритуальному сознанию позволяет отличать его от религиозной культовой практики. Магии не свойственна вера в сверхъестественное. В этом смысле она передает одну из существенных особенностей мифологии — отсутствие дуалистического супранатурализма. Мифоритуальное сознание свободно от кардинального противопоставления сакрального и профанного и предполагает их взаимообращаемость. В мифологии нет представлений о сверхчувственной реальности, мифы в принципе не нуждаются в идее трансцендентного.

Зачатки мифотворчества относятся к эпохе первобытного синкретизма. Стадиально-глобальный характер оно приобретает в культуре поздней первобытности и раннеклассовых обществ. Развитых

форм мифология достигает в цивилизациях Древнего мира. Начиная с так называемого осевого времени можно говорить о постепенной трансформации — в верованиях и культах древних обществ возникает ориентация, разграничивающая области мирского (природного и человеческого) и сакрального, переводя последнее в сферу трансцендентного. Утверждается идея особой мистической связи земного и неземного, понимаемого уже как сверхъестественное — т. е. религия. Однако и в последующих процессах цивилизационного развития мифоритуальное сознание воспроизводится при любых состояниях социума как своего рода константная величина.

Возникновение религиозных представлений означает ментальный прорыв за пределы мифологически очерченного самодетерминированного «космоса». Бессмысленно искать точное время и место рождения религии — как всякое состояние общественного сознания, она вызревает и кристаллизуется постепенно и неравномерно. Тем более что «предпосланной» ей развитием общества формой сознания выступает мифоритуальное, в извивах которого невозможно с безукоризненной точностью угадать момент нарождения религиозного мировосприятия. Религия вообще не произрастает буквально из мифологии или после нее как некая ступень эволюции. Становление религии можно рассматривать как смещение мировоззренческих акцентов в сознании того или иного совокупного субъекта, который одновременно остается и носителем мифотворчества. Причины такого смещения относятся к изменениям в отношениях субъекта к отражаемой им бытийной среде и всегда носят конкретно-исторический характер.

Сложение религиозного мировоззрения происходит в преодолении, но и при существенном воздействии мифологического мышления, вследствие чего религия изначально впитывает мифоритуальные образы и мотивы поведения. Чем рафинированнее религиозное учение, тем дальше оно дистанцируется от мифологии, но константность мифотворчества, как неизбывного свойства человеческого сознания, ведет к его воспроизводству и в развитых формах религии. Мифологические инкорпорации в логико-понятийные парадигмы религиозных доктрин обеспечиваются сохранением в повседневном бытии верующих циклического уклада жизни и «обыденно-родовых интуиций». Каналом трансляции образов мифоритуального сознания в религию является также магия. В поведении последователей теистических религий это проявляется через магическое отношение к богослужебному ритуалу, совершая который человек как бы овладевает тем, что кажется ему жизненно актуальным.

Мифология и религия среди форм общественного сознания выступают как две ключевые стратегии, которыми люди на протяжении всей истории вплоть до наших дней руководствуются для осмысления мира и себя в этом мире, для достижения мировоззренческой и социальной идентичности, упорядочения и оптимизации своей жизни. Единство по совокупному субъекту сознания — обществу — обеспечивает социальную насыщенность обеих стратегий и их развертывание в режиме сопряженности и взаимопронизанности. Способ взаимоотношения религиозных и мифоритуальных элементов общественного сознания может быть описан с помощью теоретико-методологической модели *религиозно-мифологического комплекса*, представляющего собой сочетание названных элементов в устойчивую динамичную целостность, состояние которой определяется конкретным социокультурным контекстом ее существования в разных исторических условиях.

Аналитика мифоритуального сознания дает основание для вывода о мифотворчестве как константном явлении в социокультурных процессах любых эпох, при любом строе господствующего мировоззрения, идеологии, политики, хозяйственных отношений. Исходя из этого, правомерно утверждение о постоянном присутствии мифоритуального компонента в общественном сознании, в том числе в религиозной форме этого сознания. Рассмотрение мифопорождающих факторов социальной истории и современности позволяет выявить наличие процессов мифологизации, демифологизации и ремифологизации в отношении общества к религии.

Первый из них — мифологизация религиозных институтов и религиозных практик, происходящая прежде всего на уровне обыденного религиозного сознания В истории религиозных традиций мира не известны массовые исповедания, которые состояли бы исключительно из «чистой» связи последователей с трансцендентным сверхъестественным предметом веры. Однако не все, что лежит за пределами определяющего признака религии, принадлежит профаническому бытию. Конституирующим фактором общественного и личного сознания выступают также и мифоритуальные установления. Они входят в состав всех проявлений социальной жизнедеятельности, проникая таким образом и в религиозную сферу. В практике религий хорошо известно так называемое обрядоверие, когда следование принятому в конфессии ритуалу становится самодостаточным актом, не предполагая глубокого постижения его мистико-сотериологического смысла. Народные религиозные верования фактически наполнены магизмом и другими рецепциями мифосознания. Совершая религиозный обряд, верующие далеко не в последнюю очередь стремятся к ощути-

мым положительным результатам (облегчение в делах, исцеляющий эффект и т. п.) в своей повседневной жизни. В религиозных системах повсеместно встречаются фетишизация культовой атрибутики и отголоски магических операций. Религиозное сознание с постоянством воспроизводит образы сакрального, уходящие истоками в далекую архаику, имеющиеся сведения о которой не содержат убедительных подтверждений о наличии строгого единобожия и веры в сверхъестественное. На уровне конфессиональной идеологии в религиях воспроизводятся сугубо вероучительные установки. Но бытие конфессии не исчерпывается доктриной. Оно состоит из повседневного поведения, житейских настроений и интересов верующих, которые могут выражаться в реинтерпретации культа или вообще выходить за рамки вероучения.

Единственным действительным способом бытия любой религиозной системы оказывается состояние религиозно-мифологического комплекса, в котором устойчиво сосуществуют и взаимообуславливают друг друга религиозная и мифоритуальная стратегии общественного сознания. В результате складывается недифференцированное, исполненное магических мотиваций, отношение верующих к самой религии, мифологизация ее институтов и практик. Подобное понимание религии может быть свойственно и нерелигиозной части общества: либо в силу культурной памяти мифологических образов мира, либо по причине идеализированного отношения к религиозному фактору.

Вторым процессом является демифологизация религии. Причины его разнообразны. В качестве таковых можно рассматривать изменения в составе современной религиозности, приводящие к ее постепенной индивидуализации и «приватизации веры». В поведении верующих получают артикуляцию персональный духовный поиск и инициативный выбор, ранее не мыслимые вне конфессиональной нормативности. Возникает новый тип религиозного человека, не приемлющего принуждения к официозному порядку в духовной сфере, самостоятельно выбирающего свой религиозный путь. Это влечет за собой раскрепощение религиозного сознания, освобождение его от мифоритуальных установок. Особенное влияние на демифологизацию религиозного сознания оказывает секуляризация. При всей неоднозначности существующих оценок этого процесса следует признать, что секуляризация поставила религиозные институты перед принципиально новым соотношением священного и мирского в современных условиях. Секуляризация влечет уменьшение роли религиозных организаций в жизни общества и их вмешательства в личностные духовно-нравственные мотивации верующего индивидуума. Десакрализация и секуляризация меняют «идеальный тип» религиозного сознания; оно обогащается навыками терпимого отношения к светским ценностям, признанием религиозного плюрализма и свободы вероисповедания.

Третий процесс носит противоположный предыдущему характер, поскольку это — ремифологизация религии. Он происходит в силу постоянства «мифологического остатка», пребывающего даже в самом религиозно ориентированном человеке. Стремясь к религиозной цели, верующий в понятном желании гарантированно получить чаемое способен игнорировать порой длительную последовательность духовного восхождения, заменяя это какой-нибудь ускоряющей обрядовой процедурой, что невольно вносит в его поведение элемент магизма. Ремифологизации религии способствуют разобщенность и взаимные претензии приверженцев различных вероучительных традиций. Примером может служить противодействие со стороны Русской православной церкви западнохристианскому присутствию в России, ее борьба с новыми религиозными движениями и т. п. Тем самым культивируется мифоритуальная оппозиция «Мы» и «Они», снаряжаемая образом врага в виде темных сил («лжеучения», прозелитизм, «тоталитарно-деструктивные культы» и пр.), которым противопоставляется свет «истинной веры». Ремифологизация религии поддерживается «инструментальным» отношением к авторитету и возможностям религиозной сферы со стороны светской части общества. Религия наделяется свойством решать проблемы мирской жизни (воспитывать патриотизм, бороться с пороками и т. д.), причем именно на прикладном уровне. Иными словами, религия уподобляется магическому предмету, присутствие которого уже есть залог положительного результата.

Для анализа взаимопроникновения религии и мифологии используется разработанная современной социальной антропологией концепция аккультурации. Из нее следует, что непосредственный контакт двух социокультурных систем, каждая из которых обладает устойчивой внутренней моделью — паттерном, проходит при взаимном усвоении той и другой фрагментов их содержания. Наличие во вносимой модели элементов с функционально приемлемыми свойствами нейтрализует психологические качества и ценностные установки, тормозящие аккультурацию. Результатом может стать своего рода гибридизация — сосуществование разных паттернов в рамках новообразованной единой социокультурной системы. Каждая составляющая при этом испытывает определенную деформацию, но только так они способны совместиться, не утрачивая себя полностью и в то же время сочетаясь в новую целостность. Возникает состояние испо-

ведания религии при одновременной ориентации на мифоритуальные культы. В христианстве подобное «двоеверное» сознание вполне органично — через явление Иисуса Христа трансцендентное божественное начало мистически объединяет естественное (человека и природу) со сверхъестественным, религиозная и «языческая» системы верований находят общий (цикличный) ритм в круге повседневных жизненных потребностей людей, упования религиозной веры в Бога и Церковь усиливаются магической интерпретацией конфессиональных обрядов. По-видимому, такое состояние религиозно-мифологического комплекса наиболее подходит для массового восприятия христианского учения, делая его более доступным обыденному сознанию.

Определяющим социальным фактором сложения религиозно-мифологического комплекса в современном общественном сознании является диспропорция между резко ускорившимися темпами техногенного и социумного развития и адаптационными возможностями человека. Отсюда — постоянный поиск идентичности через соотнесение людьми себя с такими сегментами общества, которые имеют репутацию целостности и стабильности. Религия занимает в этом плане одно из первостепенных мест. Соответственно сделанному выбору подбираются способы и средства личностного самоопределения — языки и символы коммуникации, типовые этические нормы. С их помощью человек как бы маркирует себя чертами усвоенной системы, отличает «своих» от «чужих».

Однако никакие из существующих религиозных доктрин, со всем их историческим опытом и потенциалом, не оказались в состоянии дать общеубедительные ответы на вызовы времени и предложить перспективное решение глобальных проблем современности. Учения, призываемые синтезировать умножающиеся разнородные элементы социальной и духовной жизни, оказываются либо неудовлетворительными, либо применимыми лишь локально. В то же время сохраняется огромный резервуар социально-психологической сферы общественного сознания. Именно на обыденном уровне возникает некоторая устойчивость, выраженная представлениями об укорененности человека в субъективно значимые пространства — природы, семьи, этноса, религиозного сообщества. Это стабилизирующее начало противостоит разнонаправленным влияниям теоретических систем и идеологии. Обыденное сознание обладает способностью генерировать общее поле понимания различных смысловых коннотаций природного и социального в человеческом восприятии. Высшей формой систематизации и синтеза обыденных представлений о мире, посредством которых достигается адаптация человеческой субъективности к объективности переживаемого бытия, выступает мифотворчество.

Религиозно-мифологический комплекс способствует достижению равновесия индивида и общества. Напряженность от переживания человеческим существом своей ограниченности в социальном пространстве с неизбежностью вызывает спонтанные мотивации к выстраиванию оптимальной картины социума, соответствующей жизненным настроениям и ожиданиям. Мифоритуальная интенция сознания как бы переводит «хаос» окружающей жизни в «космос», пусть и воображаемого, но для субъекта мифотворчества — достоверного общественного устройства. Простота и схематизм мифа обеспечивают ясность, предсказуемость, психологический комфорт, ощущение полноты и цельности. Постоянная востребованность компенсирующих факторов в обыденно-повседневной жизни превращает мифотворчество в константное средство социальной адаптации, значение которого тем выше, чем более сложной и противоречивой оказывается социальная реальность. При всех издержках для религиозных мистико-сотериологических смыслов, мифологизация религии оказывается востребованной. Известно, что в периоды социальной неустойчивости обостряется надобность в наглядной и общепризнанной опоре, позволяющей сохранять «космос» общественного бытия и собственную идентичность. Воспроизводя в своих умонастроениях действительные и мнимые достоинства религии, общественное сознание преодолевает дискомфорт социальной нестабильности. Тем самым религиозно-мифологический комплекс оказывается не только закономерным, но и функциональным.

Лит.: *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013; *Рязанова С. В.* Архаические мифологемы в политическом пространстве современности. Пермь, 2009; *Смирнов М. Ю.* Российское общество между мифом и религией: историко-социологический очерк. СПб., 2006; *Тульпе И. А.* Религия и другие формы жизни человеческого духа. СПб., 2016.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНОСТЬ[1] — одно из ключевых понятий социологии религии. Под религиозностью понимается проявление веры в Бога (сверхъестественное) и поклонение ему, приверженность религии и выполнение ее предписаний. В структуру религиозности входят интеллектуальный, эмоциональный и деятельностный компоненты. В содержательном плане интеллектуальный компонент религиозности представлен религиозными идеями, верованиями, образами, мотивами, знаниями вероучительных истин, эмоциональный — религиозными чувствами и переживаниями; деятельностный — религиозным поведением, культовой практикой, включенностью в религиозные отношения, связью с религиозной

общиной. Индивидуальная религиозность формируется и транслируется прежде всего под влиянием ближайшего окружения человека, микросреды, семейного воспитания и уклада семейной жизни, а также благодаря участию в культовой практике и под воздействием пропаганды религиозных организаций. Немалую роль играют личные духовные поиски человека. Групповая религиозность представляет собой, как правило, исторически сложившуюся социокультурную (этнокультурную) черту данной общности, поддерживаемую и транслируемую новым поколениям верующих членов группы посредством активной проповеднической, культовой, организационной и миссионерской деятельности общины (церкви), через механизмы традиций и функционирования религиозных отношений. Исследованием религиозности занимаются социология и психология религии.

В социологическом плане религиозность может быть представлена взаимосвязанными рядами признаков религиозного сознания и религиозного поведения. К первым относятся: вера в Бога (в сверхъестественное), вера в загробную жизнь, в посмертное воздаяние, в рай, ад, в Божественное Провидение и предопределение, в посредничество церкви и святых между Богом и человеком, в чудеса, мотивы участия в культовой и некультовой деятельности, знание и принятие догматических основ и предписаний исповедуемого вероучения, самоопределение себя в качестве верующего.

Религиозное поведение состоит в участии в богослужениях, посещении церкви (мечети, молитвенного дома и т. д.), чтении молитв, жертвоприношениях, в соблюдении обрядов религиозных, постов, праздников, др. предписаний и запретов религиозного культа, в совершении паломничеств к святым местам, в религиозном воспитании детей, участии в миссионерской деятельности и др. формах распространения своей веры, в акциях благотворительности и милосердия.

Связующим звеном между религиозным сознанием и поведением выступает религиозная мотивация. Важным конкретизирующим признаком религиозности является конфессиональная принадлежность, придающая специфическое выражение и религиозному сознанию, и религиозному поведению, хотя сам факт конфессиональной самоидентификации человека не всегда свидетельствует о его религиозности. В зависимости от темы и задач исследования набор признаков религиозного сознания и поведения может быть сокращен или расширен, конкретизирован, в том числе и путем учета конфессиональных особенностей. В качестве критерия религиозности в социологическом исследовании обычно принимается либо один наиболее определяющий признак (например, самоопределение своего отношения к религии, вера в Бога, в сверхъестественное), либо минимальный набор таковых, включающий признаки и сознания, и поведения (вера в Бога, участие в богослужениях или чтение молитвы и причащение в православии; вера в Аллаха, соблюдение поста и совершение пятикратного намаза в исламе и т. д.). Для измерения религиозности и ее качественной характеристики социологическими методами используются понятия уровня, степени, характера, состояния, динамики религиозности.

Понятие «уровень религиозности» применяется для количественной оценки религиозности группы любого масштаба и представляет собой процентное отношение респондентов, обладающих признаком (признаками) религиозности, ко всей совокупности опрошенных, а при экстраполяции на всю генеральную совокупность — выраженную в процентах долю людей религиозных в общем составе населения или другой обследуемой общности. Степень религиозности — количественно-качественный показатель интенсивности проявления как определяющего, так и других признаков религиозности личности или группы (сильная или слабая вера в Бога, в сверхъестественное, наличие и интенсивность религиозных переживаний, мистических настроений, постоянное или эпизодическое творение молитвы, участие в богослужениях, строгость соблюдения постов и других религиозных предписаний и запретов, сила религиозного контроля в группе). В понятии «характер религиозности» наряду с интеграцией информации об уровне и степени религиозности на первый план выходят такие ее качественные характеристики, как конфессиональная и этнокультурная специфика, особенности, наложенные своеобразием исторического периода и социальным контекстом, отношение к инаковерующим и неверующим, к мирскому и светским институтам, степень религиозной толерантности/нетолерантности. Состояние религиозности — наиболее общая, комплексная характеристика религиозности рассматриваемого объекта (от малой группы до общества в целом), показывающая качественно-количественную определенность уровня, степени и характера религиозности в их единстве и устойчивом сочетании в течение определенного времени, фиксируемую на момент анализа, т. е. синхронно. Для оценки состояния религиозности исследуемого объекта нужны данные более широкого и глубокого профиля, чем результаты социологического опроса. Здесь должны быть учтены процессы, происходящие в массовом религиозном сознании и религиозной идеологии, конфессиональная структура населения, направленность, характер и интенсивность деятельности религиозных институтов, объединений верующих, их взаимодействие с социальной средой. Динамика религиозности — диахронная характери-

стика, раскрывающая количественные и качественные изменения религиозности исследуемого объекта за определенный промежуток времени.

Лит.: *Лопаткин Р. А.* Религиозность // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / В. Н. Иванов (гл. ред.) и др. М., 2003; *Лопаткин Р. А.* Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений // Государственно-церковные отношения в России. М., 1995; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979; *Glock Ch., Stark R.* Christian Belief and Antisemitism. N.Y., 1966; *Glock Ch., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkley (CA), 1968; *King N., Hunt R.* Mesuaring Religious Dimensions. Studies in Congregational Involvement. Dallas, 1972; *Piwowarski W.* Religijnosc wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa, 1971; *Yinger M.* Scientific Study of Religion. N.Y., 1970.

Р. А. Лопаткин

РЕЛИГИО́ЗНОСТЬ[2] — феномен сознания, мировоззренческая установка, приверженность определенной религиозной идеологии, воплощающиеся в деятельности и повседневном целеполагании. Как феномен, или особое состояние индивидуального сознания, религиозность изучается психологией религии, философией религии и феноменологией религии. В дисциплинарных рамках социологии религии религиозность доступна научному изучению в своих деятельностных, мировоззренческих, идеологических проявлениях. Деятельностное выражение религиозности следует подразделять на индивидуальное и групповое. Индивидуальная религиозность выражается в том, что актор выстраивает свое жизненное целеполагание и планирование, а также повседневное взаимодействие с другими акторами, исходя из определенной ценностно-нормативной системы. Эта ценностно-нормативная система является частью религиозной картины мира, как правило, письменно зафиксированной в той или иной религиозной доктрине. К разряду деятельностного воплощения религиозности относятся и религиозно регламентированная повседневная деятельность, и собственно религиозно обусловленные действия — молитва, паломничество, медитация, ритуальные практики и проч.

В антропологии различных религиозных систем с необходимостью содержится определенная совокупность требований, регламентирующих повседневную деятельность индивида в перспективе достижения конечной высшей цели религиозного учения. Повседневная деятельность должна быть направлена на четко очерченные цели или ценности, а выбор средств для их достижения ограничен нормами или запретами. Так, повседневность мирянина сопряжена с необходимостью реализации таких ценностей/целей, как укрепление себя в вере на уровне сознания и религиозной деятельности, почитание родителей, создание собственной семьи и воспроизводство рода, взращивание и реализация благой установки в отношении социального окружения и проч. В различных религиозных системах эти ценности и нормы обозначаются в качестве заповедей, либо нравственного кодекса, либо обетов. В равной степени регламентирована и повседневная деятельность религиозных профессионалов.

Групповое деятельностное воплощение религиозности прослеживается в создании или воспроизводстве религиозной группы, организации, движения, с артикулируемой и константной принадлежностью адептов. В равной степени выражением этого вида религиозности выступают и коллективные ритуальные действия группы.

Мировоззренческим воплощением религиозности является выбор, совершаемый индивидом в пользу религиозного способа познания мира и определенной религиозной системы. Это предполагает знание доктрины той религиозной системы, в пользу которой делается выбор, и отнесение себя к приверженцам этой системы на уровне членства в религиозной группе, организации или движении.

Идеологическое воплощение религиозности — это дискурс религиозных профессионалов о социальной реальности в различных ее аспектах. Этот вид религиозности обнаруживает себя как в диахронном срезе — письменно зафиксированный теологический дискурс о человеке и обществе, так и в синхронном — рефлексия религиозных профессионалов об актуальных темах публичного общественного дискурса.

В западной социологии религии первичное осмысление религиозности принято увязывать с работами классиков-исследователей социальных форм организации религиозной жизнедеятельности общества — М. Вебера, Э. Трельча, Р. Нибура и Б. Уилсона. Именно этим социологам принадлежит концептуализация указанного феномена через понятие религиозности и последующее его определение в качестве состояния принадлежности к определенному типу религиозной организации, т. е. принадлежности к церкви, секте, деноминации. В силу этого в классических теориях специфика религиозности трактуется как производная от типа религиозного сообщества, к которому принадлежит индивид.

Введение в социологический дискурс понятия религиозности и последующее систематическое теоретизирование о феномене религиозности, ее трансформациях и конкретике социокультурного оформления следует относить к 1960–1970-м. Именно этим периодом маркировано обращение американских и западноевропейских социологов к проблеме прикладного изучения религиозных традиций современного общества. В число базовых

концепций по данной теме относятся разработки Г. Ленски, Ч. Глока и Р. Старка, Т. Лукмана, П. Бергера.

Стартом к социологическому исследованию религиозности послужила концепция Г. Ленски (Lenski), изложенная в монографии «Религиозный фактор» (The Religious Factor, 1961). Центральной темой осмысления в этой работе стал вопрос о формах проявления взаимовлияния религиозной и других подсистем общества (экономической, политической, семьи, научной) в повседневной деятельности акторов мегаполисов. Сама постановка этого вопроса представлялась Ленски необходимой, поскольку характеристики религиозности, выявленные в трудах классиков, отражали социокультурную реальность обществ с господством религиозной легитимации социетальных подсистем. Исходным пунктом рассуждений и последующего эмпирического обследования выступил тезис о превращении религиозности в некую обособленную часть повседневности. Согласно Ленски, религиозные ценности и нормы не выступают более смыслообразующими координатами социальной деятельности. Социальные акторы выстраивают свою секулярную активность вне учета религиозной системы ценностей, которая воспринимается исключительно как составляющая их религиозной принадлежности к определенной традиции и соответствующей ей организации. В современном обществе религиозность предстает в форме социальной активности акторов в той или иной религиозной организации и в форме принятия определенной мировоззренческой установки, или религиозной ориентации. Ленски заявил, что религиозность имеет отчетливые социальные измерения — принадлежность к определенной социорелигиозной группе и тип религиозной ориентации.

В западной социологии религии концепция Ленски неоднократно подвергалась серьезной критике, но вместе с тем именно благодаря ей тематика «религиозности» вошла в социологический дискурс. Инициатором дискуссии по проблеме прикладных социологических исследований религиозности выступил Ч. Глок, поставивший перед социологами проблему методологической необходимости в разработке «многомерной модели» религиозности. Следующим шагом в создание понятийно-терминологического аппарата по теме стал совместный труд Ч. Глока и Р. Старка по созданию такой модели. В современной западной социологии религии эта модель является методологическим образцом для прикладных обследований как традиционных религиозных организаций, так и новых религиозных движений. Согласно Старку и Глоку, религиозность — это качество индивида или социальной группы, варьирующее от одной социорелигиозной группы к другой. Разнообразие проявлений религиозности обусловлено индивидуальным восприятием религии и объективной заданностью системы ожиданий и требований, предъявляемых к адептам. В целях прикладного социологического выявления базовых составляющих религиозности Старк и Глок предложили концепцию пяти измерений религиозности. (См.: Измерения религиозности.)

Феноменологическая концепция религиозности введена в социологию религии усилиями основоположников конструкционистского подхода Т. Лукманом и П. Бергером. Широкому научному сообществу эта концепция была представлена в рамках вышедшей в свет в 1967 в США монографии Лукмана под коммерческим названием «Невидимая религия» (The Invisible Religion), опубликованной впервые в 1963 на немецком языке под названием «Проблема религии в современном обществе» (Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft). Она надолго определила формат социологических теоретизирований о религии и породила всплеск дискуссий об институциональной и внеинституциональной религиозности. В контексте изложения собственной теории религии Лукман предложил новую трактовку религиозности. Он определил религиозность как врожденное качество индивидуального сознания, или «антропологическую предпосылку религии». Сущность религиозности состоит в производимом сознанием трансцедентировании собственной биологической природы через конструирование объективных, морально связующих, всеохватных универсумов смыслов. Свою форму и конкретное содержание религиозность обретает благодаря спецификации этих универсумов в различных мировоззренческих системах, к числу которых принадлежат институционализированные религии. Лукман вводит различение институциональной, или «модельной», и внеинституциональной религиозности. К первому типу он причисляет модели религиозности, предлагаемые официальными церковными традициями. Ко второму типу он отнес все те разновидности религиозности, которые не характеризуются принадлежностью к религиозной организации и не квалифицируются как часть модели религиозности, предлагаемой церковью. Применительно к американскому обществу 1960-х проявлениями второго типа религиозности стали фамилизм, сексуальность, карьерность.

Концепт внеинституциональной религиозности оказался весьма востребованным в 1990-х. Слоган «вера без принадлежности», выдвинутый в 1994 английским социологом Грейс Дэйви (Davie), до сих пор пользуется чрезвычайной популярностью. Меж тем сама Дэйви отказалась от этого слогана, признав его размытость и методологическую некорректность. Взамен размытому слогану она разработала концепцию «замещающей религии»,

эмпирическая операционализация которой была осуществлена в прикладных исследованиях религиозности Скандинавских стран. Дэйви пришла к выводу, что проблема кроется отнюдь не в слабой и ситуативной посещаемости храмов, а в перепоручении веры и молитвы церкви, религиозным лидерам и активным прихожанам. Современные социологические исследования религиозности подразделяются на две крупные группы: 1) операционализация концепции измерений религиозности в прикладных исследованиях различных религиозных систем; 2) прикладное и теоретическое изучение внеинституциональной религиозности.

Лит.: *Островская Е. А.* Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005; *Glock Ch. Y.* On the Study of Religious Commitment // Research Supplement to Religious Education. 1962. Vol. 57. No 4; *Glock Ch. Y., Stark R.* Religion and Society in Tension. Chicago, 1965; *Glock Ch., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley (CA), 1968; *Lenski G.* The Religious Factor. N.Y., 1961; *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. N.Y., 1967; *Luckmann T.* Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // Japanese Journal of Religious Studies. 1979. Vol. 6. No 1–2; *Stark R., Bainbridge W. S.* A Theory of Religion. N.Y., 1987; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Rligion. Berkeley, 2000.

Е. А. Островская

РЕЛИГИО́ЗНОСТЬ[3] — (от. лат. religiositas — набожность, благочестие, religiosus — благочестивый, набожный, богобоязненный, святой): 1) В широком смысле религиозность включает различные аспекты религиозной веры, религиозного поведения и религиозного поклонения в зависимости от принадлежности к той или иной религии (religiosity). 2) В узком смысле — скорее подразумевается степень, которая показывает, насколько человек является религиозным (religiousness), чем характер и содержание его религиозности. 3) Иногда говорят о «светской» или «политической» религиозности, когда поклоняются не религиозному божеству, а идее, первопричине, индивиду, мирскому делу, политической вере, партии и т. д., которые управляют мыслями и действиями человека. В религиозно-философском смысле религиозность — ядро, духовный центр человеческой личности, объединяющий остальные ее аспекты, направляющий и освещающий (подобно лучу прожектора) все стороны обыденной, творческой, трудовой жизни.

В западной социологии существуют различные типологии и шкалы измерения религиозности. Начало было положено Г. Ле Бра, французским ученым, преодолевшим мнение о том, что религиозность не может быть предметом социологического анализа, благодаря которому было снято табу на изучение религиозности на эмпирическом уровне. Он отождествил религиозность с «церковной практикой» (посещением церковных служб, причащением, участием в церковной жизни прихода и т. д.). Для описания «религиозной», т. е. «христианской жизни» были выделены следующие критерии: 1) «прямота веры», т. е. система религиозных взглядов, степень их ортодоксальности и приверженности религии; 2) общественные нравы; 3) участие в культовой практике. И хотя церковное измерение религиозности сегодня может показаться односторонним, в свое время оно послужило толчком не только для потока социографической литературы (см. Социография религии), но и для развития религиозной социологии и социологии религии.

В американской эмпирической социологии наиболее употребительной является типология Ч. Глока и Р. Старка, которые в 1950-е, наряду с Г. Ленски и Е. Фукуямой, разработали пять измерений религиозности, присущих, по их мнению, любой религии. Во-первых, это религиозная вера (идеологическое измерение). Для представителей некоторых церквей это измерение является главным и индивидуальная религиозность измеряется по шкале удаленности или приближенности к определенной конфессиональной доктрине. Религиозную веру трудно оценить с точки зрения научной объективности, поскольку даже в рамках одной религии, не говоря уже о различных религиях, нет однозначного понимания ортодоксальной позиции. Во-вторых, религиозная практика (ритуальное измерение), т. е. участие в культовой деятельности группы, равно как и культовые действия, совершаемые индивидом за ее пределами. Групповое участие или церковная посещаемость долго считались в социологии религии стандартным критерием религиозности, так как их легче всего измерить. Частная культовая практика гораздо реже подвергалась социологическому наблюдению. В-третьих, религиозный опыт, который тоже трудно наблюдать и измерять средствами социологии, поскольку он включает субъективные состояния. Глок и Старк предложили в качестве определяющей характеристики религии опыт или переживание «святого» или священного. В-четвертых, религиозное знание (интеллектуальное измерение), означающее информированность, начитанность, совокупность знаний о своей религии. Это измерение рассматривается в качестве дополняющего, а не определяющего, поскольку знание религии не означает признания ее истинности и не обязательно ведет к религиозной вере. И наоборот, при минимуме знаний можно обладать глубокой верой. Однако предполагается, что человек, приверженный определенной религии, стремится узнать о ней как можно больше. В-пятых, религиозное влияние на повседневную жизнь и поведение индивида. Это

также нелегко измерить, поскольку поведение индивида обусловлено и другими влияниями.

Позднее Глок и Старк, исключив из своей типологии последнее измерение, добавили еще два, связанные с измерением исключительности своей религии и отношения к другим религиям. А впоследствии они конкретизировали понятие религиозного опыта, разделив его на два противоположных класса — опыт восприятия «божественного» и опыт восприятия «дьявольского».

В советской социологии религиозность определялась как: 1) «конкретное проявление религии в индивидуальном и групповом сознании и поведении», «определенное качество личности и даже группы» (Л. Н. Ульянов); 2) «определенное состояние отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему» (Д. М. Угринович); 3) «социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков)», проявляющихся в сознании (религиозной вере), поведении (культовом и внекультовом) и отношениях в религиозной общине и в нерелигиозной сфере (И. Н. Яблоков).

Эмпирическое исследование религиозности проводится с учетом трех ее компонентов: когнитивного, поведенческого и эмоционального. Чтобы получить достаточно полное представление не только о внешней религиозности, которая фиксируется с помощью количественных методов, но и о внутренней, «невидимой» религиозности, необходимо применение качественных методов. Для этого используется также понятие значимости религии для индивида, которая измеряется с помощью показателей внутренней религиозной ориентации, как то: а) важность религии в сравнении с другими аспектами жизни опрашиваемого; б) ее роль в принятии жизненно важных решений; в) осмысленность жизни без религии.

Степень религиозности определяется в зависимости от наличия или отсутствия корреляции между религиозным сознанием и религиозным поведением индивида; от силы и глубины влияния религии на различные сферы человеческой деятельности, на мотивацию индивида в повседневной жизни. При составлении типологических схем и классификации религиозности используются такие показатели, как: 1) самоидентификация индивида; 2) его формальная принадлежность к определенной конфессии; 3) содержание и сила религиозной веры; 4) характер религиозной практики; 5) религиозный опыт; 6) влияние религиозной мотивации на поведение человека в повседневной жизни.

Некоторые отечественные исследователи для определения степени религиозности православных верующих используют термин «воцерковленность» (В. Ф. Чеснокова), который измеряется частотой посещения храма, исповеди, причащения, наличием в доме богослужебной и святоотеческой литературы, участием в жизни храма. По Чесноковой, воцерковленность человека — это его «обжитость в церкви, знание ее уставов, обрядов, обычаев, повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим… что позволяет прощупать приверженность человека данной религии через его образ жизни».

Для определения степени, уровня и характера религиозности используют различные показатели религиозного сознания, религиозного поведения, действий индивида или группы в процессе нерелигиозной деятельности. Степень религиозности указывает на силу влияния религии на отдельного человека; уровень религиозности показывает соотношение религиозного и нерелигиозного населения определенного региона, группы и т. д.**;** характер религиозности выявляет специфику и отличия религиозности у представителей тех или иных конфессий или религиозных групп. Вышеуказанные характеристики позволяют судить о состоянии религиозности государства, нации, общества или общности.

Лит.: *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд. М., 2010; *Ильин И. А.* Что такое религиозность // Ильин И. А. Соч. Т. 3. М., 1994; *Нечаева М. Ю.* Взгляд социолога на историю церкви: (Аналитический обзор работ Габриэля Ле Бра). Екатеринбург, 2000; *Руткевич Е. Д.* Глок Ч. // // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 1 / В. Н. Иванов (гл. ред.) и др. М., 2003; *Ульянов Л. Н.* Изменение характера религиозности // К обществу, свободному от религии. (Процессы секуляризации в условиях социалистического общества) / отв. ред. П. К. Курочкин. М., 1970; *Чеснокова В. Ф.* Процесс воцерковления населения в современной России. (Сравнение двух исследований. 1992 и 2000 гг.). М., 2000.

Е. Д. Руткевич

РЕЛИГИО́ЗНОСТЬ[4] — операционально интерпретируемое понятие, используемое в конкретно-социологических исследованиях. Она представляет собой социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств, фиксируемых с помощью ряда критериев (индикаторов). В качестве критериев (индикаторов религиозности) выступают религиозные признаки сознания, поведения, включенности в религиозные отношения. Различают общие и специальные критерии, а в конкретном исследовании — непосредственные и опосредованные показатели признака. Но для фиксации определенности религиозных индивидов и групп необходим учет всей совокупности критериев (индикаторов). Общим критерием (индикатором) религиозного сознания является вера религиозная, которая включает знание и принятие в качестве истинных идей, представлений, понятий, повествований и уверенность в существовании гипостазированных (греч. ὑπόστασις — основа-

ние, сущность) существ, атрибутизированных (лат. attribuo — придавать, наделять) свойств и связей. В развитых религиях «идеальная модель» религиозного сознания задается вероучением, которое не одинаково в разных религиях, а потому в них религиозная вера, не утрачивая общих признаков, приобретает содержание в соответствии с содержанием вероучения той или иной религии. На обыденном уровне религиозное сознание в большинстве случаев отклоняется от «идеальной модели»; требуется определение как более важных, так и менее важных показателей и учет их в совокупности и соотношении. Критерии (индикаторы) религиозного поведения фиксируют действия индивида и группы, объективирующие религиозное сознание и совершающиеся в соответствии с религиозными нормами и мотивами в культовой и некультовой религиозной деятельности. Не все действия индивидов и групп в связи с той или иной религией объективируют религиозное сознание: участие в культовой и в некультовой практике может быть мотивировано нерелигиозными, а какими-то иными мотивами и поэтому не всегда свидетельствует о наличии или отсутствии религиозной веры. Значит, необходимо учитывать весь комплекс связанных с религией действий, с выделением главных поведенческих показателей, которые свидетельствуют о наличии непосредственной связи поведения с религиозным сознанием. Критерии (индикаторы) включенности в религиозные отношения предполагают фиксацию связи индивидов и групп в контексте культовых и некультовых отношений. Под степенью религиозности понимается определенный уровень интенсивности религиозных свойств индивида и группы. Распространенность религиозности измеряется долей обладающих религиозными свойствами индивидов среди населения или в группе. Характер религиозности определяют как качественную и количественную особенность, специфику черт индивида, группы. Типы религиозности — это понятие, которое отражает определенный ее характер, общий для некоторого числа людей, и на этой основе выделяются соответствующие классификационные группы. Состояние религиозности представляет собой относительно устойчивую систему религиозных свойств индивида, группы. Динамикой религиозности называют переход одного состояния ее в другое.

Лит.: *Скинер Б.* Технология поведения / пер. с англ. // Американская социологическая мысль: Тексты / под. ред. В. И. Добренькова. М., 1994; *Лопаткин Р. А.* Религиозность // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / В. Н. Иванов (гл. ред.) и др. М., 2003; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Социология религии // Введение в общее религиоведение. М., 2008; *Smart N.* The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions. Prinston, 1973.

И. Н. Яблоков

РЕЛИГИО́ЗНЫЕ ИНСТИТУ́ТЫ (от лат. institutum — установление, учреждение) — совокупность признанных и разделяемых верующими норм, благодаря которым их действия становятся в определенных условиях ожидаемыми, анонимными, предсказуемыми, обеспечивающими достижение поставленных целей. Их регулирующее влияние заключается в том, что они либо предписывают совершение каких-либо действий, либо запрещают или предоставляют субъекту возможность выбора иной линии поведения, либо просто устанавливают порядок функционирования определенного социального образования для достижения поставленных им целей. Религиозные институты служат для упорядочивания, организации религиозной деятельности, связей и взаимоотношений верующих как между собой, так и с представителями других исповеданий и неверующими. В качестве элементов религиозного института рассматриваются конфессиональные правила и ценности, формализующие и регламентирующие связи верующих друг с другом. На их основе в конфессиональном пространстве выстраиваются социальные статусы и роли. Религиозные нормы, т. е. установленные различными вероисповеданиями и обязательные для верующих правила, основываются на доктринальных положениях, которые, в свою очередь, берут свое начало из канонизированных текстов (Библия, Коран, Талмуд и др.), постановлений церковных соборов, произведений руководителей и лидеров конфессиональных объединений.

История светского и религиозного права свидетельствует о разных типах соотношений этих нормативных систем. В Древнем мире все системы писаного права в той или иной мере включали в себя имеющие религиозные корни и предписания. Генетически предшествуя праву, религия самым существенным образом влияет на его возникновение и формирование. Между правовым и религиозным сознанием первоначально существует тесная связь, проявляющаяся в совпадении понятий «греховного» и «преступного»; источником правовых норм выступают нормы религиозные, а у истоков правосудия, как правило, стояли священнослужители. Такого рода государственно-конфессиональные правовые отношения характеризуются как институционально нерасчлененные взаимоотношения. В эпоху Средневековья религиозные нормы носили характер юридических предписаний и служили единственным регулятором не только религиозных, но и государственно-политических, гражданско-правовых и даже брачно-семейных отношений. Принципы религиозной морали были базисом для государственного законодательства, доктринальные религиозные нормы — государственными нормами. Такого рода институционально нерасчлененные взаимо-

отношения, как подчеркивают известные зарубежные и отечественные религиоведы (Дж. М. Йингер, В. И. Гараджа и др.), характерны для «народных» или «диффузных религий», социальным носителем которых были все представители религиозной общности. В процессе эволюции происходит изменение этих взаимоотношений, что привело к дифференциации и трансформации социальных норм. Происходит постепенное размежевание государственного и религиозного права, и огромную роль в этом сыграло развитие античной философской мысли. Из предписаний религии закон превращается в результат труда законодателя, меняя, таким образом, свою сакральную природу на его волю. Отсюда вытекает два следствия: во-первых, государственный закон перестает быть неизменяемой и неоспоримой формулой. Закон стал не продолжением или трактовкой священного текста, а простым текстом. А так как он был установлен человеческой волей, то та же воля может его и изменить, что было совершенно невозможно (с точки зрения доктрины) для религиозных норм. Во-вторых, закон, который составлял раньше часть религии и вследствие этого был родовым наследием «священных семей», сделался отныне общим достоянием всех граждан. Такого рода государственно-конфессиональные отношения можно охарактеризовать как смешанные отношения или институционально смешанные отношения. С одной стороны, в законодательстве можно было увидеть тесное переплетение светских и религиозных норм, истоками которых, к примеру, могли быть постановления церковных соборов, декреты христианских патриархов и т. д. С другой стороны, конфессиональное право могло находиться в прямой зависимости от государственного права, как это было, к примеру, в имперской Византии и России. Здесь доктринальные нормы находятся в относительно независимом состоянии от государственных норм. Институционально смешанные взаимоотношения характерны в большей степени для универсальных (мировых) религий, нормотворческим субъектом которых были государственные и религиозные организационные структуры, объединенных общностью конфессиональных идей и интересов. Следующий этап в развитии этих взаимоотношений характеризуется принципиальным расслоением, разделением государственного и религиозного права на два независимых друг от друга правовых института. В XIX–XX вв. государственное и церковное право стали занимать строго отведенные для них места в обществе. Развитие светского начала происходило под эгидой государства, а к компетенции собственно конфессионального права отошли проблемы регулирования внутрицерковных отношений. Такого рода государственно-конфессиональные взаимоотношения можно охарактеризовать как институционально дифференцированные. Здесь доктринальные религиозные и государственные нормы находятся в независимом, обособленном друг от друга состоянии. Эти взаимоотношения характерны для современного положения государственно-конфессиональных отношений. Нормотворческим субъектом светского права являются государственные органы, конфессионального права — религиозные органы. Религиозная общность стала объектом воздействия на нее как государственного права, так и доктринальных положений конфессии, вероучения которой придерживаются ее последователи. Институциональные составляющие играют решающую роль в качестве механизма, упорядочивающего деятельность членов религиозных общностей по отношению друг к другу, к другим общностям, государству. Они обеспечивают безопасное и предсказуемое существование как общности, так и индивидов, что обусловливает стремление верующих к воспроизводству нормативного поведения. Институализация делает религиозные действия и ритуалы понятными и упорядоченно-привычными. Она «вписывает» религиозный опыт в повседневную жизнь, не позволяя ему обесценивать эту жизнь. Религия цементирует и скрепляет единство не только конфессиональной общности, но и общества в целом, потому что, участвуя в социализации индивида, она апеллирует к такой нравственной норме, как человеческая совесть. Историческая относительность государственного права нивелируется догматическими постулатами доктринальных установок — канонизированых форм религиозного мировоззрения.

Помимо социальных связей, которые регламентируются институциональными нормами и ценностями, исследователи выделяют и такое понятие, как «социальные институции». Социальные институции — внутренняя регламентация социальных связей и взаимоотношений, выступающая в виде стереотипов мышления и установок мироощущения, восприятия и поведения. Чувственно-эмоциональная сфера, касающаяся религиозных феноменов и зачастую трактуемая в качестве стереотипов мироощущения и мировосприятия верующего, называется религиозной институцией. Она формирует способность к самопринуждению, которое воспринимается верующим как добровольный внутренний духовный выбор и основывается на предписанных и регламентированных привычках мышления, чувствования, переживаний, т. е. на институциях. В формировании и развитии соответствующих стереотипов чувственно-эмоциональных восприятий и переживаний свою роль играют религиозные институты, символика, культовые обряды и церемонии. Как писал П. А. Сорокин, «все религиозные реликвии — это застывшие в вещественной форме

религиозные переживания». Одним из главных элементов религиозной институции (помимо чувств страха, благоговения, любви по отношению к сакральному) является такая общечеловеческая нравственная категория, как «совесть» — внутренний коррелятор чувственно-эмоционального состояния и поведения личности.

Религиозные институции способствуют формированию таких социально ангажированных чувств личности, как чувство единства, чувство братства единоверцев на основе духовного родства и непосредственной общности с единым Богом, чувство превосходства, избранности по отношению к другой конфессиональной или светской общности, интегративные чувства солидарности, спаянности, органической связи друг с другом, мировоззренческой близости, связанности моральными обязательствами, готовности прийти на помощь. По словам Г. Зиммеля (Simmel), «поскольку вся социальная жизнь соткана из взаимосвязей и взаимодействий, именно поэтому она и представляет собой единое целое; ибо что же значит единство, как не взаимосвязь множества элементов, судьба каждого из которых затрагивает судьбы остальных. Синтезированные группы представляют собой прототип фиксируемого чувствами и сознанием единства — существующего вне личности, — и его своеобразная форма отражается и сублимируется в религиозном, скрепляемом понятием Бога единстве существования». «Даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, — отмечал американский психоаналитик Э. Фромм (Fromm), — дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого уж нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой». «Чем сильнее внутригрупповая сплоченность, — писал Э. Дюркгейм (Durkheim), — тем меньше человек задумывается о бренности своего существования, т. е. ему нужно знать, что существует объект, превосходящий его, таковым является та или иная общность (семейная, религиозная, политическая), в конечном счете — общество».

Религиозные институты и институции имеют определенную специфику по отношению к аналогичным светским феноменам. Во-первых, главной санкцией, применяемой к нарушителям религиозных норм, выступает наказание отказом в достижении ими трансцендентной цели. Во-вторых, в современном обществе светские нормы обязательны, религиозные — зачастую условны для большинства членов общества. В-третьих, характерными чертами религиозных чувств могут быть названы их бескорыстность и отсутствие конкуренции между людьми за предмет, на который они направлены.

Лит.: *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд. М., 2010; *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни (1912): (Фрагменты) / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994; *Зиммель Г.* Религиозный элемент в отношениях между людьми / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. *Костина Н. Б.* Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург, 2001; *Фромм Э.* Из плена иллюзий / пер. с англ. Т. В. Панфиловой // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

О. И. Антонова, В. М. Сторчак

РЕЛИГИО́ЗНЫЕ ОТНОШЕ́НИЯ[1] — структурный компонент религии как социального явления, одна из форм ее общественного бытия. Религиозные отношения, наряду с производственными, политическими, правовыми, нравственными и др., представляют собой один из видов общественных отношений. Они возникают и функционируют преимущественно в духовной сфере социума в соответствии с религиозным сознанием их субъектов и реализуются в процессе их религиозной деятельности. Иными словами, это такие отношения, в которые люди (индивиды, группы, общности) вступают в связи с их верой в Бога (богов, сверхъестественное) и по поводу этой веры. Религиозные отношения объективно выражают положение их субъектов в социальном, конфессиональном, этноконфессиональном пространстве, а субъективно — их стремление сохранить или нарушить сложившуюся ситуацию, стабилизировать или изменить свой статус относительно друг друга (например, укрепить вероисповедное единство, стимулировать религиозную активность членов конфессиональной общности, религиозное воспитание в семье, формировать их религиозное сознание, активно противостоять влиянию в обществе или регионе др. конфессий или секулярных тенденций). Субъектами религиозных отношений выступают индивиды (верующие или люди, идентифицирующие себя с той или иной конфессией, духовные лица, богословы, функционеры религиозных организаций и др.), группы религиозные (общины, объединения, братства и т. п.), религиозные институты и организации.

Религиозные отношения возникают как внутри конфессий, так и между конфессиями. Внутриконфессиональные отношения включают отношения между единоверцами в общине и вне ее (например, в семье, на производстве, в бизнесе), между верующими и священнослужителями, в среде духовенства, между религиозными объединениями (общинами, приходами, поместными церквами), между ними и руководящими органами конфессий и церквей, а также др. религиозными организациями, учреждениями, духовными учебными заведениями,

конфессиональными СМИ. Межконфессиональные религиозные отношения возникают как на уровне массового сознания (между последователями разных вероисповеданий), так и на институциональном уровне (между религиозными общинами, руководящими центрами и др. религиозными организациями различных конфессий).

Не всякие отношения между верующими (единоверцами или приверженцами разных религий) являются религиозными. Это могут быть экономические отношения (работодателя и работника, продавца и покупателя), правовые (истца и ответчика, наследователя и наследника), семейно-родственные (родителей и детей, братьев и сестер), родоплеменные или национальные, соседские и т. д., хотя и они в определенных ситуациях могут принимать форму религиозных отношений — в случае их религиозной мотивации или субъективной интерпретации в соответствии с положениями исповедуемого вероучения.

Предметом религиозных отношений являются религиозные потребности, интересы, ценности (индивидуальные, групповые, общеконфессиональные). Они могут разделяться всеми субъектами религиозных отношений, но могут различаться, вызывать разногласия, противоречия, конфликты. Соответственно религиозные отношения могут принимать форму совместной деятельности, сотрудничества, взаимопомощи, обмена информацией, духовного единения, гармонии интересов, убеждений и целей или их столкновения, противоборства, конфликта, религиозной или конфессиональной нетерпимости и вражды. Поводом для последних могут выступать не только догматические расхождения и противоречия, но и практические действия в форме миссионерства, прозелитизма представителей одной конфессии в среде последователей др., неуважение религиозных чувств своих оппонентов. Различают культовые и внекультовые религиозные отношения. Культовые религиозные отношения опосредуются религиозным культом и составляющими его элементами, формируются, закрепляются и воспроизводятся в процессе совместной культовой деятельности (участие в богослужениях, обрядах религиозных, паломничествах и т. д.). Это отношения вероисповедного (часто воспринимаемого как этнокультурное) единства, солидарности, избранности, сопереживания. Внекультовые религиозные отношения — это отношения между верующими людьми, религиозными общинами и организациями, конфессиями, также опосредованные религией, верой в Бога (сверхъестественное), конфессиональной идентичностью, принадлежностью к конкретному религиозному объединению, но не связанные с отправлением культа; они осуществляются в процессе внекультовой религиозной деятельности. Это повседневные отношения между членами религиозной группы (общины), между единоверцами или последователями разных религий (конфессий), складывающиеся в процессе функционирования религиозной общины (обмен информацией, взаимопомощь, акции благотворительности и милосердия, диакония, выполнение внутриобщинных функций духовенством и мирянами, религиозное воспитание в семье и т. д.), между религиозными объединениями, между общинами и конфессиональными управленческими структурами, а также внутри таких структур, между конфессиями. К ним относятся также отношения, возникающие в процессе миссионерской деятельности и др. форм распространения вероучения и религиозной информации, отношения между наставниками, священнослужителями, преподавателями и учащимися в духовных учебных заведениях и воскресных школах, богословские дискуссии, межконфессиональный диалог и межконфессиональное противоборство.

Религиозные отношения имеют два пласта: реальный (материализованный) и воображаемый (иллюзорно-практический). В первом случае религиозные отношения представляют собой взаимодействие реально существующих субъектов (религиозных индивидов, групп, институтов, организаций, конфессий), которые доступны наблюдению, фиксации социологическими методами, верификации. Во втором случае в качестве реально наблюдаемого и верифицируемого субъекта религиозных отношений выступает только одна сторона (верующий индивид, религиозная группа или институт), другой же присутствует только в сознании (воображении) реального субъекта (Бог, боги, ангелы, демоны, святые, сверхъестественные существа, Абсолют и пр.) или в виде символов, знаков-заместителей (иконы, кресты, священные реликвии или объекты природного или рукотворного происхождения) и в силу этого недоступен научному наблюдению и верификации. Тем не менее поведение субъекта такого рода религиозных отношений строится, исходя из веры в реальность существования сверхъестественного субъекта отношений. В процессе культовой деятельности оба пласта религиозных отношений как бы совмещаются. Реальные религиозные отношения могут быть непосредственными, когда оба субъекта находятся в состоянии контакта, прямого взаимодействия, и опосредованными; в качестве посредующего звена могут выступать люди или группы лиц — священнослужители, проповедники, миссионеры, харизматические лидеры, религиозные институты и организации, предметы живой и неживой природы, которым в религиозном сознании придается значение религиозных символов, слово, религиозные тексты, изображения, религиозные обряды и ритуалы, средства массовой ин-

формации и др. Поскольку религиозные отношения возникают и реализуются в процессе религиозной деятельности, они становятся доступными изучению социологическими методами.

Лит.: *Лопаткин Р. А.* Религиозные отношения // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / В. Н. Иванов (гл. ред.) и др. М., 2003; *Hargrove B. J. W.* The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approach. 2-nd ed. Arlington Heights (IL), 1989.

Р. А. Лопаткин

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ[2] — взаимосвязи и взаимозависимость, существующие между различными явлениями религии. Религиозные отношения всегда возникают при взаимодействии верующих, индивидуальном или в составе различных религиозных групп, между собой или с др. социальными группами. Как и всяким отношениям вообще, религиозным отношениям свойственны пространственные, причинно-следственные характеристики. Мотивация религиозных временных отношений формируется спонтанно или целенаправленно в сфере религиозного сознания. Существенными, т. е. постоянно возобновляемыми и наиболее устойчивыми, являются религиозные отношения в процессе культа религиозного. Они, как правило, носят консолидирующий характер, создают состояние единения верующих, их соучастия в общении со священным. Культовые отношения могут происходить как непосредственно, так и с посредничеством специальных предметов, образов, персон, наделенных религиозно-символическим значением. Наряду с этим имеют место и внекультовые религиозные отношения, выражающие потребности и интересы верующих, несущие для них религиозный смысл, но проявляющиеся за пределами отправления культа. Такие отношения могут возникать при обыденном общении единоверцев, в учебном процессе религиозных образовательных заведений (например, между преподавателем и учащимися), в административной сфере религиозных организаций, при миссионерстве. Кроме солидарности и терпимости, этим отношениям могут быть присущи конкурентность и конфликтность. Один и тот же носитель отношений обычно бывает включен одновременно в несколько религиозных отношений, культовых и внекультовых, а также и в отношения вне религии. Чем больше в процессе исследования религиозной среды обнаруживается религиозных и нерелигиозных отношений, тем больше раскрываются свойства их носителей.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНЫЕ ПРА́КТИКИ — совокупность действий религиозных и их интерпретаций, принятых в религиозной группе, опирающихся на соответствующие религиозные традиции, либо получивших легитимный статус вследствие отражения ими общепринятой в сообществе религиозной доктрины.

Объектом религиозных практик являются способы религиозной, социокультурной и социорелигиозной жизнедеятельности людей. Распространено включение в процесс религиозных практик навыков обращения с предметами религиозного культа. Религиозные практики могут иметь как статическое, так и динамическое измерение.

В статическом измерении религиозные практики будут трактоваться как совокупность религиозных действий, связанных с отражением частной и групповой религиозной идентичности, в той или иной степени нацеленных на отправление религиозного культа. В свою очередь, религиозность интерпретируется через религиозные практики и сопровождается классифицированием религиозных акторов на практикующих и непрактикующих.

Можно выделить универсальные характеристики религиозных практик, связанные прежде всего с их субъективностью: а) одновременное пребывание участника символически в нескольких пространственно-временных континуумах; б) связанность с нормативной ориентацией и мотивированностью участника; в) включенность в социальный контекст религиозной коммуникации интенции к сакральному.

Динамическое измерение религиозных практик раскрывается в координатах трансформации догматического каркаса через его каноническое отражение в структурах повседневности. На этом основании религиозные практики классифицируются на следующие виды: мистериальные, ритуальные, опытные, миссийные, индоктринационные, ситуативные. Мистериальные и ритуальные практики являются «жесткими», и их отличительной чертой является каркасная структура, четко предписанное поведение вне зависимости от пространственно-временных и ситуативных параметров. Ситуативные практики, где участник опирается на ситуацию как обоснование изменений, понимаются как деятельностный ответ на изменение структур повседневности. Индоктринационные практики связаны с деятельностью по вовлечению в религиозные системы и религиозному воспитанию и обучению. Миссийные практики связаны с частным пониманием личной и групповой религиозной миссии. Опытные религиозные практики возникают, когда основанием становится религиозный опыт, обладающий практикообразующим (практикоформирующим) и практикоизменяющим характером. Для динамического измерения религиозных практик феномен религиозного опыта является ключевым. Религиозный опыт не только лежит в основе традиции, проявляясь в типизированных схемах религи-

озных практик, но также и противоречит формализации религий, в силу чего оказывается фактором трансформации базовых структур социорелигиозной повседневности.

Система гибких религиозных практик структурируется через следующие компоненты: 1) актор, или действующий как эмпирический субъект практики с его восприятием миров; 2) ситуация действия, т. е. часть внешнего мира, значимого для актора или понимаемого как значимая; 3) ориентация актора на ситуацию и система его интерпретаций возможных вариантов реализации религиозной практики.

Религиозные практики на групповом и индивидуальном уровне изменяются под действием постепенной трансформации общественных отношений и нормативной организации социума. Изменение может сочетаться с трансформацией вектора индивидуальной или групповой религиозной идентичности и чаще всего предполагает включение новых элементов в понимаемые как традиционные формы религиозных практик. В то же время исполнение религиозных практик предполагает следование принятому на данный момент канону.

Лит.: Религиозные практики в современной России / под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. М., 2006.

Л. С. Астахова

РЕЛИГИО́ЗНЫЙ ИНКЛЮЗИВИ́ЗМ (от лат. inclusivo — включать) — установка по отношению к другим религиям, согласно которой другие воззрения и верования представляются как частные и неполные варианты в сравнении с собственными. Инклюзивистская точка зрения исходит из того, что разные религии представляют различные культурные формы единого процесса. С точки зрения христианского инклюзивизма христианство — единственная истинная религия, но верующих других конфессий нужно считать «анонимными христианами», которые получат благодать и спасение от христианства (единственно истинной религии), даже не зная об этом. Возрастание инклюзивизма рассматривается как один из конвергентных процессов в современной религиозной жизни, который характеризует изменение отношения к иноверцам во многих религиозных традициях. Характерный пример — возможность присутствия на молитвенных собраниях всем желающим независимо от отношения к той или иной религии, вплоть до участия в таинствах, в том числе и в евхаристии. Кроме того, о возрастании инклюзивизма может свидетельствовать и распространение признания одинаковых шансов на спасение у представителей других конфессий либо признание всех религий как проявления нечто единого (например, в вере Бахаи).

Лит.: *Мартынюк Э.* Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX в. // Науково–дослідний центр компаративстських досліджень релігій філософського факультету ОНУ. Одеса, 2002; Южный парк и философия / пер. с англ. А. Э. Никитиной. М., 2012.

О. А. Богатова

РЕЛИГИО́ЗНЫЙ О́БРАЗ ЖИ́ЗНИ — форма индивидуальной и групповой жизнедеятельности, характерная для исторически конкретной системы религиозных отношений. Понятие религиозного образа жизни фиксирует особенности поведения, общения, склада мышления верующих. Данное понятие отражает то, как преломляются и воплощаются реальные условия жизнедеятельности (природные, экономические, социально-политические, культурные) в повседневной жизни и практике отдельных верующих индивидов и религиозных общностей с присущими им религиозными нормами. Религиозный образ жизни включает в себя набор религиозных норм и ценностей, религиозных верований, вкусов, привычек, определенную коммуникативную программу поведения (например, манеру здороваться, отмечать религиозные праздники и поздравлять с ними друзей и родственников), нацеленность на совершение определенных действий и поступков (например, на регулярную милостыню, помощь нуждающимся). Поскольку религия может запрещать или порицать определенную деятельность, могут возникать коллизии между религиозным образом жизни и гражданскими обязанностями верующих. Поэтому в некоторых современных странах религиозный образ жизни признается в качестве легального основания для освобождения от определенных видов деятельности (например, в России — замена военной службы на альтернативную гражданскую службу).

Религиозный образ жизни может быть как традиционным, так и нетрадиционным. Новые религиозные движения устанавливают собственные религиозные нормы и правила поведения, регулирующие жизнь их участников. Именно изменение образа жизни, включая манеру одеваться, здороваться и другие религиозные маркеры, нередко приводит к нарастанию напряженности во взаимоотношениях приверженцев новых религиозных движений с социальным окружением и их маргинализации. Важным источником религиозных норм и жизненных примеров, во многом определяющих конструирование образа жизни приверженцев традиционных религий, является устное или письменное религиозное предание (в виде повествований о жизни основателя религии и его первых последователей, житий святых, притч и т. п.).

Религиозный образ жизни следует отличать от обрядоверия — внешней религиозности, демонстрируемой в ущерб пониманию сути религии и цели религиозных норм (буквальное соблюдение религиозных предписаний без их осмысления

и глубокой веры). Обрядоверие может выражаться как в виде любви к внешним формам или дани традиции (например, в христианстве — празднование Пасхи в семейном кругу без посещения церковной службы и без понимания смысла церковного праздника), так и в виде суеверий (например, понимание крещения ребенка как защитного ритуала). Обрядоверие, как поверхностная религиозность, противопоставляется «богоугодному» образу жизни.

В социологии религии, при изучении религиозности населения, учитываются прежде всего показатели религиозного образа жизни. (См.: Измерения религиозности.)

Е. Н. Васильева

РЕЛИГИО́ЗНЫЙ О́ПЫТ — комплекс чувственно-эмоциональных, волевых и умственных состояний, возникающих у индивида при переживании контакта с тем, что является для него сверхъестественным. В социологии религии наличие религиозного опыта рассматривается как одно из измерений религиозности. Разработкой социологической интерпретации религиозного опыта занимались многие исследователи религии, светские и конфессиональные, — Аквавива (Acquaviva), Бергер (Berger), Вах (Wach), Гирц (Geertz), Глок (Glock), Макгуайр (McGuire), О'Ди (O'Dea), Старк (Stark), Трёльч (Troeltsch) и др. Особый интерес к исследованию социальных сторон религиозного опыта присущ представителям религиозной социологии и феноменологического подхода в социологии религии.

Субъективность религиозного опыта и преобладание в нем иррациональных составляющих существенно затрудняют установление его эмпирически проверяемых показателей. Обладание религиозным опытом фиксируется по самооценке индивида (собственному объявлению об этом), по наблюдаемым специфическим признакам в его поведении, по признанию этого опыта в нем другими людьми. В комплекс религиозного опыта входят: 1) интуитивное предчувствие индивидом встречи с чем-то «совершенно иным»; 2) сложная гамма одновременно испытываемых противоречивых эмоций (страх, трепет, благоговение, восторг и др.) в отношении к неотмирному; 3) ощущение причастности к сверхъестественной реальности (тактильные акты, визуальные — видения, слуховые — голоса); 4) восприятие каких-либо объектов или событий в собственной жизни как явлений священного; 5) представление о трансцендентных основаниях повседневного бытия; 6) уверенность в откровенном характере приобретенных знаний (о видимом и невидимом мирах, о прошлом и будущем и пр.); 7) безусловное убеждение в действительности произошедшего контакта.

Религиозный опыт обретается индивидуально и всегда отражает персональные особенности испытывающего его человека. Поэтому можно утверждать о многообразии религиозного опыта даже при совместном исповедании индивидами одной и той же религии и совершении общих действий религиозных. Вхождение в состояния, характеризующие религиозный опыт, происходит спонтанно. В то же время возможна и намеренная активизация этих состояний, производимая с помощью специальных религиозных практик (обряд религиозный, медитация, молитва и др.). В рамках конфессий на уровне религиозной идеологии вырабатываются стереотипные интерпретации религиозного опыта, пути его достижения, трактовки его значения для духовной жизни индивидов и групп. Типология религиозного опыта может формироваться на основе различий между факторами, его вызывающими, а также исходя из степени его признания с позиций наиболее распространенных религиозных институтов.

Лит.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Малахиевой-Мирович, М. Шик, С. Лурье. М., 2017; *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта [Фрагменты] / пер. с англ. Е. С. Элбакян // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1998; *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик. СПб., 1992 (репринт. изд. 1910); Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002; *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИО́ЗНЫЙ ФАКТО́Р — проявление религиозных смыслов и коннотаций в различных социальных и политических процессах и явлениях. Данный концепт возник как операционализированное понятие совсем недавно для обозначения поливариативного и полифункционального проявления религиозных оснований в политической, социальной и личностно-индивидуальной жизни. Понятие религиозного фактора отличается многозначностью и смысловой многослойностью. Во многом это связано с потерей религией «приватности» и статуса частного дела человека, с ее возвращением в публичное пространство. Процесс «возвращения» религии с необходимостью включает духовную, социально-культурную и политико-институциональные составляющие, а основной методологической и политической проблемой является разведение данных проекций и переосмысление проявлений религиозного фактора вследствие видоизменения референциальных значений.

Религиозный фактор может быть рассмотрен в нескольких проекциях: трансцендентной (вера религиозная как таковая, взаимоотношения человека с Богом); институциональной (деятельность религиозных институтов), идентификационной (рели-

гия и конфессии как критерии различных уровней идентичности); легитимизирующей (от традиционного до эпистемологического понимания); политической (приписывание политических значений и выбор политических стратегий и практик); субъектной (религиозные акторы как субъекты политического и социального целеполагания); идеологической; правовой (соотношение светское/религиозное). Проблемная нагруженность религиозного фактора в политике во многом проистекает из существенных противоречий в применении универсальных западных политических стратегий и из социокультурного плюрализма, основанного на признании цивилизационно-культурной самобытности, а также из кризиса традиционной интерпретативной парадигмы, основанной на политическом метанарративе Модерна. Религиозный компонент становится особо ярким в теоретических координатах сосуществования светского и религиозного в современном политическом процессе. Смысловая нагруженность религиозного фактора приобретает референтное звучание, отражающее его новое прочтение и проявление, что коррелирует с полифункциональностью и нелинейностью присутствия религиозных оснований в современной политике. Под его воздействием стали происходить процессы, имеющие отношение ко всем областям жизни, приводящие к крупным сдвигам в обществах, политиях и культурах. Включение религиозных параметров в политическую ткань фиксирует изменение политических стратегий и институтов, фундаментом и легитимацией которых выступают социокультурные и цивилизационные основания. Невозможность предложения единой схемы, позволяющей объяснить все аспекты возвращения религии в политический процесс и опосредованность этого процесса глубинными сдвигами в цивилизационной и социально-политической ткани общества, определяется тем обстоятельством, что «современное состояние религиозности или религиозной ситуации можно рассматривать как особого рода энтропию» (Ж. Т. Тощенко). Проявление религиозного фактора фиксируется в различных формах и вариантах: от конструктивных, связанных с благотворительной деятельностью и социальной работой, до радикально-экстремистских политических стратегий; от нравственного авторитета до институционализированных форм политической активности.

Разнообразие проявлений религиозных смыслов в современности порождает, с одной стороны, качественно новую ситуацию инверсии различных социальных сфер, с другой — противоречия в социально-политическом пространстве, и прежде всего на уровне столкновений мнений и взглядов отдельных людей, социальных групп, культур, обществ.

М. М. Мчедлова

РЕЛИГИО́ЗНЫЙ ЭКСКЛЮЗИВИ́ЗМ — 1) установка религиозного сознания по отношению к другим религиям, согласно которой только одна религия представляет верующим возможность религиозного спасения, так как только догматы одной религии верны, а любые учения и предписания, которые несовместимы с догматами этой религии, являются заблуждением. С точки зрения эксклюзивизма религиозное спасение доступно только последователям единственной истинной религии; 2) в протестантизме — представление о религиозном сообществе последователей истинной религии как общине избранных, «believers' church» (церкви верующих), состоящей исключительно из лично уверовавших и обладающих божественной благодатью (возрожденных) и исключающей грешников (в частности, путем отказа в допуске к причастию лиц с запятнанной репутацией). Согласно М. Веберу (Weber), эта установка, впервые обнаруживающаяся у анабаптистов в Цюрихе в 1523–1524, характеризует протестантские секты, в отличие от церкви, которая концептуально представляет собой общину верующих, стремящихся к спасению.

Лит.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Южный парк и философия / пер. с англ. А. Э. Никитиной. М., 2012. The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / ed. by Bryan S. Turner. Oxford, 2010.

О. А. Богатова

РЕЛИ́ГИЯ[1] — (от лат. religio — совестливость, благочестие, благоговение, богослужение, святость). Религия определяется богословами и представителями различных наук (философии, истории, феноменологии, герменевтики, социологии, психологии и др.) в зависимости от их исходной перспективы, которая обусловлена спецификой их предметной области исследования.

Несмотря на огромное разнообразие теоретических и концептуальных подходов к изучению религии, все они могут занять свое место в континууме, крайние полюса которого составляют прорелигиозная и антирелигиозная перспективы, декларирующие свое отношение к религии, а в центре — «аналитическая» перспектива, к которой относятся ценностно-нейтральные теории, избегающие оценок типа «хорошо» или «плохо», «ложно» или «истинно».

Антирелигиозную перспективу, имеющую давнюю традицию, на Западе называют также эпифеноменалистской перспективой, поскольку религия в ней рассматривается в качестве эпифеномена, вторичного продукта человеческой деятельности и социального окружения, а ее сущность и значение объясняются политическими, социальными, экономическими, психологическими и тому подобными факторами. При всем их различии у представите-

лей этой перспективы есть то, что их объединяет: 1) оценка религиозных положений и догматов как неистинных и нереальных; 2) рассмотрение сверхъестественной внеэмпирической реальности в эмпирических терминах и стремление свести религию к земной основе и к реальным факторам. К этой перспективе относятся критика религии, рационализм, марксизм, а также некоторые психоаналитические и психологические теории, где религия может определяться как предрассудок, следствие невежества и суеверия, от которого можно избавиться с помощью науки и образования (рационализм всех времен, философия Просвещения); как проявление «человеческой сущности» (Л. Фейербах); как «ложное сознание», «вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, дух бездушных порядков, опиум народа» (К. Маркс), «коллективный невроз навязчивости», «иллюзия», «костыль, необходимый слабому и неразумному» (З. Фрейд), т. е. как нечто вредное и ненужное ни человеку, ни обществу.

Религиозную перспективу, которая означает защиту религии, называют также теологической или богословской. Здесь декларируются религиозные установки и ценности, а религия считается само собой разумеющейся саморегулирующейся областью, не зависящей от влияний извне, самой реальной из всего множества реальностей. Для этой перспективы характерны сущностные, субстантивистские определения религии. К этой перспективе относятся самые различные религиозные, религиозно-философские и философско-религиозные теории и концепции: от либерально-теологических до консервативно-теологических, включая конфессиональные «религиозные социологии».

Существует несколько точек зрения на происхождение слова «религия». Во-первых, от лат. relegere — вновь собирать, обсуждать, обдумывать, что в переносном смысле означает «благоговеть» или «относиться к чему-нибудь с особым вниманием, почтением». Поэтому сущность религии — в благоговении перед высшими силами, Божеством (Цицерон). Во-вторых, от лат. religare, означающего «связывать», «соединять». Отсюда и религия определяется как «союз благочестия человека с Богом» (Лактанций). Многие теологи и ученые считают, что именно это определение раскрывает самую суть религии, которая состоит в живом единении человека с Богом, совершающемся в сердце человеческом. Религия означает воссоединение, возобновление когда-то утраченного союза человека с Богом (бл. Августин). «Таким, образом, происхождение слова "религия" указывает на два основных его значения: соединение и благоговение, которые говорят о религии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом» (А. И. Осипов).

В феноменологии религия определяется как: 1) «прорыв» человека из профанной области (повседневной человеческой жизни) в область сакрального через установку на «священное», означающую благоговение и страх перед ним, постепенно формализующуюся в ритуале (Г. ван дер Леув); 2) как «встреча со священным» (Р. Отто), переживание священного, которое вызывает у верующего два чувства: ужас и благоговение, трепет и восторг, пугающие и притягательные одновременно. Один их элементов религиозного чувства — «чувство твари», творения, погруженного в собственное ничто и ощущение собственного ничтожества, полного бессилия по отношению к тому, что его превосходит, невыразимому в понятиях, несказуемому, «нуминозному», «ужасающе таинственному». По мнению Отто, религия рождалась не из естественного страха, а из священного ужаса, который не имел ничего общего с обычным страхом. В грубой первобытной форме «нуминозное» ощущается как жуткое, как демонический ужас и даже на высшей ступени «чистой веры в Бога» оно не исчезает, а лишь облагораживается и затухает. В такой облагороженной форме «ужас» сохраняется и в христианском культе. «Священное» — необходимый атрибут любой религии, составляющий ее сущность.

В русской религиозной философии: 1) согласно П. А. Флоренскому, в основе всякой религии лежит «страх Божий» и, чтобы понять сущность религии, нужно научиться страшиться. Этот страх возникает от соприкосновения с чем-то совершенно новым в сравнении с нашей повседневной жизнью. Религию он отождествлял с культом, определяя ее как ту часть реальности, «где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное». Сущность культа заключается в антиномии «божественного» и «чувственного». При этом обыденная повседневная жизнь определяется божественным и трансцендентным. В то же время в сфере культа чувственное становится частью трансцендентной структуры, подчиняясь ее законам и связям. Иначе говоря, фундамент религии составляют чувства, действия и практика, над которыми впоследствии надстраиваются теология, философия и религиозные организации. 2) Согласно С. Н. Булгакову, «религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом… религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, Божественного мира не тем, что доказывает его существование… но тем, что его ему показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, который реально на своей жизненной дороге встретился с божеством». 3) Согласно И. А. Ильину, «религия есть состояние или деятельность человеческой души во всем ее непов-

торимом своеобразии… религия есть чувствующее восприятие вселенной в ее целом, когда в каждой конечной вещи мира открывается присутствие единого Бесконечного Божества».

Третья перспектива — аналитическая или социологическая. Она избегает вышеуказанных оценок, поскольку апология и критика религии находятся вне сферы ее компетенции так же, как и вопросы истинности или ложности религиозных идей, верований и представлений. Цель этой перспективы — объяснение и понимание. В создании этой «аналитической перспективы священного» принимали участие такие авторы, как О. Конт, А. де Токвиль, Г. Спенсер, Н. Д. Фюстель де Куланж, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель и многие другие ученые. Основоположники социологии оказываются одновременно создателями социологии религии как таковой. В отличие от философов Просвещения и критиков, не нашедших в религии ничего полезного, все вышеуказанные авторы считали религию важным фактором при объяснении общества и различных его структур. Подобно Дюркгейму, они считали, что «есть нечто вечное в религии», функционально значимое для общества и необходимое для индивида. В этой перспективе религия представляет собой: 1) социальный институт; 2) символическую структуру, объединяющую людей на основе их веры, необходимую для поддержания морального согласия в обществе; 3) культ как средоточие культуры; 4) фактор социального изменения; 5) основу мотиваций и ценностей; 6) источник всех основополагающих идей и верований, в том числе и научных понятий.

Возможны различные подходы к определению религии: сущностный (субстантивистский), когда религия определяется через ее сущность; функционалистский (определение религии в контексте выполняемых ею в обществе функций); структурно-функционалистский (определение религии через ее функции и структуру). Некоторые западные и отечественные ученые считают, что универсальной чертой, присущей любой религии, является вера в священное, а не вера в сверхъестественное. Последняя, по их мнению, есть лишь «минимальное определение религии». Священное, помимо сверхъестественного, применимо к людям, животным, неодушевленным предметам, абстрактным идеям и верованиям, образцам человеческого поведения и многим другим вещам. Священное всегда противоположно повседневному и социальному. Типология «священное — светское» — это аналитическая конструкция, прочно укоренившаяся в социологии, помогающая глубже понять многие сферы и аспекты человеческой жизнедеятельности. Многими светскими авторами религия трактуется как мировоззрение и поведение, в основе которых лежит вера и поклонение священному и/или сверхъестественному.

В современной социологии существует деление религии на институциональную (традиционную) и внеинституциональную (нетрадиционную). Институциональная религия — это объединение верующих, связанных между собой системой религиозных отношений, для которого характерно единство вероучения, обрядности, организации, ролевых взаимосвязей. Религиозные институты отличаются устойчивостью, жесткой иерархией, господством догматики и строгих предписаний в области вероучения и поведения. Как правило, к таким институтам относят церковь, установившуюся секту, деноминацию.

Внеинституциональная религия — это различные модернистские объединения верующих, часто противопоставляющие себя обществу и религиозному институту, неустойчивые, аморфные, со слабой организацией (иногда при полном ее отсутствии), для которых характерно свободное членство, отсутствие иерархии и строгой дисциплины. Принадлежность к внеинституциональной религии определяется исключительно принятием и практикой определенных верований. Как правило, это различные культы и неустановившиеся секты. Внеинституциональная религия — это также субъективная «невидимая» религия индивида, зависящая от его предпочтений, установок и свободного выбора, проявляющаяся в непосредственной связи с потусторонним миром, истинность которой устанавливается самим верующим в религиозном опыте. Кроме того, возможно деление религий на теистические (иудаизм, христианство, ислам) и нетеистические («гражданская», «политическая», «гуманистическая»). К последним относят «религии без Бога», которые, по сути дела, являются суррогатными религиями. Западные социологи называют их, как правило, светскими религиями, а отечественные социологи — квазирелигиями.

Лит.: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / пер. с фр. А. И. Рычагов, В. А. Скиба. М., 1992; *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 1997; Религия, магия, миф. Современные философские исследования / под ред. В. Н. Поруса. М., 1997; Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каариайнена и Д. Е. Фурмана. М.; СПб., 2000; *Яблоков И. Н.* Введение в общее религиоведение. М., 2001; *Nisbet R.* The Sociological Tradition. N.Y., 1966; *Berger P.* A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity. N.Y., 1992.

Е. Д. Руткевич

РЕЛИ́ГИЯ[2] (от лат. relegere — приступать заново, либо от religare — воссоединять, восстанавливать связь) — устойчивое состояние массового сознания и поведения, основанное на сочетании: 1) представлений о священном как особой реальности, доступной только посредством веры; 2) пережива-

ний и эмоциональных реакций, вызванных актами веры религиозной; 3) действий и объединений верующих для почитания и связи со священным. Религия всегда проявляется в формах конкретных вероисповеданий. Единого определения религии, безоговорочно приемлемого всем направлениям мысли, не существует. Принято, однако, выделять наиболее распространенные смыслы, которые вкладываются в понятие религии и позволяют отличать обозначаемое им от науки, искусства, философии, политики, права и пр.

В теистических системах (иудаизм, христианство, ислам) религия объясняется как связь людей с Богом. Основанием для этого являются представления о реальности персонифицированного трансцендентного первоначала. Оно выступает как Творец, и потому человек, со всем окружающим его миром, вторичен (сотворен). Поскольку источник религии наделяется абсолютными качествами (в нем нет изъянов, он совершенен), то земная жизнь воспринимается верующими, в сравнении с этим идеалом, как ущербная и греховная. Связывая людей с благим первоначалом, религия как бы поднимает их до уровня высшего совершенства. Искажения религии при этом не исключаются, но вину за них несет только человек. Постичь бесконечность Творца ограниченный человеческий разум не в состоянии. Доступным способом связи с Творцом остается только религиозная вера, которая определяет смысл культа религиозного и религиозности.

В научном контексте понятие религии применяется к широкому кругу явлений духовной и социальной жизни, различающихся между собой, но в совокупности имеющих общие признаки — веру в сверхъестественное, дихотомию сакрального и профанного. Сами духовные системы, рожденные конкретными социокультурными общностями, не нуждаются во внешнем генерализирующем понятии религии для объединения себя с другими в некий класс. Целостность любой из них поддерживается тем, что именно свой образ мироустройства здесь считается единственно истинным. Присущие им самоназвания рассчитаны прежде всего на интуитивное понимание последователями и не сопровождаются сложными определениями. Спектр вероисповеданий, где к самообозначению добавляется термин «религия», ограничен преимущественно христианством во всем многообразии его оттенков. Другими системами верований этот термин может быть принят конвенционально, как уместный в целях общения между вероисповеданиями, принадлежащими к разным духовным традициям, но не затрагивающий стоящей за этими вероисповеданиями специфической организации духовной жизни.

Определяющим фактором возникновения и воспроизведения явлений, которые обобщенно выражены понятием религии, выступает потребность людей в соотнесении себя с чем-то, совершенно иным, нежели они сами в своем естестве, находящимся за пределами повседневного человеческого бытия и вызывающим благоговейное отношение к себе. К фундаментальным составляющим религиозных комплексов относятся религиозное сознание, действия религиозные, религиозная организация. Эти компоненты свойственны, в различной степени их развитости, любой религии (см. Основные элементы религии).

Ведущую роль среди них играет религиозное сознание, основанное на вере в сверхъестественное и функционирующее при взаимодействии концептуально-вероучительных и обыденных представлений верующих. Религия предполагает обязательное наличие субъекта (верующего человека), способного выделять себя из окружающей природной и социальной среды и убежденного в зависимости собственного существования от сверхъестественного источника бытия. Стремление достичь связи с предметом веры возникает только тогда, когда человек осознает его крайнюю необходимость для себя и в то же время ощущает отчетливую противоположность и разрыв с ним, остро переживает эту разъединенность.

Существует проблема идентификации с религией мировоззренческих и культовых систем, в которых нет строгого указания на трансцендентность сверхъестественного первоначала или вообще не обнаруживается наличия веры в персонифицированного Бога. Главным образом это религиозные традиции азиатского, дальневосточного происхождения. Для приверженцев «иудео-христианской модели» религиозный статус таких систем не очевиден. Буддизм, например, при таком подходе может считаться «религией без Бога» и по этой причине именоваться даже атеизмом. Доктринальные позиции многих учений Востока кардинально отличаются от строгого последовательного теизма. Социально-психологические, природно-климатические, географические и проч. факторы, отражавшиеся в жизни носителей «западных» и «восточных» вероисповеданий, существенно влияли на их мироощущение и ментальность. Различие в питательной почве духовных систем (хотя многие идеи перекликаются, делая возможными аналогии и параллели) создает предпосылки и для их различающейся идентификации.

Не только в восточной, но и в западной религиозной среде встречаются феномены, которые сложно без оговорок отнести к однозначной схеме религии как моста между имманентным и трансцендентным. В религиозном сознании находят место такие образы мира, где наличествует несколько мистических «реальностей», более или менее иерархизирован-

ных и зачастую переходящих друг в друга: возможно одновременное соприсутствие представлений о богах, демонах, духах предков, астральных телах и проч. Адресованность веры смещается от «запредельного» объекта к чему-то увязанному с посюсторонними жизненными ориентирами, но все-таки не сводимому к человеческой обыденности, мыслимому за гранью мирского. Акты веры наполняются переживаниями встречи человека и его связи с особой сущностью, обозначить которую можно понятием священного.

Исследовательский интерес к феноменам подобного рода получил концептуализацию в весьма распространенном способе интерпретации религии через различение сакрального (как священного) и профанного (как мирского). Полагается, что идея святости есть «откровение божественного» в человеке; она не всегда осознается, но всегда присутствует. В этом смысле религиозность есть изначальное человеческое качество даже в архаическом обществе, где она сосуществует с магизмом, проистекающим из примитивности жизненных средств. Религия в таком случае понимается как своего рода ответ человека священному: на обыденно-психологическом уровне — в виде спонтанного экзальтированного почитания, на уровне же конфессиональной идеологии — в доктринально регламентированной культовой практике.

Эта интерпретация в принципе не противоречит установлению в качестве основных признаков религии удвоения мира и веры в сверхъестественное. Совместимость достигается, если рассматривать понятия сакрального и сверхъестественного как связанные между собой отношениями рода и вида или общего и особенного. Тогда можно сказать, что общая способность человеческого сознания к сакрализации раскрывается в религии особенным путем — через перенос сакрального в область трансцендентного.

При всех различиях, существующие научные и теологические интерпретации религии признают в качестве ее необходимого свойства наличие социального измерения. Фундаментальные для любой религии идеи сакрального и сверхъестественного, равно как и любые другие религиозные идеи и образы, просто не могут существовать вне человека, его интеллекта и потребностей. С их помощью люди объясняют окружающий мир и свою жизнь в этом мире. В религиозных понятиях происходит освоение и усвоение всего, что так или иначе связано с человеческой жизнедеятельностью — от вещества и процессов природы до нравственного опыта поколений и форм социальной организации. Причем наряду с религией этому же способствуют и другие, не менее важные явления социокультурного развития (наука, искусство, философия, право). Специфика религии проявляется в особой расстановке идей и представлений, посредством которых мыслится весь диапазон жизненного пространства человека. Из этого следует, что религия может рассматриваться не только как духовное образование, но и как одна из подсистем в общей системе социального бытия человечества.

М. Ю. Смирнов

РЕЛИ́ГИЯ В СТРУКТУ́РАХ ПОВСЕДНЕ́ВНОСТИ — функционирование религии день ото дня в существующих социальных условиях, ее социальная роль, формулируемые ею ценности и нормы (с возможным различием в интерпретации), а также выстраиваемые на них религиозные отношения и религиозная деятельность, составляющие ядро религиозно-конфессиональной жизни и ее проекцию во внешний, социальный мир. Повседневность (нем. Alltaglichkeit) — это естественное условие жизнедеятельности людей, совокупность тех функций, ценностей, норм и основанных на них отношений и действий индивида, которые составляют «жизненный мир» (нем. Lebenswelt) человека, его «обыденную жизнь» (нем. Alltag) от рождения до смерти (учеба, трудовая деятельность, поездки, общение, семейно-бытовые отношения и т. д.). Это мир человеческих привязанностей и забот, потребностей и возможностей, недооценка или насильственное подавление которых чреваты личными трагедиями и социальными катастрофами. Религия в мире повседневности — это ежедневно поддерживаемая на уровне обыденного сознания вера религиозная, основанная на личном религиозном опыте, а также отражающие эту веру религиозные практики, символы, модели поведения, религиозные представления и оценки действительности.

В результате процессов оповседневнивания религия обретает ряд специфических черт. Во-первых, это отсутствие в массовом сознании глубокой веры и основанной на ней религиозной мотивации социального поведения и личных поступков, когда принадлежность к какой-либо религии, а значит, необходимость следовать ее этическим нормам существенно расходятся с поведением индивида, а порой и противоречат друг другу. Возникает и развивается явление «экстенсивности вместо интенсивности», при котором не важно, как верит человек, важно, чтобы он объявлял себя верующим и его вера формально соответствовала рамкам определенной конфессии. Вместо стремления к углублению веры осуществляется миссионерское расширение числа ее номинальных приверженцев, порой чисто механическое. Во-вторых, квинтэссенцию религии повседневности хорошо иллюстрирует фраза У. Джемса (James): «Люди не познают, не понимают Бога, а пользуются им». Современные верующие, как правило, вспоминают о Боге лишь в критиче-

ские моменты своей личной жизни. В-третьих, по крайней мере, в европейской традиции, для большинства населения имплицитно секулярное сознание и соответствующие ему образ жизни, шкала ценностей, жизненные цели и средства их достижения. Исключение составляет незначительный процент неофитов — новообращенных в любой религии, которым обычно присуще чрезмерно увлеченное восприятие принятой веры при глубоко презрительном отношении ко всему иному. В-четвертых, религии в мире повседневности свойственно сущностное противоречие между любовью к Богу и любовью к человеку. Поскольку Бог как некая трансцендентная сущность находится «по ту сторону добра и зла», его предписания и запреты не всегда соответствуют моральным нормам, вырабатываемым людьми. В этой связи любовь к Богу на протяжении истории различным образом может соотноситься с любовью к человеку («ближнему»), может дополняться, а может вступать в противоречие. Примером может служить мусульманский закят — предписанная Кораном добровольная милостыня, или саддака, которая указывает на заботу о ближнем, помощь ему, где в обоих случаях любовь к Богу и к человеку не входят в противоречие друг к другу. Противоречивость такого рода любви, свойственной современной религии повседневности, красноречиво описывает Василий Васильевич Розанов (1856–1919), утверждая, что у Бога не одно дитя — Иисус, а два — мир и Иисус, ибо мир — тоже божественное создание. Между детьми Бога — миром и Иисусом — происходит бесконечная борьба. Для кого сладок Иисус, для того горек мир, и наоборот. В таком случае мир (семья, наука, искусство и проч.) не соединим с Иисусом, они не могут взаимодополнять друг друга, быть одновременно «сладчайшими». Эту дилемму Розанов формулирует так: если Иисус божественен, то мир демоничен, если мир божественен, то Христос демоничен, и эта «трагическая диалектика» бытия неразрешима. «Как только серьезна семья — христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно христианство, в шутку обращается семья, литература, искусство». Таким образом, оказывается, что любовь к Богу и любовь к людям, к миру — вещи противоположные, не сопряженные, ибо один из объектов любви неизбежно умаляет, уничтожает другой. В-пятых, в религии повседневности выявляется закономерность, отчасти сформулированная еще Бертраном Артуром Уильямом Расселом (Russell, 1872–1970) и Альфредом Нортом Уайтхедом (Whitehead, 1861–1947), согласно которой расцвет религии рождает усиление религиозности, когда центральным становится мистическое чувство. Падение религии, превращающее ее в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания. «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения» (Уайтхед). В-шестых, поскольку религиозность в рамках религии повседневности носит более формальный, чем сущностной, характер, она напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация. В-седьмых, религиозность все в большей степени вытесняется квазирелигиозностью. Последняя отличается от религиозности объектом поклонения: если религиозным формам сознания присуща вера в сверхъестественное, то квазирелигиозность предполагает веру в естественные события, в личности, а также в процессы и создание на основе подобной веры определенных социальных мифомоделей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании (см. Квазирелигия). Элементы квазирелигиозности присущи многим новым религиозным движениям, вневероисповедной мистике, различным видам оккультизма, увлечение которыми стало весьма распространенным явлением в современном социуме. В-восьмых, эклектизм восточной и западной традиций в религии, философии, культуре, в образе жизни (увлечение дзен-буддизмом, фэншуй, карате, ушу и др. в западном мире; успешное миссионерство, результатом которого стала христианизация народов Африки и Азии). Отсюда, в рамках религии повседневности, возникают две тенденции: 1) усиление экуменического движения на фоне общей мультикультурности и поликонфессиональности (см. Экуменизм); 2) попытки создания некоей единой универсальной религии из сочетания элементов различных религиозно-философских систем (например, вера Бахаи, сайентология). В-девятых, перемещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как объективные процессы, а исключительно как негативная субъективная реакция на них по принципам: «Хочешь изменить ситуацию — измени отношение к ней», «Хочешь быть счастливым — будь им» и т. п. Оказывается, что, меняя свое отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис: «Предмет не дан, а задан» — приобретает в религии повседневности фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение человека с Богом, ибо человек, провозглашающий себя творцом, «конструктором» реальности, существенно приближается к Богу, порой стремясь занять его место. В-десятых, личный Бог во многих разновидностях религии повседневности заменяется некоей высшей силой, оказывающей прямое или опосредованное воздействие на жизнь человека. Происходит своего рода деант-

пропоморфизация Бога, который обретает абстрактные и размытые черты. Такому видению способствует увлечение мистическими практиками, нередко сочетающимися с манифестацией приверженности к какой-либо из так называемых традиционных конфессий. Вера и суеверие вполне уживаются в воззрениях и религиозных практиках многих современных людей. В-одиннадцатых, в рамках религии повседневности делаются попытки рационализации иррационального (хотя, как свидетельствует история христианской мысли, и раннехристианские апологеты, и Августин, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский потерпели в этом поражение много веков назад). Современные попытки такого рода основаны на имплицитной секулярности сознания, требующего вместо веры в чудо неких логических процедур, доказывающих, что оно свершится, в чем смешиваются и ожидание чуда, и неверие в него. В-двенадцатых, все более усиливается ритуализация религии, когда верующие не столько знают основы вероучения и соблюдают нравственные императивы, сколько посещают крупные богослужения в праздничные дни, вполне удовлетворяя этим свои религиозные потребности. Более того, сущностное инобытие праздника по отношение к повседневности перестает быть таковым. Его суть прочно скрыта и малоинтересна, гораздо важнее самой действо. Верующих интересует ответ не на вопрос «что?», а лишь на вопрос «как?». В-тринадцатых, сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой, при посещении современных церквей, создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики воспринимаются реестром оказания религиозных услуг. В-четырнадцатых, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», свидетельствуя тем самым об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами». В-пятнадцатых, происходит виртуализации религии. Религиозные отношения из социальных все в большей степени превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий вовсе не обязательно находиться в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. С любым сакральным текстом, его разъяснениями и толкованиями также можно ознакомиться в Интернете. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение. Строгий традиционный конфессионализм перестает играть роль существенного ограничителя и внутреннего цензора. В процессе духовного поиска современные люди обращаются к различным религиозно-философским системам или не обращаются к ним вовсе, ибо формальная конфессиональная принадлежность, выбранная в поисках собственной идентичности, весьма далека от подлинной религиозности.

Лит.: *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., доп. / пер. с фр. Е. М. Лысенко. М., 1986; *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигель рациональности / пер. с нем. М. В. Воронцова // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика / сост. общ. ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М., 1991; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. А. И. Лебедевой, Ю. П. Малинина, В. И. Райцес, П. Ю. Уварова. М., 1992; *Розанов В. В.* О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2; *Рассел Б.* Почему я не христианин / сост., предисл., пер. с англ., прим. А. А. Яковлева. М., 1987; *Whitehead A.* Science and the Modern World. Glasgow, 1975.

Е. С. Элбакян

РЕЛИ́ГИЯ И ВОЕ́ННАЯ СЛУ́ЖБА. Взаимодействие религии и военной сферы общества уходит корнями в глубь истории и берет свое начало с практик военной магии, которая через систему публичных обрядов, направленных на обеспечение победы над противником, эффективно выполняла мотивационно-стимулирующую функцию в рамках института военной службы. Институт военной службы рассматривается современной социологией как совокупность нормативно-ценностных, знаково-символических, социально-ролевых компонентов, посредством которых легитимируется и организуется деятельность государства по обеспечению военной безопасности общества. Во многих культурах войне, как одной из важнейших сфер социально-политической деятельности общества, социальному статусу «воин», придаются элементы сакральности. Особенно рельефно это проявляется в идеологии «священной войны», содержание которой во многом воспринимается через религиозные ценности, религиозную символику и ритуальные действия. Компонентами «священной войны», как правило, выступают: признание войны как божественной воли; молитвенное обращение к богам с просьбой даровать победу; непосредственное присутствие или участие богов в войне; посвящение военной победы и добычи богам; военные клятвы, применение священных знамен и символов; ритуальное очищение воинов перед сражением и погребение погибших и др.

На сильный ценностно-мотивационный компонент религиозной идеологии в военной сфере указывал

М. Вебер (Weber), отмечая, что «священная» или «справедливая» война во исполнение заповедей Господних, война за веру, которая всегда является религиозной войной, резко отличается от всех других, чисто мирских и поэтому не имеющих никакой ценности военных предприятий.

Представляется оправданным указание некоторыми социологами, военными исследователями важности религиозного фактора в современной войне, и выделение религиозных войн как одного из самостоятельных типов войн, имеющих специфическое содержание. В современных условиях религиозной войной можно считать такой тип войн, где религиозные цели имеют приоритетный характер над политическими, социально-экономическими и другими целями, решаемыми с помощью вооруженного насилия организованными социальными общностями людей. В качестве социальных характеристик религиозных войн можно выделить следующие: 1) Тесную связь этого типа войн с системой высших, универсальных ценностей общества, с господствующими в нем идеологическими доктринами и социальными традициями. 2) Стремление к созданию универсальных, фундаментальных, смыслополагающих основ человеческого бытия насильственными методами, «обращение в свою веру» (прозелитизм). 3) Религиозный фанатизм. Бескомпромиссный, тотальный, проникающий характер религиозных войн, когда в качестве противника рассматриваются все «инаковерующие», все основные социально-демографические группы населения противостоящей стороны. 4) Крайнюю затрудненность в достижении политического компромисса между противоборствующими сторонами. 5) Продолжительный, циклический характер. Невозможность снять все противоречия после завершения вооруженного противостояния сторон, наличие постоянной латентной составляющей для будущего вооруженного противостояния. 6) Взаимосвязь собственно религиозных целей с политическими, социально-экономическими и другими целями войны.

Одним из направлений институционального взаимодействия религиозных организаций и военной организации общества является наличие в силовых структурах подавляющего большинства современных государств военно-религиозных служб, широкое использование в военной сфере религиозных ритуалов и символов. В различные исторические эпохи предпринимались неоднократные попытки синтеза двух институционально-организационных форм — религиозной и военной. Примером такого синтеза могут служить военно-монашеские ордены, созданные в Средние века Католической церковью. В настоящее время некоторые религиозные организации используют в своей деятельности принципы военной организации (например, «Аль-Каида» — «Всемирный исламский фронт борьбы против иудеев и крестоносцев» (Al-Qa'ida, International Islamic Front for Jihad Against the Jews and Crusaders).

Религия, рассматриваемая в широком социально-историческом и культурном контексте, выступает важным институтом социализации личности воина. Большинство ученых указывает на приоритетное значение компенсаторной (психотерапевтической) функции религии в различных аспектах воздействия на личность воина, которая находит свое выражение в конкретных практиках религиозного утешения. Одним из действенных средств религиозного утешения в условиях военной службы является идея загробного воздаяния. На широкое распространение во многих мировых религиозных системах идеи религиозного воздаяния за военные подвиги указывал М. Вебер. Обширное исследование, предпринятое основателем американской военной социологии С. Стоуффером (Stouffer) (1900–1960), обнаружило, что одним из самых сильных мотивов поведения солдат (во время Второй мировой войны) был именно религиозный мотив.

Многие военные социологи и психологи высоко оценивают роль религии в поддержании устойчивого морально-психологического состояния военнослужащих в экстремальных боевых условиях. Современные исследования отечественных военных социологов позволяют сделать вывод, что наиболее высок уровень религиозности среди военных профессий, связанных с повышенным риском для жизни, — летчиков и подводников, а также военнослужащих, принимавших непосредственное участие в боевых действиях. Одним из главных мотивов обращения военнослужащих к религии часто становится непосредственная угроза для жизни. Социологические исследования последнего десятилетия показывают, что в современных условиях религия начинает приобретать все большее и большее значение как один из институтов формирования личности российского воина. По данным Социологического центра Вооруженных сил России, сегодня более 70% военнослужащих армии и флота считают себя верующими, из них 80% относят себя к православным, около 13% к мусульманам, около 3% к буддистам, 4% к приверженцам иных вер. Отечественная военная социология выделяет следующие основные характеристики религиозной социализации военнослужащих: высокую положительную корреляцию между религиозностью военнослужащих и их участием в боевых действиях; эффективные социальные технологии подготовки военнослужащего, основанные на религиозных ценностях; особую роль семейной социализации в формировании религиозности военнослужащего; влияние на специфику военно-социального управления религиозности военного руководства и др.

Исследования взаимодействия религии и военной службы позволяют сделать вывод о наличии объективно существующих концептуальных основ такого взаимодействия, придающих ему институциональный характер. Важнейшими социальными факторами такого взаимодействия выступают: 1) Социальные потребности общества, связанные с легитимацией вооруженного насилия, созданием высокой военно-профессиональной мотивации граждан. Религиозная доктрина священной войны. Совпадение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой политических сил. 2) Сходство социальной структуры, социальных ценностей и норм религиозных и военных организаций в различных культурах. 3) Специфическая профессиональная религиозность военного сословия и связанный с этим военно-религиозный культ.

Анализируя конфликтный потенциал религиозных систем, многие современные социологи говорят о религиозно санкционированном насилии, связанном с религиозным фундаментализмом. Некоторые отечественные исследователи считают религиозный фундаментализм разновидностью военизированной политической религии.

Социологический анализ институционального взаимодействия религии и военной службы на различных этапах развития современного общества позволяет констатировать следующее: 1) религия во многих случаях выступает как одно из самодостаточных средств легитимации вооруженного насилия (социально-политическая доктрина религиозной, священной войны); 2) институциональный характер взаимодействия религии и военной службы приводит к образованию специфических организационных форм — военно-религиозных организаций, военно-религиозных служб вооруженных сил и связанных с ними социальных ролей («воин-монах», «воин-шахид», «военный священнослужитель»); 3) во многих культурах религия является важнейшим институтом социализации различных категорий военнослужащих (воинов), создает устойчивые ценностно-мотивационные личностные смыслы в военной сфере.

Богатый исторический опыт организационного взаимодействия религии и военной службы присутствует и в российской традиции. Институционализация этого взаимодействия во многом связана с военным духовенством, которое начало складываться в период царствования Петра I. Военные священники российской армии и флота решали две основные задачи в условиях военной службы: религиозно-воспитательную и морально-психологическую. В настоящее время в воинских частях введена должность «помощник командира по работе с верующими военнослужащими». Современное взаимодействие Вооруженных сил РФ и религиозных объединений учитывает российские традиции, но в условиях светского характера Российского государства идет по координационному пути, опираясь на практику взаимных соглашений.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии (типы религиозных обществ) / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996; *Этциони А.* От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям / пер. с англ. М., 2004; *Stouffer S. A.* et. al. The American Soldier: I, Combat and its Aftermath. Princeton, 1949.

В. И. Веремчук

РЕЛИ́ГИЯ И ГЕ́НДЕР. Понятие гендера (англ. gender, от греч. γενος — род) употребляется как социальная характеристика половой идентичности, в отличие от биологической трактовки пола, присущего человеку от рождения. Включение гендерной проблематики в современный религиозный дискурс было положено дебатами о так называемом женском священстве и последующими рукоположениями в священный сан женщин в ряде протестантских церквей.

Социологи активно исследуют положение женщин в различных религиях. В предметном поле этих исследований — статус женщин в обществе и общине; доступ женщин к власти в церковной иерархии. Рассматриваются женские организации в католицизме — М. Катценштейн (Katzenstein), М. Диллон (Dillon); католические сестричества — Р. Уоллейс (Wallace); причины обращения женщин в ортодоксальный иудаизм — Л. Дэвидмэн (Davidman), Д. Кауфман (Kaufman); стратегии совмещения феминистских установок и религиозной идентичности — Л. Дюфо (Dufour); интерпретации влияния исламских учений на жизнь мусульманок — Л. Ахмед (Ahmed). Проведено значительное количество исследований по различным протестантским организациям (см. Н. Аммерман, Ammerman). Анализ «гендерного парадокса пятидесятников» (Б. Мартин, Martin) демонстрирует положение женщин в религиях с патриархальным вероучением. Значительный пласт исследований посвящен женщинам в новых религиозных движениях и осмыслению женской духовности вне официальных религиозных институтов — Дж. Джэйкобс (Jacobs), К. Крайст (Christ), Дж. Пласков (Plaskow).

Наряду с дебатами о женском равенстве в правах, развернувшимися в Европе в первой четверти XX в., вопрос о женском священстве становился все более актуальным. Первые решения о равноправии женщин в церковном управлении были приняты в 1919 в Евангелическо-лютеранской церкви Швеции и в Англиканской церкви, однако первые женщины-пасторы приняли посвящение в Швеции лишь

в 1960, а первые женские рукоположения в Церкви Англии состоялись только в 1994. Женское рукоположение было признано также Баптистской и Методистской церквями, однако ожесточенные дебаты о женском священстве по-прежнему продолжаются. В 1977 Католическая церковь официально провозгласила запрет на возведение женщин в сан священнослужителя. Попытки по восстановлению чина диаконис в Русской православной церкви, неоднократно предпринимавшиеся на протяжении XIX–XX вв., также остались тщетными и не привели ни к каким результатам.

Английский социолог Э. Гидденс (Giddens) указывает на закономерность отстранения женщин от власти в иерархии религиозной как в христианстве, так и в других крупных религиях, поскольку церкви и деноминации являются религиозными организациями с формальной системой подчинения.

Женские божества, встречающихся в мифах и религиях мира, зачастую загадочны и приносят зло и разрушения. Однако эти образы женщин вступают в противоречия с патриархальной структурой власти религиозных институтов. Женщине в традиционном обществе отводилась роль мудрой, нежной и заботливой матери, а институт женского монашества оставался единственной возможностью для открытого выражения женщинами своих религиозных убеждений, хотя и не обладал весом в «мужской» религиозной иерархии.

Положение женщины в иудейском обществе описано в Библии. Женщина была подвластна до замужества воле отца, а затем — воле мужа (Быт. 3: 16; Чис. 30: 6 и др.), а основное предназначение женщины — в рождении детей. Талмуд запрещает женщине заниматься общественным трудом и предписывает ей лишь работы по дому. Рабби Элеазар в I веке н. э. учил: «Вся мудрость женщины в веретене» (Иома 66б) и предостерегал: «Обучать свою дочь Торе — это то же, что воспитывать ее в распутстве» (Сота 21б). Талмуд воспевает добродетельных жен, а Галаха и Аггада особенно подчеркивают значение скромности женщины.

Положение женщины в мусульманском обществе также регулируется системой правил и норм. Согласно мусульманской традиции, жена полностью подчинена мужу. Коран гласит: «Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими и потому что они расходуют из своего имущества» (Коран 4: 34). Хотя женщины и мужчины получают одинаковую награду за свои поступки («А кто совершает праведные дела, будучи верующим, будь то мужчина или женщина, то он войдет в Рай», Коран 4: 124), шариат предусматривает значительные различия ролей мужчины и женщины в области прав и обязанностей в общественной жизни. Различия выражаются в вопросах брака, развода, юридического статуса, образования и одежды.

Несмотря на почтительные упоминания женщин в Ветхом и Новом Завете, христианство заняло достаточно четкую позицию по отношению к рукоположению женщин, опираясь на слова апостола Павла: «Жёны ваши в церквах да молчат…» (1 Кор. 14: 34–35; 1 Тим. 2: 11–12; Еф. 5: 23–24; 1 Кор. 11: 3). Из истории известно о существовании диаконис, которые, впрочем, занимали подчиненное положение по отношению к диаконам.

Первоначально исследования гендера в социологии религии были связаны с феминистским движением. В дальнейшем помимо феминистского подхода появились и гендерно-нейтральные работы. Первые «женские» комментарии к Священному Писанию, критикующие Библию как «мужской» текст и получившие название «Женская Библия» (The Woman's Bible), были опубликованы Элизабет Кэди Стэнтон (Stanton) в 1895 при поддержке ревизионной комиссии, состоявшей из 23 женщин, консультировавших Стэнтон при подготовке ее работы.

К родоначальникам феминистской теологии также относятся Э. Шуслер-Фиоренца (Schussler-Fiorenza) («Der vergessene Partner», 1964 — «Забытый партнер: факты о профессиональном участии женщин в спасении Церкви»), Г. Хейнзелман (Heinzelmann) («Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil», 1964 — «Мы не можем больше молчать: Женщины выражают себя на Втором Ватиканском Соборе»), К. Борресен (Borresen) («Subordination and Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin», 1968 — «Субординация и Равенство»). Теологи феминизма Дж. Пласков (Plaskow), Р. Шоп (Shop), Ю. Кристева (Кръстева), С. Гриффин (Griffin), А. Рич (Rich), Р. Рушер (Ruether), Л. Иригарей (Irigarey) и др. анализируют гендерные стереотипы, идеалы, иерархию ролей, ставя целью деконструкцию неравенства полов в религии. Делается упор на доказательствах значимой роли женщин в истории религий и в функционировании религиозных институтов — Э. Пегельс (Pagels), А. Райх (Raich), П. Сэндей (Sanday), С. Волтерс (Walters). Наиболее яркими представительницами европейской феминистской теологии считаются Э. Мольтман-Вендель (Moltmann-Wendel), М. де Либек (de Libek), Э. Гессман (Gessmann). К радикальным теологам относятся М. Дейли (Daly) («The Church and the Second Sex», 1968 — «Церковь и Второй пол»), К. Крайст (Christ), Т. Роззак (Roszak), И. Иллич, В. Суковатая, предлагающие отказаться от прежней, «патриархальной» религии как наносящей ущерб культуре.

Сами феминистские теологи выделяют в своей среде четыре направления: 1) ревизионистское (критика традиций религиозных и структур маскулинно

центрированного языка в ритуале, интерпретация священных текстов с позиций гендерного равенства); 2) реформистское (отказ от «сексистских» обрядов и текстов, включение в церковную службу ритуалов, отражающих женский опыт религиозности, включение женщин в церковную иерархию); 3) революционное (призыв к ограничению влияния традиционных религий, построению новой, женской духовности); 4) реджекционистское («отвергающее» — обоснование необходимости альтернативных форм веры и обрядов, основанных на понимании потребностей женщины). Идеи революционной феминистской теологии смыкаются с философией экофеминизма (поклонение Богиням взамен маскулинных божеств и взаимодействие с природой). Концепция «альтернативной религии» сближает отвергающую теологию с утопистской и лесбийской философиями феминизма.

Наряду с феминистским направлением получила развитие и гендерная критика социологической теории. Признаются «гендерно-слепыми» (от англ. gender-blinded) работы авторов, исходящих из принципа универсальной природы человека, фактически описывающего мужчину — В. Эриксон (Erickson), Р. Уоллис (Wallise), Дж. Джейкобс (Jacobs). У. Свэйтос (Swatos) в рамках ревизии теорий секуляризации выдвигает гипотезу, согласно которой снижение числа регулярно посещающих храмы связано с изменением характера занятости женщин.

В отечественной научной литературе, не ангажированной отношением к гендерной проблематике, существует сравнительно небольшой круг работ, посвященных непосредственно гендерной (женской) религиозности. Это тексты, рассматривающие аспекты положения женщины в религиозных системах и концепции «женского начала», сложившиеся в религиозных учениях. В советский период исследователи отмечали высокую долю участия женщин в религиозной жизни, частое членство в неофициальных («сектантских») организациях, подверженность суевериям, вере в магическую силу обрядов, важность для женщин эстетического компонента обрядности. Религиозные трактовки женщины расценивались как неверные, искажающие женскую природу. Женская религиозность рассматривалась как обусловленная угнетенным положением женщины в социально-экономическом плане, наличием фактического неравенства в быту и на производстве.

Современные российские исследователи придерживаются в основном двух основных подходов к исследованию женской религиозности. Первый подход является результатом развития психологии как актуальной дисциплины для индустриального и постиндустриального обществ. Акцент делается на психологических характеристиках индивида женского пола в сочетании с процессами социальной адаптации и формирования сферы аксиологического. Второй возник под влиянием феноменологической философии и представляет собой феноменологический подход с элементами гендерного анализа (Т. И. Варзанова, Н. М. Габриэлян, Л. А. Паутова). Отчасти современные отечественные авторы наследуют традиции советского периода, поскольку опираются на рациональное объяснение специфики женского способа отношения к сакральному, психологическое в основании, связывающее религиозность с повышенной эмоциональностью и сниженной рациональностью женщин.

Лит.: *Белова Т. П.* Женщина и религия: Проблемы феминистской теологии // Женщина в меняющемся мире. Иваново, 1991; *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в церкви / пер. с англ. А. Бакулов. М., 2002; Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках / под ред. И. Жеребкиной. Харьков, 1998; Женщины в легендах и мифах / пер. с англ. О. Перфильева. М., 1998; *Рязанова С. В., Михалева А. В.* Феномен женской религиозности в постсоветском обществе (региональный срез). Пермь, 2011. *Саралиева З. Х., Балабанов С. С.* Религия и социально-психологическая адаптация женщин // Женщина в российском обществе. 1996. № 3; *Салим Г.* Отношение ислама к женщине // Молодежь и духовность / отв. ред. Т. А. Костюкова. Томск, 1997; *Stanton E.* The Woman's Bible: the Original Feminist Attack on the Bible. Edinburg, 1985.

С. В. Рязанова, М. В. Воробьева, А. С. Астахова

РЕЛИ́ГИЯ И ЗДРА́ВООХРАНЕ́НИЕ. Исторически сложилось убеждение, что способность к исцелению других — один из признаков святости пророка и истинности проповедуемого учения. В священных текстах любой из мировых религий большое внимание уделяется вопросам здоровья и болезни. Отмечается первичность духовности, силы веры человека над его физическим здоровьем. Спасая душу, возвышаясь морально над плотскими страстями, человек по-настоящему оздоравливается, укрепляет и свое физическое здоровье. Во многих священных текстах обозначается прямая связь совершаемых человеком грехов (отступлений от Божьих законов) и конкретных заболеваний, как расплаты за это отступление.

С глубокой древности в храмах и монастырях религиозными деятелями аккумулировалось искусство врачевания. Ранние сведения о монастырских больницах на Руси относятся к XI в. Только один Киево-Печерский монастырь прославили такие подвижники-врачеватели, как Антоний Преподобный, Домиан, Агапит Печерский, Пимен Постник. «Остромирово евангелие» (1056–1057 г.), «Изборник Святослава» (1073), «Архангельское евангелие» (1092 г.) — первые книги Древней Руси с медицинскими аспектами. Древние рукописные лечебни-

ки «Вертограды» (XVII в.) начинались вопросом: «Грех ли прибегать к хитростям врачебным?» и обосновывали, что медицинское искусство необходимо обществу «как земледелие».

В условиях отсутствия привычных сегодня медикаментов (фармацевтические лекарства появились лишь на рубеже XIX и XX вв.) раньше лечили в основном травами или диетами, физиотерапией, доброй поддержкой и мудрым наставлением врача, а особенно часто — молитвой священнослужителя. Молитва являлась самым распространенным «лечебным» воздействием до начала XX в. А само социальное взаимодействие врач — больной предписывалось выстраивать по принципам содействия излечиванию, наполняя общение участием, неспешностью, воспитанием.

Всю историю медицины не прекращалось ее взаимодействие с традиционными в обществе религиями на всех уровнях. В России яркими примерами можно назвать жизнь и деятельность выдающегося хирурга и архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого), тесное сотрудничество Храма Архистратига Божия Михаила с комплексом клиник на Девичьем поле со дня их совместного основания в старейшем в стране Первом МГМУ им. И. М. Сеченова, «Соглашение о сотрудничестве между Русской Православной Церковью и Министерством здравоохранения и социального развития Российской Федерации», действующее с 2011.

Сегодня в России многие врачи разных специальностей считают религию полезной для сохранения здоровья как всего населения, так и конкретного человека, и не только видят в религии союзника, но и постоянно обращаются к ресурсу религиозности в своей врачебной деятельности. В медицинском сообществе с 2007 функционирует Общество православных врачей России, где объединены тысячи специалистов-медиков, многие из которых являются одновременно и священнослужителями.

Социологические исследования в области взаимосвязи религиозности и здоровья человека демонстрируют слабую связь (в статистическом аспекте) между этими двумя состояниями. Но важно заметить, что не выявлена и отрицательная направленность этой связи, когда религиозность (или ее составляющие) ухудшала бы состояние здоровья (или его составляющих). Образ жизни религиозного человека согласно нормам и предписаниям его вероисповедания дает душевное спокойствие и надежду, что можно отнести к факторам психоэмоционального благополучия. Оздоравливающий потенциал религии — традиционные формы и методы лечебного, профилактического и реабилитационного воздействия на человека, которые исторически сложились в конкретной религии и не считаются вредными с точки зрения официальной медицины.

Религиозный ресурс медицины — ценности высшего порядка, содержательный смысл учений и внешняя эстетика исповедуемой верующим человеком религии, которые способствуют его душевному благополучию и физическому здоровью.

Лит.: Официальный сайт Общества православных врачей России им. святителя Луки (Войно-Ясенецкого) архиепископа Симферопольского и Крымского / Интернет-ресурс: http://www.opvr.ru/; *Силуянова И. В.* Современная медицина и православие. М., 1998; *Черноусов А. Ф.* Моральные принципы биомедицинской этики. СПб., 2005.

Е. В. Дубограй

РЕЛИ́ГИЯ И ИНТЕРНЕ́Т. Исследование религии в Интернете становится необходимым элементом изучения современной религиозной ситуации. Интернет — не отдельная реальность, это коммуникативная среда. С расширением технических возможностей различные формы человеческой деятельности проникают в Интернет, обретают там свои (нередко искаженные) подобия. Если русскоязычная библиография этой темы пока ограничена, то в западных странах отношение религии и Интернета уже давно является полем религиоведческого исследования. На крупнейших конференциях действуют секции, посвященные этой проблематике, а в программах по религиоведению образовательных учреждений нередко присутствуют курсы, касающиеся отношения религии и сети Интернет. Для характеристики существования религий в Интернете используется ряд терминов — интернет-религии, киберрелигии, онлайн-религии. В исследовании взаимодействия религии и Интернета можно выделить несколько областей: 1) проблема Интернета как источника и создание новой терминологии; 2) присутствие религиозных групп и организаций в Сети; 3) возникновение квазирелигиозных явлений в Интернете.

Для изучения взаимоотношений религии и Интернета важны изменчивость и интерактивность Сети, определенные демографические и социальные черты, характерные для активных пользователей сети Интернет, широкие возможности по производству заведомо ложного, шуточного, бессмысленного контента. Что касается терминологии, самым широко употребимым является различение религии онлайн (religion online) и онлайн-религии (online religion). Предложенное в 2000, в 2004 оно уже употребляется как закрепившееся в науке. Под религией онлайн здесь понимаются сайты, предлагающие информацию о религиозных группах и традициях, в том числе страницы отдельных конфессий. Онлайн-религии позволяют посетителям принять участие в обрядах и церемониях. Эти понятия описывают не дихотомию, а спектр, в пределах кото-

рого возможны различные варианты. В качестве термина для обозначения этого же спектра может использоваться понятие «киберрелигия».

Используемое в англоязычной литературе различение религии онлайн и онлайн-религии имеет два основных недостатка. Во-первых, оно плохо поддается переводу и не вполне понятно не англоязычным читателям. Во-вторых, как неоднократно подчеркивают использующие эти термины исследователи, такое различение не является делением предметного поля, но лишь обозначает пределы спектра, в рамках которого располагаются все материалы о религии в Интернете. Очевидно, что в такой изменчивой среде, какой является Интернет, где содержание может быть заменено или устареть буквально за считаные минуты, конкретные сайты за время своего существования будут неоднократно «перемещаться» в рамках этого спектра. Однако, несмотря на эту изменчивость и другие сложности работы с интернет-источниками, для исследователя важно иметь некоторую типологию и понятийный аппарат описания такой информационной реальности. Работая с определением-спектром, мы оказываемся в ситуации, когда точно определены лишь предельные типы. Все, что совмещает в себе черты религии онлайн и онлайн-религии, оказывается в середине этого спектра и с трудом поддается дальнейшей типологизации. Возможно количественное изучение долей материалов того или иного типа на сайте, однако изменчивость среды делает эти доли весьма условными. Большинство исследований религии в сети Интернет сосредоточены на анализе определенного вида сайтов с религиозным содержанием или на истории отношения той или иной традиционной религии к Сети.

Первым этапом проникновения религии в Интернет стал феномен информационной представленности в нем исторических религий. Появились официальные сайты Ватикана, Далай-Ламы XIV и другие. Сейчас существуют отдельные сайты храмов, монастырей, личные страницы религиозных служителей или простых верующих. Действуют религиозные форумы, онлайн-дневники, любые виды сайтов, имеющих религиозное содержание (контент). При такой виртуализации реальной религии ее сущностные основы не меняются. Некоторые изменения касаются форм определенных обрядов (так, становится возможным исповедь в Интернете, посещение виртуальной литургии, произнесение шахады онлайн). Вместе с тем при доступности практически любых объемов информации и источников в Сети становится проблемой, с одной стороны, предотвращение несанкционированного распространения и тиражирования защищенных авторским правом источников (проблема пиратства, касающаяся не только религиозного Интернета); с другой стороны, сохранение эзотерического учения от непосвященных. Так, в 1994 Церковь саентологии боролась с участниками интернет-сообщества, посвященного этому религиозному движению, выкладывавшими секретную, относящуюся только к посвященным, информацию в Сеть.

Второй этап начался, когда в Интернете возникли страницы, посвященные религиям, как формально, так и содержательно отличающимся от реально существующих. Многие из них отталкиваются от классических образцов (прежде всего от христианства). Определенные отношения могут связывать такие оригинальные религиозные образования с церквями, существующими в реальном мире. Так, Методистская церковь Великобритании является спонсором сайта St. Pixels («святые пиксели»), носящего название «Церковь Интернета». Существуют проекты, не демонстрирующие связей с другими религиозными организациями, более того, отходящие от распространенных религиозных учений и этических норм. Например, Церковь Эвтаназии борется с перенаселением земли, провозглашая заповедь: «Не размножайся». Сайты предлагают тексты проповедей и молитв, возможности скачивания религиозной музыки, программное обеспечение для участия (голосового или визуального) в собраниях, службах, обсуждениях религиозных вопросов. Такие явления порой относятся исследователями к классу квазирелигий.

Учитывая предложенное выделение двух этапов в развитии взаимоотношении сети Интернет и религий, можно использовать классификацию религий в Интернете на основании их отношения к деятельности вне Сети. Первому этапу будут соответствовать сайты традиционных и новых религий, общины или лидеры которых создают представительство в Интернете. Такой тип можно называть интернет-религией. Второму этапу соответствуют сайты, созданные людьми, часто незнакомыми вне Сети, не являющимися религиозной группой в общепризнанном смысле. Их община религиозная существует лишь в пределах Интернета. Вопрос о наличии у них религиозного опыта, веры и других важнейших для религии психологических переживаний остается открытым, однако формально они себя позиционируют как религию. Такой тип можно именовать киберрелигией (или виртуальной религией).

Однако Интернет — среда изменчивая. И сейчас наблюдается переход к третьему этапу, когда виртуальные религии выходят из Сети, создают свои оффлайн-сообщества, и превращаются — в приведенной терминологии — в интернет-религии. Если использовать дихотомию онлайн-религия и религия онлайн, то нельзя показать динамику, скажем, такой ситуации: группа неоязычников с помощью форумов и чатов проводила обряды, не будучи лично

знакомыми; но с течением времени они стали проводить обряды как в Сети, так и на организованных встречах. С одной точки зрения их форумы и чаты остались онлайн религией, с другой — сама их группа и сайты, ими формируемые, превратились из виртуальной религии в интернет-религию. Этот третий этап тесно связан с развитием технологий Web 2.0, позволяющих пользователям не только потреблять контент, содержимое интернет-страниц, но и активно включаться в их изменение, формировать свою собственную форму виртуального пространства. Формируя интернет-среду вокруг себя, современные пользователи формируют и особые формы религиозности и идентичности религиозной, которые еще предстоит изучить исследователям.

Лит.: Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2012; *Костылев П. Н.* Интернет как религиоведческий источник // Аспекты: Сб. ст. по филос. вопросам истории и современности. Вып. III. М., 2005; Человек@Религия@Интернет: Материалы Междунар. научн. интернет-конференции, 1 октября — 1 декабря 2007 года / редкол.: И. Х. Максутов (отв. ред.) и др. Волгоград, 2008; *Brasher B.* Give Me that Online Religion. San Francisco, 2001; *Karaflogka A.* E-religion. A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. London, 2006; Religion and Cyberspace / ed. by Morten Højsgaard and Margit Warburg. London, 2005; Religion Online: Fnding Faith on the Internet / ed. by Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan. N.Y.; London, 2004.

К. А. Колкунова

РЕЛИ́ГИЯ И МОЛОДЁЖЬ. В России в настоящее время молодежь рассматривается в возрастном диапазоне от 14 до 30 лет. Это довольно дифференцированная по своему составу социальная группа российского общества. Молодежь различается по возрасту, материальному положению, статусу родителей, качеству жизни, уровню образования и т. д. Группы молодых людей различаются между собой по образу и стилям жизни, жизненным стратегиям и ценностям.

Ускоряющееся развитие глобализации, культурное многообразие мира влияют на сознание людей, оказывая давление и вынуждая к принятию парадоксальных ценностей, а также к возникновению новых граней в появляющихся противоречивых мировоззрениях. Российские социологи, отмечая сложившуюся ситуацию, предлагают новый концепт сознания современного человека, обозначив его как «бифуркационный человек». Это человек, который живет в эпоху глобализации, создающей неопределенность и нестабильность в мире. Отмечается, что сознание человека, живущего в этой неопределенности и неустойчивости, в крайней степени дезориентировано и неопределенно с точки зрения его внутренних смыслов, принципов описания, понимания реальности и поведения в нем. В таком сознании одновременно принимаются самые различные, даже противоречивые ценности жизни. В мировоззренческом смысле — это «всеядное сознание», в высшей степени мозаичное. Таким людям близки ценности глобализации, требующей способности быстрого перенастроя своей личности в соответствии с меняющейся конъюнктурой и целями развития глобальной экономической цивилизации. Сказанное прежде всего относится к молодежи, активно включающейся в глобализационные процессы.

При исследовании степени религиозности молодежи в современном мире, охваченном процессами глобализации, необходимо применение комплексного подхода, включающего использование спектра методов из социологического инструментария. Практика анкетных опросов показала необходимость выработки шкалы измерения, которая бы наиболее адекватно отражала религиозность молодых людей в современном мире, с учетом возрастных и социальных корреляций.

Примером получаемых результатов могут быть данные многочисленных репрезентативных опросов, проведенных в 2000-х лабораторией проблем молодежи НИИ комплексных социальных исследований СПбГУ. Они показывают весьма устойчивую картину религиозности современной российской молодежи. Тех, кто «исполняет все церковные обряды, часто ходит в церковь, живет церковной жизнью», т. е. тех, кого можно назвать воцерковленными, довольно небольшое число — от 2 до 5%. При этом значительна доля тех, кто «верит в Бога, но не придерживается обрядов и правил», — 55–64%. В шкалу измерения религиозности для молодых людей, имеющих скорее философское, нежели религиозное мировоззрение, была введена такая градация, как: «считаю, что существует некое духовное сверхъестественное начало мира». Таковых, как показали опросы, 18–22%. Наконец, тех, кто оценивает себя как атеистов, — 14–20%. Эти результаты дополняются качественными исследованиями в виде проведения фокус-групп среди студенческой молодежи. Результаты исследований позволяют говорить о том, что краеугольным камнем в мировоззрении молодых людей выступает ценность свободного выбора веры, религии, вероисповедания, убеждение в том, что нельзя заставить верить во что-то, и в то, что любой человек должен самостоятельно выбрать веру. При этом обнаруживается различение респондентами религиозной веры и религия. То есть многие полагают себя людьми верующими, но не религиозными. Практически во всех интервью и беседах подчеркивается, что вера — дело личное, интимное. Внеконфессиональная религиозность свидетельствует о том, что среди молодежи нет четко зафиксированных религиозных установок, которые бы

идентифицировались с определенным вероисповеданием. Наблюдается размытость в религиозных представлениях молодых людей.

Лит.: *Клинецкая Н. В.* Религиозность молодежи в современной России // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 4; Молодежь и духовность / отв. ред. Т. А. Костюкова. Томск, 1997; *Шалаев В. П.* Глобализация, постмодерн, бифуркационный человек: современные контексты историософской судьбы человека и общества // Синергетическая парадигма: Социальная синергетика / ред.-сост.: О. Н. Астафьева, В. Г. Буданов. М., 2009.

Н. В. Клинецкая

РЕЛИ́ГИЯ И ОБРАЗОВА́НИЕ[1] — значимый проблемный узел современности, в основе которого лежит необходимость рефлексивного переосмысления отношений между социальными институтами религии и образования в контексте их актуализирующегося взаимодействия. Основное противоречие между религией и образованием связано с исторически длительной секуляризацией современных обществ, вследствие которой институт образования вместе с его структурно-функциональными, культурно-смысловыми и субъектно-деятельностными контекстами обрел в целом светский, независимый от религии характер. Вместе с тем в условиях «постсекулярного общества» происходит всесторонняя актуализация религиозной тематики, что с необходимостью требует ее конгруэнтной образовательной рефлексии; параллельно происходит усиление социальных позиций религиозных субъектов и их возможностей влиять на образовательные процессы. Соответственно, современная проблема религии и образования проявляется и разрешается в двух важнейших аспектах: 1) объектном (выработка консенсуса в социальной оценке/интерпретации взаимоотношений религии и общества с учетом происходящих изменений); 2) субъектном (согласование статусных и ролевых позиций светских и религиозных групп в стратегических и тактических контекстах образовательной коммуникации).

Поиски теоретического базиса для исследования взаимодействия институтов религии и образования ведутся в междисциплинарном пространстве социологии — богословия — философии. Основное русло методологических рефлексий задается направлением «религиозное образование». Г. Афдал (Afdal) классифицирует последнее как тип практики, «социальной деятельности с авторами, структурами, репертуарами действия, правилами и идеалами». С позиции Э. Райта (Wright), религиозное образование означает не только утверждение религиозных основ в обществе, но и поиск «окончательной правды». Цель такого образования — развить критическую «религиозную грамотность», понимаемую как «способность взять ответственность за отношения с религиозными проблемами в информированной, рефлексивной, чувствительной, образной манерах». Г. Ские (Skeie) разрабатывает близкую по содержанию концепцию «культурно-сознательного религиозного образования» как трансдисциплинарной области. В данном качестве проблематика и развитие религиозного образования определяется двумя типами противоречий («напряженностей»): 1) между теорией и практикой; 2) между общественными наукам и богословием.

Одним из наиболее употребимых и вместе с тем проблемных концептов, применяемых для описания и анализа взаимодействия религии и образования, является понятие «духовность». Согласно Д. Хею (Hay) и Р. Найе (Naie), континуум значений «духовности» варьируется от «понимания и чувствительности» до «мистического опыта». Диатактическая концепция духовности С. Эррикера (Erricker) выводит ее из отношений между человеком и многими воздействующими на него факторами, что существенно при адресации к проблемным областям опыта. Дж. Пристли (Priestley) утверждал зависимость определения духовности от конкретного учебного плана религиозного образования. Т. Грум (Grum) предложил универсальную концепцию духовности как врожденного качества, составляющего естественное человеческое предрасположение, которое развивается и выражается через социальные взаимодействия. В этой связи духовность как способность быть человеком рассматривается как первичная в отношении религии.

В современной России проблема взаимоотношений религии и образования актуализировалась в начале 1990-х на волне религиозного бума в связи с крушением идеократического государства и активизацией религиозных агентов в условиях либерализации законодательства. Первый этап ее разрешения характеризовался спонтанным поиском и экспериментами, в значительной степени основанными на инициативах «снизу» и характеризующимися конфессиональной пестротой. В конце 1990-х — начале 2000-х произошла дифференциация подходов к образовательной рефлексии религии. Наряду с традиционными секулярным и конфессиональным подходами была сформирована концепция и система конфессионально ориентированного образования, в наибольшей степени адаптированная к противоречивому сочетанию реалий секуляризованной школы и интересов конфессионально ангажированных субъектов, главным из которых выступила Русская православная церковь (Московский патриархат). Конфессионально ориентированный подход к образовательной рефлексии религии характеризуется синтезом светских и религиозных составляющих во всех основных аспектах образовательной коммуникации. Он предполагает преподавание преимущественно внекультового

содержания конфессиональной культуры в светских учебных заведениях, сочетающее информационно-ознакомительные и воспитательные цели. В соответствии со светской системой образования, базовой является религиоведческая компонента социогуманитарного блока образовательного знания. В соответствии с конфессиональной мотивацией, акцент делается на воспитательный, ценностно-рациональный эффект транслируемого знания.

Лит.: *Лебедев С. Д.* Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX–XXI веков. Белгород, 2005; *Лебедев С. Д.* Конфессионально ориентированные практики в российском образовании как социально-политический консенсус // Известия Иркутского гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. 2012. № 4 (9); *Реутов Н. Н.* Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования. Белгород, 2009; *Шаронова С. А.* Социология образования. М., 2011; *Afdal G.* Religious Education as a Research Discipline: an Activity Theoretical Perspective // British Journal of Religious Education. 2008. Vol. 30. No 3; *Groome T.* Educating for Life: A Spiritual Vision for Every Teacher and Parent. N.Y., 1998; *Hay D., Naie R.* The Spirit of the Child (rev. ed.) London, 2006; *Skeie G.* En kulturbevisst religionspedagogikk [A Culturally Conscious Religious Education]. Trondheim, 1998; *Wright A.* Religion, Education and Post-modernity. London; N.Y., 2003.

С. А. Шаронова, С. Д. Лебедев

РЕЛИ́ГИЯ И ОБРАЗОВА́НИЕ[2]. Образование как процесс передачи знаний об окружающем мире необходимым образом включает в себя набор религиозных символов и ценностей. Религия как социальное явление и культурный феномен теснейшим образом взаимодействует с образованием. Прежде всего, их связывает вера. В широком смысле слова вера является универсальным способом освоения мира. Человек в процессе передачи знаний первоначально принимает за истину некую информацию без предварительной фактической или логической проверки. Религия как форма самосознания, будучи хранительницей культурных, этнических, бытовых традиций, является необходимой частью постижения мира. Когнитивный характер религии в процессе развития способностей к деятельности выражается: 1) в формировании мировоззрения, дающего ответы на вопросы там, где разум бессилен; 2) в осмыслении социальных, нравственных и эстетических идеалов; 3) в создании ценностной ориентации личности.

Взаимовлияние религии и образования происходит на разных уровнях. На социально-историческом уровне большое влияние на содержание и институциональные формы образования оказывают место и роль религии в обществе и государстве. На культурологическом уровне это влияние обеспечивается развитием и функционированием религии как одного из ее ведущих феноменов культуры. На аксиологическом уровне религия обеспечивает подготовку к ценностно-ориентированной деятельности. На политическом уровне взаимодействие религии и образования находит свое выражение в моделях государственной политики в области религиозного образования. На этическом уровне связь религии с образованием особенно ощутима в процессе регулирования отношений людей друг к другу и формирования духовно развитой личности. На эстетическом уровне религия способствует чувственному освоению мира и постижению красоты. Тем самым религиозный компонент обогащает и облегчает усвоение образовательных программ, если он не является индоктринацией в определенное вероисповедание.

Вместе с тем вера религиозная, ориентированная на сверхъестественное и базирующаяся прежде всего на религиозном опыте, имеет существенные отличия от образования, опирающегося на разум. Образованию принадлежит важное место в контексте социальных инноваций, в процессе обновления сфер жизни человека, а именно — в реорганизации социума. Среди первостепенных причин невосприимчивости к инновациям существенную роль играет слабая связь образования и науки. И на этом витке освоения мира начинается серьезное расхождение религии и образования, поскольку наука — это особый способ познавательной деятельности, опирающийся на строго обоснованные, проверенные фактически, объективные и системно организованные данные о мире и человеке.

Образование способно и должно подготовить человека к деятельности в мире, невзирая на религиозный выбор обучающегося. Светский характер образования является в этом отношении основой постижения окружающего мира и достижения главного цели образования — перехода от информационного к компетентностному профессиональному образованию. Вместе с тем следует развивать религиозное образование, право на которое зафиксировано в различных международных документах, — Всеобщая Декларация ООН по правам человека 1948 г. (ст. 26, п. 3), Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. (ст. 2 Протокола № 1), Международный Пакт о гражданских и политических правах 1966 г. (ст. 18, п. 4), Декларация ЮНЕСКО о ликвидации дискриминации в образовании 1969 г. (ст. 5, п. 1), Конвенции о правах ребенка 1989 г. (ст. 29, 1д).

Лит.: *Воробьева С. В.* Основы управления образовательными системами. М., 2008; *Гершунский Б. С.* Философия образования для XXI века. М., 1998; *Щедровицкий Г. П.* Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика / Г. Щедровицкий, В. Розин и др. М., 1993.

Е. М. Мирошникова

РЕЛИ́ГИЯ И ПОЛИ́ТИКА[1] (др.-греч. πολι (поли) множество, τικός (тикос) интерес) — проблема, определяющая парадигму социального развития, специфику институциональных и идеологических форм социально-политического устроения.

Вследствие инверсии политической и неполитической сфер в условиях современности (У. Бек, Beck) возрастает значимость религиозного фактора для политического и социологического анализа. Маркером новой ситуации является возвращение религии в публичное политическое и социальное пространство, что ставит вопрос о границах взаимоотношений религии и политики, светского и религиозного. Политизация религии и конфессионализация политики требует отхода от традиционных эпистемиологических рамок рассмотрения соотношения религия и общества, религии и политики. Сложившаяся модернизационная (секулярная) парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое значение (Wilson), перестает удовлетворять эпистемологическим запросам современности и параметрам реальной жизни. Секуляризация имеет тесную связь с таким политико-правовым феноменом, как светскость, во многом ставшим критерием социального прогресса. Однако именно светскость как принцип социальной организации конкретного общества или мироустройства в целом становится сегодня предметом актуальных дискуссий, которые демонстрируют повышение значимости религиозных рефренов и политических коннотаций. В современных политиях традиционные религии оказались равноположены светским институтам, новым религиозным движениям, частным манифестациям отдельных индивидов. В широкой палитре дискуссии о роли религиозных организаций в сегодняшнем обществе, о религиозных смыслах в социально-политической ткани крайними точками являются утверждения о процессе клерикализации политики и о первичности религиозно-самобытной культурной составляющей как идентичностного параметра, переводящего данный аргумент в поле политики.

Воздействие религиозного фактора выражается в инкорпорации религиозных оснований (в том числе в «превращенном виде») в политический процесс и в образовании новых форм коллективной идентичности. Религия остается одним из системообразующих элементов цивилизационной матрицы, устойчивой частью традиции и одновременно формирует новые транснациональные акторы международных отношений и механизмы «мягкой силы», отражая плюрализацию источников легитимации религиозной деятельности. Политико-институциональная проекция проблемы может быть рассмотрена и (1) как деятельность религиозных институтов в поле публичной политики, и (2) как использование религиозной идеологии и риторики в качестве легитимации деятельности различных политических субъектов, и (3) как соотношение светских и религиозных институтов и соответственно государственной политики. Влияние религии не ограничивается пределами ее институциональных форм, а увлечение формальной стороной религиозности не является показателем воцерковленности или соответствия статусу верующего.

Кризис политического участия, потеря структурирующей роли традиционных политических и гражданских форм солидарностей и мобилизаций, кризис доверия к политическим формам организации общества и к элитам коррелирует с повышением значимости религиозных форм солидарности. Проблема религии и политики рассматривается в инструменталистском плане сквозь призму религиозных оснований социокультурных и политических перипетий, драматических вариантов столкновения носителей различных культурно-религиозных традиций, неоднозначных социальных практик, противоречий между светским и религиозным сегментами общества. Появляются новые формы детерминации политической субъектности, когда этническая или конфессиональная самоидентификация становится необходимым и достаточным условием для политической мобилизации. Показательно, что политические партии и объединения, чья идеологическая платформа базируется на религиозных рефренах, приходят к власти в странах, характеризирующихся политической нестабильностью. Можно отметить и успех в электоральном пространстве современного мира политических партий и движений, включающих в свои программы религиозные и конфессиональные интенции, а также наделение религиозных акторов статусом субъектов целеполагания.

Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие наделения их религиозными смыслами, тогда как религиозные интенции становятся востребованными прежде всего в политическом пространстве. Заявления религиозных лидеров во многом воспринимаются как критерий истины, следствием чего является выбор определенной политической стратегии и векторы настроений и доминирующих оценок в массовом сознании. Интерпретация новых форм взаимоотношений между политикой и религией, между светским и религиозным, между государством и церковью демонстрируют, что религия и политика становятся смыслобразующими в современном мире, проникая в социальную ткань и структурируя поведение, образ мысли и способы рефлексии.

Лит.: *Мчедлова М. М.* Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности. М., 2013; *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge, 2004; *Wilson B.* Religion in Secular Society: A Sociological Comment. London., 1966.

М. М. Мчедлова

РЕЛИ́ГИЯ И ПОЛИ́ТИКА[2] — это система отношений между двумя сферами общественной жизни с взаимным распространением и социальной реализацией принципов и идей. Отношения между религией и политикой имеют несколько ракурсов: определение источника происхождения власти, установление механизмов формирования государственности и принципов функционирования государственных институтов, выявление приоритета данных сфер по отношению друг к другу. Религия и политика существуют как специфические социальные институты, с совпадающими по отношению к обществу функциями. Они тесно связаны в области упорядочения социального континуума, консолидации членов общества, легитимации существующей социальной иерархии. Общими для религии и политики является наличие ряда символов, системы ритуалов и учения (идеологии).

Религия и политика существуют как тесно связанные в общественной жизни. Политика регулирует формальные параметры функционирования религии в социуме, основываясь на традиции, в значительной мере определенной религией, и на сложившейся политической культуре, также сформированной под сильным влиянием религии. Для политики характерно использование регулятивно-нормативных методов воздействия на религиозную сферу и привлечение, по необходимости, мобилизационного потенциала религии, особенно в тех обществах, где сильны внегосударственные механизмы регулирования социальных отношений. Религия проявляет себя в политической жизни открыто — через систему морального воздействия, и имплицитно — через внесение предложений на стадии принятия политических решений, лоббирование интересов религиозных организаций посредством так называемых коротких связей и неформальных политических действий для укрепления своих позиций.

Взаимодействие между религией и политикой может осуществляться в нескольких вариантах: 1) абсолютная роль религии в легитимации политической сферы (средневековая теория политики); 2) отделение религиозного от политического на основе принципа секуляризма; 3) введение религии в фиксированные правовые рамки; 4) ограничение деятельности институтов и последователей религии вплоть до запрещения, конфликт между политическими и религиозными институтами. В европейской культуре отношения между религией и политикой реализованы как взаимодействие между государством и церковью. Отношения между церковью и государством могут принимать формы теократии, государственной церкви, сосуществования церкви и государства и др.

Отношения религиозного и политического начал формируются на основе принципа соотнесенности сакрального и профанного. Идеальные образцы выносятся в метафизическое пространство, а их земные воплощения предназначаются упорядочивать тварный мир. Власть перестает восприниматься как дарованное свыше благо, начинает делиться на духовную и светскую, что создает проблемы их соотношения и приоритета. Совершаемые поступки участников политической сферы воспринимаются как результат морального выбора между добром и злом. Морализация поступков человека делает возможным моральную оценку власти, что влечет за собой появление оппозиций и генерирование идей о неправедном (неистинном) правителе. Конечной целью истории становится создание идеальной общины теократического характера, что приводит к возникновению идеи преходящести, историчности земной власти.

Абсолютизация значимости сакрального начала как метафизического приводит к усилению идей эскапизма и снижению роли религии в формировании политических и идеологических конструкций по сравнению с мифологическим и светским началами в культуре. При доминировании религиозного мировоззрения политическая система нуждается в собственных конструктах, позволяющих более эффективно осуществлять управление обществом. Чтобы выдержать конкуренцию в духовной сфере, религия не формирует собственную политическую программу, но активно использует политические инструменты регулирования социума. Она формирует механизм легитимации монархической власти, ее описание через образы святых-патронов, делегирует правителям функции демиургов-космократов. Религиозные идеи используются для выполнения регулятивной и легитимирующей социальных функций.

В ходе секуляризации культуры происходит разделение религиозной и политической сфер без прекращения их взаимодействия. Факторами влияния на отношения религии и политики становятся рост информационно-коммуникационных технологий и повышение активности СМИ в формировании общественного мнения. В политической сфере современного государства всегда присутствуют действия, характеризуемые как политика в сфере государственно-конфессиональных (церковных) отношений, тесно связанная с основами государственной жизни (клерикальные, светские). Светским считается государство, в границах которого религия лишена права определяющего влияния на наиболее

важные стороны социальной жизни. Клерикальными являются государства, для которых характерна приоритетная роль религии в осуществлении государственной политики и в решении значимых для общества проблем. Вероисповедная политика актуальна для всех членов общества как регулирующая проблемы свободы совести и вероисповедания, взаимоотношения государства и религиозных организаций и между религиозными организациями, функционирование религиозных общин в их отношении к экономике, образованию, медицине. Она в равной мере затрагивает как верующих, так и неверующих граждан, будучи отраженной в совокупности законодательных актов различной направленности (закон о свободе совести, налоговое законодательство, закон об образовании).

Религия в современном государстве вынуждена быть финансово самостоятельной, пытается участвовать в политической жизни, оказывая влияние на поведение индивида, отношение к институтам и законодательству, действиям других акторов. Теологи разрабатывают социальные доктрины и теологические концепции, определяющие принципы участия в политической жизни. В условиях политической свободы создаются партии на религиозной основе. Конфессиональные организации участвуют в профсоюзном, молодежном, женском, студенческом движениях. Религиозные деятели способны набирать значительный политический капитал, входить в общественно-политическую элиту. Непреходящее значение в политической жизни продолжают иметь заложенные религией нравственные нормы. Религия обладает высоким потенциалом сращивания с этническим самосознанием и формирования идей национальной самобытности и этноконфессионального сепаратизма, способна порождать элементы религиозно-политического экстремизма как религиозно-мотивированной деятельности, направленной на насильственное, противозаконное изменение политической сферы общества. Роль религии в политической жизни резко возрастает в периоды социально-политической нестабильности. Попытки религиозных организаций конструировать идеологическое пространство связаны с наличием в нем лакун в результате кризиса традиционной системы ценностей.

Для современности характерно активное участие религии в международной политике — выступления представителей религиозных организаций на международных форумах, их членство в международных организациях на правах наблюдателей (ООН, ЮНЕСКО, МОТ, МАГАТЭ, ФАО, ЮНИДО), посредничество в урегулировании международных конфликтов. Существует точка зрения (П. Бергер, Berger), что участие религии в политической жизни — формально, оно является элементом политической риторики, позволяющей удерживать часть электората, а не реальным инструментом трансформации политической сферы.

Лит.: *Игнатенко А. А.* Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3; Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии) / отв. ред. Г. В. Миронова. М., 2001; Религия и политика на рубеже двух тысячелетий. Доклады Института Европы / отв. ред. А. А. Красиков. М., 2000; *Станкевич Г.* Религия как актор политического процесса традиционного Востока (на примере Индии и Шри-Ланки) // Власть. 2011. № 10; *Толкачев В. В.* Религиозные акторы в современной мировой политике: роль, возможности, перспективы развития // Вестник МГИМО(У). 2013. № 3 (30).

С. В. Рязанова

РЕЛИ́ГИЯ И ПРА́ВО[1] представляют собой самостоятельные сферы жизнедеятельности социума, имеющие ряд точек пересечения, а именно: 1) при наличии традиции религиозной легализации норм государственного законодательства посредством механизма сакрализации; 2) в ситуации сосуществования двух, религиозной и светской, правовых систем и доктрин в границах одного, чаще всего монорелигиозного, государства; 3) в вопросах государственно-правового регулирования свободы совести, свободы вероисповедания и деятельности религиозных организаций. Наиболее близко религия соприкасается с правом в процессе реализации ею интегрирующей (и дезинтегрирующей), регулирующей и легитимирующей (делегитимирующей и релегитимирующей) функций (см. Функции религии).

Современный американский правовед Гарольд Дж. Берман (Berman) полагает, что «…во всех культурах у права и религии есть четыре общих элемента, а именно: ритуал, традиция, авторитет и универсальность». Не ограничиваясь секулярно-рационалистической моделью права, можно обнаружить, что не только архаичное, но и современное право стремится охватить всю полноту человеческого бытия. В догосударственную эпоху эта всеохватность достигалась посредством применения недифференцированных мононорм, освященных мифо-религиозной традицией и содержащих любые предписания не о сущем, а о должном, как протоюридические, так и моральные. Разница в том, что религия делает акцент на чувстве нуминозного, а право — на чувстве справедливого. Как и в богослужении, в процессуальном праве существуют свои ритуалы (церемониальные процедуры) и ритуальные предметы (детали интерьеров и костюмов), призванные свидетельствовать об объективности права и правоприменительной практики. Выраженная в языке и обычаях традиция обеспечивает преемственность поколений профессионалов (как

жрецов, так и судей) и способствует укреплению авторитета религиозной и правовой доктрин, укореняя его в опыте предшественников с опорой на священные тексты и письменные источники права. Четвертый компонент, универсальность, мыслится Берманом как претензия на воплощение истинных понятий и смыслов, символизирующих связь права со всеобщей историей человечества.

В качестве регулятивных систем религия и право нередко оказываются тесно переплетены. Это прослеживается: а) во взаимовлиянии религиозного мировоззрения и правосознания, взаимодействии церковных и светских судов, взаимопересечении содержания религиозных и правовых норм в силу религиозной природы некоторых источников права (например, обычного права); б) в суммарном эффекте согласованного воздействия религиозных и правовых идей на общественную жизнь; в) в регулировании различными отраслями светского права государственно-церковных отношений (имущественных и неимущественных); г) во включении религиозных обрядов (молебнов, благословений) в протоколы проведения государственных церемониальных актов (официальных торжеств, коронаций монархов, инаугураций президентов, приведения к воинской присяге военнослужащих, свидетельских клятв на предметах религиозного культа в судебном процессе).

Религиозные отношения субординационного характера (как культовые, так и внекультовые) могут копировать модели светских общественных отношений и выстраиваться по их подобию, абсолютизируя высшее властвующее звено. Это касается в первую очередь моделей господства/подчинения («раб Господень»), государственно-правовых структур (Бог как «Царь царей»), судопроизводства («Страшный Суд»).

Лит.: *Берман Г. Дж.* Вера и закон: примирение права и религии / пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. М., 1999; *Брольо Ф. М., Мирабелли Ч., Онида Ф.* Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / пер. с ит. М., 2008.

И. П. Давыдов

РЕЛИ́ГИЯ И ПРА́ВО[2]. Необходимость рассмотрения правовых аспектов религии диктуется главным образом тем, что требуется четкое размежевание государственного и церковного права, уточнение границ их соотношения при решении спорных вопросов. В науке и практике появился понятийно-категориальный аппарат («тоталитарные секты», «традиционная и нетрадиционная религия», «новые религиозные организации» и пр.), не имеющий четких критериев и согласованных дефиниций, который тем не менее широко используется в правовых отношениях. В условиях так называемого религиозного ренессанса религиозный фактор активизируется и в политической жизни, но его границы остаются размытыми, неясными, в том числе в правовом отношении.

С точки зрения социологии исследователей интересуют те аспекты правовых проблем религии, которые можно трактовать как подталкивающие к решениям, носящим теократический характер, провоцирующим нетерпимость и отвержение инакомыслящих. Право было и остается одним из эффективных средств реализации религиозных идей. Но его действие имеет два аспекта: один регулирует отношения церкви и общества, другой — связан с регулированием внутрицерковных отношений.

В течение длительного периода в истории человечества эти два аспекта практически не отличались друг от друга, тем более что религиозное право во многих конфессиях постоянно впитывало в себя народные традиции и обычаи, опиралось на принятые и предписываемые моралью требования и предпочтения. Постепенно право приобретало черты, которые мало или совсем не зависели от религиозных установлений. В этом отношении величие и эффективность римского права заключались в глубочайшем осмыслении накопленного опыта правового регулирования отношений вне зависимости от религиозных требований, но с учетом того, что было отобрано и апробировано многовековым существованием протоевропейской цивилизации.

С возникновением христианства у религиозных деятелей начало формироваться стремление подчинить своему влиянию подопечную им паству через присвоение ряда правовых функций. То, что это удалось, подтверждается опытом средневековой Европы, когда суды в основном функционировали с позиций сугубо религиозных. Потребовались великие буржуазные революции, чтобы поставить под сомнение, а потом и отвергнуть религиозное судопроизводство. Но религиозные деятели не собирались уступать и продолжают претендовать на установление если не всех норм права, то, по крайней мере, тех, которые особо значимы для публичной и частной жизни человека. В целом же религиозное право остается достаточно консервативным элементом, который и до сих пор входит в противоречие с рядом законодательных актов государства. Так, в современной России гражданское и церковное право не совпадают по проблеме найма и увольнения работника, судопроизводства, права обращаться к любым органам власти вне зависимости от церковной иерархии и т. д. Взаимосвязь религии и права наиболее определенно и четко выражена в исламе. Судопроизводство по шариату стало настолько распространенным, что даже в тех государствах, которые провозглашены светскими, влияние шариата (а в ряде стран и адата) продолжает оставаться значительным.

Можно выделить следующие формы действия права в интересах религии. Во-первых, это принятие законодательных актов при непосредственном и прямом воздействии религии. Во-вторых, это косвенное, но достаточно широкое воздействие религиозных норм на законы государства, вплоть до их коррекции и даже изменения. В-третьих, осуществляется стихийное применение религиозных норм при решении общественных и государственных проблем; нередко это применение отражает многовековые обычаи и правила, присвоенные священнослужителями и используемые ими для решения своих проблем.

Анализ основных законов (Конституций) новых независимых государств, возникших после распада СССР, показывает, что в них закреплены различные варианты взаимоотношений государства и религии, нередко замешанных на положениях о принадлежности государственной власти автохтонным (титульным) нациям. Об этом свидетельствует практика формирования государственных органов в этих странах, хотя все они провозгласили себя светскими государствами. Теократический характер формирования высших государственных органов отражен в двух формах — в прямой (Конституция Таджикистана) и в косвенной (Конституции Узбекистана, Молдовы). В первом случае требуется признание причастности к исламским традициям и обычаям. Во втором случае сформулированы положения, учитывающие претензии религии на контроль за жизнью общества и государства. По мере становления государственности правовое положение «своей религии» привело к разнообразным актам нарушения светскости. На Украине мощно было задействовано разделение христианских церквей для укрепления новой власти. В Грузии христианство (православие) признано официальной религией. В Молдавии были приняты все меры, чтобы местная Православная церковь подчинялась не Московскому патриархату, а Румынскому. Во всех этих случаях отчетливо проявляется религиозный фактор — при неустойчивой социально-экономической ситуации в этих странах руководители для укрепления своего положения прибегают к использованию религии, способной, по их мнению, легитимировать их власть.

Энотеократические силы стремятся не только возвеличить себя, действовать согласно своим намерениям, но и обосновать свою правомочность, законность своего существования. Сутью этих усилий является оправдание того, почему те или иные национальности обладают разным правовым потенциалом, имеют неодинаковые возможности причастности к властным полномочиям или почему те или иные существующие национально-государственные образования не в полной мере учитывают весь спектр особенностей всех наций, живущих в данной стране или республике. В этих условиях правовые полномочия национально-территориальных образований не только могут действовать поразному, но и на этой основе по-разному строится правоприменительная практика по отношению к этноконфессиональным различиям.

Религиям не удалось и не удается преодолеть социальную дистанцию между и внутри каждой из них, что фактически является выражением социальной дифференциации общества. На наличие расхождений указывают результаты социологических исследований, в соответствии с которыми в России приверженцев конфессий больше, чем верующих. Сложная внутриконфессиональная иерархия и соблюдение канонических принципов не совпадают с потребностями современного демократического государства, научно-технической реальностью и ведут к подмене культурной жизни культовой.

Лит.: *Бурьянов С.* Главный фактор кризиса свободы совести // Советский Союз: Альманах. 2004. Вып. 4; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб, 2001; *Муравьев А.* Церковное право // Отечественные записки. 2003. № 2; *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005; *Сюкияйнен Л. Р.* Шариатское правосудие: теоретические основы и практика // Отечественные записки. 2003. № 2.

Ж. Т. Тощенко

РЕЛИ́ГИЯ И СЕМЬЯ́. Одним из направлений социологического анализа религии является изучение различных аспектов отношения между религией и семьей: религиозные основы семейно-брачных отношений в архаических и традиционных обществах; процессы секуляризации и сакрализации семейно-брачных отношений; социальная функция семьи в процессе религиозной социализации и религиозного воспитания личности; влияние религиозных ценностей на формирование семейных отношений; религиозные традиции семейного быта; межконфессиональные браки; социальный статус женщины в религиозной семье; роль религии в семейных конфликтах; конфессиональные представления о семье и браке и их влияние на социальное поведение верующего; особенности современного религиозного семейного права; современная политика религиозных организаций в сфере семьи и брака.

В качестве формы организации общества в условиях неразвитой социальной дифференциации семья задает наиболее простую структуру, внутри которой осуществляется религиозное действие (В. И. Гараджа), определяется вектор религиозного выбора. В социальных науках некоторое время бытовала точка зрения о «естественности» семьи как первичной религиозной ячейки (Н. Фюстель

де Куланж, У. Робертсон Смит). В традиционном обществе семья выступает в качестве базовой ступени в иерархии ритуальных действий, сама являясь сакральным феноменом. Религия находит способ совместить канонические нормы, связанные с отношениям индивида к священному, и особенности существования семьи в социальном пространстве. Наиболее органично этот синтез был осуществлен в рамках традиционных верований Востока, а также в совокупности ритуальных и социальных норм ислама. Исключения составляют религиозные системы эскапистского характера (буддизм), не полагающие семью в качестве основного объекта воздействия и канала трансляции религиозных ценностей. В христианстве проблема соотношения религиозной жизни и связанного с семьей материального бытия была решена при формировании канона и выстраивании систем богословия — в пользу жесткой системы норм запретительно-регулирующего характера. Возникла отрасль церковного права, рассматривающая условия заключения и расторжения брака, который включается в ряд христианских таинств. Параллельно сформировались легитимированные религиозно-мифологическими установками бытовые представления о принципах и нормах существования семьи. В таких условиях религия усваивалась непосредственно в процессе семейного воспитания, интериоризации социальных ценностей, формирования системы мотиваций личности.

Развертывание процессов модернизации определило изменение логики взаимоотношений семьи и религии. В наибольшей степени это коснулось стран с доминирующим христианским населением, в меньшей степени повлияло на семейный уклад стран Востока. В условиях разделения частной и публичной жизни религиозная практика внутри семьи поляризуется («приватизация религии»). Семья начинает выступать в качестве почти исключительного гаранта формирования религиозного сознания и воспроизводства обрядовых действий. Доступность и малая контролируемость ритуалов, осуществляемых на уровне семьи, делает их привлекательными для больших групп современных верующих. Т. Парсонс (Parsons) утверждает, что в современном обществе произошла дополнительная «специализация» семьи и религиозных организаций, что привело к изменению методов воздействия на общество («мотивационный ангажемент» для семьи и «ценностный ангажемент» для религиозной организации). Позднее в социологии религии происходит пересмотр концепции секуляризации с точки зрения ее возможной обратимости. В концепции десекуляризации П. Бергера (Berger) и в концепции «деприватизации религии» Х. Казановы (Casanova) отмечается факт возвращения религии из частной сферы в публичную жизнь и решение ею актуальных социальных проблем.

В странах с большой долей христианского населения семья остается объектом воздействия религиозных установлений, регулирующих брачные отношения и процесс воспитания детей. Предпринимаются попытки восстановить степень влияния религии на семейную жизнь. В Католической церкви, например, это мероприятия по рехристианизации семьи, сопровождаемые созданием соответствующих учреждений: «Asociacion de Padres de Familia» (Испания), «Equipes Notre Dame» (Франция), «Katholische Elternschaft» (Германия), «Catholic Marriage Advisory Council» (Великобритания), «Christian Family Movement» (США). Папа Павел VI в энциклике «Populorum progressio» (1967) связывал надежду на сохранение традиционных устоев с устойчивостью семейного института. II Ватиканский собор трактует проблему брака и семьи как наиболее актуальную. «Основы социальной концепции Русской православной церкви» (2000) в разделе «О биоэтике» рассматривают специально вопросы, касающиеся семейной жизни, и формулируют официальную позицию Церкви. В ряде случаев стремление религиозных организаций вмешаться во внутреннюю жизнь семьи приводит к конфликтам с общественными институтами и с самой семьей.

При явном ослаблении родственных связей в индустриальном обществе сохраняется высокая аксиологическая значимость и сакральный компонент семейных церемоний-ритуалов, несмотря на их часто номинальное осуществление. Номинальная принадлежность к определенной конфессии оказывает значительное влияние на брачное поведение и семейные отношения индивидов. Существует зависимость форм брачного законодательства от идеологии традиционно доминирующей в стране конфессии. В ряде стран церковный брак как феномен права является определяющим для установления семейных отношений (Андорра, Лихтенштейн) либо равноправным по отношению к гражданскому браку (Италия, Испания). Церковная форма заключения брака, как правило, является канонически обязательной для воцерковленных индивидов.

Социологами доказано определяющее влияние религиозных норм на семейное поведение (И. В. Забаев, Е. Б. Мелкумян, Д. А. Орешина, И. В. Павлюткин, Е. В. Пруцкова). Воспитание в семье остается доминирующим фактором воспроизводства религиозности (большинство детей сохраняет конфессию родителей), при этом религиозное влияние на детей может исходить от любого члена семьи. По степени религиозности членов семьи различают полностью нерелигиозные семьи, частично религиозные семьи, полностью религиозные семьи. Наиболее высокий уровень религиозности демонстри-

руют те индивиды, у которых верующими являются одно либо два поколения старших родственников. Выявлена зависимость религиозности членов семьи от религиозности главы семьи. Исследователи обнаруживают большее влияние матери на религизность детей, особенно дочерей. В определенных социальных условиях прародительское поколение может выступать главным агентом религиозного воспитания. Религиозное влияние родителей на своих детей имеет место как в детском возрасте, так и во взрослом, будучи как неосознанным, так и сознательным, целенаправленным. Религиозное влияние в семье может осуществляться не только от старших поколений к младшим, но и наоборот. Характер, степень религиозности членов семьи может меняться под взаимным влиянием друг на друга, равно как и внутрисемейные отношения могут перестраиваться в связи с изменением характера и степени религиозности членов семьи. Как фактор внутрисемейного взаимодействия религия может оказывать как конфликтогенное, так и интеграционное воздействие.

Лит.: *Гаспарян Ю. А.* Семья и церковь как единая система регуляции народных традиций и обычаев. СПб., 2002; Забаев И. В. Рациональность, ответственность, медицина: проблема мотивации деторождения в России в начале XXI в. (на основе биографических интервью с жителями российских мегаполисов) // Экономическая социология. 2011. Т. 12. № 2; *Нагевичене В. Я.* Христианская религиозность как духовное становление личности, брака и семьи. Екатеринбург, 2001; *Синельников А. Б., Медков В. М., Антонов А. И.* Семья и вера в социологическом измерении (результаты межрегионального и межконфессионального исследования). М., 2009; *Форсова В. В.* Православие и семья (опыт эмпирического анализа) // Актуальные проблемы семей в России / под ред. Т. А. Гурко. М., 2006.

С. В. Рязанова, Е. И. Уфимцева

РЕЛИ́ГИЯ И СОЦИА́ЛЬНАЯ ИНТЕГРА́ЦИЯ — проблема консолидации общества, заявившая о себе в эпоху модернизма в Европе. Британский социолог Энтони Гидденс (Giddens) связывает эту эпоху с такими явлениями, как глобализация, индивидуализация и разрыв с традиционными ценностями. В результате процесса глобализации отдельные территории заселяются народами, несущими разные традиции и культурные ценности и исповедующими разные религиозные воззрения. Национальные государства оказываются под давлением, что вызывает национализм, препятствующий социальной интеграции. Некоторые исследователи видят в самой религии опасность для мирного сосуществования разных народов на одной территории, и отсюда — их призыв к секуляризации.

В то же время религии содержат огромный потенциал и, согласно Э. Дюркгейму (Durkheim), могут выполнять функцию укрепления социальной солидарности и моральной сплоченности. Еще Ж.-Ж. Руссо (Rousseau) в своем трактате «Об общественном договоре» (1762) выдвигал термин «гражданской религии» («la religion civile»), которая должна была выступать религиозным основанием для солидарности и морали. Американский социолог Роберт Белла (Bellah), основываясь на идее Руссо, обосновал существование общих смыслов в условиях религиозного плюрализма США, где основополагающие ценности общества не легитимированы поддержкой той или иной конфессии, но имеются религиозные отсылки к Божественной инстанции в целом.

М. В. Воробьева

РЕЛИ́ГИЯ И СПО́РТ. Спорт (англ. sport — «игра, развлечение», ст.-фр. desporter — увеселение без выгоды) — часть физической культуры; вид деятельности, представляющий собой средство и метод физического воспитания, систему организации соревнований, где ресурсом для достижений являются преимущественно физические способности человека.

Взаимосвязь верований и спорта прослеживается с эпохи мезолита (10–5 тыс. до н. э.), когда успех в охоте моделировался при помощи изображения зверя, в которое затем металось копье или дротик. В данном случае промысловая магия являлась одновременно формой отработки определенных двигательных навыков. В архаических обществах элемент состязательности в демонстрации физических способностей (беге, борьбе и пр.) присутствовал в обрядах инициации юношей. В зависимости от типа производственной деятельности преобладающими у земледельческих народов видами тренируемых двигательных навыков были борьба, переноска тяжестей и танцы, у скотоводческих народов — укрощение зверей, бои быков и управление лошадьми. Превосходство в физических способностях, демонстрируемое в соревновательной деятельности, являлось условием для избрания на древнеегипетский трон. Физические достижения сопоставлялись с качествами божеств, олицетворением которых являлись фараоны на протяжении 2900–2270 гг. до н. э. (в эпоху Древнего царства I-IV династий). Из крито-микенского периода истории Древней Греции известны игры с быками, в которых участвовали женщины, поскольку именно им принадлежала ведущая роль в скотоводстве. Первые Олимпийские игры включали в себя состязания в беге девушек. Победительница должна была являться воплощением сил плодородия на весь период сельскохозяйственных работ. Согласно мифологическому преданию, первые спортивные игры в Олимпии были проведены царем Эндимионом между своими детьми за право унаследовать престол.

Локализация спортивных состязаний непосредственно вблизи святилищ и храмов в форме инициаций и ритуальных игр наблюдается на протяжении всего древнего периода истории, что обусловлено, с одной стороны, приуроченностью соревнований к определенным религиозных праздникам и ритуалам, с другой стороны, моделированием при помощи состязательных процессов взаимоотношений сверхъестественных сил и людей: победы добра над злом, всевластием судьбы над человеческой участью (в виде гладиаторских боев или борьбы человека со зверем).

К состязаниям, непосредственно связанным с религиозным культом, относятся ордалии, или «божий суд». «Божий суд» соотносился с представлениями о всезнающем божестве, которое может защитить правого и наказать виновного. Во время ордалий жертву бросали в реку либо испытывали холодной или кипящей водой. Разновидность ордалии — поединок, в котором невиновный должен был оказаться победителем.

Стабильная взаимосвязь религии и спорта прослеживается также в привязке инфраструктуры для физических упражнений и тренировок к святилищам и священным рощам, как это было в Древней Греции, где гимнасии — образовательные учреждения с разным соотношением дисциплин, развивающих физические и интеллектуальные способности (академии, ликеи, киносарги), располагались вблизи сакральных локусов. Происхождение слова «гимнасий» (первоначально «без оружия», затем «без одежды», «нагой») указывает на представления не только о том, что одежда во время демонстрации двигательных навыков стесняет движения, но и на магические поверья, согласно которым одежда ослабляет силы человека.

Отображение сакральной символики может быть отмечено во многих спортивных терминах: стадион — от др.-греч. «стадий» — дистанция в 600 стоп (192 метра), отмеренная Гераклом, сыном Зевса перед ритуальными играми в честь своего отца; Олимпийские игры — первоначально ритуальные игры, посвященные Зевсу и проводимые в священной роще Алтии вблизи Олимпа, выбор которого в качестве места проведения состязаний был инициирован жрецами Дельфийского оракула для консолидации разрозненных греческих полисов; колесницы, заезды на которых рассматривались как ритуальное действие в составе культа поклонения солнцу. Красочность и многолюдность древнегреческих спортивных состязаний были мотивированы представлением о том, что боги нуждаются не только в пище (в виде жертвоприношений), но и зрелищах, воплощенных в соревнованиях, сопровождаемых театральными представлениями и пышными процессиями.

В христианский период негативное отношение со стороны раннехристианских писателей (Киприана Карфагенского, Тертуллиана, Иоанна Златоуста) к спортивным состязаниям обусловливалось их происхождением из политеистического культа, а также конкуренцией по отношению к церковным собраниям. Население городов Восточной империи зачастую предпочитало вместо пасхальных или воскресных богослужений присутствовать на ипподроме, что, в свою очередь, способствовало появлению практики церковных служб, длящихся всю нощь (всенощных бдений). На фоне преимущественно резкого неприятия выделяется позиция Григория Богослова (330–390), считавшего состязания на арене цирка одним из проявлений искусства. Навыки человека, реализуемые в спортивных играх или в дрессуре зверей, отражали, по мнению Григория Богослова, величие Творца, наделившего этими свойствами человека.

Отрицательное отношение к играм со стороны христианских императоров вплоть до их запрета и уничтожения святилища на Олимпе в 426 г. н. э. императором Феодосием Вторым было вызвано тем, что стадионы и спортивные арены часто служили местами народных восстаний против засилья христианской Церкви в восточной части Римской империи. После очередного восстания на стадионе в Неаполе (529 г. н. э.) император Юстиниан велел закрыть все спортивные сооружения, кроме ипподромов.

Распространение христианства в средневековой Европе характеризовалось падением уровня физической культуры среди широких слоев населения и попыткой запрета народных игр, включавших некоторые виды состязаний как часть культа поклонения природным силам (участие в борьбе, кулачных боях в период аграрных праздников отображало борьбу стихий и календарную смену сезонов). Состязательный элемент в демонстрации физических навыков сохранялся лишь в культуре рыцарских орденов, несмотря на то что на многих католических соборах объявлялось, что погибшие на турнирах будут лишены церковного погребения. Указы против спортивных игр принимались и на Руси (церковное уложение «Против эллинских беснований» в XIV в.). В 1551 на Стоглавом соборе физические упражнения приравнивались к религиозным преступлениям. Позднее в «Домострое», сборнике правил и наставлений XVI в., под запрет попали и шахматы.

В рамках христианской концепции о греховности человеческого тела представления о физической активности как определенном ресурсе для конструирования религиозных статусов воплотились в отдельную дисциплину под названием аскетика. Агиографические сюжеты свидетельствуют о том,

что «умерщвление плоти» молитвенными стояниями (столпничеством), ношением вериг, а также отказ от пищи или использования одежды могут быть переосмыслены в терминах состязательности и нацеленности на результат на грани физических возможностей. Хотя лицам духовного звания предписывалось уклоняться от участия в тех мероприятиях, где может быть задета их честь (удары, наносимые противником, травмы от спортивных снарядов), спортивные игры тем не менее являлись частью физического воспитания членов ордена иезуитов.

Отношение к спорту протестантских идеологов было различно. М. Лютер отмечал положительную роль физического воспитания и состязаний, таких как рыцарские игры с фехтованием и борьбой. Он считал, что состязания служат не только средством физического развития людей, но и отвлекают от пороков. Радикальное отрицание физической культуры идеологами кальвинизма своим следствием имело отрицание гигиены. В пуританских общинах под запрет попали народные праздники, включавшие в себя воскресные соревнования. Вместе с тем отсутствие в протестантизме догмата о греховности тела позволило протестантским организациям в период возрождения спорта как массового движения в XIX в. организовать «Ассоциацию молодых христиан» (Young Men's Christian Association) (1844, Англия) и занять ведущую роль в популяризации физической культуры. Возникший затем в Париже Всемирный альянс Ассоциации молодых христиан (Les Unions Chrétiennes de Jeunes Gens) включал в себя представителей всех основных конфессий, а также неверующих. В России Ассоциация просуществовала с 1862 по 1918.

Появление в 1896 Международного Олимпийского комитета под руководством П. де Кубертена (de Coubertin), положившего начало возрождению Олимпийских игр, способствовало переоценке миссионерского потенциала спорта религиозными деятелями. Известен целый ряд Католических игр, проводившихся в Европе с 1921 по 1930. Реабилитации спорта была посвящена энциклика папы Пия XII «Евангельское провозглашение» (Evangelii Praecones, 1951), где говорилось, что Церковь никогда не осуждала народные обычаи. В соревнованиях, включая Олимпийские игры, стало возможно участие спортсменов и тренеров, имеющих священный сан.

Адаптация спортивной тематики отражена в оформлении интерьеров нью-йоркского собора Иоанна Богослова витражами Р. А. Крэма (Krem) со сценами бокса, игр в гольф и скачек — по указанию нью-йоркского епископа В. Т. Мэннинга (Manning) в 1926. В 1964 в Инсбруке к Зимней Олимпиаде была построена церковь, где в день открытия проводилось богослужение с трансляцией на нескольких языках, в том числе на русском. При проведении XXIII Олимпийских игр в Москве в 1980 в культурном центре Олимпийской деревни была освящена православная часовня в честь Владимирской иконы Божьей Матери, в то время как на спортивных трибунах в качестве зрителей присутствовали тогдашние высшие церковные иерархи: патриарх Пимен (Извеков), митр. Эстонский Алексий (Ридигер), архиеп. Волоколамский Питирим (Нечаев). Выступление на открытии XVII Олимпийских игр в Риме (1960) папы Иоанна XXIII включало в себя воспроизведение древнеримской максимы «В здоровом теле здоровый дух».

В начале XXI в. отмечено появление традиции проводить трансляции футбольных матчей в костелах (Германия, 2008). В преддверии футбольного чемпионата «Евро-2012» в Ивано-Франковске (Украина) в рамках творческого проекта под руководством грузинского режиссера и драматурга Рагули иконописцем Василием Стефураком была создана икона Божьей Матери «Радость Господа в любви», где помимо Богоматери с Младенцем было изображение мяча и футбольного поля. Творческий проект был одобрен ординарием Коломыйско-Черновицкой епархии Украинской греко-католической церкви Николаем Симкайло.

В современном мире соприкосновение спорта и религии наблюдается в случаях индивидуальных молитвенных действий спортсменов и/или в следовании определенным приметам и суевериям, а также в виде ритуального сопровождения спортивных событий, когда в виде частных богослужений (молебнов) моделируется успешный результат соревнований.

Лит.: *Григоревич В. В.* Всеобщая история физической культуры и спорта. М., 2008; *Кун Л.* Всеобщая история физической культуры и спорта / пер. с венг. М., 1982; *Лисицин Б. А.* Спорт и религиозные организации. М., 1985.

Е. В. Рыйгас

РЕЛИ́ГИЯ И ТРУД. Под трудом понимается целесообразная деятельность людей, направленная на освоение окружающего мира и производство материальных и духовных ценностей. Он осуществляется в рамках экономической подсистемы общества, в тесной связи с которой находится и религия. Все религии, кроме имеющих эскапистский характер, формируют свою позицию по отношению к труду.

Иудаизм исходит из того, что человек в этом мире должен работать — для обеспечения себя и близких и развития личности. Безделье приравнивается к безнравственности. Труд возвышает человека над животным, помогает исполнению воли Бога и способствует благу общины. Мусульманские тексты предполагают, что труд является обязанностью верующего, который имеет право требовать спра-

ведливую оплату и нормальные условия труда. Запрещается труд, связанный с обманом, взяточничеством, производством алкоголя, игорным бизнесом. Мирской труд рассматривается как деятельность, сравнимая по значимости с поклонением Аллаху.

В христианстве делается акцент на двух аспектах в понимании труда: 1) на его превращении из формы освоения мира в наказание и 2) на приоритете духовного труда по отношению к физическому. Первое связано с грехопадением, нарушившим естественные отношения между человеком и природой, когда исполнение труда становится предназначением и определяет участь индивида. Это не означает, что труд нежелателен для человека, утверждается его благотворность и необходимость реализации в нем заповеди любви к ближнему. Труд в монастырской практике западного и восточного христианства — это способ осуществления аскезы. Католицизм предполагает, что труд является средством для увеличения богатства жизни, которое должно привести к достижению духовных целей. Предполагается также так называемый социально-каритативный труд (лат. caritas — сочувствие к ближнему) — благотворительная и образовательная деятельность. Современное русское православие также пытается разработать «трудовую этику христианского мира».

В отличие от других течений христианства, протестантизм предлагает вернуться к представлениям о труде как естественном способе освоения человеком мира, понимая труд как разновидность молитвы и выдвинув основанную на этом доктрину спасения. Пуритане и квакеры требуют от последователей учения полного посвящения жизни труду и аскетизма. На основе идеологии пуритан была сформирована цивилизация Нового Света, лейтмотивом которой стало понимание труда как высшей гражданской добродетели.

В социологии XX в. сложилась традиция рассмотрения связи религии с производительным аспектом общественной жизни, установления закономерностей взаимодействия этих двух сфер. М. Вебер (Weber) («Протестантская этика и дух капитализма», Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus, 1905; «Хозяйственная этика мировых религий», Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, 1916–1919) рассматривает религию как определяющий фактор развития экономики, использующий этику для рационализации производственной деятельности. Если в других религиях этика приводила к игнорированию экономического развития, то в протестантизме была создана аскетическая концепция труда, связанная с сотериологией. Это определило ускоренное экономическое развитие стран с преобладанием протестантского населения. Р. Белла (Bellah) («Религия эпохи Токугава», Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan, 1957) указывает, что особенности «японской религии» (групповая солидарность и аскетизм) стали стимулом для индустриального развития страны. Г. Ленски (Lenski) («Религиозный фактор», The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life, 1961) убежден, что религия определяет социокультурную эволюцию и обусловливает специфику экономического сознания. С. Н. Булгаков («Философия хозяйства», 1912) рассматривает православную трактовку труда как «особое религиозное делание» и трактует хозяйственную деятельность старообрядцев как исконно православное отношение к труду. Н. М. Никольский («История русской церкви», 1930) также показывает роль старообрядчества в развитии экономики, связывая это с общинной солидарностью и пониманием труда как общественного служения, но отрицает реальный вклад верующих в экономическое развитие. В. И. Гараджа («Социология религии», 1995) утверждает, что религиозные ценности и установки могут влиять на экономику, но в сочетании с другими факторами.

Особенности религии как сферы общественной жизни находят отражение и в системе регулирования труда работников религиозных организаций — режим рабочего времени определяется исходя из режима деятельности организации, устанавливается повышенный возрастной предел для работников, вводятся требования для служащих подчиняться внутренним религиозным установлениям, если они не противоречат законам, дополнительные основания прекращения трудового договора (за прекращение членства в результате вступления в организацию иного исповедания или отречения от веры, за призыв к непослушанию руководству, за совершение противоправного или аморального действия, оскорбление чувств верующих).

Лит.: *Ермаков И. А.* Исламская этика труда. М., 2001; *Садикова О. Г.* Труд и хозяйственно-экономическая деятельность в русском православии // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Сер.: Философия. Социология. Право. 2010. Т. 2. № 11; *Сторчак В. М., Макеев А. В.* Протестантизм и православие: этос труда и предпринимательства // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2000. № 1; *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право собственности: юридическое осмысление религиозных постулатов // Отечественные записки. 2004. № 6.

С. В. Рязанова

РЕЛИ́ГИЯ И ЭКОНО́МИКА. Религия как социальный институт вплетена в экономические отношения, связана с проблемами собственности, принимала и принимает активнейшее участие в производстве и распределении национального продукта. Религии всегда предполагали материальную базу своего существования. Все религии мира во все времена

обладали огромными богатствами. Речь может идти лишь о размерах и формах обладания ими.

Исполнение предписаний религиозных культов, какими бы они ни были простыми или сложными, причудливыми или деловыми, примитивными или исполненными чудодейственной силы, непременно предполагало вознаграждение и благодарность причастных к этому действу людей. Этот процесс вознаграждения и благодарности имел тенденцию усложняться, приобретать различные формы реализации — от поддержания жизни служителей религиозного культа на «достойном уровне» и до приобретения такой экономической базы, которая приравнивала бы или даже превосходила уровень жизни представителей политических и военных сил. Стремление к обладанию материальными богатствами, собственностью, как правило, толкало служителей культа к предъявлению претензий, с одной стороны, в том, что окружающее их общество и государство недостаточно заботятся о них, с другой стороны, в том, что ограничивается их влияние на общественные и государственные дела.

При рассмотрении хозяйственной деятельности религиозных организаций необходимо различать два момента — проблемы собственности, принадлежащей религиозным организациям, и участие религии в экономической жизни общества и страны. Влияние религии на мораль, ее участие в решении социальных проблем (бедности, призрения), деятельность в сфере воспитания — не только трудно переоценить, но не менее опасно недооценить. Совсем другая картина возникает, когда речь идет о взаимодействии религиозных организаций и государства, когда оно касается собственности.

Следует учитывать и характеристику экономических отношений внутри религиозных организаций. В современном русском православии формальные (заимствованные у государства), но фактически бездействующие финансовые отношения внутри церкви, основанные на перечислении налогов нижестоящими структурами вышестоящим прикрывают реальную модель экономической жизни церкви — архаическую систему «кормления». При такой системе жесткое административное подчинение низшего звена высшему достигается за счет представления первому практически полной экономической самостоятельности.

По-иному эти процессы происходят в экономике, называемой исламской. В 1970-е появился исламский банковский бизнес, который претендует на то, что он строится на определенном наборе сформулированных шариатом финансовых инструментов. Данный бизнес опирается в своих действиях не на национальную, а на религиозную основу, хотя и учитывающую этнический менталитет исламских народов. Мусульманское право прямо запрещает некоторые виды предпринимательской деятельности, например ростовщичество или торговлю спиртным и регулирует величину разрыва между оптовыми и розничными ценами. Особое неодобрение вызывает ссудный процент (риба), который рассматривается как грех и ставится вне закона. Замену ссудного или рыночного процента исламская модель видит в естественной ставке процента как выражении прибыльности (доходности) инвестиций, при которой инвестор (банк) претендует только на часть прибыли делового предприятия, а также несет пропорционально своему вкладу долю убытков этого предприятия. Сутью этих финансовых установлений являются такие отношения, в которых владелец денежного капитала и бизнесмен выступают как равноправные партнеры, разделяющие как прибыль от предприятия, так и возможный риск.

Исследователи подчеркивают, что экономика по своей сути не может быть исламской, христианской, иудаистской или буддийской. Но она может различаться принципами построения и развития. Так, принципом исламской экономики стало то, что ее «моральный кодекс» составило исламское вероучение. И хотя этот экономический институт возник сравнительно недавно, к началу XXI в. функционировало уже около 200 банков исламского типа, работающих в 40 странах и увеличивающих свои активы со скоростью 15% в год.

Лит.: *Журавлев А. Ю.* Теория и практика исламского банковского дела. М., 2002; *Забаев И. В.* Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: социологический анализ. М., 2012; *Коваль Т. Б.* Религия и экономика: Труд, собственность, богатство. М., 2014; *Лапицкий М. И.* Труд и бизнес в зеркале религий. М., 1998; *Шмелев Г. П.* Русская православная церковь, ее деятельность и экономика до и после 1917 года // Вопросы истории. 2003. № 11.

Ж. Т. Тощенко

РЕЛИ́ГИЯ КАК СОЦИА́ЛЬНАЯ ПОДСИСТЕ́МА. В рамках структурно-функционального и системно-функционального подходов религия определяется как социетальная подсистема общества, которая вызревает в ходе социокультурной эволюции системы и обретает конкретное институциональное закрепление в историко-культурном пространстве обществ различного типа. Исходным тезисом здесь выступает определение религии в качестве подсистемы общества (наряду с политикой, экономикой, семьей, правом, образованием, наукой и т. д.), располагающей собственной специфицированной средой.

Религия понимается как исторически закрепленный, сформированный в ходе социокультурной эволюции способ саморефлексии общества. Генезис религиозного коренится в феноменологии созна-

ния, отчуждающего себя через удвоение реальности. Динамика вызревания религиозной системы имеет внутреннее, т. е. содержательное наполнение, и внешнее — историко-культурное наполнение.

Динамика историко-культурного развития религии всегда задается историческим контекстом конкретного общества — типом его дифференциации и эволюционной комбинацией структурных составляющих различных подсистем. В историко-культурной динамике развития религии в направлении самостоятельной, иерархически выстроенной подсистемы общества обнаруживаются три смыслообразующих процесса. Первый процесс — возникновение эмерджентного уровня общественной системы, дифференциация системы и внутренней среды. Религия обретает собственную внутреннюю среду только при условии перехода общества к стратифицированному типу дифференциации. Главным маркером этого перехода выступает появление политической самоорганизации общества, выражающейся в постепенной отстройке институтов власти и господства. Второй процесс — письменная фиксация доктрины и возникновение организационного уровня религиозной системы. Условиями этого выступают культурная инновация и экономическая дифференциация. Под культурной инновацией понимается возникновение письменности и новых формул религиозного бинарного кодирования. Третий процесс — это письменно фиксируемая рефлексия социетальной системы религии о себе. Стимулами к такой рефлексии служат случайные эволюционные комбинации религии и политики, религии и экономики, а также функционирование других развитых религий в обществе. Понятие «случайная эволюционная комбинация» является методологическим инструментом анализа проблемы уникальности той компоновки религиозной, политической и экономической подсистем, которая обнаруживается в истории конкретной системы общества.

Лит.: *Островская Е. А.* Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

Е. А. Островская

РЕНДТО́РФ (Rendtorff) **Труц** (24.01.1931, Шверин, Германия) — немецкий лютеранский теолог, профессор Мюнхенского университета (Universität München), автор ряда исследований по проблемам церковно-государственных отношений в русле идей религиозной социологии. Характеризуя социологический подход к религии, Рендторф полагает, что он не должен ограничиваться только эмпирическим изучением церковного поведения верующих. Вслед за Трёльчем (Troeltsch) Рендторф предлагает рассматривать религиозные объединения в контексте их социального существования и функционирования в условиях различных типов государства («Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии», 1987). Такое восприятие побуждает, по его мнению, включать в предметную область социологии религии также и широкий круг самых разных социальных явлений, требующих религиозного осмысления. Рендторф ставит вопрос и о более глубоком понимании секуляризации. В отношении к этому процессу нельзя ограничиваться констатацией только внешних признаков, указывающих на «расцерковление» общества. Применительно к христианской среде, по мнению Рендторфа, при секуляризации раскрывается глубинный духовный потенциал христианства через усвоение обществом в светской форме выработанных этой религией способов поведения и нравственных установок.

Рендторф считал, что социология религии помогает понять новый облик религиозных объединений. Современные общины религиозные отличаются, по его наблюдениям, от традиционной модели церковного прихода. Былое сочетание религиозных устремлений прихожан с их нравственными, экономическими, политическими и иными потребностями, позволявшее церковным организациям оказывать постоянное влияние на повседневность верующих, ныне утрачивается и замещается формальным членством без сколько-нибудь заметного присутствия религиозных мотивов в обыденной жизни. Это приводит к дифференциации общины, появлению в ней узкого «ядра» участников с доминирующими религиозными интересами и основной массы верующих с невысокой религиозной активностью, степени которой различаются лишь небольшими градациями.

Анализируя общее положение религии, Рендторф обращает внимание на взаимное соответствие плюрализма религиозного (особенно выделяя его протестантскую модель) и современного понимания демократии. Религиозная свобода и свобода политического выбора не означают отсутствия упорядочивающих и ограничивающих начал. Исторический опыт показывает, замечает Рендторф, что исповедание религии населением и политика государства в церковной области должны быть в сбалансированных взаимоотношениях. Основа непротиворечивого сосуществования светского и религиозного определяется вероучительным объяснением природы государственной власти как божественного установления. Следует исходить из четкого разграничения компетенции институтов религиозных и «власти кесаря». Светское начало (государство) упраздняет теократию и клерикализм, но именно для того, чтобы обеспечить всем гражданам равные возможности свободного исповедания религии. Верующие, в свою очередь, должны воспринимать государство как явление божественного

порядка и быть законопослушными его гражданами. В случае перехода государства от авторитарной к демократической форме устройства религия не утрачивает в нем опоры и содействия, поскольку политическая свобода вполне совместима со свободой религиозного самоопределения. С этой точки зрения, как полагает Рендторф, процесс секуляризации обретает положительный смысл, заключенный в том, что он преодолевает конфессионализм в государственно-политической жизни и тем самым дает больший простор сотрудничеству граждан различных вероисповеданий.

Соч.: Власть свободы: Отношение протестантизма к государству и демократии / пер. с нем. Г. В. Вдовиной // Социально-политическое измерение христианства: Избр. теологические тексты XX в. / сост. С. В. Лёзов, О. В. Боровая. М., 1994; Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der «Säkularisierung» // Rendtorff T. Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gutersloh, 1972.

М. С. Юрьев

РИТУА́Л (от лат. ritus — установление) **РЕЛИГИО́ЗНЫЙ** — строго упорядоченная последовательность действий религиозных, предписанных вероучением какой-либо религии для отправления культа религиозного. Независимо от конкретного содержания исповедуемого религиозного учения, религиозный ритуал всегда выражает потребность верующих в действенной и устойчивой связи со священным.

Религиозный ритуал подразумевает закрепленное акциональное и вербальное формализованное поведение, направленное на интеракцию и перформативность (включение зрительской аудитории в круг соисполнителей или свидетелей священного действа), и характеризующийся детерминированностью конкретной религиозной культурой, санкционированностью местной этнорелигиозной традицией.

В социальной антропологии и фольклористике дискутируется вопрос родо-видовой классификации обрядов и ритуалов, существуют полярные точки зрения, однако в российских социальных науках преобладает мнение, что «обряд» — родовое, а «ритуал» — видовое понятие. Религиозные ритуалы могут классифицироваться: 1) по количеству участников: коллективные и индивидуальные; 2) по времени совершения: регулярные (например, сезонные или ежедневные) и спорадические (от случая к случаю); 3) по территориальной экспансии: широкомасштабные и локальные; 4) по причинам проведения: предписанные в обязательном порядке социальным авторитетом (харизматическим лидером, иерархом и т. п.) и ситуативные (например, «требы»), в том числе спонтанные (связанные с психическими аффектами, например переживанием встречи с нуминозным).

Состав религиозного ритуала представляет собой комплекс пространственных, временных, предметных и процессуальных элементов, наделенных религиозно-символическим значением. Все элементы религиозного ритуала (место и время проведения, применяемые предметы, слова и телодвижения) отделены от профанного. Ритуальный контекст придает им сакральный характер. Оперируя ритуальными предметами и процедурами, верующие считают себя сопричастными к явлениям священного. Обычно в религиях преобладают коллективные ритуалы, хотя в определенных случаях предусмотрены и индивидуальные ритуальные практики. Коллективные ритуалы организуются и направляются специально подготовленными служителями религиозного культа.

Инстанция, к которой обращен религиозный ритуал, имеет предельно высокий ценностный статус в религиозном сознании, с нею связаны основополагающие жизненные смыслы верующих. Поэтому акты ритуала всегда эмоционально насыщены, сопряжены с глубокими переживаниями. Внеповседневность религиозного ритуала подчеркивается особо торжественной обстановкой его проведения. Форма ритуала не может быть произвольной, его совершение требует тщательного соблюдения порядка, установленного конфессиональной традицией. В результате ритуального единения со священным у верующих возникает уверенность в санкционированности их религиозного и мирского поведения. Пренебрежение ритуалом или его нарушение воспринимаются как разрушение предустановленного миропорядка. Религиозный ритуал исключает утилитарные цели, он направлен на трансцендентное. Поэтому религиозная идеология, как правило, с осуждением относится к обрядоверию и к так называемому ритуализму — приданию ритуальным действиям самоценности, как если бы именно их соблюдение и являлось главным смыслом вероисповедания.

Классические социологические трактовки религиозного ритуала рассматривают его как специфическую деятельность социальных субъектов, ведущую к сакрализации достигнутого общественного устройства. Согласно теории религии Дюркгейма (Durkheim), религиозный ритуал формируется в качестве правил поведения людей по отношению к сакральному, которое есть символическое выражение их собственных объективированных социальных потребностей. Совершение ритуала способствует коллективной солидарности и самоидентификации с той или иной социальной группой. Современная социология религии обращает внимание на социальный аспект символического содержания религиозных ритуалов. Поскольку в религиозных учениях социальное целое предстает чаще всего как воплощенная проекция трансцендентного замысла, при-

сущего сверхъестественному первоначалу (Богу), то ритуальное единение человека с этим первоначалом является в то же время и интеграцией в социум. Ритуальный контакт со священным организует человеческое бытие, структурирует его, придает ценностный смысл.

Следует различать религиозный ритуал и мифоритуальные практики. Мифологическое сознание воспринимает мир без разделения на естественное и сверхъестественное. В мифологической картине мира сакральностью наделены существа (боги), соприсутствующие с людьми, каждое из которых воспринимается тождественно персонифицируемым ими явлениям природы, общества, человеческой психики. Они не являются творцами бытия «из ничего», но отличаются от профанной среды способностью упорядочивать реальность, переводить ее из состояния «хаоса» в благоустроенный «космос». Социальный порядок, семейная, хозяйственная, политическая и проч. области человеческой жизни предстают в мифах как результат космизирующей деятельности этих существ. Поэтому смысл ритуального обращения к богам в обществах с преобладанием мифологического мировоззрения состоит в поддержании упорядоченного ими мироустройства. Тем самым люди воспроизводят условия собственного существования. При таком социокультурном укладе взаимоотношения с сакральным охватывают все области профанной жизнедеятельности: трудовые и политические действия, браки, рождения, похороны, статусные изменения людей, — все это удостоверяется и получает легитимность в мифоритуальных практиках.

Признаками религиозного ритуала, помимо названных, выступают: нарушение рутины повседневности (де- и реструктуризация профанного мира); «мультимедийность» (в смысле обращения ко многим, если не всем, человеческим способам ощущения и восприятия действительности: аудиовизуальным, тактильным, обонятельным, ментальным, имагинальным); символичность; константность; антиинструментализм (непосредственность); стилизованность (например, под поведение животных); эмоциональность переживания (экзальтация); структурированность (четко соблюдаемая участниками и распорядителями дифференциация социальных ролей и строгая последовательность активации стандартных моторно-топологических схем действия в сакрализованном пространстве).

Методом функционального анализа в XX в. отечественными исследователями (А. К. Байбуриным, К. С. Саринглуяном, В. Н. Топоровым и др.) были эксплицированы многочисленные функции религиозного ритуала: 1) функция социализации индивида; 2) интегрирующая функция; 3) регенерирующая (воспроизводящая) функция; 4) психотерапевтическая (функция психологического комфорта); 5) функция космизации («внесения порядка в беспорядок»); 6) регулятивная функция («поддержания существующих норм и ценностей»); 7) функция хаотизации — прокламации временного беспорядка (ради снятия социального напряжения в оргиях и т. п.); 8) функция «борьбы с профанным временем»; 9) дифференцирующая функция; 10) адаптационная функция; 11) функция обмена ценностями; 12) коммуникативная функция; 13) медиаторная функция; 14) аутокоммуникативная (единства адресата и адресанта) функция; 15) компенсаторная функция; 16) функция «культового узаконения мифов» (легитимирующая или религиозно-правовая); 17) функция символизации; 18) функция «шаблонизации внешних форм поведения»; 19) функция стратификации (иерархизации); 20) функция деонтизации (подавления индивидуальной импульсивности поведения и канализирования эмоций); 21) функция хронометрии (различения и счисления временных промежутков); 22) функция сублимации (социальной психогигиены); 23) функция интериоризации; 24) солидаризующая функция (психологической интеграции); 25) сигнификационная функция (воспроизведения культурных значений); 26) мемориализационная функция (обеспечивающая память предков); 27) инициационная функция («закрепления за индивидом новых социальных ролей»); 28) функция аккультурации («социального освоения пространственной среды»); 29) прогностическая (или мантическая) функция, поскольку речь идет не о пророчествах, а о предсказаниях методом гаданий и истолкований знамений); 30) объяснительная (мировоззренческая); 31) фатическая функция (судьбоносная, когда слово не только запечатляет, но и «запечатывает»); 32) тестирующая функция (онтодиагностическая, когда мир пробуется на вкус, на слух, на ощупь и т. д.); 33) воинская функция; 34) производственно-экономическая функция; 35) глоттогенетическая функция; 36) творческая (космокреативная) функция.

Лит.: *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013; *Лебедев В. Ю.* Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XIV–XX вв.). Тверь, 2008; Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts / ed. by Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg. Leiden; Boston, 2006.

И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

РИФФ (Rieff) **Фи́липп** (15.12.1922, Чикаго — 01.07. 2006) — американский социальный теоретик. Разработал оригинальную концепцию культуры/антикультуры. Родился в семье еврейских беженцев из Литвы. Окончил Чикагский университет. С 1961 профессор социологии в университете Пенсильвании, в котором проработал большую часть своей жизни.

Научную карьеру Рифф начинал как исследователь наследия Зигмунда Фрейда. Первым успехом Риффа, принесшим ему академическое признание, стало исследование о Фрейде, опубликованное в 1959, «Фрейд: разум моралиста» (Freud: The Mind of the Moralist). Издательство Кольер-Макмиллан (Collier-Macmillan) поручило ему подготовку нового варианта американского издания собрания сочинений Фрейда, что он успешно и сделал в 1963.

Изучение наследия Фрейда и его последователей позволяет Риффу говорить о появлении в современной культуре нового типа человека — «человека психологического». Его появлению предшествовал целый ряд других типов — «человек политический», «человек религиозный», «человек экономический» (оказавшийся всего лишь промежуточным типом). «Психологический человек» венчает эту цепочку, он живет самим собой: «он стал своей собственной религией: забота о себе — его ритуал, а здоровье — важнейшая догма». Такому типу человека свойственно почти сакральное внимание к миру внутренних переживаний, сквозь призму которых он рассматривает всё на свете: мораль, политику, общество. Ввиду того, что «психологический человек» замкнут на своем «Я», для него характерен небывалый эгоизм, доходящий до полного отрицания каких-либо прав «Мы». «Психологический человек» хочет осознавать себя хозяином своей жизни и вследствие этого стремится избавиться от всего того, что еще на него влияет: социум, традиция, прошлое. Даже чувство вины попадает у «психологического человека» в немилость как всего лишь еще один самообман; бесстыдство — вот к чему он стремится.

От изучения наследия Фрейда Рифф переключился на главную тему своей жизни: природа культуры и ее динамика. Этому посвящена его работа «Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда» (The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud, 1966). Любая культура, по мнению Риффа, представляет собой систему «Да» и «Нет», регулирующих поведение человека. Смысл культуры в том, чтобы интегрировать индивида в сообщество через передачу ему «идеалов, устанавливающих разделяемые самим человеком различия между правильными и неправильными поступками…». Одна из принципиальных задач культуры — научить человека ограничивать собственные инстинкты во имя общей цели, разделяемой всем сообществом. Одновременно каждая культура должна содержать в себе механизмы «послабления» (remissions), компенсирующие людям те неудобства, которые вытекают из необходимости контролировать свои инстинкты. Любая культуры рано или поздно трансформируется, происходит это за счёт перестроения системы запретов и послаблений, которое приводит к изменению всей культурной символики. При этом вновь образовавшаяся культура должна по своим структурным чертам повторять ту, на смену которой она пришла. Специфика современной культуры в том, что вместо еще одной переосмысленной системы прежних запретов и послаблений возникает абсолютно новая конфигурация. Современная культура осознанно выстраивается на принципе устранения любых запретов в пользу сплошных послаблений. Именно поэтому Рифф называет современную культуру антикультурой.

Итоговым произведением Риффа, суммирующим его взгляды на природу культуры, можно считать трехтомник «Сакральный порядок/социальный порядок» (Sacred Order/Social Order: My Life Among the Deathworks, 2006; Sacred Order/Social Order: The Crisis of the Officer Class: The Decline of the Tragic Sensibility, 2008; Sacred Order/Social Order: The Jew of Culture: Freud, Moses, and Modernity, 2008). В этой работе Рифф уточняет свое понимание культуры, которую он определяет как то, что переводит «невидимые сакральные порядки в их видимые формы — социальные порядки». Понятие «сакрального порядка» отныне становится для него центральным. «Сакральный порядок» есть «властная вертикаль» (vertical in authority, VIA), т. е. вертикаль, определяемая действенными неизменными (и поэтому сакральными) запретами, по которой человек может передвигаться как вниз, так и вверх. Соблюдение запрета («акт запрещения») способствует восхождению по вертикали, нарушение запрета («акт трансгрессии»), наоборот, нисхождению по ней. Грех — синоним для обозначения достаточно далеко зашедшего «акта трансгрессии». Смешанный акт, когда запрет нарушается, но есть смягчающие обстоятельства, называется актом послабления. По утверждению Риффа: «То, кем мы являемся, определяется нашим местоположением в сакральном порядке». От сакрального порядка невозможно убежать, даже самые глубокие пропасти сексуального разврата, идолопоклонства или убийства не отменяют факта постоянного нахождения человека на «властной вертикали». Задача культуры — постоянно считывать сакральный порядок и местоположение человека в нем. В работе «Сакральный порядок/социальный порядок» Рифф пытается уйти от присущего ему ранее психологизма и рассматривает сакральный порядок не просто как отражение психологической реальности души человека, но именно как нечто трансцедентное. Современная антикультура пытается ускользнуть от выполнения своей главной задачи: она не только не ретранслирует сакральный порядок в социальный порядок, но еще и стремится вообще отрицать само существование этого сакрального порядка.

Соч.: Freud: The Mind of the Moralist (1959). Chicago; L., 1979; The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after

Freud (1966). Chicago; L., 1987; The Feeling Intellect: Selected Writings. Chicago, 1990; The Newer Noises of War in the Second Culture Camp: Notes on Professor Burt's Legal Fctions // Yale journal of law and the humanities. 1991. Vol. 3. No 2; Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us. N.Y., 2007.

Лит.: *Узланер Д. А.* От Фрейда к «сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа // Логос. 2007. № 5 (62); *Zondervan A. A.W.* Sociology and the Sacred. An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture. Toronto, 2005.

Д. А. Узланер

РИХ (Rich) **А́ртур** (21.01.1910, Нойхаузен-ам-Рейнфалль, Швейцария — 25.07.1992, Цюрих) — швейцарский экономист и социолог, протестантский теолог, представитель религиозной социологии. Окончил теологический факультет Цюрихского университета (Universität Zürich), занимался преподавательской и научной работой, основал в Цюрихе Институт социальной этики (Institut für Sozialethik). На формирование взглядов Риха определенное воздействие оказали идеи ранних произведений Маркса (Marx) и трудов Вебера (Weber). Лейтмотивом его исследований стало выяснение роли религии, прежде всего христианства, в современном индустриальном обществе.

В 1957 выпускает работу «Христианское бытие в индустриальном мире» (Christliche Existenz in der industriellen Welt), где с точки зрения протестантской теологии рассматривает социально-этические отношения в фабрично-заводской среде западноевропейских стран. Здесь он отчасти придерживается «тезиса Вебера», утверждая о преобладании религиозной мотивации при формировании трудовой этики. После знакомства с организацией производства на ряде крупных промышленных предприятий Швейцарии и Западной Германии Рих уточнил свои оценки, признав воздействие на этическую сферу также факторов экономической необходимости. Расширяя диапазон исследований, он обращается к теме влияния веры религиозной на политические решения (серия статей 1958–1962). В 1964 Рих вновь приступает к разработке проблем социальной этики, подготовив второе издание книги «Хозяйственное бытие в индустриальном мире», значительно дополненное анализом экономических учений и практическими примерами из международной экономики. Основной проблемой религиозного сознания в условиях современной хозяйственной жизни Рих считает противоречие религиозных установок, порицающих увлеченность материальным благополучием, обязательным экономическим требованиям рентабельности, эффективности, конкурентоспособности и т. п. В работе «Участие в управлении промышленными предприятиями» (Mitbestimmung in der Industrie. Probleme, Modelle, kritische Beurteilung. Eine sozialethische Orientierung, 1973) Рих предлагает путь совмещения ценностных позиций религиозной и хозяйственной этики. Опорным принципом экономического и социального порядка, по его убеждению, должен быть религиозный гуманизм, т. е. устроение жизни на началах справедливого отношения к человеку как Божьему творению. Оправданы и перспективны те типы экономики и социального устройства, которые основаны на реализме, преодолении крайностей, соучастии. Отказ от разумно организованной экономики разрушителен, поскольку умножает социальную несправедливость. Критерием справедливости является соответствие мирских порядков идеалам веры, надежды и любви. Забвение этих идеалов разрушает людей, а значит, губительно для всех сторон их жизни, включая экономику.

В развернутой форме эти положения Рих высказал в наиболее известном своем труде «Хозяйственная этика» (1990), апеллирующем к опыту христианской культуры в решении дилеммы о служении Богу и хозяйственным интересам. Отправным пунктом стала констатация богоустановленности трудовой деятельности. Это означает, что экономическая активность верующих не нарушает предписаний религиозной этики. Другое дело, каковы приоритеты в человеческом восприятии этического начала. Первостепенны и безусловны, по мнению Риха, абсолютные этические нормы, к которым он относит отношение человека: 1) к собственной личности или «самости» как к заложенному Богом потенциалу, который надлежит раскрыть; 2) к другим людям как к носителям аналогичного по природе потенциала и диалогическая связь с ними; 3) ко всему окружающему миру как к развертывающемуся в истории божественному плану бытия. Жизнь людей в конкретных динамичных ситуациях общества побуждает адаптироваться к происходящим переменам, что ведет к возникновению неких относительных, условных этических норм. Через эти нормы происходит опосредованное усвоение абсолютных этических начал. В социальной жизни условные нормы закрепляются институтами государства, права, экономики и др. Если данные институты соответствуют абсолютным нормам, то в обществе достигается состояние справедливости. Сочетание безусловных отношений и их субъективного восприятия людьми Рих называет ма́ксимами. В отличие от вечных заповедей Божьих, максимы условны, поэтому требуется постоянная проверка их соответствия абсолютным нормам в каждой конкретной социально-исторической ситуации. Среди критериев соответствия Рих особо выделяет осознание «человеческого достоинства как условия социальной справедливости». В конечном же счете жизнь по абсолютным нормам оказывается практически не достижимым идеалом,

что не отменяет возможности, приближаясь к ним, добиваться относительной справедливости.

Содержание и перспективы различных социально-экономических систем определяются, по объяснению Риха, мерой приближения к абсолютным нормам. Рассматривая две основные системы экономики — свободную и централизованную, Рих оценивает их по критериям человеколюбия, рациональности и способности к модификации. У обеих систем он находит свои достоинства и недостатки, однако большая жизнестойкость по указанным критериям признается за рыночной системой хозяйства. Этические нормы свободного рынка полнее воплощают максимы, передающие установления абсолютной (божественной) морали. Вне связи с абсолютными нормами экономика и социальная жизнь утрачивают перспективу. Из этого следует, что к постижению подлинного смысла хозяйственной этики надо подходить не только с рациональным инструментарием социологического или экономического анализа, но и с позиций теологии.

Соч.: Wirtschaftsethik. Gutersloh, 1990.

М. С. Юрьев

РИ́ЧАРДСОН (Richardson) **Джеймс** (р. 1941) — американский исследователь религии, профессор социологии, директор Центра судебно-правовых исследований (Grant Sawyer Center for Justice Studies) при университете штата Невада в Рено (University of Nevada at Reno). Окончил Техасский технологический университет (Texas Tech University) в 1965. Ричардсон преподавал и занимался научной работой в Вашингтонском университете (Washington State University), где защитил докторскую диссертацию (1968), затем на факультете социологии Лондонской школы экономики (London School of Economics) (1974–1975), на факультете психологии культуры и религии в Нейменгене (Нидерланды), в Юридическом колледже штата Невада (Old College, Nevada School of Law) (1986), в австралийских университетах Квинсленда, Сиднея и Мельбурна (1993–1994). В 1986 избирался президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion).

В американской социологии религии Ричардсон стал одним из первых исследователей нетрадиционных культов, возникавших в США с конца 1960-х. Вопреки расхожему предвзятому отношению к этим явлениям, Ричардсон изначально руководствовался намерением научного объяснения их причин и содержания. В статье «Критическая и обобщающая концептуализация культов» (An Oppositional and General Conceptualization of Cult, 1978) он указал на неприменимость в данном отношении классической модели «церковь–секта», принятой в типологии религиозных объединений. Для обозначения организационного устройства новых видов нетрадиционных религий Ричардсон предложил использовать понятие движения религиозного (religious movement organizations), разделяя в этом вопросе позиции ряда британских социологов религии (Баркер, Barker; Бекфорд, Beckford и др.), которые разработали социологическую трактовку новых религиозных движений (НРД).

Значительное внимание было уделено Ричардсоном проблеме конверсии религиозной. Впервые к этой теме он обратился в 1970-х, анализируя генезис и состав молодежного христианского «Движения Иисуса» («Jesus Movement»). Самым известным его трудом в этом направлении стала статья «Активная и пассивная конверсия» (The Active vs. Passive Convert, 1985), где рассматривались два основных подхода к интерпретации религиозной конверсии («принудительное вовлечение» и «добровольный переход»), лежащих в основе острых дискуссий по поводу утверждений о контроле над сознанием новообращенных в НРД. Ричардсон признавал возможность асоциальных проявлений в каких-то действиях основателей и последователей некоторых НРД. Однако он категорически возражал против сугубо оценочного освещения этой темы, формирования негативистских стереотипов по поводу НРД, искажений их действительного состояния и преследований за религиозные убеждения. Ричардсоном было написано несколько работ с критикой теории «промывки мозгов» — brainwashing (см. «Промывания мозгов» теория) и так называемого депрограммирования (статья «Социально-психологическая критика обвинений в “промывке мозгов” при вступлении в новые религии», A Social Psychological Critique of ‘Brainwashing’ Claims about Recruitment to New Religions, 1993). Надуманными и вносящими неоправданные страхи Ричардсон полагал и утверждения о «заговоре сатанистов» и их повсеместном проникновении в структуры общества. В то же время он считал действительно актуальным изучение различных путей выхода людей из состава НРД, их социальную и психологическую реадаптацию (статья в соавт. «Психотерапия и новые религии в плюралистическом обществе», Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society, 1984).

Отличительной чертой исследований Ричардсона стало использование междисциплинарного подхода, сочетание социологии религии с положениями из областей права, экономики, психологии, медицины. Хотя Ричардсон и не имел непосредственного отношения к разработке теории рационального выбора религии, его взгляды в какой-то степени оказались созвучны объяснению факторов, влияющих на обращение к религии, содержащемуся в трудах Лофлэнда (Lofland), Старка (Stark) и их единомышленников. Продолжая развитие теоретико-

методологического аппарата социологии религии, Ричардсон выступил в 1993 со статьей «Определения "культа": от социологически-операциональных до популистски-негативных» (Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative), где еще раз подчеркнул научную бесперспективность априорной враждебности к новообразованиям в сфере религиозной жизни общества. Ричардсон заслужил авторитет в качестве защитника религиозной свободы и прав меньшинств религиозных. Он неоднократно участвовал как эксперт в судебных разбирательствах различных обвинений в адрес нетрадиционных религий в США, отличаясь объективной научно аргументированной позицией.

Соч.: Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. 1993. Vol. 34. No 4.

М. С. Юрьев

РО́ББИНС (Robbins) **То́мас** (р. 1943) — американский исследователь религии, научный сотрудник Центра изучения гуманитарных проблем в Санта-Барбара (Santa Barbara Centre for Humanistic Studies). Окончил Гарвардский университет (Harvard University) в 1965. Докторскую диссертацию по социологии защитил в университете штата Северная Каролина в Чэпел-Хилл (University of North Carolina at Chapel Hill) в 1973. В дальнейшем работал в Новой школе социальных исследований (New School for Social Research) в Нью-Йорке и в Йельском университете (Yale University).

В социологии религии главным направлением научной деятельности Роббинса является изучение новых религиозных движений (НРД), а также девиантных и маргинальных групп религиозных. Им разрабатываются три основные темы: 1) выявление и классификация новых форм религиозности; 2) историко-социологический обзор нетрадиционных религий в прошлом и их сопоставление с современными НРД; 3) анализ взаимоотношений НРД с текущими политическими, правовыми и культурными процессами в обществе.

Свои позиции по отношению к НРД Роббинс заявил в серии научных статей 1970-х, написанных в соавторстве с Диком Энтони (Anthony), — «Новые религиозные движения и социальная система» (New Religious Movements and the Social System, 1978), «Культы: теория "промывки мозгов" и ее опровержение» (Cults, Brainwashing and Counter-Subversion, 1979), «Социология современных религиозных движений» (The Sociology of Contemporary Religious Movements, 1979). Они высказали неприятие огульной критики НРД со стороны так называемых антикультистских организаций, напоминающей гонения в США первой трети XIX в. на католиков, мормонов, масонов и проч. В 1981 была опубликована совместная книга этих авторов «На богов мы уповаем: новые паттерны религиозного плюрализма в Америке» (In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America), где нетрадиционные духовные течения рассматривались как закономерный результат социокультурной эволюции американского общества в конце XX в. Во втором издании этого труда (1990) указанное положение было дополнено аргументами из наблюдений за активизировавшимся в США фундаментализмом религиозным и заметно возросшей ролью женщин в религиозных организациях.

В 1980-е Роббинс занимался подробным исследованием государственной политики в области религиозной жизни современного общества. В научном содружестве с американскими (Ричардсон, Richardson; Робертсон, Robertson) и британскими (Бекфорд, Beckford) социологами религии он выпустил несколько коллективных трудов об отношении государства и права к разным проявлениям новой религиозности («Культы, культура и закон», Cults, Culture and the Law, 1985; «Церковно-государственные отношения», Church-State Relations, 1987). В работе «Религиозные массовые самоубийства до Джонстауна» (Religious Mass Suicide Before Jonestown, 1986) Роббинс провел историческую аналогию между одной из самых известных суицидных ситуаций в НРД («Народный Храм» в Гайане, Peoples Temple in Guyana, 1978) и самосожжениями русских старообрядцев после реформ Патриарха Никона.

Расширяя предметную область исследования, Роббинс предпринял обзор существовавшей к середине 1980-х европейской и американской литературы о НРД, изложив при этом собственное понимание причин массового обращения к нетрадиционным религиям — «Культы, новообращенные и харизма» (Cults, Converts and Charisma, 1988). Разнообразие современной религиозности описывается Роббинсоном с помощью понятий «религиозная инновация» (innovation) и «религиозный эксперимент» (experimentation), об этом его совместная с Бромли (Bromley) статья «Социальное экспериментирование и значение новых религий в Америке» (Social Experimentation and the Significance of American New Religions, 1992). Он обращает внимание исследователей на неразвитость теоретического объяснения новой религиозности, отсутствие в социологии религии убедительных трактовок современных явлений сакрализации и их обоснованного различения с традиционным пониманием религии. Среди причин такого состояния Роббинс выделяет отказ многих ученых от ценностно-нейтрального отношения к изучаемому материалу, пренебрежение требованием объективности и превращение исследователя «в часть своего предмета». Об этом он писал в статье «Изучая религию сегодня» (Studying Religion

Today 1991; в соавт. с Р. Робертсоном) и в своем редакторском предисловии к коллективному труду «Между сакральным и секулярным: исследование и теория квази-религии» (Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion, 1994). В конце 1990-х Роббинс и Д. Энтони написали несколько совместных работ на тему эсхатологических ожиданий в преддверие нового тысячелетия, проанализировали связь социально-политической нестабильности в мире с массовыми апокалипсическими настроениями.

Соч.: Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements // Current Sociology: Special Edition. 1988. Vol. 36. No 1.

М. С. Юрьев

РО́БЕРТСОН (Robertson) **Ро́ланд** (р. 1938) — американский социолог, исследователь религии, профессор Питсбургского университета (University of Pittsburgh). Родился в Великобритании, окончил Оксфордский университет (Oxford), где занимался под научным руководством Уилсона (Wilson). Преподавал и вел исследовательскую работу в США. В 1988 избирался президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion).

Первоначально Робертсон придерживался взгляда на религию как на некий частный феномен, все более вытесняемый из духовной жизни людей ширящейся секуляризацией. Изменение этих представлений произошло под влиянием идей Б. Уилсона, считавшего секулярность современного общества стимулирующим обстоятельством для реструктуризации и повышению гибкости религии. В своих ранних работах, посвященных глобальным процессам модернизации и социально-экономической интеграции, Робертсон относил религию к факторам, которые могут выступать как источником разобщенности, так и объединяющей силой в этих процессах. Культивирование позитивного морального содержания религий способно повлиять на экономическое поведение людей, сделать их более восприимчивыми к универсальным моделям развития.

Изучая деятельность некоторых религиозных организаций (Армии Спасения и др.), Робертсон пришел к необходимости выяснения широкого социального контекста, в котором формируются духовные и мирские интересы верующих. В 1970 он публикует труд «Социологическая интерпретация религии» (The Sociological Interpretation of Religion), где последовательно излагает историю и содержание социологического подхода к религии, формулирует различие социальных и вероисповедных аспектов религиозных учений, рассматривает причины и смысл современной секуляризации. Приводя разнообразные примеры из религиозной жизни американского общества, Робертсон применяет к ним классические понятия социологии религии Вебера (Weber), Дюркгейма (Durkheim), Зиммеля (Simmel). Робертсон разделял высказанные Парсонсом (Parsons) и Беллой (Bellah) характеристики религии как социального института, повлиявшего на общественное устройство США. В то же время он полагал, что религия функциональна не только как средство социальной консолидации, но и в плане общего культурного развития человечества.

Развивая это положение, Робертсон предложил рассматривать религию как составную часть мировой социокультурной системы. В этой системе каждый элемент имеет одновременно и локальный смысл, определяемый конкретными условиями его возникновения, и всеобщее значение. Локализация и глобализация развертываются во взаимной оппозиции, но также и во взаимообусловленности. Робертсон назвал это состояние глокализацией. Религия вписывается в глокализацию, будучи сама противоречивым единством локального и глобального. На всех уровнях организации мировой системы функционирование религии имеет свою специфику. Робертсон выделяет четыре таких уровня — индивидуальная жизнь, национальные общества, система обществ, человечество в целом («Глобализация», Globalization: Social Theory and Global Culture, 1992). На каждом из них религия оказывает интегрирующее и дезинтегрирующее воздействие. Задача социологии — понять, какая именно социальная функция религии проявляется в той или иной ситуации. Задача общества и его институтов (власть, государство, церковь и пр.) — распорядиться полученным знанием для оптимизации социальных решений. Сложность этого процесса в том, что глобализация ведет к размыванию традиционных форм идентичности и это порождает противодействие, конфликты (в том числе религиозные). В их преодолении Робертсон отводил важное место взаимодействию государства с религиозными объединениями.

Выступив соредактором (вместе с Роббинсом, Robbins) коллективного труда «Церковно-государственные отношения» (Church-State Relations, 1986), Робертсон постарался представить в подборке публикаций этого сборника широкую панораму возможных угроз развитию общества от непродуманных действий государства в религиозной сфере. В ряду последствий таких действий назывались усиление фундаментализма религиозного и его политизация, экстремистская реакция последователей нетрадиционных культов на дискриминационное к ним отношение.

Секуляризация также вносит определенную напряженность в общество. Однако утрата прежнего политического и хозяйственного влияния религиозных организаций вовсе не означает, по убеждению Робертсона, лишения верующих права участвовать

в формировании нового мирового порядка, что они, собственно говоря, и предпринимают активно. Чтобы понять происходящее в современной религиозной среде, социология религии должна выработать новый язык описания изучаемых явлений, развиваться по пути комплексного взаимодействия с другими социогуманитарными науками.

Лит.: *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1985. Vol. 46. No 3.

М. С. Юрьев

РОСС (Ross) **Э́ва Дже́нни** (1903, Белфаст, Северная Ирландия — 1970) — американская исследовательница религии, профессор и декан (1940–1969) факультета социологии Тринити-колледжа в Вашингтоне (Trinity College, Washington, D.C.). Уроженка Белфаста (Северная Ирландия), окончила Лондонский университет (University of London). В 1930 переехала в США, изучала проблемы экономической кооперации, защитила докторскую диссертацию по социологии в Йельском университете (Yale University). В 1943 была избрана президентом Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society), став первой в истории США женщиной, возглавившей профессиональную организацию социологов.

В своих представлениях о социологическом изучении религии Росс, исповедовавшая католицизм, придерживалась позиций религиозной социологии. Она последовательно отстаивала необходимость ценностно-ориентированного подхода в социологии, полагая, что такой предмет, как религия, наиболее полно может исследовать только верующий ученый. Росс неоднократно публично выступала с осуждением требования «безоценочности», распространенного в научной среде. Она возражала против изменений в исследовательских приоритетах Американского католического социологического общества, произошедших в 1960-е, а после его трансформации в Ассоциацию социологии религии (Association for the Sociology of Religion) прекратила свое участие в этой организации.

М. С. Юрьев

РОССИ́ЙСКАЯ НАУ́ЧНАЯ ПЕРИО́ДИКА ПО СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ. В настоящее время в России не существует узкоспециализированных изданий, посвященных исключительно социологии религии. По данному научному направлению можно встретить публикации в журналах более широкого профиля — преимущественно в религиоведческих и социологических, в которых затрагивается тема религии. Чтобы обнаружить публикации, посвященные социологии религии в журналах различной дисциплинарной принадлежности, при поиске приходится использовать различные группы ключевых слов (если в первом случае это, к примеру, «социальный», «общество» или фамилии социологов, то во втором — «религия», «церковь» и т. д.). В ряде изданий имеется отдельная рубрика «социология религии» либо делается выпуск тематических номеров по данному направлению. Информация по изданиям содержится в данных, размещенных на официальных интернет-сайтах. Нередко к рубрике по социологии религии относятся публикации, дисциплинарная принадлежность является спорной.

Социология религии является одной из основных тем информационно-аналитического журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». Издание выпускается на базе Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Журнал издается с 1968 (до 2009 в формате информационно-аналитического бюллетеня), в настоящее время выходит ежеквартально (4 номера в год). С 2012 полностью к работе привлечены историки, социологи, антропологи, философы и представители других дисциплин, большое внимание уделяется переводам актуальных иностранных авторов, рецензированию. Междисциплинарная установка и отсутствие конкретной рубрики по теме затрудняет подсчет непосредственного количества статей по теме «Социология религии», тем не менее значимость данного направления можно отследить по тематическим номерам, например: «Религия и множественные современности» (№ 1 (30), 2012) или «Религия в постсекулярном контексте» (№ 2 (30), 2012). С 2014 начинает выпускаться англоязычный электронный журнал «State, Religion and Church», публикующий как переводы избранных статей основного, «родительского» журнала, так и оригинальные тексты. Издание «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» является рецензируемым и включено в Перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук, а также в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Научно-теоретический журнал «Религиоведение», издается Амурским государственным университетом (Благовещенск) и Объединением исследователей религии (Москва), при участии философских факультетов Московского и Санкт-Петербургского государственных университетов. Выпускается с 2001, ежеквартально. Входит в список ВАК, включен в РИНЦ. Регулярно действует рубрика «Социология религии» (за годы издания журнала в рубрике выпущено свыше 50 статей), также тема религии в социальном контексте присутствует в других рубриках.

Информационно-аналитический журнал «Религия и право» издается Славянским правовым центром с 1997. Несмотря на акцент на юридических вопросах в названии издания, проблематика публикуемых статей затрагивает разнообразные, в том числе социологические и культурные, аспекты взаимодействия религии и гражданского общества. Входит в базу данных РИНЦ. Среди рубрик журнала: «Церковь и общество», «Религиозная жизнь», а также отдельная рубрика «Социология религии» (регулярно действовавшая до 2010, только за 2007–2010 опубликовано 22 статьи).

Журнал «Религиоведческие исследования» выпускается с 2009 по одному (сдвоенному) номеру в год. Издание ориентировано на знакомство отечественных религиоведов с работами западных коллег в формате обзоров современного состояния тех или иных областей знания, переводов статей, рецензий. Выпуски тематические, материалы по социологии религии рассредоточены без тематической рубрики или отдельных выпусков.

Журнал «Социологические исследования» (СоцИс) является одним из старейших изданий в области социологии, основан в 1974. В настоящее время журнал выпускается Российской академией наук, входит в список журналов, рекомендованных ВАК, в базу РИНЦ, а также в международные базы Scopus, Web of Science. Выходит 12 номеров в год. Журнал публикует статьи по теории и истории социологии, результаты социологических исследований. С 1998 появляется постоянно действующая рубрика «Социология религии». До 1997 включительно опубликовано 43 статьи по религиозной проблематике ($^2/_3$ из которых приходится на 1990-е), с 1998 по 2013 включительно — 132 статьи. В целом доля публикаций статей по религиозной проблематике по отношению к общему объему статей сравнительно невелика — 3–4% (после 1998, до этого менее 1%). В журнале публиковались многие известные отечественные социологи религии.

«Социологический журнал» создан в 1994 профессором Г. С. Батыгиным (1951–2003). Учредители: Институт социологии Российской академии наук, Некомерческая организация Благотворительный фонд социологических исследований и инновационных образовательных технологий (ФСИ). Журнал входит в перечень ВАК, включен в РИНЦ. Выпускается ежеквартально (четыре раза в год). Отдельная рубрика посвящена социологии религии, в среднем в ней выходит 1–2 статьи в год.

Научное профессиональное ежеквартальное издание «Журнал социологии и социальной антропологии» (ЖССА) создано в 1998. Учредителями являются: Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Социологический институт РАН (СИ РАН), Международный фонд поддержки социогуманитарных исследований и образовательных программ «Интерсоцис». Журнал является рецензируемым, входит в перечень ВАК, включен в РИНЦ. За годы существования журнала опубликовано около 20 статей, посвященных теме религии в рубриках «Социология религии», «Социальная антропология» либо просто как «Научные сообщения» без указания дисциплинарной принадлежности.

Журнал «Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены» (до 1998 назывался «Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень») выпускается Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Журнал издается с 1992, с 2009 — в электронной форме; в печатном виде ежегодно издается «Мониторинг-Альманах», в котором публикуются избранные статьи за год. Выходит 6 номеров в год. «Мониторинг» является рецензируемым журналом, входит в базу РИНЦ, включен в перечень ВАК. Периодически публикуются статьи по социологии религии (всего около 30 за период с 1992 по 2013). С 2012 неоднократно публиковались результаты опросов в рубрике «Мониторинг мнений» по темам: «Культура, религия, историческая память» и «Религия, культура, традиции».

Журнал «Общественные науки и современность» (ОНС) — Издание Президиума Российской академии наук. Создан в 1991. Специфика журнала — в установке на междисциплинарность, поэтому достаточно сложно отделить статьи, посвященные строго социологии. Тем не менее экономика, социум, политика, культура России — вот часть ключевых вопросов журнала, как заявлено на официальном сайте. В целом, за годы существования журнала выпущено более 80 статей посвященных теме религии. Входит в список ВАК и базу РИНЦ.

Журнал «Социология» Российской социологической ассоциации (РоСА) выходит с 2004, учрежден Московским государственным университетом им. М. В. Ломоносова, Российской социологической ассоциацией. Выходит 4 номера в год. Включен в перечни ВАК и РИНЦ. За годы существования журнала, выпущено около 30 статей, связанных с религиозной проблематикой в различных рубриках, в том числе «Культура и религия» и «Православная социология». Наличие последней рубрики не является характерным для академических изданий в России, в ней содержатся не только статьи по теме, но и рассуждения редакции о том, является ли обоснованным подобное направление исследований.

Сетевой научный журнал «Вестник Института социологии РАН» (выпускается с 2010) в 2012 опубликовал тематический номер: «Религия в современном мире: ракурсы проблемы» (№ 4), периодически публикует и статьи по социологии религии.

Отдельные публикации по социологии религии также встречаются в следующих изданиях, входящих в базу данных Российского индекса научного цитирования: «Социологическое обозрение» (НИУ ВШЭ), «Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии» (журнал Левада-Центра с 2003), «Laboratorium. Журнал социальных исследований» (Центр независимых социологических исследований), «Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований» (Учредитель и редактор — Михаил Илле, при поддержке СИ РАН, Центра независимых социологических исследований, кафедры философии и социальных коммуникаций Университета гражданской авиации), а также в изданиях, входящих в перечень ВАК, — в ежегоднике «Россия реформирующаяся» (Институт социологии РАН), журналах «Мир России» (НИУ ВШЭ), «Социология власти» (РАНХиГС).

Специфической площадкой для публикационной активности являются различные вестники университетов. Создаваемые при учебных заведениях в немалой степени с целью публикации научных достижений сотрудников, подобные издания в меньшей степени ориентированы на внешнего читателя. Эти издания, зачастую входящие в список ВАК и базу РИНЦ, очень различны по уровню (очевидно, что в МГУ и СПбГУ в большей степени привлекаются для публикации известные исследователи, чем в региональные издания). В крупных вузах, где отдельно существуют кафедры социологии и религиоведения, материалы по социологии религии могут быть опубликованы в различных томах вестников.

Кроме указанных журналов, для представителей академического сообщества существуют специализированные электронные ресурсы: «Религиозная жизнь», Информационный ресурс Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» под руководством Е. С. Элбакян, публикующие новостные и аналитические материалы. На портале «Религиозная жизнь», кроме результатов исследования, публикуются переводы работ зарубежных авторов.

В данный обзор не включены журналы, которые перестали выходить на конец 2013, а также журналы, с установленной платой за публикацию.

Сайты периодических изданий в сети Интернет:

«Государство, религия, церковь в России и за рубежом»: http://religion.rane.ru/

«Религиоведение»: http://www.amursu.ru/religio

«Религия и право»: http://www.sclj.ru/analytics/magazine/

«Религиоведческие исследования»: http://rrs-journal.ru/

«Социологические исследования» (СоцИс): http://www.isras.ru/socis.html

«Социологический журнал»: http://www.isras.ru/Sociologicalmagazine.html

«Журнал социологии и социальной антропологии» (ЖССА): http://www.jourssa.ru/

«Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены»: http://wciom.ru/journal/

«Общественные науки и современность»: http://ecsocman.hse.ru/ons/index.html

Журнал «Социология» Российской социологической ассоциации (РоСА): Официальный сайт: http://journal.socio.msu.ru/

«Вестник института социологии РАН»: http://www.vestnik.isras.ru/summary.html?jid=155

«Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований»: http://www.teleskop-journal.spb.ru/

«РелигиоПолис»: http://www.religiopolis.org/

«Религиозная жизнь»: http://religious-life.ru/

А. С. Астахова

РУТКЕ́ВИЧ Еле́на Дми́триевна (р. 1949 г., Москва) — российский социолог, ведущий научный сотрудник Института социологии Российской академии наук (с 1979). Специалист в области западной социологии религии, истории социологии, религиоведения, феноменологической социологии. Член Российского общества социологов. Читает лекционные курсы по социологии религии, религиоведению, философии религии. Руководила научным проектом «Изменение религиозного сознания».

Сфера научных интересов Руткевич: теория социального конструирования реальности, история социологии религии, англо-американская социология религии, феноменологическая социология религии. В настоящее время занимается разработкой проблем западной социологии религии и религии в современном мире.

В соавторстве с В. И. Гараджой подготовила хрестоматию по социологии религии «Религия и общество» (1994, 1996). Опубликовала переводы трудов таких западных социологов, как А. Шюц (Schütz), Д. Рисмен (Riesman), Т. Парсонс (Parsons), П. Бергер (Berger), Т. Лукман (Luhmann), Л. Уайт, П. Бурдье (Bourdieu) и др., в том числе книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» (The Social Construction of Reality, 1995). Для Большой российской энциклопедии (2009, 2010), Социологической энциклопедии в 2-х томах (2003) и Энциклопедии по культурологии (2007) написала статьи: П. Бергер, Р. Белла (Bellah), И. Вах (Wach), Ч. Глок (Glock), Э. Грили (Greeley), Г. Ле Бра (Le Bras), Х. Кокс (Cox), Т. Лукман, Р. Нисбет (Nisbet), Г. Олпорт (Allport), А. де Токвиль (A. de Tocqueville) и др.

Соч.: Секуляризация «жизненного мира» и перспективы современной религиозности // Буржуазная социология на исходе XX в. / отв. ред. В. Н. Иванов. М., 1986; Феноменологическая социология знания. М., 1993; Религиозность русского населения: сдвиги и тенденции // Массовое сознание и массовые действия: годич. отчет за 1992–93 г. по разделу общеинститут. прогр. «Альтернативы социал. преобразований в рос. обществе» (рук. В. А. Ядов). М., 1994; Западная социология о перспективах религии // Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред.

М. П. Мчедлов. М., 2008; Изменение мира и десекуляризация Запада: усиление роли американского евангелического протестантизма // Россия в современном диалоге цивилизаций / отв. ред. А. В. Логинов. М., 2008; «Религиозная исключительность» Италии: социологический ракурс // Теория и практика общественного развития. 2013. № 4; Новая парадигма в социологии религии: Pro et Contra // Вестник ИС РАН. 2013. № 6; Социология духовности: проблемы становления // Вестник ИС РАС. 2014. № 6; Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии // Вестник ИС РАН. 2017. Т. 8. № 1.

О. Н. Хухарева

РУФ (Roof) **Уэйд Кларк** (р. 1939) — американский исследователь религии, профессор университета в Санта-Барбара (University of California, Santa Barbara), директор университетского Центра изучения религии (Center for the Study of Religion). Окончил Йельскую теологическую школу (Yale Divinity School). Диссертацию по социологии религии защитил в университете штата Северная Каролина (University of North Carolina) в 1978, где работал под руководством Ленски (Lenski). В 1979–1990 был профессором социологии университета в Амхерсте (University of Massachusetts, Amherst). Руф избирался исполнительным секретарем (1978–1983) и президентом (1996–1997) американского Общества научного изучения религии, вице-президентом Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion), членом руководящего совета Международного общества социологии религии.

В 1970-е темой исследований Руфа было положение традиционных религий в условиях современных социальных изменений. Он изучал соотношение традиционных форм действий религиозных и явлений модернизма религиозного в протестантских церквях США, сравнивая положение в епископальных и конгрегационалистских приходах Северной Каролины. Особое внимание при этом Руф уделял опросам членов религиозных организаций, служителей и прихожан, которые считал наиболее достоверным источником социологической информации. Выводы Руфа утверждали о наличии двух тенденций в мировоззренческих и социальных ориентациях верующих, которые он обозначил понятиями локализма и космополитизма. Локализм предполагает приоритет представлений и ценностей, культивируемых в непосредственном окружении человека (в местном приходе, в ближайшем круге общения и т. п.). Это провинциальный или «сельский» тип религиозного поведения. Наиболее соответствуют локализму консервативные взгляды на общество, мораль и пр. Космополитизм свидетельствует об избрании более широкого круга культурных ценностей. Его приверженцы чаще принадлежат к городской среде, разделяют либеральные настроения и активнее поддерживают социальные перемены. Руф не настаивал на жесткой дифференциации верующих по этим двум направлениям, предложив данное различение как способ первичного анализа современного массового религиозного сознания.

С 1980-х основным направлением деятельности Руфа стало изучение религиозной ситуации в США. Он участвовал в составлении ряда коллективных обзорных трудов о состоянии протестантских и др. общин религиозных, о динамике их состава, изменениях в религиозных практиках, социальных позициях верующих. Собранный материал позволял представить общую картину места и роли религии в социокультурной жизни США. Благодаря этой работе Руф получил признание как один из наиболее компетентных экспертов в стране по вопросам религии и общества. Наибольшую известность в этом отношении получило его исследование в соавторстве с Уильямом Маккинни (McKinney) «Главная тенденция религии в Америке» (American Mainline Religion, 1987). По наблюдению авторов, в религиозной жизни американского общества возникло и быстро распространяется явление, названное ими «новый волюнтаризм» (new voluntarism). Этим термином они обозначили начавшуюся в 1960-е тенденцию к более свободному выбору религиозной принадлежности по сравнению с традиционализмом прежних времен. Как отмечалось в книге, для религиозного выбора современных людей уже не имеют определяющего значения церковное членство их родителей, этнические или социально-классовые традиции окружающих групп населения и др. факторы, еще недавно существенно влиявшие на идентичность религиозную. Это явление привело к заметному упадку церквей, принадлежащих к традиционным религиям. В то же время оно способствовало образованию новых форм религиозной общности, объединению верующих по признакам единых политических (либеральных, консервативных и пр.) взглядов, культурных интересов, мирских увлечений.

Анализ перемен в религиозной ситуации страны привел Руфа к изучению новых взаимоотношений между религиозными и светскими институтами общества (семья, образование, здравоохранение и пр.). Главным объектом исследования стал совокупный участник этих взаимоотношений — поколение «бэби-бума» 1960-х. В начале 1990-х Руф провел широкомасштабную серию массовых анкетных опросов, интервью и кейс-стади в четырех штатах (Калифорния, Огайо, Массачусетс, Северная Каролина). Результаты были изложены им в книге «Поколение ищущих» (A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation, 1993). Один из ведущих выводов заключался в том, что утрата устойчивой потребности в традиционных способах религиозного поведения вовсе не означа-

ет потери интереса к духовным приоритетам. Проявления религиозности стали более разнообразными, выражающими индивидуальные мотивы, личный духовный поиск и прагматизм жизненных интересов. Подтверждением этого вывода стало новое исследование Руфа, проведенное им в Лос-Анджелесе вместе с Дональдом Миллером (Miller) и Джоном Орром (Orr), — «Духовный рынок: поколение "бэби-бума" и переустройство религии в Америке» (Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion, 1999). В нем было описано функционирование религии в публичном пространстве большого города и указано на формирование новой конфигурации религиозно-общественных отношений — сетевой структуры из этноконфессиональных (см. Этнорелигиозное сообщество), трансденоминациональных (см. Деноминация), церковно-организационных и теологических элементов, которая охватывает большинство сфер социальной и духовной жизни населения. Такое состояние получило у авторов название новой политики духа.

Соч.: Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton (N J), 1999.

М. С. Юрьев

РЭ́ДКЛИФФ-БРА́УН (Radcliffe-Brown) **А́льфред Ре́джинальд** (17.01.1881, Бирмингем — 24.10.1955, Лондон) — британский социальный антрополог, представитель функционалистского направления в исследованиях общества, культуры и религии. Получил гуманитарное образование в Тринити-колледже (Trinity College, Cambridge), после чего совершил двухлетнюю (1906–1908) поездку в Южную Африку и в качестве этнолога проводил полевые исследования на Андаманских островах. Вернувшись в Англию, преподавал в Кембридже и Лондоне сравнительную социологию и этнологию. В 1910–1913 занимался полевыми исследованиями в Западной Австралии. По возвращении на родину преподавал в университете Бирмингема социальную антропологию, служил в армии. В 1916–1918 вновь работал в Австралии. Затем уезжает в Южную Африку, становится профессором Кейптаунского университета (University of Cape Town), где создает Школу африканской жизни и языков (School of African Life and Language). В последующие годы преподавал как профессор в университетах Сиднея (1926–1931) и Чикаго (1931–1937), с 1937 работал на кафедре социальной антропологии Оксфорда, в 1940–1941 был президентом Королевского антропологического института (Royal Anthropological Institute). После Второй мировой войны приглашался для чтения лекций в университеты Великобритании, Бразилии, Египта.

Научную деятельность Рэдклиффа-Брауна отличала эмпирическая направленность исследований, стремление получать данные о социальной и духовной жизни людей в прямом «полевом» контакте с изучаемыми обществами. Результаты этих занятий были обобщены им в работах «Жители Андаманских островов. Исследования по социальной антропологии» (The Andaman Islanders, 1922), «Социальная организация австралийских племен» (The Social Organization of Australian Tribes, 1931) и ряде др. В теоретическом плане заметное влияние на Рэдклиффа-Брауна оказали теории Спенсера (Spenser) и Дюргкейма (Durkheim), он считал также авторитетными для себя научные воззрения Мосса (Mauss). Основные положения его подхода изложены в труде «Естественная наука об обществе» (A Natural Science of Society, 1948) и в сборниках научных статей Рэдклиффа-Брауна «Структура и функция в примитивном обществе» (Structure and Function in Primitive Society, 1952), «Метод социальной антропологии» (Method in Social Anthropology, 1958). Для социологии религии значение имеет его статья «Религия и общество» (Religion and Society, 1945).

Рэдклифф-Браун рассматривал общество как целостный организм, по аналогии с биологическим организмом имеющий потребности выживания и эффективного освоения объективных условий существования. Для удовлетворения этих потребностей возникают различные социальные институты (запреты, родство, наследование, возрастные обязанности и пр.), связи между которыми образуют структуру общества. Каждый институт, каким бы он ни был, существует постольку, поскольку выполняет необходимые функции в единой системе поддержания жизнедеятельности общества. При этом сами институты эволюционируют, их функции становятся многообразнее, а вся структура общества — более сложной. Задача научного исследования — на конкретном эмпирическом материале выяснить элементарные основания структурно-функциональных отношений, выявить в этих отношениях устойчивые связи для определенного состояния общества, показать их вариативность и дифференциацию.

С этой точки зрения религия имеет социальное значение не своим мистическим (см. Мистицизм) содержанием, а тем вкладом, который она вносит в формирование и воспроизведение социального порядка. Этот вклад, т. е. основную социальную функцию религии, Рэдклифф-Браун видел в способности институтов религиозных закреплять и поддерживать необходимые социальному целому формы человеческого поведения. Религия вырабатывает специфические нормы и санкции, которые регулируют взаимоотношения людей внутри и за пределами их сообществ. Мифы и религиозные верования не должны рассматриваться как нечто

отвлеченное от социальных обстоятельств — в них фиксируется и передается из поколения в поколение реальный опыт реализации жизненно важных потребностей общества. В свою очередь, мифологические или религиозные представления определяют социальное устройство, его институты и структуру. Поэтому ритуалы религиозные, направленные на священные объекты, в то же время являются и социально организующими действиями.

Соч.: Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / пер. с англ. О. Ю. Артемовой. М., 2001.

М. С. Юрьев

САКРАЛИЗА́ЦИЯ (от лат. sacer — находящийся вне обыденности, священный) — придание какимлибо объектам статуса священных. Общие признаки сакрализации — выведение тех или иных предметов, персон, явлений за пределы обыденного (мирского, профанного), отношение к ним как к сверхобычным, исключительным и чудодейственным. Объекты сакрализации всегда связаны с жизненно важными для индивидов или общественных групп интересами, процессами, смыслами. Истоки сакрализации заключены в фундаментальной социально-психологической потребности людей в упорядоченности, стабильности и безопасности их бытия. Процедура сакрализации позволяет установить и закрепить необходимые институты социальной организации, обосновав их легитимность происхождением от сакральной инстанции. Достигнутое состояние фиксируется строгим допуском, ограничениями и запретами на контакт с сакральным.

Наиболее заметное распространение сакрализация получила в религиозной жизни общества. В традициях всех религиозных организаций имеется практика освящения того, что принято для религиозного почитания в соответствующих вероисповеданиях. Наряду с регламентированной сакрализацией, имеет место и спонтанная сакрализация. Она возникает, как правило, вне сложившейся системы общественных отношений и религиозных предписаний. Из этого обстоятельства нередко делается вывод о врожденной устремленности к сакральному в человеческом существе как естественном внутреннем религиозном качестве. Однако стихийность побуждений к сакрализации и ее проявлений не изменяют общей сути процесса — объективации основополагающих потребностей духовного и социального характера. Результатом обычно становятся овеществление или персонификация человеческих идей и настроений в неких сакральных объектах, наличие которых космизирует окружающую человека социальную реальность. Когда данные объекты воспринимаются как свидетельства существования сверхъестественного, можно говорить о религиозной направленности сакрализации. Тем не менее далеко не всегда обретение сакрального предполагает веру в его сверхъестественный источник. В секулярном (см. Секулярность) обществе религия утрачивает приоритет в сфере сакрализации, возникает широкий диапазон предметов сакрализации, не относящихся к культу религиозному (в политике, идеологии, искусстве).

М. Ю. Смирнов

САКРА́ЛЬНАЯ ГЕОГРА́ФИЯ — свод представлений о «святых местах» (см. Места поклонения в религиях), обособленный в корпусе знаний о религии. Объект исследования сакральной географии конституируется по аналогии с объектом географии и включает: 1) сакральную геосферу — абстрактную «земную оболочку» из топографических локусов, священных для тех или иных религий, имеющих глобальный масштаб (примером чего может служить буддийская мандала); 2) сакральную геосистему — множество конкретных территорий, чье действительное или вымышленное местонахождение задается сетью сакрализованных координат (страна Шамбала — гора Канченджанга, град Китеж — озеро Светлояр); на этих территориях происходит вертикальная и горизонтальная религиозная коммуникация (в том числе с гипостазированными существами), между ними действует множество системообразующих связей, подчиненных закономерностям взаимоположения и взаимодействия территорий в сакральном пространстве.

Особенно наглядно сакральная геосфера (с «метаконтинентами» и «гиперматериками») представлена в эзотерических, геополитических, спиритуалистических и конспирологических учениях (атлантизм, гиперборейство, евразийство), существенную роль в которых играет мистический широтно-долготный «цивилизационный крест», образованный антагонизмом «духовного благодатного» Востока и «плотского техногенного» Запада, «арийского белого» Севера и «инфернального черного» Юга.

Сакральную географию следует отличать от географии религий, занимающейся составлением географического атласа распространения этносов, религий и конфессий на земном шаре в реальном пространственно-временном континууме. Наряду с этим существуют археологическая сакральная топография, осуществляющая картографирование, геодезическую привязку на местности и первичную дескрипцию результатов раскопок религиозных святилищ, зданий и сооружений, а также искусствоведческая иеротопия — историко-культурный анализ актов художественного творчества верующих в области создания сакральных пространств.

Опираясь на работу британского географа Криса Парка (Park) «Сакральные миры: введение в географию и религию» (Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion, 1994), можно указать на следующие сферы взаимодействия географии и религии:

1) Картографирование и исследование географического распределения религий. Первоначально (XVI–XVII вв.) данная сфера ограничивалась фиксацией пространственного распространения христианства, но в XIX в. расширилась до включения зон нехристианских религий как объектов сначала миссионерства, затем — научной географии.

2) Отражение религии в культурном и географическом ландшафте. Восходит к «библейской географии» — появившейся в середине XVI в. традиции соотносить упомянутые в Библии географические названия с реальным или стилизованным ландшафтом (карты Эдема, карты Святой земли). В наше время данный аспект сакральной географии предполагает картографирование различных видимых элементов ландшафта, имеющих религиозное значение: культовых зданий, религиозных символов (например, придорожных крестов), рукотворных или естественных сакральных пространств и объектов (рощи, источники, горы и т. д.), маршрутов паломничества и др. В этой сфере научная география религии пересекается с геотеологией.

3) Воздействие религиозной принадлежности на образ жизни населения, ведение хозяйства, на торговлю и другие области человеческого взаимодействия в определенном географическом пространстве (страна, город, квартал). Сюда относятся, например, требования к одежде и внешнему виду (закрытые лица женщин, бороды у мужчин), наличие/отсутствие определенных отраслей экономики (в мусульманских странах нет свиноводства), высокий или низкий уровень рождаемости.

4) Роль религии в конструировании политического ландшафта, например: география конфликтов, раздельное проживание религиозных групп, разделение государств по религиозному признаку.

В таком случае сакральная география предстает, во-первых, как исследование пространственных аспектов сакрального, т. е. как часть научной географии (география религии); во-вторых, как географическая картина мира, характерная для приверженцев той или иной религии (геотеология).

Лит.: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006; Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2008; Сакральная топография средневекового города. / ред.-сост. А. Л. Баталов и др. // Известия Ин-та христианской культуры средневековья. Т. 1. М., 1998; *Park Chr. C.* Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion. London, 1994.

И. П. Давыдов, А. В. Митрофанова

САКРА́ЛЬНОЕ (от лат. sacer — находящийся вне обыденности, священный) — состояние каких-либо объектов, при котором их смысл и значение в человеческом восприятии выходят за пределы повседневной обычной жизни людей. В наиболее распространенном значении сакральным считаются персоны, образы, идеи, природные или созданные предметы, имеющие особую ценность для какого-то сообщества или отдельного человека, поскольку с ними связываются ценности, конституирующие основополагающие установки человеческого сознания и поведения. Ключевой определитель сакрального — это его противопоставление профанному. Сакральное и профанное можно рассматривать в оппозиции друг другу, но также и в соприсутствии, взаимопронизанности. Сакральное полагается как канал для сообщения профанного с реально наличествующим высшим миром.

В религиозной мысли при описании истоков сакрального и механизмов его проявления (иерофании) в профанном пространстве-времени преобладают иррациональность и мистичность (см. Мистицизм). Утверждение образов сакрального в жизни людей чаще всего объясняется либо как спонтанная активизация хранящихся в глубинах подсознания впечатлений (своего рода архетипов) об изначальном первоконтакте со сверхъестественным, либо как волеизъявление самого предмета веры (обычно Бога), побуждающего верующих к отзывчивости и почитанию. Инициирующий импульс к обнаружению и удостоверению сакрального считается возникающим вне обыденного причинно-следственного ряда, т. е. наделяется совершенно особой природой.

В религиозных учениях сакральное толкуется как независимая от людей «иная реальность», существующая вечно, априорная для человеческого сознания и вызывающая при «встрече» глубинные переживания. В отличие от природно-человеческого мира, по представлениям верующих, сакральное есть подлинная реальность, так как только благодаря ему сам мир и существует. Рациональная невыразимость внутренней природы сакрального вполне совмещается с признанием его «овеществленного» присутствия в мирском. Но предметность сакрального не тождественна «первообразу», а есть лишь свидетельство о нем. При такой интерпретации сакральное рассматривается как ничем не обусловленная самодостаточная сущность, хотя в сфере профаного допускается наличие посредника (духовного лидера или религиозной организации), который переводит иерофанию в доступную человеческому восприятию форму и даже сам может стать носителем сакральности. Можно говорить об иерархичности сакрального в религиях — сакральное как нечто, принадлежащее только богам и отчужденное от людей; сакральное как необходимые действия и предметы при взаимоотношениях верующих с божественной инстанцией; сакральное как свойство священных предметов.

Феномен сакрального не исчерпывается только религиозным содержанием. В дуализме сакрального и профанного обнаруживается общая характеристика социокультурных процессов более широкого плана, чем сугубо вероисповедные отношения. Поливариантность представлений о сакральном относится на счет разной степени совершенства человеческих исканий «абсолютного». Статусы сакрального и профанного подвижны, их восприятие в разных сообществах не идентично, и нередки «перекодировки». Обращает на себя внимание встречающаяся негативная реакция на сакральное — оно не обязательно выступает предметом почитания, но может быть запретно как оскверняющее, вызывающее отвращение.

В понимании Дюркгейма (Durkheim) идея сакрального происходит из мистифицированного осмысления практики социальных взаимоотношений. Социальное мышление, полагал он, обладает силой, побуждающей индивидуальную мысль видеть вещи сообразно коллективным воззрениям на них. Если в некоем сообществе генерируется значимая для всех потребность, то ее экспликация в виде интерсубъективной идеи, дабы не быть утраченной, может обрести привязку к какому-то внешнему объекту. Этот объект, по исходному состоянию принадлежащий профанной среде, превращается в символ общезначимой идеи, выводится из повседневного ряда и становится сакральным. Причем священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является внутренне присущим ему, это — приписанное человеком свойство.

Взаимоотношения людей с нарастающим кругом сакральных величин влекут за собой ритуализацию «контактов» и установление соответствующих организационных форм. Выявление сакрального дает точку отсчета в упорядочении мира, его адаптации к потребностям общества. Выстраивается система ориентиров, иерархических и горизонтальных отношений. Сакральное выступает как интегрирующее начало, через сопричастность которому люди идентифицируют себя с социальным целым. В таком объяснении на первый план выходит уже не сам по себе феномен сакрального, а культивирующий его социум со своим комплексом концептов коллективного сознания.

При отказе от тезиса о действительной онтологичности сакрального его понятие выступает как сложная абстракция, рожденная сознанием людей и запечатлевшая духовный опыт, идейные искания и мировоззренческую эволюцию общества. Истоки сакрального связываются с его обусловленностью конкретными процессами, формами и результатами социокультурной человеческой деятельности. Открытие «посюсторонности» и переменчивости оснований сакрального позволяет перевести исследовательский интерес от трансценденций к познанию научными средствами многообразия социальных, психологических, нравственных, эстетических и прочих граней человеческой жизни.

Лит.: *Батай Ж.* «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр. Е. Гальцовой, Т. Левиной. М., 2006; *Дюркгейм Э.* Священные объекты как символы [Элементарные формы религиозной жизни: (Фрагмент)] / пер. с англ. В. И. Гараджа // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. *Зенкин С. Н.* Небожественное скральное: Теория и художественная практика. 2-е изд. М., 2014; *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Н. Зенкин. М., 2003.

М. Ю. Смирнов

САПРЫ́КИН Влади́мир Алекса́ндрович (р. 1935, с. Антоновка Исилькульского района Омской обл.) — доктор философских наук (1978), автор семи изданных в 1970–1980-х в Алма-Ате, Киеве и Москве книг и брошюр. Окончил педагогический институт в Петропавловске Казахской ССР (1959). В дальнейшем на партийной, пропагандистской и преподавательской работе. В публикациях Сапрыкина трансформации религии в СССР рассматриваются сквозь призму процессов социалистической урбанизации. Попутно он описывал явления, характерные для отечественного протестантского сектантства (евангельские христиане, баптисты, пятидесятники), которое наряду с миссионерской активностью демонстрировало готовность адаптироваться к научным достижениям, стандартам образования, бытовым новшествам. По мнению Сапрыкина, проживавшие в индустриальных больших, средних и малых городах центральных областей Казахской ССР протестанты являли пример промежуточного образа жизни между городским и сельским, не интегрируясь в городскую советскую жизнь. В работах Сапрыкина отмечается этническая изолированность протестантских, а также римско-католических общин в условиях Казахстана, костяк которых составляли на тот момент этнические немцы. По косвенным указаниям мест «исхода» последователей этих общин (например, родными местами многих карагандинских немцев называются Крым и Украина) читатель может составить представление о специфике миграционных процессов Казахстана в 1940–1950-е, носивших характер централизованных депортаций по этническому, религиозному или социальному признакам.

В большинстве работ Сапрыкина ограниченно и отрывочно представлены материалы социологических исследований, проводившихся как им самим (в 1960-е в Пензенской области и в 1970-е в Казахской ССР), так и другими учеными на территории разных союзных республик. Примечательно, что вышедшие в Москве книги отличают большая ин-

формативность и качественный анализ материалов социсследований, которые проводились автором в Карагандинской области в 1980. Среди других изданий лишь в одном месте встречается ссылка на архив отдела агитации и пропаганды Карагандинского обкома КП Казахской ССР за 1971–1975 с крайне отрывочным и ограниченным использованием конкретных сведений из тех исследований, которые проводились под эгидой партийных органов. Зато автор в своих работах приводит уникальный и, пожалуй, первый пример проведения анкетирования верующих Карагандинской общины Церкви христиан адвентистов седьмого дня, которое предпринял по собственной инициативе ее пастор.

Соч.: Актуальные проблемы научно-атеистического воспитания в условиях города. М., 1986; Верующие в современном городе // Наука и религия. 1987. № 2; Трудовой коллектив: атеисты и верующие. М., 1990.

Лит.: «Обыденное сознание любит простые решения…» / Беседа Н. Митрохина с В. А. Сапрыкиным // Неприкосновенный запас. 2008. № 3.

М. А. Жеребятьев

СВЕ́ТСКОЕ (от слова «свет» в значении «мир») — нечто мирское (профанное), внерелигиозное. Светское не означает антирелигиозности, а лишь является тем, что не определяется религиозными нормами и ценностями, ибо ценно само по себе и вполне самодостаточно без религиозных санкций. С эпохи Нового времени в европейской истории прочные позиции занимает рациональное осмысление действительности. Священное начинает восприниматься как нечто субъективное и в силу этого — как иллюзорное, в то время как мирское — как объективное, ощущаемое материально. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализируется. Картина мира обмирщается, в ней остается все меньше места для трансцендентных сущностей, а человек со всеми присущими ему атрибутами оказывается «мерой всех вещей». В правовом аспекте, светское пространство является универсальным для присутствующих в нем сообществ и организаций, независимо от их отношения к религиозности или неверию. См. также Светскость; Светское государство; Секуляризация.

Е. С. Элбакян

СВЕ́ТСКОЕ ГОСУДА́РСТВО — тип государственного устройства, при котором отсутствует государственная религия, ни одна из действующих на территории государства религий не признается обязательной, господствующей или предпочтительной, религиозные организации не вправе оказывать влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства, на государственный строй, деятельность государственных органов власти и управления, на систему государственного образования, на законотворческую деятельность. В светском государстве все религии и религиозные направления равно удалены от любых государственных институтов, поскольку в основе функционирования такого государства лежит принцип светскости. Светский характер государства устанавливается путем отделения от него религиозных организаций и провозглашения религии частным делом граждан. В рамках светского государства, на фоне общей рационализации социальных представлений, в религиозной сфере идут процессы плюрализации и приватизации религии, невозможные в обществе теократии. С одной стороны, появляется множество религий, с другой стороны, религия становится частным делом отдельных граждан и социальных групп. Секуляризованное светское общество становится независимым от неведомого трансцендентного Бога, развивается по своим собственным законам. Но именно при таком типе организации общества для граждан возможна религиозная свобода, т. е. гарантии прав свободы совести и вероисповедания, независимо от их религиозной принадлежности. К формированию светского государства ведут процессы секуляризации. В России светский характер государства закреплен в Конституции. Согласно ст. 14 Конституции, Российская Федерация — светское государство, где никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной; религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. В соответствии с этим принципом, государство не возлагает на религиозные объединения выполнение функций государственных органов и учреждений, а также органов местного самоуправления, не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит закону. Государство не вмешивается и в определение гражданами своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями. При этом государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями. Религиозные объединения не участвуют в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления, в деятельности политических партий и политических движений и не оказывают им материальную и иную помощь. Вместе с тем члены

религиозных объединений, являясь гражданами России, обладают всеми гражданскими правами, в том числе правом на участие в выборах, в деятельности политических партий и т. п.

Лит.: Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / отв. ред. А. И. Филимонов. 2-е изд. М., 2013; *Ловинюков А. С.* К вопросу о взаимодействие государства и гражданского общества в Российской Федерации // Административное и муниципальное право. 2008. № 1; *Николин А.* Церковь и государство. История правовых отношений // Основы государства и права. 2003. № 5; *Шахов М. О.* Светское государство // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008.

Е. С. Элбакян

СВЕ́ТСКОСТЬ — правовой принцип, подразумевающий равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений, а также независимость от церковно-конфессиональных представлений и теологических концепций. Термин «светскость» (лаицизм, фр. laïque — светский, мирской) впервые был использован Фернаном Бюиссоном (Buisson) в 1887 в «Педагогическом словаре» (Dictionnaire de Pedagogie), хотя ранее он употреблялся в качестве прилагательного («светская школа», «светская мораль»). Одним из основных принципов светскости является недопущение религиозного регламента для общественных и государственных институтов — искусства, науки и образования, армии и т. д., требование отделения церкви от государства и школы от церкви, устранение влияние религии на общество и превращение ее в частное дело граждан. Крайней формой соответствия этому принципу следует считать антиклерикализм, возникающий в качестве ответной реакции на попытки введения в светском обществе клерикального регламента (см. Клерикализм). Однако одним этим светскость не исчерпывается, ибо она лежит в основе формирования внерелигиозной морали, внерелигиозного образования, демократических идей и принципов гуманитарных свобод — в том числе свободы совести, вероисповедания. Светскость, не устраняя религию из публичного пространства государства и общества, меняет лишь ее статус и роль в данном пространстве, где религия перестает быть государственной, социально обязательной, а ее нормы не являются высшими правовыми и этическими принципами, обязательными для всех. См. также Светское государство; Секуляризация.

Лит.: Пределы светскости / сост. А. М. Верховский. М., 2003; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Секуляризм и религиозная свобода — противостояние или партнерство / под ред. О. Ю. Гончарова, И. А. Шалобиной. М., 2013.

Е. С. Элбакян

СВИДЕ́ТЕЛЬСТВОВАНИЕ РЕЛИГИО́ЗНОЕ — объявление верующим об истинности исповедуемой им религии, в подтверждение чему он приводит примеры из собственной жизни о воздействии на человека со стороны сакрального. Свидетельствование религиозное возникает как проявление религиозного сознания после обретения верующим опыта сопричастности предмету веры религиозной. Обнародование религиозного свидетельствования становится знаком принадлежности верующего к религиозному сообществу (см. Идентичность религиозная). Свидетельствование выступает разновидностью религиозных практик. Совершается, как правило, в публичной обстановке (на молитвенных собраниях и т. п.), индивидуально или коллективно, в присутствии и с участием неофитов.

В более широком смысле свидетельствованием является акт публичного безоговорочного признания моральной, юридической и/или фактической правоты определенного лица или правильности какого-либо утверждения (в том числе вероучительного положения) верующим человеком, что может сопровождаться клятвой с призыванием сверхъестественных сил (номинацией) или жертвоприношением в знак честности, искренности и чистосердечности намерений и помыслов.

Специфическим видом религиозного свидетельствования является выступление на суде или в иной конфликтной ситуации, чреватой реальной (или мнимой) опасностью для жизни и здоровья, грозящей самому свидетелю в случае обнаружения им своих религиозных убеждений. Таким «свидетельством до смерти» было раннехристианское мученичество в период гонений на христиан со стороны римских властей (I–IV вв.), причем в христианском культе святых одинаково почитаются как мученики, принявшие смерть за Христа, так и исповедники, подвергшиеся репрессиям, но умершие собственной смертью. В шиитском исламе распространен культ святых шахидов-Алидов (шахада — свидетельство, признание), боровшихся за «возвращение имамата в семью Пророка». Термин «свидетельство» ныне входит в качестве составной части в самоназвание некоторых религиозных организаций (например, «Свидетели Иеговы» — с 1931).

И. П. Давыдов, М. Ю. Смирнов

СВОБО́ДА СО́ВЕСТИ — важнейшая составляющая свобод современного человека, защищающая суверенитет и автономию личности, одна из основ гуманитарно-правовых ценностей демократического типа общества. Принцип свободы совести опирается на несколько оснований: толерантность религиозная (в том числе веротерпимость); отделение государства и науки от религиозных организаций; свободный выбор убеждений и следование им; свободное распространение своих убеждений; свобода

творчества; равенство всех религий и идеологических систем перед законом.

Элементы представлений о свободе совести связаны с христианской идеей свободы выбора и прослеживаются с эпохи Средневековья — трактат «Защитник мира» (Defensor Pacis, 1324–1326) Марсилия Падуанского и др. Дальнейшее развитие они находят у гуманистов и реформаторов, например в труде С. Кастеллио «Следует ли преследовать еретиков» (De haereticis, an sint persequendi, 1554). В «Аугсбургском исповедании» (лат. «Confessio Augustana», нем. «Augsburgische Konfession», 1530), написанном Ф. Меланхтоном (Melanchton) при участии М. Лютера, содержится идея разделения церковной и светской властей. Со ссылкой на Евангелие указывается недопустимость претензий церкви на светскую власть (ст. XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)».

В Новое время требование свободы совести обосновывается философами (Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Коллинз), просветителями (П. Гольбах, К. Гельвеций), революционными демократами (О. Бланки). Законодательно на Западе идея свободы совести была закреплена в ряде актов — британский Билль о правах (1689), билль «Об установлении религиозной свободы» (1786) и «Декларация независимости» (1776) в США, Декларация прав человека и гражданина во Франции (1789) и др. Закрепление свободы совести как нормы было осуществлено во Всеобщей декларации прав человека (1948), Международном пакте о гражданских и политических правах (1966), Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (1981).

В действующей Конституции Российской Федерации, согласно ст. 28, каждому гарантируется свобода совести, вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№ 125-ФЗ от 26.09.1997), исходя из того, что Россия является светским государством, подтверждает право каждого на свободу совести и на свободу вероисповедания, а также равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений. В ст. 3 этого Закона говорится, что в России гарантируются свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Иностранные граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории России, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами России и несут установленную федеральными законами ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях. Право человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства. Установление преимуществ, ограничений или иных форм дискриминации в зависимости от отношения к религии не допускается. Граждане России равны перед законом во всех областях гражданской, политической, экономической, социальной и культурной жизни независимо от их отношения к религии и религиозной принадлежности. Гражданин России в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой. Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии. Запрещается вовлечение малолетних в религиозные объединения, а также обучение малолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих. Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе сопряженное с насилием над личностью, с умышленным оскорблением чувств граждан в связи с их отношением к религии, с пропагандой религиозного превосходства, с уничтожением или с повреждением имущества либо с угрозой совершения таких действий, запрещается и преследуется. Проведение публичных мероприятий, размещение текстов и изображений, оскорбляющих религиозные чувства граждан, вблизи объектов религиозного почитания запрещаются. Тайна исповеди охраняется законом. Священнослужитель не может быть привлечен к ответственности за отказ от дачи показаний по обстоятельствам, известным ему из исповеди. Частью свободы совести выступает свобода вероисповеданий, означающая право осуществлять свободный выбор того или иного религиозного убеждения. Подразумевается, что каждый человек может самостоятельно, без принуждения или угрозы санкций, определять свое отношение к религии вообще и к конкретному религиозному направлению, изменять это отноше-

ние и свои религиозные убеждения и действовать на основе этих убеждений, открыто заявляя о своей вере религиозной, совершая религиозные ритуалы и обряды, публично проповедовать свои взгляды, заниматься миссионерством, социальным служением и другими формами внекультовой религиозной деятельности. Следует признать, что в российском законодательстве ряд формулировок относительно вопросов религии и свободы совести носит расплывчатый характер, что порождает неоднозначные оценки в правоприменительной практике.

Понятие свободы совести является внутренне противоречивым. Сами религии ограничивают реализацию принципа свободы совести для верующих. Идея свободы совести способна вступать в противоречие с инокультурными концепциями организации духовной жизни и с некоторыми конфессионально ориентированными политическими идеологиями. Важность религии не определяет необходимости применения принципа религиозной свободы по отношению к обществу в целом. Само положение о религиозной свободе имеет самоотрицающий характер: если религиозное самоопределение является личным делом индивида, то законодательные акты как элемент регулирования являются избыточными. Отсутствие же вмешательства государства в религиозные вопросы может привести к нарушению религиозной свободы. При наличии законодательства по вопросам свободы совести и механизмов его исполнения возникают препятствия, связанные с гетерогенностью современных социумов, где присутствуют этнические и религиозные общины, имеющие специфическое автономное управление либо использующие собственное внутреннее законодательство. При наличии законодательного положения о свободе вероисповедания возникает вопрос о том, как разграничить свободу веры и свободу действия, поскольку наличие религиозных установок влечет за собой следование нормам поведения, могущим вступить в противоречие с законодательством, либо не соответствующим нормам других разделов гражданского права. Если разделять право на свободу совести и право на религиозно-мотивированную деятельность граждан, то это может привести к конфликту интересов между обществом и индивидом. Нельзя игнорировать учет интересов государственной безопасности при соблюдении принципа религиозной свободы. Если религиозное сознание меньшинства приводит к отказу от исполнения ряда гражданских обязанностей, то потенциально возможна девальвация системы общегражданских интересов. Важен вопрос о сочетании норм свободы совести с локальным и ситуативным законодательством. В рамках принятых законодательств могут возникать проблемы, связанные с неоднозначностью терминологии, нарушающие провозглашаемый в документе принцип религиозной свободы (нейтральные понятия «секта», «миссионерская деятельность», «прозелитизм» и др. могут получить негативные коннотации). Помещение верующих индивидов в центр разрешения проблемы реализации религиозной свободы может привести к ущемлению прав атеистов. См. также Светскость; Светское государство; Секуляризация.

Лит.: Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2012; Секуляризм и религиозная свобода — противостояние или партнерство / под ред. О. Ю. Гончарова, И. А. Шалобиной. М., 2013; *Шахов М. О.* Свобода совести и свобода вероисповедания // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008.

С. В. Рязанова, *Е. С. Элбакян*

СВЭ́НСОН (Swanson) **Гай** (1922–1995) — американский социолог и социальный психолог. Преподавал и занимался научной работой в Мичиганском (University of Michigan) и Калифорнийском (The University of California) университетах. Ведущей темой Свэнсона было влияние различных типов социальных отношений на формирование общественных и индивидуальных духовных ценностей. Исследуя историческую эволюцию верований и религиозных практик, Свэнсон в методологическом плане опирался на сочетание подходов из социологии религии Вебера (Weber) и Дюркгейма (Durkheim). В труде «Рождение богов: происхождение ранних верований» (The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs, 1967) он рассматривает историю человечества как процесс коэволюции социальной структуры и форм духовной жизни. С этой точки зрения религия, в ее движении от примитивной веры в духов к представлениям о сверхъестественном, предстает как выражение развивающихся социальных институтов и, в свою очередь, закрепляет и легитимизирует складывающиеся системы общества. На материале цивилизаций древности Свэнсон приводит примеры взаимосвязи между общественным устройством и содержанием господствовавших верований (многобожие — при наличии нескольких взаимно уравновешивающих центров власти, единобожие — в условиях иерархизации властных отношений в обществе). Дополнительную аргументацию своим взглядам он излагает в труде «Религия и общественный строй: социологическая оценка Реформации» (Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation, 1968). Здесь он пытается выяснить причины локального распространения протестантизма, при всей своей динамичности так и не охватившего полностью страны Европы в XVI в. Согласно Свэнсону, католицизм оказался более устойчив там, где общественно-государственная структура воспринималась массовым христианским сознанием как проекция божествен-

ного миропорядка и свидетельство имманентного присутствия божественного начала в мире. В тех же местах, где представления о божественном были ориентированы на его трансцендентность миру, светская власть добилась большей самостоятельности от церковного священноначалия. Это позволило перейти в режим секуляризации и свободы вероисповедания, закрепивших теологическую установку протестантизма на отказ от церковного и ритуального посредничества между верующими и Богом. Продолжая эту тему, от аналитического очерка «Современная секулярность» (Modern Secularity, 1968) до статьи «Имманентное и трансцендентное» (Immanence and Transcendence, 1986) Свэнсон обращается к современному состоянию взаимоотношений религии и общества. По мере дальнейшей секуляризации иерархически устроенные религиозные организации, полагает он, утрачивают монополию на формирование духовных ценностей. Однако секулярность, по убеждению Свэнсона, не означает вытеснения сакрального из жизни общества. На место традиционных форм религиозной сакрализации приходят новые, более соответствующие достигнутому социальному опыту.

Соч.: Modern Secularity // The Religious Situation / ed. by D. Cutler. Boston, 1968; Immanence and Transcendence: Connections with Personality and Personal Life // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1986. Vol. 47. Issue 3.

М. С. Юрьев

СВЯЩЁННОЕ — понятие, характеризующее предмет религиозного опыта в целом; в зависимости от контекста его аналитики указывает на функции объекта или артефакта как символа или даже воплощения абсолютных и безусловных ценностей какого-то сообщества («The Holy Grail» для рыцарей Круглого Стола, например). Это понятие может указывать на хронотоп, в границах которого такие ценности проблематизированы, а функции валидны («служение», «праздник»), отделяя его от профанического места и времени повседневной жизни, а также на действия, в том числе ритуалы («священнодействия»), обеспечивающие воспроизводство этих границ во времени и пространстве. Как и ряд других понятий социологии религии, термин «священное» заимствован из богослужебного дискурса, где является универсальным маркером «означающих», употребление которых вне контекста, предусмотренного ритуалом, запрещено догматом или обычаем.

У Дюркгейма (Durkheim), который инициировал перенос этого термина в социологию, священное трактуется прежде всего как результат эпидемических процессов, связанных с объединением индивидов сильными общими аффектами, которые на время как бы превращают их массовые скопления в единого действующего субъекта (например, duende в дискурсе корриды). Аффекты подобного рода, с которыми в наши дни нетрудно столкнуться на футбольных матчах или рок-концертах, всегда могут быть конвертированы в символ, публичная демонстрация которого, в свою очередь, обеспечивает воспроизводство трансперсонального эмоционального порыва. Экстраполяция всех этих представлений на культовые сообщества и практики не нуждается в специальном обосновании. Древнесемитские идолы, племенные «тотемы» или, наконец, индивиды, обладающие харизмой, являются символами, артикулирующими первичный «нуминозный» аффект (лат. religio первоначально значило состояние захваченности таким аффектом).

На основании этих представлений (строго говоря, опирающихся на чисто внешнюю аналогию между групповыми экстатическими состояниями разной природы, т. е. в значительной степени гипотетических) была сформулирована дефиниция понятия — «священному» из богослужебных инструкций было придано значение, которое позволило рассматривать самопроизвольно возникающую солидарность как «жёсткое ядро» всякого религиозного опыта. Такая трактовка священного, в свою очередь, позволила разграничить два типа контекстов повседневного действия: профанные, где отдельные конкретные действия продиктованы разделением труда, частными идентичностями или диспозициями индивидов, и сакральные, в которых действуют различные трансцендентные, т. е. выходящие за границы профанического контекста, факторы, обеспечивающие поддержание или разрушение социального порядка. Что до профанических контекстов, то именно они составляют общий предмет исследования социальных наук — психологии, социологии, экономики, политологии, лингвистики или других дисциплин, трактующих повседневные действия индивидов как область рационального (т. е. понятного или хотя бы объяснимого) выбора. Напротив, сакральные контексты организованы как хронотоп, в границах которого действия индивидов остаются эксцессом, очень часто неотличимым от симптоматики психического расстройства и заведомо исключающим выбор. Отсюда издержки, с которыми сопряжена аналитика таких действий, включая популярность так называемой теории заговора, которую вполне можно рассматривать как секулярную версию демонологии.

Если в границах профанического контекста успех или неудача действия обусловлены личными способностями индивидов, их инструментальными навыками и характером интеракции с партнерами, то за этими границами достижение желаемого результата обычно зависит от наличия лидера, который обладает собственной или унаследован-

ной харизмой и потому может служить предметом трансперсонального аффекта, в частности — вызывать доверие и желание подражать. Отсюда следует проекция мифологем «культурного героя» и «сотера» на персону лидера, а также представление о «сообществе верных». Кроме того, с харизматическим лидерством религиозным обычно ассоциировано представление о «земле обетованной», которая рассматривается либо как воплощение абсолютных и безусловных ценностей («Эрец Исраэль» для иудеев), либо как место локализации объектов и артефактов, репрезентирующих священное в непосредственном опыте и дискурсе. Таким объектами или артефактами («святынями») обычно становится тело лидера, «безвременно ушедшего» до завершения миссии, или его частицы («мощи», «реликвии»), его личное имя, корпус его высказываний вкупе со свидетельствами очевидцев (каковым, по сути дела, являются священные книги мировых религий), а также всякого рода предметы, находившиеся в длительном непосредственном контакте с телом лидера.

На практике граница между профаническим и сакральным является обычной социальной условностью или даже психологической установкой, которая всегда может быть проблематизирована, однако предполагает заметное и существенное различие в условиях повседневного действия. Если профанические контексты структурированы ценностями, понятиями и образцами поведения, которые хотя бы отчасти гарантируют достижение желаемого результата, то священное предполагает недостаточность или даже полное отсутствие таких гарантий, вследствие чего реально достигнутый результат оказывается случайной удачей (или неудачей). Классическая иллюстрация тезиса — сравнение практик ловли рыбы в лагуне и в открытом океане у Б. Малиновского: в первом случае это вполне рациональная технология, во втором — амальгама технических приемов и ритуала, связывающего достигнутый результат с действием фактора («мана» или «оренда» культурантропологов, «благодать» новозаветной традиции), реальность которого является предметом веры, общим для самых разных культовых практик. Действие этого гипотетического фактора амбивалентно, т. е. в одних случаях способствует достижению желаемого результата, а в других препятствует, и ассоциировано с исполнением различных заповедей или табу, в том числе пищевых, с аскетическими практиками сублимации телесных влечений, с орудиями и другими артефактами или объектами, которые субъект использует (отсюда культ оружия или различного сорта оберегов, а также выбором места и времени действия или партнеров по интеракции). Сходство между такими заповедями или табу и диетическими или гигиеническими предписаниями не случайно — между библейской мифологемой «скверны» и понятием инфекции существует реальное историческое сродство.

Солидарность, возникающая благодаря пароксизмам трансперсонального аффекта, — феномен неустойчивый, для ее воспроизводства во времени и пространстве необходимы какие-то практики социализации, которые обеспечивали бы разграничение профанического и сакрального как унифицированных частных ожиданий или диспозиций индивида, а не только как аналитических конструктов социологии. Эту функцию исполняют инициации, т. е. ритуалы, организованные как поединок с соблюдением заранее известных и обязательных к исполнению правил. Участие в таких поединках, реликтовой и секуляризованной разновидностью которых являются современные детские, спортивные или досуговые игры, формирует особый «опыт удачи», достижение желаемого результата в контекстах с высоким уровнем неопределенности. Этот «опыт удачи» и наделяется статусом иерофании, непосредственной манифестации священного в повседневном действии. Отсюда мифологема «близнечного поединка» как учредительного акта системы верований, а также практики ордалий, гаданий и выборов, которые организованы как поединок с заведомо непредсказуемым исходом. Более сложной разновидностью инициаций являются праздники (слово, во многих языках этимологически родственное «священному»), в том числе религиозные, т. е. ритуалы, которые предусматривают: 1) приостановку действия профанических социальных норм или других гарантий успеха, обычную для контекстов с высоким уровнем аномии, (2) четкие границы запретов и предписаний во времени или пространстве, достаточно жесткие санкции за их нарушение, 3) комплекс практик, конституирующих «опыт удачи», в том числе различные состязания и конкурсы, а также, на кульминацию праздника, 4) обязательную демонстрацию солидарности между его участниками.

Вопрос о природе первичного аффекта, порождающего дискурс и социальные практики «священного», остается открытым. Рудольф Отто (Otto), младший современник Дюркгейма, а вслед за ним К. Г. Юнг (Jung) рассматривали «нуминозное» как опыт вполне реальной катастрофы, связанной с вторжением в повседневную жизнь «трансцендентного субъекта» (Отто) и бессознательного (Юнг), что лишний раз указывает на эквивалентность обоих понятий как объяснительного ресурса. Для Р. Кайуа (Caillois) и других членов College de Sociologie (Коллеж социологии), напротив, опыт «нуминозного» является особой иллюзией, которая достаточно часто возникает в так называемых пограничных ситуациях,

связанных с кризисами идентичности и терминальными состояниями или во время стихийных бедствий, вооруженных конфликтов и других эксцессов, способствующих развитию аномии. Такую иллюзию люди верующие обычно называют соблазном. У Фрейда (Freud) и вслед за ним у Рене Жирара (Girard) тот же самый термин рассматривается как псевдоним особых психических состояний, продуцирующих акты немотивированного группового насилия над «фармаком» («козлом отпущения»), — как непроизвольные, так и структурированные в особый дискурс; вслед за ними — чувство вины и, соответственно, исполнение ритуала, обеспечивающего сублимацию агрессивных влечений. Наконец, у представителей так называемой культурсоциологии первичный аффект, опыт «нуминозного» и само понятие священного рассматриваются как особый посттравматический синдром, возникающий в ситуациях кризиса профанических социальных контекстов. Это позволило включить в предмет исследований культовые практики, которые выходят далеко за границы общепринятых представлений о религии.

Лит.: *Мосс М.* Социальные функции священного / пер. с фр. СПб., 2000; *Жирар Р.* Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М., 2000; *Ольье Д.* Коллеж социологии 1937–1939 / пер. с фр. СПб., 2004; *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб., 2008; *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М., 2011; *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Горбовского. М., 1994; *Bateson G., Bateson M. C.* Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. Cresskill (NJ), 2005; *Lynch G.* The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach. N.Y., 2012.

А. А. Игнатьев

СЕКТА́НТСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ[1] (лат. secta — учение, направление, школа) — собирательное понятие, обозначающее: а) общее название различных религиозных групп (общин, объединений), отделившихся от господствующих или преобладающих в данном обществе церквей (конфессий, религиозных направлений) и находящихся в оппозиции к ним; б) тип религиозного вероучения и деятельности, характеризующийся оппозицией к господствующей или наиболее массовой и традиционной для данного общества церкви (конфессии) в вопросах догматики, культа, организационного устройства, социальной практики, отношения к обществу и государственной власти; в) характер мышления и умонастроения, способ поведения, образ действий группы людей, движения, направления или толка внутри определенной религиозной системы, образовавших замкнутую общность и претендующих на выделение в самостоятельное религиозное объединение.

Секта — религиозная группа, община, отделившиеся от господствующей церкви в знак протеста против церковной доктрины либо культа, внутреннего устройства, социальной практики или политической позиции (отношения к светской власти). Для религиозных сект, особенно в период их возникновения и становления, характерен радикализм, проявляющийся в проповеди своей исключительности, резком противопоставлении себя официальной религии, а также другим религиозным направлениям и обществу («миру») в целом, в культивировании у своих адептов настроений избранности и гонимости. Типичными для секты являются обвинения в адрес официальной церкви в отступлении от первоначального вероучения и культа и требование духовного возрождения через возвращение к истокам, к «неиспорченному» вероучению, нравственным нормам, культовой практике и укладу религиозной жизни периода возникновения данной религии (апостольских времен в христианстве, времен пророка Мухаммада в исламе и т. д.). Секты отличаются замкнутостью (большей или меньшей) от внешнего мира, харизматическим или авторитарным типом лидерства, строгой дисциплиной. Господствующие в обществе церкви обычно характеризуют религиозные секты как ереси, раскольничество и ведут с ними непримиримую борьбу. Подлинные истоки возникновения сект следует, однако, искать не в собственно религиозной сфере, а в экономических, социальных, политических процессах, происходящих в обществе, в борьбе различных социальных сил, в столкновении интересов больших или малых групп людей, получающих в религиозно-догматических разногласиях и противоборствах свое идеологическое обоснование и оформление.

Большинство религиозных сект в истории возникало как форма социального, преимущественно демократического, движения, выражавшего в религиозной форме протест угнетенной части общества против господствующего строя. Христианство первоначально возникло как секта внутри иудаизма и как выражение протеста низов общества против социального угнетения и иноземного владычества Рима. В процессе исторического развития одни религиозные секты со временем распадаются, делятся на различные направления и толки или прекращают существование, другие превращаются в иные типы религиозных объединений (церкви, деноминации).

В социологию религии понятие «религиозная секта» ввел М. Вебер (Weber). Он обозначил им один из «идеальных типов» религиозной организации в дихотомии «церковь-секта». По Веберу, в отличие от церкви, которая претендует на «универсализм», т. е. охват своим влиянием всего общества и включение в себя верующих с момента их рождения, религиозная секта есть «волюнтаристское», т. е.

основанное на волеизъявлении последователей, объединение некоторой группы людей, союз «избранных», в который верующие вступают в результате сознательного и добровольного выбора и который предъявляет своим членам особые требования, прежде всего этические. Близкого к веберовскому толкования придерживался Э. Трёльч (Troeltsch), согласно которому религиозная секта представляет собой относительно небольшую группу людей, которая стремится к внутреннему совершенствованию своих членов и к установлению непосредственных личных связей между ними; она относится к «миру», государству, обществу безразлично, терпимо или враждебно, не желая подчинить их себе или включить в себя, но, напротив, пытается избегать их и поставить их рядом с собой или даже заменить их собственной общностью. Дихотомическая схема Вебера–Трёльча, обозначившая существенные черты религиозной секты, оказалась излишне «жесткой», не учитывающей реальное многообразие и эволюцию сектантских образований в зависимости от конкретных социально-исторических условий, особенно в современном мире. Эту «жесткость» попытались преодолеть в своих типологиях религиозных объединений некоторые другие социологи, в частности Дж. М. Йингер (Yinger) и Э. Т. Кларк (Clark). Так, Йингер исходит из того, что религиозные секты нестабильны по своей природе и имеют тенденцию со временем превращаться в другие виды религиозных организаций либо распадаться; лишь отдельные из них сохраняются длительное время. Для обозначения последних он использует понятие «устойчивые секты». Это небольшие, не склонные к компромиссу с государством и господствующей церковью религиозные группы, в основном возникающие на основе движений, направленных на критику социального зла и выдвигающих требования справедливости социальных реформ. Таковы, по мнению Йингера, в современных условиях квакеры. Остальные секты он делит на три подтипа по характеру их возможного реагирования на нежелательную ситуацию: принятие без сопротивления, агрессивное сопротивление, эскапизм. Обычно все три типа присутствуют в каждом из сектантских движений, но один какой-либо тип является доминирующим. Типология Кларка насчитывает семь типов религиозных сект и построена прежде всего на основании учета культурных различий (в верованиях, ритуалах, запретах и т. д.). Социологическое исследование религиозных сект затруднено в силу высокой степени их закрытости и относительной малочисленности. Именно поэтому в социологических выборках они бывают представлены независимыми показателями или отсутствуют совсем и объектом изучения становятся, как правило, лишь отдельные общины.

Религиозное сектантство нельзя рассматривать изолированно, как сугубо религиозное (внутрирелигиозное, внутриконфессиональное) явление, в отрыве от социальных и исторических условий, в которых оно возникло, поскольку так или иначе его возникновение и эволюция связаны с социально-экономическими и политическими процессами, происходящими в обществе, с настроениями и чаяниями различных социальных групп, с движениями протеста против существующего социально-экономического строя и охраняющих этот строй государства и господствующей церкви. В большинстве случаев, по крайней мере на стадии своего зарождения, религиозное сектантство представляет собой различные формы религиозно-общественных или социальных движений под религиозными лозунгами. В связи с этим социологическое (социолого-религиоведческое) исследование религиозного сектантства предполагает наряду с изучением его вероисповедной и культовой специфики рассмотрение широкого спектра социальных и социально-демографических характеристик состава сектантских общин и движений, социальных аспектов их доктрин и характера их взаимоотношений с обществом и государством.

Лит.: *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). М., 1969; *Лопаткин Р. А.* Сектантство религиозное // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / гл. ред. В. Н. Иванов. М., 2003; *Мелиоранский Б. М.* Сектантство // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2 / гл. ред. С. С. Аверинцев. М., 1995; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность. М., 1997; *Таевский Д. А.* Синкретические религии и секты. М., 2001; *Трельч Э.* Церковь и секта [Социальные учения христианских церквей и групп: (Фрагмент)] / пер. с нем. В. И. и А. В. Гараджа // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; *Clark E. T.* The Small Sects in America. N.Y., 1949; *Yinger J. M.* The Scientific Study of Religion. London; N.Y., 1970.

Р. А. Лопаткин

СЕКТА́НТСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ[2] — принадлежность к секте (от лат. secta — учение, направление, школа, образ мыслей, и лат. sequor — следовать). В древности словом «секта» называлась группа или школа последователей каких-либо философов. В последующие времена секта — это: а) группа последователей учений, осужденных господствующей церковью, отколовшихся от нее и практикующих свое учение вопреки официальной церкви, находясь в противостоянии к ней; б) политическая группировка, т. е. партия; г) особая социальная группа со своими ценностями, целями, принципами, иерархической структурой, жестко контролирующая

жизнь своих адептов, требующая от них дисциплины и строгого соблюдения моральных и религиозных норм в соответствии с пропагандируемым учением, для которой характерен духовный порыв, направленность на реализацию Царства Божия здесь и сейчас, в условиях существования данного религиозного объединения.

Существует большое разнообразие классификаций сект: 1) религиозные (в рамках той или иной религии); 2) светские (в сфере политики, науки, литературы, искусства, коммерции и т. д.); 3) деление на мистические и рационалистические секты; 4) деление на демократические и тоталитарные сектантские группы; 5) деление по типу руководства — харизматические, авторитарные, иерархические, теократические; 6) восточные и западные секты; 6) локальные и универсальные секты.

По мнению Р. Э. Парка (Park), есть то, что объединяет религиозные и политические секты, по крайней мере, на ранних ступенях эволюции: 1) бескомпромиссность; 2) радикализм (секта формулирует не просто новую политическую программу, но новую политику всей жизни, в свете которой рассматриваются все остальное); 3) конфликтность и революционность; 4) новые идеи и идеалы — необходимый цемент; 4) абсолютность правил поведения. Отличие религиозной секты (интровертной группы) от политической (экстравертной), согласно Парку, состоит в том, что первая почти всегда в своих идеалах и практике направлена в грядущую жизнь, которая находится за гранью человеческого опыта и контроля. Земная жизнь лишь подготовка к грядущей жизни. Политические же секты, напротив, в своих мыслях и действиях устремлены к раю, который может быть достигнут в этой жизни. Отсюда следует кардинальное различие: если политические секты (анархисты, социалисты, коммунисты) имеют программу радикальных действий, то религиозные секты, будучи радикальными в идеологии и практике религиозной жизни, пассивны и далеки от активных политических действий. Деятельность религиозной секты выражается в ритуале, экстатических состояниях, коллективном трансе, когда каждый человек «обретает чувство личного совершенства, мистической солидарности и общности с каждым другим» в группе. Именно таким коллективным сопереживанием вера постоянно обновляется, а единство организации и ее наследие сохраняются» (Парк).

В социологии религии имеется множество теорий относительно возникновения, эволюции и типологии сект, которые так или иначе отталкиваются от типологии «секта-церковь», которая впервые была предложена М. Вебером и Э. Трельчем в контексте христианства. Вебер обратил внимание на различие между церковью и сектой, рассматривая организацию религиозных общин баптистов, меннонитов и квакеров. Он назвал сектой «сообщество лично верующих и возрожденных, и только их одних», в отличие от церкви, представляющей собой «учреждение по дарованию благодати», «по самой природе своей призванное охватить как праведников, так и грешников». Позже он уточнил понятие религиозной секты как «волюнтаристское объединение лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение, при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности». Тогда как в церкви — членство «дано» человеку от рождения, она претендует не на избранность, а на универсальность (привлечение максимального количества верующих) и она не слишком строга к своим членам. Принадлежность к церкви обязательна (по идее) для человека, родившегося на ее канонической территории и поэтому сама по себе никак не характеризует моральные качества прихожан. Секта, по Веберу, есть добровольное объединение, «не данное человеку от рождения», в которое человек вступает по собственной воле, на основе сознательно принимаемого решения, если он подтвердил свое моральное соответствие требованиям группы. Секта обычно осуждает мирские порядки, поощряет аскетизм, самоограничение, моральную чистоту, подчеркивает равенство всех членов, стремится к духовному возрождению. Обычно секту возглавляет харизматический лидер. Для секты характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, миссии. В качестве значимых признаков различения секты и церкви Вебер называет: 1) отношение к миру; 2) способ членства; 3) организационную структуру.

Трёльч во многом способствовал детализации и распространению типологической теории «церковь-секта», («Социальные учения христианских церквей и групп», 1912). Но, во-первых, Трёльч ввел в типологии еще и такой тип, как мистицизм (мистическое движение), а во-вторых, его понимание секты и церкви было несколько иным. Трельч разделял с Вебером убеждение в том, что суть религиозного движения раскрывается главным образом в религиозных характеристиках и его никоим образом нельзя свести к социально-экономическому контексту. Но, в отличие от Вебера, он полагал, что церкви и секты представляют собой различные способы социального выражения религиозной идеи, самостоятельные, независимые друг от друга. Церковь и секта — это два принципа духовной жизни, вытекающие непосредственно из этики Евангелия. Первый (церковь) — институциональный принцип, воплощающийся в универсальной организации, доминирующей во всех сферах жиз-

ни, принимающей мирской порядок, проявляющей интерес к миру, государству, культуре, экономике, претендующей на «дарование благодати» по факту принадлежности к ней. Второй (секта) — индивидуальный принцип, он воплощается в небольших группах, которые стремятся к внутреннему совершенству личности и личным связям между членами, отказываются от идеи овладения миром, ведут себя «по отношению к миру, государству и обществу либо индифферентно, терпимо, либо враждебно, поскольку они не стремились в них включаться». Для них характерен радикальный индивидуализм, личная ответственность, идеал равенства, братства, бедности, «апелляция к Новому Завету и Древней Церкви».

В XII в., полагал Трёльч, оппозиция секты (в лице катаров, вальденсов, францисканцев и пр.) и церкви в лице Католической церкви) достигла кульминации, проявившись в сектантском протесте против церковной иерархии, что позволяет говорить о третьем типе — мистицизме как своего рода синтезе полярных типов религиозной организации. Мистицизм Трёльч описывает в терминах растущего индивидуализма, отсутствия организации, свободного обмена идеями. Этот нарождающийся тип лишен как институциональных качеств церкви, так и радикализма и избранности секты, ее изоляции от государства, экономики, искусства и науки. Идеология мистицизма — своего рода сплав современных идей, в том числе и научных, при отсутствии четкой социальной программы. Мистицизм — религиозная форма выражения интересов наиболее привилегированных социальных групп, своего рода тип «духовного индивидуализма», который, хотя и не представляет собой религиозной организации в собственном смысле слова, может стать основой для образования неформальных переходных групп. Трёльч и Вебер разрабатывали типологии «церковь-секта» в контексте европейской истории, где доминирующим образцом была полярная оппозиция установившихся церквей и радикальных сект. Р. Нибур, обратившись к изучению американской религиозности, в типологию «церковь-секта» вводит промежуточную инстанцию — деноминацию. Согласно Нибуру, существует постоянный процесс: 1) возникновения сект в церкви с последующим отделением от последней; 2) превращением отделившихся сект снова в церковь. Процесс «церковь-секта-церковь» связан с тем, что ни церкви, ни секты не могут долгое время сохранять в неизменном виде свои специфические характеристики. Сначала в церкви нарастает неудовлетворенность людей все большей ее обмирщенностью, связанной с погруженностью церкви в мирские дела и с вырождением веры (отсутствием высокого уровня веры). В свою очередь, секты, в результате растущего благосостояния, трудностей поддержания изоляционизма (так как начинают принимать всех желающих), аскетизма и принципа добровольности, сильного количественного роста, начинают превращаться в церкви. Деноминация, по Нибуру, типично американский феномен. Она отвечает интересам буржуазии и связана с глубоко личностным определением «формулы спасения», с активизмом, доктриной индивидуального человеческого достоинства. Индивидуализм и личная ответственность — главные ценности сосуществования различных религиозных групп, не претендующих ни на статус государственной религии (как в церкви), ни на статус «общины избранных» (как в секте).

Следующий шаг в аналитике сектантства был сделан Г. Беккером, предложившим типологию: «церковь — секта — деноминация — культ». Он был первым в истории социологии религии, кто вводит понятие «культ» в значении религиозного объединения. Его понимание церкви в целом соответствует предыдущим концепциям, но он выделяет два вида церкви: интернациональный и национальный. Что касается секты, то это, по Беккеру, сепаратистская группа, характеризующаяся добровольным членством и исключительностью, моральной аттестацией и «священством всех верующих». Подобно Трёльчу, он прослеживает происхождение секты вплоть до дореформационного христианства. Деноминация — это секта на этапе развития и приспособления к светскому миру в результате компромисса. Общая характеристика всех протестантских сект — оппозиция римскому католицизму. Определение культа Беккером в некоторой степени сходно с пониманием Трёльчем индивидуалистических тенденций в рамках секты. «Приверженцы этого весьма аморфного и слабо связанного типа социальной структуры были мало заинтересованы в поддержании самой структуры (как в случае церкви и секты), но они стремились к чисто личному экстатическому опыту, спасению, комфорту, умственному или физическому здоровью», — заметил Беккер. Культ сродни абстрактной толпе, к нему не нужно присоединяться, можно просто верить в определенные теории и следовать определенным практикам. Беккер отмечал, что культы настолько похожи на секты, что зачастую их трудно отличить друг от друга, так же как секту от деноминации. В качестве примеров культа он приводит спиритуализм, теософию, Христианскую науку и многообразный ««псевдоиндуизм», со свами и йогами, несущими свои послания материалистическому западному миру. Типология Беккера с важными модификациями представляет собой наиболее часто использующуюся систематическую попытку создать абстрактные концептуальные модели для анализа всего спектра христианских организаций. Она включает то, что было сделано

Вебером, Трёльчем и Нибуром, предоставляя большие возможности и много гипотез относительно происхождения и развития различных типов. Культ является продолжением и развитием тех тенденций, которые были видны в секте и были присущи мистицизму, а деноминация — зрелая секта. Хотя беккеровский «культ» весьма сходен с трёльческим «мистицизмом», так как в обоих случаях речь идет о явно выраженном религиозном индивидуализме, в дальнейшем исследователи опирались на работу Беккера, а не Трёльча.

Последующее различение церкви и сектантства с помощью операционализации процесса их разделения предпринял Л. Поуп (Pope). Он оспорил утверждение Нибура о том, что превращение секты в деноминацию связано главным образом с изменением классового состава этих групп. Проведенное им исследование в Северной Каролине не дало оснований говорить о социально-классовом объяснении как определяющем факторе этого процесса. Он нашел другое объяснение (близкое к взглядам Г. Зиммеля): увеличение размера — обычно характерное для евангелических сект — меняет отношение организации к миру на более компромиссное. Поуп сформулировал систему показателей для измерения движения от секты к церкви и попытался выявить весь спектр факторов, необходимых для написания программы количественного исследования. Он предложил ряд эмпирических критериев, на основе которых можно было не просто описать, но измерить трансформацию секты в церковь.

Названные ранние концепции церкви-секты способствовали накоплению наблюдений, гипотез и материалов для последующей теоретической разработки проблемы религиозного сектантства такими исследователями, как Д. Мартин, Дж. М. Йингер, Б. Джонсон, Ч. Глок, Р. Старк, У. С. Байнбридж, К. Кэмпбелл. Большое внимание в социологии религии (П. Бергер, Т. Лукман, Р. Уитноу, У. Руф, Г. Дэйви, Д. Эрвье-Леже) уделяется проблеме «нового сектантства» или «новой религиозности». По мнению А. Тоффлера, «массовое появление новых религий, сект, и культов — следствие крупнейшего цивилизационного сдвига, означающего вступление западных стран в постиндустриальную фазу общественного развития». Р. Белла, говоря о «современной религии» посттрадиционного общества, которая, согласно его концепции религиозной эволюции, представляет одну из пяти стадий «религиозной эволюции» человечества, отмечает, что, с одной стороны, она характеризуется религиозным плюрализмом, а с другой — индивидуализацией, когда каждый человек может дать свою интерпретацию традиционных верований или сконструировать свою собственную религию. Существуют исследования, посвященные изучению таких форм сектантства, как «научные секты», «пищевые секты», «псевдопсихологические секты», «коммерческие секты». Для социологии религии тема «религиозное сектантство» остается приоритетным направлением исследований и по сей день.

Лит.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990; *Мартинович В. А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения. Минск, 2008; *Парк Р. Э.* Характеристики секты // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1; *Трельч Э.* Церковь и секта / пер. с нем. В. И. и А. В. Гараджа // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Церковь и религиозное сознание в новое и новейшее время: Сб. обзоров и рефератов / отв. ред. З. Ю. Метлицкая; отв. за вып. Ю. В. Дунаева. М., 2010; *Hill M.* A Sociology of Religion. London, 1973; *Niebuhr R. H.* The Social Sources of Denominationalism (1929). N.Y., 1957; *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. Vol. XII. No 1; *Pope L.* Millhands and Preachers. New Haven; London, 1965.

Е. Д. Руткевич

СЕКТА́НТСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ[3] — явление, которое возникает внутри какой-либо церковной организации, когда в ней обособляется и затем отделяется в качестве самостоятельного сообщества группа верующих. Не существует однозначной этимологии понятия «секта» — его производят от нескольких латинских слов, имеющих разные значения (secta — образ мыслей, правило; secare — отрезать, разделять; sequi — следовать). Обозначение этим понятием группы, отделившейся от некоего социального целого и избравшей непонятный либо неприемлемый большинству образ жизни, придает ему отрицательное звучание в восприятии приверженцев массовой традиции. В то же время феномен религиозного сектантства присутствует повсеместно в истории и современном существовании любой религии. Движения последователей многих учений, превратившиеся со временем в многосложные системы традиционных религий, на своей начальной стадии зачастую выступали в виде религиозного сектантства. Постоянство этого явления, как одного из способов организации религиозной жизни общества, сделало его предметом изучения социологией религии. Понятие религиозной секты стало одним из основных в типологии религиозных объединений.

Как правило, причины возникновения религиозного сектантства коренятся в диссонансе жизненных ожиданий какой-то части верующих с существующей реальностью церкви и общества (см. Депривация и религия). Не имея возможности изменить эту реальность и не находя опоры в официальном религиозном учении, верующие стремятся оградить себя от нее способами, соответствующими религиозным установкам их индивидуального сознания. Полного отрицания вероисповедания, в рамках кото-

рого образуется религиозное сектантство, обычно не происходит. Сектантская идеология не выражает чего-то принципиально нового, но лишь избирает, активизирует и доводит до абсолютного значения некоторые аспекты церковного учения, только их и полагая за истинные, в отличие от всего остального объема церковной традиции. Конфронтационные отношения с исходной религиозной средой и с обществом порождают внешнюю и внутреннюю напряженность существования сектантов. Пребывая в таком состоянии, трудно сохранять неизменность принятого исповедания веры длительное время. Чаще всего срок деятельности религиозной секты определяется жизнью одного или двух поколений. Дальше происходит либо распад секты, либо ее трансформация в так называемую устойчивую секту или в деноминацию.

Типологическими признаками религиозного сектантства можно считать: 1) добровольность объединения группы верующих, покинувших церковную организацию; 2) осознанную самоизоляцию этой группы как от оставленной церкви, так и от мирского окружения (институтов и ценностей государства и общества); 3) закрытость, установление особых условий вступления; 4) строгую дисциплину участия; 5) наличие специальных религиозных практик, поддерживающих убеждение в истинности избранной религиозной веры, чувство преданности и моральное единство группы; 6) культивирование представлений о собственной избранности и исключительности последователей сектантского учения в сравнении с другими верующими; 7) харизматическое лидерство религиозное, при котором руководящий состав секты воспринимается как хранители истинной (возрожденной) спасающей веры; 8) ожидание скорого наступления благотворных последствий (в текущей жизни или за ее пределами). Большинство этих признаков в отдельности могут быть встречены и у других типов религиозных объединений, однако в комплексе они определяют специфику религиозного сектантства как особого способа организации религиозной жизни.

В религиозной или общественной среде, отрицательно настроенной по отношению к сектантству, встречается употребление понятия «тоталитарная секта». Оно подразумевает некую строго организованную группу, в которую лидер и его ближайшее окружение с помощью обмана («псевдорелигиозного» учения) и насилия (психологического и физического) умышленно стремятся вовлечь как можно большее количество людей, оторвать их от общества, поставить под жесткий контроль мышление и действия индивидов, использовать их в своих корыстных целях. Однако эти отрицательные характеристики нельзя считать исключительными атрибутами именно религиозного сектантства. Они могут встречаться в разных сообществах, как в религиозных (в том числе и церковного типа), так и в светских. Кроме того, понятие тоталитарности предполагает полное подчинение сознания и поведения людей какой-то навязывающей себя управляющей инстанции, постоянный надзор и подавление индивидуальности. Наблюдаемые в религиозных сектах добровольность членства, высокий уровень самодисциплины, энтузиазм, индивидуальная страстность и эмоциональность ставят под сомнение обоснованность претензий к ним в тоталитарности. Неадекватному восприятию религиозного сектантства способствует и сложность изучения этого явления. Существующие исследования свидетельствуют о трудностях в наблюдении, фиксации и описании деятельности сект — они замкнуты, стараются держать дистанцию от внешнего мира, самодостаточны и в подавляющем большинстве случаев не заинтересованы быть «предметом изучения».

М. Ю. Смирнов

СЕКУЛЯРИЗА́ЦИЯ[1] (франц. secularisation, от позднелат. saecularis — мирской, светский) — процесс утраты религией своей социальной значимости, снятия святости с религиозных институтов. Термин «секуляризация» в официальных документах был впервые использован в 1648 на переговорах по поводу заключения Вестфальского мира, подразумевая отчуждение церковной собственности (как правило, земельных угодий) в пользу светского (нецерковного) владельца. В этом смысле все реформационные движения в Европе носили секуляризационный характер. Требование секуляризации выдвигали Джон Уиклиф (Wycliffe, 1320/1324–1384), Ян Гус (Hus, 1369–1415), Мартин Лютер (Luther; 1483–1546). Секуляризацию провели немецкие князья, поддерживающие Реформацию в Германии. В XVI в. широкая секуляризация имела место в Швейцарии, Швеции, Дании, Норвегии, Нидерландах, Англии. Следующий этап в развитии европейской секуляризации начался в период Великой французской революции. Осуществлялась секуляризация и при объединении Италии в XIX в., результатом чего стала ликвидация Папской области. В России секуляризация также имела место. В 1701 Петр I, стремясь ослабить влияние Православной церкви в обществе, начал осуществлять политику частичной секуляризации. После 1721, когда был создан Святейший синод, большая часть вотчин была возвращена церкви, однако с условием выплат доли их доходов в казну. В 1764 Екатерина II подписала Указ, согласно которому все церковные и монастырские вотчины и крепостные крестьяне (ок. 1 млн мужчин) передавались государству. В 1917, в соответствии с положениями Декрета о земле,

советское государство национализировало все церковные и монастырские земли, а Декретом от 20 января (2 февраля) 1918 церковь была отделена от государства и школа от церкви. Законодательно был введен и ныне закрепленный в статье 14 Конституции Российской Федерации принцип светскости.

Помимо первоначального смысла (отчуждение церковной собственности) понятие секуляризации имеет и другие значения: как узкого характера — переход лица из духовного состояния в светское, так и широкого — любое освобождение от влияния религиозных институтов. Длительные дискуссии вокруг объяснения данного процесса привели к тому, что в целом под секуляризацией стало пониматься ослабление ориентации индивидов, групп и всего общества на сверхъестественные инстанции и силы, что означало отказ от религиозного мировосприятия и мироориентации, не подразумевая при этом исчезновения религии как таковой, имея в виду то, что она не является более определяющим фактором в жизни и развитии общества. Секуляризация формирует приверженность принципу светскости. Вертикальное измерение человеческой жизни (человек — Бог) в процессе секуляризации постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек — человек). См. также Светскость; Светское государство; Свобода совести.

Лит.: Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2012; *Овсиенко Ф. Г.* Секуляризация // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Секуляризм и религиозная свобода — противостояние или партнерство / под ред. О. Ю. Гончарова, И. А. Шалобиной. М., 2013.

Е. С. Элбакян

СЕКУЛЯРИЗА́ЦИЯ[2] (англ. secular — мирской, светский, в свою очередь производное от лат. saeculum — век, мирское состояние, «этот мир» как мир, противостоящий сакральному миру и божественным установлениям) — процесс изменения положения религии в обществе. В XVII–XVIII вв. секуляризацией стало называться изъятие земель из церковной и монастырской собственности или владения. Корни феномена секуляризации прослеживаются уже в средневековой Европе, когда многие сферы социальной жизни (образование, здравоохранение, благотворительность, право) переходят из церковного ведения к светским властям; продолжался этот процесс в эпоху Возрождения и Реформации, затем во времена Просвещения. В широком смысле секуляризация — это десакрализация (обмирщение) тех или иных сторон жизни общества, начинающаяся с разграничения, а затем уменьшения сферы сакрального за счет увеличения сферы мирского, профанного на социетальном, организационном и индивидуальном уровнях; освобождение от влияния религии, переход от священного к светскому в области личной веры, в институциональной практике или политической власти. Это размежевание и переход не являются абсолютными, их границы постоянно нарушаются, происходит смешение и взаимопроникновение разных сфер, хотя у каждой из них свой суверенитет и свои харизматические авторитеты (Казанова).

Как научное понятие секуляризация появляется в работах М. Вебера, Ф. Тенниса, Э. Трёльча, в контексте дихотомии «священное/светское», разработанной Э. Дюркгеймом. В западной социологии религии проблема секуляризации обсуждается более полувека. Однако, несмотря на обилие фактического и теоретического материала, до сих пор не выработано обобщенного подхода, поскольку теории секуляризации зависят от того, как ученый определяет религию, каково его отношение к ней, какое измерение религии является для него преобладающим.

Некоторые авторы считают, что нет такого явления или процесса, который можно было бы назвать секуляризацией. По их мнению, это скорее форма антирелигиозной идеологии (типа коммунизма, атеизма и рационализма), чем научное понятие (Д. Мартин, Дж. Хэдден). Другие считают секуляризацию установленным фактом, рассматривая ее как необратимый современный процесс, ведущий к сокращению сферы действия религии, уменьшению ее влияния и значения как для общества в целом, так и для отдельного индивида. Между этими крайними точками зрения есть много других, тяготеющих к тому или иному полюсу. Понятие секуляризации весьма многозначно и противоречиво, поскольку используется в разных дисциплинах (теологии, философии, юриспруденции, социальных науках), акцентирующих внимание на различных аспектах и измерениях секуляризации.

Характеризуя религию на этапе «поздней модерности», западные социологи отмечают такие ее черты, как «индивидуализация», «приватизация», «плюрализация», «релятивизация», «деинституционализация». С этим связаны и социально-политические последствия изменения положения религии в обществе — уменьшение влияния религиозных ценностей и организаций на принятие политических решений, отделение церкви от государства, уход религии в частную, семейную, субъективную сферу. Согласно классификации американского социолога Л. Шайнера, существует шесть типов концепций секуляризации. В концепциях *первого типа* секуляризация трактуется как упадок религии. Б. Уилсон определяет ее как «процесс, в ходе которого религиозные институты, сознание и практика теряют свою

социальную значимость». В разных странах религиозные изменения происходят по-разному. По мнению Уилсона, не религиозная практика и не религиозные институты, которые могут атрофироваться, а религиозное сознание — сфера наиболее заметных и глубоких изменений. Люди мыслят сегодня иначе, чем вчера, они все более реалистично смотрят на мир и все меньше действуют на основе религиозных мотиваций. Институциональная оболочка религии и религиозного сознания может даже сохраняться, но их содержание становится другим, что и позволяет говорить о наличии секуляризации. Данное понимание скорее относится к секуляризации сознания. В концепциях *второго типа* (М. Вебер, Г. Пфаутц, П. Бергер) внимание акцентируется на изменениях в самих религиозных группах и институтах, где ориентации на «иной мир» сменяются ориентациями на «этот мир», а традиционная этика — прагматической этикой. Таково содержание тезиса Вебера о протестантской этике, а также концепции П. Бергера, много писавшего о «конформизме религиозных групп», которые все в большей степени проникаются духом рационального расчета и все больше внимания уделяют не Богу, а реальным земным проблемам. Активная светская (политическая, культурная и др.) деятельность религиозных организаций оказывается важным показателем секуляризации, что позволяет говорить о секуляризации религиозных групп. Для концепций *третьего типа* (Т. Парсонс, Р. Белла) характерно понимание секуляризации как следствия структурной дифференциации общества, отделения религии как социального института от других социальных институтов (образование, семья, политика, право, мораль, экономика и т. д.) и от общества в целом. Из некогда главного источника легитимации всего общества религия все в большей степени становится частным делом человека, проблемой его индивидуального выбора. Ограничивается сфера ее влияния, в значительной степени утрачиваются ее функции как социального института, роль и значение в обществе. Однако религия, становясь делом индивидуального выбора, вовсе не обязательно приходит в упадок. По мнению Парсонса, следует говорить не столько о секуляризации, сколько об изменении функций религии вследствие структурной дифференциации общества и о возникновении новых форм религии, более соответствующих сознанию современного человека. Р. Белла, П. Бергер, Т. Лукман также считали, что суть феномена секуляризации составляет процесс индивидуализации религии, когда каждый человек может дать свою интерпретацию традиционных верований или сконструировать собственную религию. Т. Лукман, создатель концепции «невидимой религии», был одним из первых социологов, обративших внимание на то, что наряду с упадком «церковноориентированной религиозности» может сохраняться и даже возрастать «внецерковная религиозность». Так понимаемая секуляризация отождествляется с внецерковной религиозностью. Согласно *четвертому типу* концепций, секуляризация означает замену традиционной религии ее «функциональными эквивалентами» и «религиозными суррогатами» типа марксизма, национализма, атеизма, рационализма. В данном случае можно говорить о секуляризации как о суррогатной религиозности. Вопрос о том, является ли «суррогатная религия» или квазирелигия одной из форм религии или не имеет к ней никакого отношения, до сих пор остается без однозначного ответа, и от его решения зависит исследовательское поле социолога религии. Если исходить из того, что любому человеку присуща некая религиозность, имеющая внешние проявления, тогда любое его действие можно считать до некоторой степени религиозным, и в таком случае проблема «суррогатов» и «эквивалентов» просто снимается. Подобных взглядов придерживался Т. Лукман, считавший, что символическое конструирование религиозных систем — неотъемлемое свойство человеческой природы. Если же исходить из того, что религия — точка пересечения или, напротив, разграничения эмпирической и сверхэмпирической реальности, а также «институт, который осуществляет контроль за этим разграничением», тогда окажется, что многие современные концепции, представляющие интерес для социолога религии, выпадают из поля его зрения. Согласно *пятому типу* концепций, секуляризация — это процесс десакрализации мира. Современый мир десакрализуется, т. е. теряет свой священный, религиозный характер, поскольку мир и человек объясняются вполне рационально, естественными, а не сверхъестественными причинами. Это тот самый процесс, о котором говорили эволюционисты, считавшие избавление от «предрассудка», т. е. от религии, настоятельной потребностью человечества. Весьма сходно с данным пониманием секуляризации веберовское «расколдование мира», хотя Вебер говорил скорее об устранении магических элементов, а не религии как таковой. *Шестой тип* концепций определяет секуляризацию как сдвиг от «священного» общества к «светскому». Его главным представителем является Г. Беккер, который прослеживает изменения в этой сфере на уровне всего общества, а не только религии. В «священном» обществе велика степень сопротивления изменению и культурным нововведениям, отсутствует эффективное взаимодействие между социальными группами и поддерживается непрозрачная система ценностей. Для светского общества, напротив, характерна готовность и способность к изменению, прозрачность системы ценностей, подверженной различным влияниям, а но-

вовведения в нем приветствуются. В рамках этой концепции секуляризация означает отказ от традиционных универсальных определений ради определений утилитарных и рациональных.

Лит.: *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой, К. Гуровской. М., 1995; *Синелина Ю. Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009; *Bellah R.* Religious Evolution // American Sociological Review. 1964. Vol. 29. No 3; *Berger P.* The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City (N.Y.), 1967; *Greeley A. M.* The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America. Glenview (IL); London:, 1972; *O'Dea T.* The Sociology of Religion. N.Y., 1966; *Parsons T.* Christianity and Modern Industrial Society // Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin / ed. by E. A. Tiryakian. N.Y., 1963; *Swatos W., Christiano K.* Secularization Theory: The Course of a Concept // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No 3; *Pickel G.* Contextual Secularization: Theoretical Thoughts and Empirical Implications // Religion and Society in Central and Eastern Europe. 2011. Vol. 4. No 1.

Е. Д. Руткевич

СЕКУЛЯРИ́ЗМ (от позднелат. saecularis — мирской, светский) — идеология, основанная на убеждении в единственной реальности природного и человеческого бытия, исключающая веру в сверхъестественное как способ удовлетворения духовных и социальных потребностей. Секуляризму свойственны безрелигиозное отношение к общественной и личной жизни, ориентация на абсолютный приоритет посюсторонних человеческих ценностей (так называемый секулярный гуманизм), культивирование свободы от любых форм религиозной нормативности. Секуляризм нередко ассоциируют с утратой духовных начал. Такое толкование следует из отождествления духовных основ общества исключительно с религией. Социологическое исследование действительных причин, проявлений и социальных последствий секуляризма предполагает рассмотрение этой идеологии в широком социокультурном контексте, где она соотносится не только с религией, но и с другими формами общественного сознания.

Лит.: Секуляризм и религиозная свобода — противостояние или партнерство / под ред. О. Ю. Гончарова, И. А. Шалобиной. М., 2013.

М. Ю. Смирнов

СЕКУЛЯ́РНОСТЬ (от позднелат. saecularis — мирской, светский) — свобода человека от непременного следования институтам религиозным в своем восприятии действительности и социальном поведении. Такое состояние не обязательно сопровождается полной утратой идентичности религиозной, однако религиозные представления в этом случае перестают быть преобладающей побудительной мотивацией к социальным действиям, а связь с религиозной организацией становится формальной или прекращается. В масштабах государства секулярность означает законодательное закрепление светского характера всех государственных установлений в политике, экономике, социальной сфере, культуре, образовании и пр. Она обеспечивается отделением религиозных объединений от государства, равенством прав и свобод граждан (включая свободу совести) вне зависимости от их отношения к религии.

М. Ю. Смирнов

СЕМЁНОВ Валенти́н Евге́ньевич (р. 03.04.1942), доктор психологических наук, профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии факультета социологии СПбГУ. Родился в г. Саратове, с 1946 проживает в Ленинграде (Санкт-Петербурге). В 1970 окончил факультет психологии Ленинградского государственного университета. С 1971 работал в НИИ комплексных социальных исследований ЛГУ (СПбГУ) научным сотрудником, заведующим лабораторией социальной психологии, с 1999 — директором. С 1976 совмещает научную работу с преподаванием в ЛГУ (СПбГУ), а также в других вузах города и страны, в 2005–2010 был профессором СПб Духовной академии и Семинарии. Область научной деятельности В. Е. Семёнова: социология, социальная психология, социальная антропология, социология религии. Он является автором свыше трехсот научных публикаций, в том числе изданных за рубежом. Семёнов обосновал и концептуализировал социальную психологию искусства как новую отрасль психологической науки в своих монографиях и в докторской диссертации «Социальная психология искусства: предмет, концепция, проблемы» (1996). С 1994 развивает авторскую концепцию российской полиментальности (ввел и обосновал данное понятие и создал типологию менталитетов). Концепция включает анализ базовых российских менталитетов, их прошлое, настоящее и будущее. Типология состоит из следующих компонентов: православно-российский менталитет; коллективистско-социалистический менталитет; индивидуалистско-капиталистический менталитет; криминально-мафиозный менталитет; мозаично-конформистский псевдоменталитет. Особое внимание он уделяет анализу и проблемам развития православно-российского менталитета как исторической основе русской ментальности. Для более глубокого изучения данного типа менталитета, начиная с 2000 им проводились на договорной и конкурсной основе многие прикладные исследования по социологии религии, прежде всего в области духовно-нравственных проблем российского общества и религиозности населения России. Также был проведен целый ряд социологических исследований по изучению православной ментально-

сти в 2003–2010 по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Результаты исследований отражены в ряде статей автора. Определенный вклад в развитие методов исследования в социологии, включая и социологию религии, был внесен Семёновым при разработке оригинальных методик контент-анализа и наблюдения.

В. Е. Семёнов является членом редколлегий и редсоветов научных журналов: «Журнал социологии и социальной антропологии» (СПб.), «Проблемы современной экономики» (СПб.), «Психологический журнал» (Москва) и др. Заслуженный деятель науки России (2005), имеет государственные и общественные награды. Он один из создателей Санкт-Петербургского Собора православной интеллигенции, член попечительского совета Народного православного университета (СПб.), член методического совета Межвузовской ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров», член Экспертного Совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы.

Соч.: Религиозность в России и Петербурге: историко-социологический срез // Семенов В. Е. Российская полиментальность и социально-психологическая динамика на перепутье эпох. СПб., 2008; Духовно-нравственное преображение общества в контексте концепции российской полиментальности // Психологические исследования нравственности / отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М., 2013; Ценностно-ментальная и религиозно-атеистическая поляризация в современном российском обществе // Социология религии в обществе позднего модерна: Материалы III международ. науч. конф. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород, 2013.

Н. В. Клинецкая

СИНЕ́ЛИНА Ю́лия Ю́рьевна (12.01.1972, Запорожье — 30.03.2013, Швейцария) — российский социолог, доктор социологических наук, руководитель Отдела социологии религии Института социально-политических исследований Российской академии наук (РАН). Закончила географический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова по специальности «География» (1993) и Российский государственный гуманитарный университет с присуждением степени бакалавра философии со специализацией «Сравнительное изучение мировых религий» (1996). С 1997 по 2013 работала в Институте социально-политических исследований РАН. В 2009 защитила докторскую диссертацию по теме «Циклический характер процесса секуляризации в России (Социологический анализ: конец XVII — начало XXI века)». В 2012 за вклад в науку награждена серебряной медалью имени Питирима Сорокина. Синелина является автором многочисленных трудов, посвященных анализу критериев религиозности, динамики современной религиозности в российском обществе, процессу воцерковления православных россиян, секуляризации в социальной истории России.

Характерной чертой научного подхода Синелиной является «взгляд изнутри православной традиции», преемственность которого берет начало в трудах В. Ф. Чесноковой. В своих исследованиях Синелина разделяет позицию Чесноковой о критериальной приоритетности религиозной самоидентификации верующего, интерпретирует православную религиозность через концепт воцерковленности, проводит социологические исследования уровня религиозности россиян с использованием индекса воцерковленности, разрабатывает методику анализа суеверного поведения (показатель суеверного поведения). Тему секуляризации Синелина рассматривает в контексте исторических социокультурных изменений российской социальности. Секуляризация понимается исследователем как нелинейный, циклический процесс изменения положения религии, религиозных институтов в обществе. В России секуляризация, по мнению Синелиной, определялся процессами модернизации и европеизации общества, которые были обусловлены введением системы светского европейского образования и затрагивали прежде всего образованные слои населения. Российское общество прошло через три цикла секуляризации (дворянский, разночинский, рабоче-крестьянский), в каждом из которых определенный социальный слой выступал основным носителем этого процесса. Секуляризация сопровождалась изменениями в мировоззрении россиян, в системе организации и управлении Русской православной церкви (РПЦ). Однако, как считает Синелина, эти процессы обратимы. Современные десекуляризационные изменения религиозного мировоззрения россиян и активизация роли РПЦ в общественной жизни России выступают тому подтверждением. Как в историческом прошлом российского государства, так и в его будущем секуляризационные — десекуляризационные изменения зависят от активности социальных групп, отстаивающих определенные ценности и установки.

Соч.: О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7; Секуляризация в социальной истории России. М., 2004; Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006; Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009; Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII — начало XXI века. Saarbrücken, 2011.

Е. И. Уфимцева

СИНКРЕ́ТИЗМ (от греч. συγκρητισμός — соединение, слияние) **РЕЛИГИО́ЗНЫЙ** — состояние сознания и поведения последователей какой-либо религии, характеризующееся соприсутствием

и взаимной переплетенностью элементов разнородных учений и религиозных практик. Религиозный синкретизм несет в себе одновременно относительную устойчивость (воспроизведение сложившегося сочетания) и изменчивость (продолжающееся взаимодействие и взаимопроникновение).

Понятие религиозного синкретизма не имеет единого смыслового содержания, поскольку связано с различными историко-культурными контекстами употребления термина «синкретизм». Считается, что этот термин возник еще в политической лексике древнегреческого общества и обозначал объединение двух враждебных друг другу группировок в их борьбе с третьей. На рубеже I–II вв. его использовал античный историк Плутарх (трактат «О братской любви») в отношении гностицизма и ранней герметической литературы, совмещавших идеи из различных духовных систем древности. Из этого толкования позднее возникает распространенное в теологии и философии значение синкретизма как соединения нескольких разнородных воззрений в единое учение, что нередко становится синонимом неприемлемой мировоззренческой всеядности. Строгие религиозные доктрины и философские теории отвергают допустимость такого явления. Известен, например, отрицательно завершившийся «спор о синкретизме» в протестантской среде XVII в., произошедший по поводу возможности совместного вероисповедания для лютеран, кальвинистов-реформатов и католиков в силу общего признания ими Апостольского Символа веры. Идея объединения конфессий, принадлежащих к одной религии, на основе сведения в целостность общеразделяемых ими вероучительных положений до сих пор вызывает неоднозначное, часто негативное, отношение (см. Экуменизм).

Из установившихся представлений сформировалось обычное объяснение религиозного синкретизма как результата спонтанного или, в определенных условиях, осознанного смешения компонентов различных культов религиозных, имеющих собственные основания, но оказавшихся по каким-либо социально-историческим причинам в процессе взаимодействия между собой. В науках, изучающих религии, понятие религиозного синкретизма стало применяться со второй половины XIX в. и относилось главным образом к религиозным учениям, включающим в себя некоторые идеи и образы инорелигиозного происхождения. С развитием религиоведческих знаний утвердилось научное представление о том, что рецепции из предшествовавших и сосуществующих религиозных традиций присущи практически любой религии. Поэтому явления религиозного синкретизма стали рассматриваться в качестве объективно возникающих атрибутов эволюционирующих религиозных систем. Из этого понимания следует два основных значения религиозного синкретизма, встречающихся в научном дискурсе.

В первом значении религиозный синкретизм трактуется как исходная слиянность, взаимопронизанность и взаимообусловленность верований и культовой практики с политико-правовыми, хозяйственными, семейно-брачными, этическими и пр. факторами жизни людей в обществах Древнего мира. Это значение адресует к историческим временам архаики и ранних цивилизаций древности, когда определяющими характеристиками человеческого существования могли быть нерасчлененность или слабая дифференцированность общественного сознания. Нет достоверных свидетельств образа мысли человека первобытности — представления о качественном состоянии его сознания, равно как и о его религиозности либо об отсутствии таковой, остаются предметом научных дискуссий. Однако по отношению к тем периодам древней истории, от которых сохранились какие-то памятники социальной жизни, материальной и духовной культуры, понятие синкретизма считается вполне применимым. Во всяком случае, известные науке данные об обществах Древнего мира (синкретический политеизм Античности, особенно культы эпохи эллинизма) в целом соответствуют указанному пониманию синкретизма.

Во втором значении под религиозным синкретизмом понимается соединение в относительно устойчивую целостность основополагающих начал какой-либо религии с верованиями и обрядами религиозными, имеющими иные исторические и социокультурные истоки (результат этого процесса иногда именуется лоскутной религией). Сложение такого религиозного синкретизма генерируется, как правило, из взаимодействия культур разного происхождения или уровня развития. Могут возникнуть разные варианты подобного синкретизма. Чаще всего это сосуществование элементов «встретившихся» религий во взаимно адаптированном виде, когда каждая составляющая ограничивается лишь определенной функцией в рамках единого, но при этом именно в данной своей функциональности оказывается необходимой для возникшего религиозного комплекса в целом. Привнесение инорелигиозных образований, если оно не встречает полного отторжения или успешно преодолевает сопротивление автохтонной религии, оборачивается либо ассимиляцией, либо разграничением сфер присутствия в общей системе религиозной жизни. Если религиозный синкретизм возникает в ходе исторической эволюции какого-то одного народа, то он представляет собой интеграцию накопленного предшествующего духовного опыта в принятую этим народом новую религию. В результате обра-

зуется сплав доктринальных установок и институтов религиозных нового вероисповедания с теми, которые удерживаются из религиозного или мифоритуального наследия прошлого. Прежние верования частично утрачиваются, частично становятся периферийными. Однако новообретенная религия сама подвергается реинтерпретации и трансформируется сообразно жизненным интересам и умонастроениям наследников замещаемого уклада. Так развивалось, например, русское православие, совместившее византийскую христианскую ортодоксию с элементами древнерусского язычества (см. Обрядоверие). Случаи религиозного синкретизма встречаются также при миссионерском (см. Миссионерство) распространении традиционных религий в современных условиях. Нередко религиозный синкретизм проявляется в приспособлении религиозных доктрин к уровню потребностей и запросам обмирщвленного общества (см. Модернизм религиозный, Секуляризация, Секулярность) или в так называемой контекстуализации этих доктрин применительно к «местным религиям» (см. Народная религия). Наряду с этим религиозный синкретизм возможен и в связи с инициативами создания универсальных эзотерических учений (см. Мистицизм), развитием новых религиозных движений.

М. Ю. Смирнов

СЛУЖИ́ТЕЛИ РЕЛИГИО́ЗНОГО КУ́ЛЬТА — практикующие члены религиозной общности, получившие право на выполнение определенных действий религиозных и совершение культа религиозного.

В процессе развития религиозных систем выделяются специфические агенты или акторы, обладающие в глазах сообщества способностью получать и воспринимать религиозный опыт или взаимодействовать с сакральным объектом, причем за этими субъектами данная способность закрепляется как константная и несводимая к случайностям повседневности. Субъекты с подобными способностями для религиозного сообщества начинают выполнять ряд функций, главным образом упорядочивая формы организации религиозных практик и поддержания религиозного культа. «Харизматики и жрецы» (В. Франкл), «религиозные виртуозы» (М. Вебер) в силу своей способности взаимодействия с непосредственно очевидной религиозной реальностью составляют основу для избрания круга тех, кто может осуществлять руководство по взаимодействию с сакральным объектом остальной части группы религиозной. Избранные служители религиозного культа проходят специальную подготовку, целью которой является не только поддержание установленного строя религиозных практик, но и минимизация потенциально опасного взаимодействия с областью сакрального неподготовленными членами сообщества в процессе ритуала.

Большинство представленных на сегодняшний день религий имеют иерархическую систему служителей религиозного культа, со строго установленными обязанностями и необходимыми компетенциями для каждого из ее уровней. Различные религии наполняют иерархические позиции служителей религиозного культа различными статусными и функциональными характеристиками. Служители религиозного культа в различных религиозных системах проходят процедуру легитимации. Так, духовенство в христианстве (преимущественно в православии и католицизме) получает свой статус через таинство рукоположения (передача даров Святого Духа), совершаемого епископом. Практически все религии мира в процедуру легитимации включали процесс избрания и одобрения общиной достойного кандидата.

На сегодняшний день служители религиозного культа делятся на (1) профессиональных, т. е. тех, для которых отправление религиозного культа и религиозных практик является основной формой трудовой деятельности, прошедших соответствующую подготовку и посвящающих этому полный рабочий день, и (2) непрофессиональных, имеющих другой основной источник дохода (свойственно для ряда протестантских организаций и новых религиозных движений).

Л. С. Астахова

СМЕ́ЛЗЕР (Smelser) **Нейл Джо́зеф** (р. 22.07.1930) — американский социолог и экономист, профессор Калифорнийского университета в Беркли. Окончил Гарвардский университет (Harvard University) в 1952 и британский Оксфордский университет (Oxford University) в 1954. В 1958 защитил докторскую диссертацию по социологии. Преподавал экономическую социологию, в 1994–2001 был директором междисциплинарного «Центра по изучению поведения человека» (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences) в Стэнфордском университете (Stanford University).

Смелзер — представитель системно-функционального подхода в социологии, ученик и сотрудник Парсонса (Parsons), в соавторстве с которым высказал свои теоретико-социологические представления в книге «Хозяйство и общество» (Economy and Society, 1956). В этой работе общество объясняется как функционально интегрированная система, объединяющая взаимодействующие друг с другом социальные подсистемы, одной из которых выступает религия. Каждой подсистеме и обществу в целом свойственны функции адаптации, целедостижения, интеграции, ценностной мотивации (нормативности). Религия, выполняя этот комплекс функций, позволяет регулировать и контролировать социальное поведение, культивировать объединяющий людей «общий дух» и готовность к действию. С этой

точки зрения, по замечанию Смелзера, всякая религия выступает как необходимое социальное явление, что требует от изучающего ее социолога оставлять за пределами своего исследования собственные религиозные предпочтения.

По мнению Смелзера, в массе индивидов, пребывающих в обществе, каждый по отдельности не осознает во всей полноте последствий своей социальной деятельности. Результирующими этой деятельности становятся социальные институты, обладающие объективно необходимым адаптивным и функциональным значением для конкретных состояний общества. Непонимание людьми этой необходимости влечет иррациональность актов коллективного поведения. Применительно к религиозной сфере такое положение способно привести к расхождению личной духовной мотивации верующих с институциональными формами культа религиозного. Результатом может стать утрата традиционных религиозных авторитетов, сопровождающаяся враждебностью по отношению к предполагаемым виновникам дискомфортных переживаний и «истерической верой» в харизматического (см. Харизма) лидера. Возникающие при этом религиозные новообразования оказываются устойчивыми в той мере, в какой они удовлетворяют функциональным потребностям социального целого.

Наиболее полно свои взгляды на религию и ее социологическое изучение Смелзер изложил в труде «Социология» (Sociology, 1988). Здесь содержится аналитический обзор классических и современных подходов в социологии религии, разделяемых и используемых самим Смелзером. Прежде всего он обращается к трактовкам религии, имеющим в основе дюркгеймовскую (см. Дюркгейм) концепцию сакрального и профанного. Религия определяется как «система верований и ритуалов, с помощью которых группа людей реагирует на то, что воспринимает как сверхъестественное и священное». При этом Смелзер критически высказывается о позиции Ленски (Lenski), относившего к религии предельно широкий спектр групповых проявлений сакрализации. Более точным признаком религиозной сакральности должна быть вера в сверхъестественное. В обобщенном виде Смелзер описывает основные элементы религии, в число которых им включаются: 1) группы верующих; 2) потребность в священном как сверхъестественном; 3) систематизированное вероисповедание; 4) устойчивые образцы ритуального отношения к священному; 5) устроение жизни на основе представлений о «праведных» нормах. Среди других интересующих Смелзера вопросов социологии религии — методологическая применимость классификации религий и типологии религиозных объединений, разработанных Трёльчем (Troeltsch), Вебером (Weber) и Беллой (Bellah); функциональные различия и соотношение религии и магии в социальной жизни; анализ плюрализма религиозного и толерантности религиозной; концепции секуляризации; социологическое осмысление клерикализма, фундаментализма религиозного, экуменизма; теория и практика изучения новых религиозных движений. Особое внимание Смелзер уделил интегративной функции религии, ее роли в укреплении социальных связей и общественной стабильности.

Соч.: Религия // Смелзер Н. Социология / пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. 2-е изд. М., 1998; Sociology. Englewood Cliffs (NJ), 1988.

М. С. Юрьев

СОРО́КИН Питири́м Алекса́ндрович (23.01/04.02.1889, село Туръя, Вологодская губерния — 10.02.1968, Винчестер, Массачусетс, США) — российский и американский социолог, исследователь вопросов права, истории, этики и педагогики. Окончил юридический факультет Петербургского университета (1914), ученик и сотрудник Ковалевского. Впоследствии стал доктором социологии и профессором. В 1919 организовал кафедру социологии на факультете общественных наук Петроградского университета. Преподавал и вел научную работу до высылки из Советской России в сентябре 1922. В эмиграции жил в основном в США, где работал сначала в университете штата Миннесота (с 1924), а с 1929 — профессором Гарвардского университета (Harvard University), в котором двенадцать лет возглавлял факультет социологии (до 1942, когда на этом посту его сменил Т. Парсонс, Pasrons). После Второй мировой войны продолжал преподавать, участвовал в деятельности гарвардского Центра по изучению творческого альтруизма (Research Center in Creative Altruism), в 1964 был избран президентом Американской социологической ассоциации (American Sociological Association).

Труды Сорокина, созданные до 1922, содержат бóльшую часть его концептуальных социологических представлений о религии, которые в последующем развивались им в различных исследованиях, но в основных положениях существенных изменений не претерпели. С самого начала его научных занятий Сорокина интересовал вопрос о роли религии в общественной эволюции. Первым исследовательским опытом в этом направлении можно считать его работу 1910 «Пережитки анимизма у зырян», содержащую эволюционистское объяснение культа предков как фактора устройства и стабильного функционирования примитивных обществ. В последовавших затем трудах «К вопросу об эволюции и прогрессе» (1911) и «Социологический прогресс и принцип счастья» (1911–1912) Сорокин обозначил необходимость выработки методологических

критериев социологического понимания явлений духовного порядка.

Первое монографическое исследование Сорокина — «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали» (издано в 1914) — вводит принципиальную для его воззрений идею о социальном характере всяких имеющих психическую природу взаимодействий между людьми. Психофизические механизмы взаимодействий многообразны — среди них не только бессознательные рефлексы и «биосознательные» факторы (голод, жажда, половое влечение и пр.), но также «социосознательные» явления (знания, нормы, ценности). Все эти порождения психики в жизненной активности индивидов выходят за пределы внутреннего состояния и становятся социальными. Взаимодействия (социальные связи) между данными явлениями составляют социальное поведение. Обычно взаимодействия осуществляются через «внешне-символическую» сторону социальных явлений: ею могут выступать язык, письменность, деньги, искусство и многое др. Субъекты взаимодействия типологически различаются принадлежностью к различным социальным группам. Какие-то из социальных связей оказываются для этих групп антагонистическими, другие обеспечивают солидарность. Естественно, что для своего сохранения образующаяся социальная система нуждается в устоях, поддерживающих необходимую для нее структуру. Здесь и обнаруживается феномен религии — она выступает регулятором социального поведения, устанавливая безусловные сакральные величины, воплощающие фундаментальные психические начала жизни. Поясняя это, Сорокин писал: «…церковь и другие религиозные предметы "святы" потому, что они суть "предметные" символы непредметных и святых психических переживаний — религиозных мыслей, представлений, чувств и т. д. Святость вторых делает святыми и первые… Говоря коротко, все религиозные реликвии — это застывшие в вещественной форме религиозные переживания».

Заметное влияние на теоретические позиции Сорокина оказала социология Дюркгейма (Durkheim), к трудам которого он обращался неоднократно. В 1914 Сорокин публикует свой перевод фрагментов книги «Элементарные формы религиозной жизни» и две статьи, посвященные взглядам Дюркгейма на религию. Отдавая должное теории Спенсера (Spenser), тем не менее в большей мере Сорокин оперирует дюркгеймовской концепцией сакрального и профанного. Этот подход был, в частности, применен им при интерпретации элементов тотемизма у родственного народа коми (его мать — зырянка) в работе 1917 «К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян».

Относя религию к факторам социальной интеграции и регулирования общественных процессов, Сорокин уточняет, что именно позволяет ей выступать в этом качестве. С его точки зрения, религия выступает как «мирообъемлющий синтез… и обобщение мира понятий». В статье времен Первой мировой войны «О так называемых факторах социальной эволюции» Сорокин сжато дополняет этот тезис: «Какова высота знаний — такова и религия; для первобытного человека с его невежеством и не могло быть иной религии, кроме наивно-анимистической. Изменилось знание — меняется и религия… Сделайте разрез в современном обществе по отношению к высоте знания, и вы увидите, что в слое с одинаковым приблизительно уровнем знания одинакова приблизительно и религия, в слое с иным уровнем — иная. Эта форма мысли… не остается бестелесной, а выражается вовне… Церкви, пагоды, иконы, статуи, жреческие и священнические одежды, обряды, молитвы, заклинания и весь культ с этой точки зрения есть застывшая, выразившаяся вовне религиозная… мысль».

Вершиной российского периода творчества Сорокина считается двухтомный труд «Система социологии» (1920). В нем и некоторых других публикациях доэмигрантских лет Сорокин развивает свои характеристики религии, сближая ее с наукой, правовыми и этическими учениями. Это сближение предполагает, что религия, как и прочие интегрирующие факторы, содержит определенное социально необходимое знание. Однако реальное бытие религии демонстрирует периодическое преобладание в ней объективно неистинных представлений (их Сорокин называет верованиями), которые выражают сиюминутные «животные» побуждения. Верования освящают низменные стороны жизни и становятся препятствием на пути подлинного прогресса общества, да и нормального функционирования религии тоже.

Взгляд «изнутри» на происходившее с религией в Советской России особого оптимизма по поводу ее судьбы у Сорокина не вызывал. На место прежних верований шли новые, в форме коммунистической идеологии, сохраняя свойство искажать реальность по меркам политической конъюнктуры. В то же время Сорокин был убежден, что любые социальные катаклизмы вряд ли способны бесповоротно извратить глубинную природу религиозного чувства; меняются символические выражения, но не его суть. Религию он образно назвал «социальным костюмом», который можно снять и переменить. По мнению Сорокина, если бы этот костюм был чисто идеологическим, то верования менялись бы очень часто. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в «чувственно-эмоциональных пережива-

ниях веры человека». В последних — «коренное ядро религии».

Активизация «переживаний веры» происходит в периоды социальных кризисов и находит свое выражение, по мнению Сорокина, в «религиозных перегруппировках» — переходе людей из одной религии в другую, росте одних групп религиозных и упадке других. Происходит религиозное расслоение населения и возникновение гетерогенных религиозных образований. При общественной стабильности эти процессы не столь заметны. Наблюдаемое в истории религий чередование застоев со временами перемен, как писал Сорокин, «стоит в связи с изменением всего социального уклада населения, меняющего его… аппетиты, стремления и чувства-эмоции». При этом «новая вера, раз появившись, сама оказывает известное воздействие на это изменение».

На открытом диспуте 22 апреля 1922 в Петроградском университете «Система социологии» получила признание как выдающееся достижение русской социологической мысли. Но за месяц до этого вышла статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», где «некий г. П. А. Сорокин» персонально удостоился причисления к разряду «дипломированных лакеев поповщины». Дополнительную угрозу для Сорокина вызвала его рецензия на переиздание в том же году книги Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии». В сопоставлении с общим уровнем марксистской литературы Сорокин уподобил эту работу Бухарина Монблану, но весьма критично отозвался о присущей ей вульгаризации и политизированности оценок. Завершающими публикациями Сорокина в Советской России стала серия статей о таком факторе социальной эволюции, как голод. В одной из них социолог провел прямую параллель между христианским и коммунистическим движениями, предсказав для последнего перспективу перерождения в «механизм эксплуатации», подобно случившемуся некогда с возвысившейся до материального и политического господства христианской церковью.

Начиная с середины 1920-х исследования и идеи Сорокина оказывают заметное влияние на мировую социологическую мысль. Широкую известность получили его теории стратификации (расслоения общества) и социальной мобильности (перемещения в социальной иерархии). В американский период выходят основные произведения Сорокина — «Социология революции» (1925), «Социальная мобильность» (1927), «Современные социологические теории» (1928), «Флуктуации материализма и идеализма с 600 г. до н. э. вплоть до 1920 г.» (1936), четырехтомник «Социальная и культурная динамика» (1937–1941), «Кризис нашего времени» (1941), «Общество, культура и личность: их структура и динамика» (1947), «Власть и нравственность» (1959). В данных работах Сорокин неоднократно обращается к тематике религии и общества. Эта тематика образует одно из направлений системного анализа общественной жизни, являясь частью единой социологической теории Сорокина — «интегральной социологии».

Особенностью подхода Сорокина к религии стало рассмотрение ее состава и функций в широком социокультурном контексте. Исторический процесс объясняется им как постоянно возникающие акты генезиса, эволюции, кризиса и распада культурных сверхсистем — «идеациональной», «идеалистической», «чувственной», каждая из которых обладает собственным набором специфически устроенных подсистем. Среди этих подсистем, наряду с языком, этикой, искусством и наукой, Сорокин выделяет также религию. Религиозные ценности — образы «святости», церковные институты и пр., формируют определенный тип личности со свойственным ему менталитетом и поведением, служат социальному контролю, способствуют поддержанию мобильности и устойчивости общества. Усвоенный людьми религиозный ценностный ряд позволяет им интегрироваться в ту или иную конфессиональную (см. Конфессия) группу и уже в качестве членов этой группы вступать во взаимоотношения с другими социокультурными подсистемами.

Соч.: Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии. Сб. 4: Генетическая социология / под ред. М. М. Ковалевского, Е. В. Де-Роберти. СПб., 1914; Социологическая теория религии // Заветы. СПб., 1914. № 3; Религиозные группы и религиозные перегруппировки [Система социологии. Т. 2: (Фрагмент)] // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. М., 2003.

М. Ю. Смирнов

СОЦИАЛИЗА́ЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ — процесс освоения религиозных норм, ценностей, образцов и правил поведения, продолжающийся в течение всей жизни, позволяющий функционировать индивиду как члену религиозной группы с соответствующим социальным статусом и ролями. В широком смысле религиозная социализация это восприятие культуры, отдельные элементы которой могут влиять на формирование идентичности религиозной. Социализация есть необходимая функциональная предпосылка для воспроизводства религиозных общностей и групп. В узком смысле религиозная социализация подразумевает освоение собственно религиозных норм и ценностей, а также образцов поведения, свойственных той религии, с которой уже идентифицирует себя верующий. Религиозная социализация, понимаемая в узком смысле, может

начаться в любом возрасте, однако далее является непрерывным процессом.

Религиозная социализация может подразделяться на первичную и вторичную. Первичная социализация предполагает освоение религиозных норм и образцов поведения и деятельности в рамках малых групп (в первую очередь в семье, при личных контактах, через понимание и принятие точки зрения значимого «Другого»). Вторичная социализация есть перестройка личности, в соответствии со сформированными представлениями о социорелигиозных группах, ролях и образцах поведения, для них свойственных, причем не через индивидуальное наполнение каждой из позиций, а через обезличенное, абстрагированное понимание каждой социорелигиозной роли, положения каждого из членов группы религиозной. Исследования показывают, что наиболее сильны процессы первичной религиозной социализации, т. е. религиозное воспитание, полученное человеком в раннем возрасте. С течением времени влияние агентов социализации ослабевает, поскольку система ценностей человека к определенному возрасту оказывается сформированной и лишь в слабой степени поддается изменению. Вторичная религиозная социализация/ресоциализация — явление, связанное с существенными изменениями образа жизни, изучается в рамках концепций конверсии религиозной.

Могут быть выделены следующие типы религиозной социализации: естественная, стратификационная, регламентированная, патерналистская, оппозиционная, гуманистическая, моносоциокультурная, полисоциокультурная. В зависимости от содержания процесса религиозная социализация может быть профессиональной (религия как профессия, служители религиозного культа), познавательной (ознакомление с картиной мира данной религии, религия как мироориентационный механизм), коммуникативной (взаимодействие с религиозной группой, знакомство с нормами религиозной группы для нормального процесса коммуникации и взаимодействия), адаптационной (вхождение в религиозную группу), конформистской (способствование интеракции и обеспечение сохранения религиозной группы) и др.

Проблема религиозной социализации связана с вопросом о самостоятельности выбора религиозной принадлежности человеком. Существуют различные концепции обоснования религиозного выбора, ставящие основным фактором либо влияние общества и религиозной группы на этот выбор (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Н. Смелзер), либо внутреннее решение самого человека вследствие различного рода причин, в первую очередь — религиозного опыта (З. Фрейд и др.). Основными агентами религиозной социализации являются семья, религиозные организации и система образования.

Религиозные верования родителей оказывают существенное влияние на религиозные верования детей (Glass et. al., 1986; Bengtson et. al., 2009). Социализация — процесс взаимный, поэтому важно и обратное влияние детей на родителей. Исследования показывают, что обратный социализирующий эффект усиливается по мере старения родителей. В то же время влияние родителей на детей по мере старения родителей снижается (Glass et al., 1986). Помимо родителей, влияние могут оказывать и другие члены семьи. Особенно важную роль в ситуации разрушения традиционной формы института семьи (например, при высоком уровне разводов) играет передача религиозных ценностей и верований через поколение, т. е. влияние бабушек и дедушек на своих внуков (Bengtson et. al., 2009). Существенное социализирующее воздействие люди испытывают в связи с созданием собственной семьи, супружеством. Люди склонны выбирать супруга в рамках своей конфессии, а в ситуации, когда супруги относятся к разным конфессиям, высока вероятность, что один из них сменит религиозную принадлежность. Существует так называемый «закон Грили» ("Greeley's Law"), который утверждает, что изменения обычно происходят в направлении конфессии более религиозного партнера.

Национальный контекст, включающий социальные сети друзей и родственников, религиозность окружающих, также оказывает существенное социализирующее воздействие. Если человек родился в стране, где большинство населения религиозно, то его родителям приходится прикладывать меньше усилий для того, чтобы дать своему ребенку религиозное воспитание, привить религиозные ценности (Kelley, de Graaf, 1997).

Церковь как социальный институт, приходы и общины религиозные также являются агентами социализации. Способами передачи при этом могут быть тексты либо участие в тех или иных практиках (напр., прослушивание проповеди, участие в богослужении, исповедь, участие во внебогослужебной жизни прихода и др.).

Считается, что система образования оказывает социализирующее воздействие в направлении снижения религиозности, поскольку наука дает альтернативные религиозным объяснениям различных явлений. Исследования изменений, происходящих у студенчества за время обучения, в большинстве случаев действительно демонстрировали снижение религиозности в связи с получением высшего образования. В то же время ряд современных исследований фиксирует происходящее во время обучения в вузе усиление религиозных убеждений, уточнение и переосмысление религиозных верований (Pascarella, Terenzini, 2005).

Лит.: *Bengtson V. L., Copen C. E., Putney N. M., Silverstein M.* A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission

of Religion // International Sociology. 2009. Vol. 24. No 3; *Glass J., Bengtson V. L., Dunham C. C.* Attitude Similarity in Three-Generation Families: Socialization, Status Inheritance, or Reciprocal Influence? // American Sociological Review. 1986. Vol. 51. No 5; *Kelley J., de Graaf N. D.* National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations // American Sociological Review. 1997. Vol. 62. No 4; *Pascarella E. T., Terenzini P. T.* How College Affects Students: a Third Decade of Research. San Francisco, 2005; *Sherkat D.* Religious Socialization. Sources of Influence and Influences of Agency // Handbook of the Sociology of Religion / ed. by M. Dillon. Cambridge, 2003.

Л. С. Астахова, Е. В. Пруцкова

СОЦИА́ЛЬНАЯ ДЕ́ЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОБЪЕДИНЕ́НИЙ — религиозно мотивированное служение религиозных организаций в сфере милосердия и благотворительности. В социальную деятельность религиозных организаций не входят миссионерство, издательская, образовательная, хозяйственно-экономическая и прочие виды внекультовой религиозной деятельности. Социальная деятельность религиозных организаций заключается в милосердно-благотворительной работе. Под благотворительностью понимается оказание бескорыстной помощи нуждающимся в ней и неимущим. Основные принципы религиозной благотворительности содержатся в священных книгах различных религий — Библии, Коране, Танахе и др.

В Талмуде благотворительность обозначается словом «цдака», что означает праведность или справедливость. В иудаизме практикуются следующие направления социальной деятельности: 1) денежные выдачи через благотворительную кассу; 2) помощь продуктами питания; 3) выдача одежды; 4) забота о погребении. Средства на благотворительные цели поступают из различных источников: налоги на членов общин, пожертвования, наследства, завещания на благотворительные цели, штрафы, арендная плата за пользование имуществом общины.

В исламе принцип благотворительности — закят (очищение, в том числе через милостыню) — является одним из столпов этой религии. Каждый имущий мусульманин обязан раз в год делиться своими доходами, выделяя часть их в пользу бедных. Кроме обязательного закята, в исламе существует и дополнительная доброхотная милостыня — садака; это добровольные подаяния нищим, дервишам, на богоугодные нужды (строительство мечетей, школ, больниц и т. п.). Милостыня всегда воспринималась в исламе как очистительный ритуал для имущих, позволяя одновременно сводить концы с концами самым бедным членам мусульманских общин.

В христианстве традиция благотворения получила широкое развитие, начиная с первых веков его существования. Выделяются следующие виды милосердно-благотворительной деятельности, обозначенные в документах первых семи Вселенских соборов: во-первых, ходатайство за осужденных преступников «немедленно и без сомнения», не думая ни о личной пользе, ни даже о том, полезно ли это церкви, т. е. только ради самого преступника; во-вторых, помощь вдовам, сиротам, заступничество за них перед власть имущими (если последние покушаются на то, что принадлежит лицам этой категории). В истории подобные действия со стороны священников были достаточно частыми.

Активно проводится благотворительная работа Римско-католической церковью и различными протестантскими церквями и деноминациями. Разного рода благотворительные общества, комитеты, фонды (например, католический «Каритас») осуществляют благотворительную помощь социально незащищенным слоям населения, в частности детям из малообеспеченных семей или не имеющим семей и живущим в интернатах и детских домах, осуществляют патронат над домами престарелых и больницами, ведут работу в тюрьмах, реабилитируют алкоголиков и наркоманов, помогают бездомным.

Аналогичную работу проводит и Русская православная церковь (РПЦ). До 1917 благотворительная деятельность в Российской империи имела большое распространение и существовала как в лоне Православной российской церкви, так и в форме различных государственных (земских, городской управы и др.) и негосударственных (Человеколюбивое общество, Общество Императрицы Марии и др.) учреждений, открывающих приюты для детей и стариков, больницы, родовспомогательные заведения, работные дома, начальные школы, училища, дешевые и бесплатные столовые, квартиры и т. п. Финансирование благотворительной деятельности до 1917 осуществлялось из трех основных источников: 1) за счет государственных субсидий; 2) из вкладов общественных организаций; 3) из пожертвований частных лиц. Православная церковь делала пожертвования на создание и содержание приютов, больниц, школ, раздавала деньги нуждающимся (милостыня). Православные священники, обращаясь в своих проповедях к прихожанам, постоянно говорили о необходимости участия верующих в милосердно-благотворительной деятельности. Одной из важных форм сбора пожертвований от частных лиц в дореволюционной России были выпуск и продажа специальных благотворительных марок, что осуществлялось при непосредственном участии Православной церкви. Марки представляли собой своего рода квитанции, подтверждающие факт благотворения. Формой отчетности и контроля за расходованием средств были благотворительные боны — талоны, чеки, квитанции, кредитные марки. По договоренности с владельцами магазинов, лавок, столовых и чайных эти заменители денеж-

ных знаков принимались в качестве платежей за товары, продукты и услуги. В 1913 при монастырях было 192 больницы с 2368 койками и 1517 призреваемыми, что, конечно, ничтожно мало по сравнению с общим числом монастырей и огромной армией монахов. Еще меньше Православная церковь тратила на дешевые квартиры (23 руб. 37 коп. в год на человека), в то время как, например, в общежитии сестер Красного Креста подобные расходы составляли 208 руб. 93 коп. в год на содержание одной сестры. Подобные примеры свидетельствуют о том, что Православная церковь тратила на милосердно-благотворительную деятельность средств менее, чем другие организации, общества, фонды. Милосердно-благотворительная деятельность церкви вызывала немалые нарекания не только со стороны светских, но и религиозных деятелей. В опубликованной в марте 1906 записке «Союза ревнителей церковного обновления», поставившей ряд вопросов «христианской политики», говорится о явной недостаточности средств, выделяемых церковью на раздачу милостыни и строительство богаделен. Благотворительность, занимая существенное место в официальной доктрине церкви, на практике отодвигалась на «второй… и даже третий план». На первом месте у большинства монастырей была забота о потреблении и накопительстве. Об этой тенденции писали известные отечественные историки, общественные и даже церковные деятели. Как отмечал историк Н. М. Никольский, Синод пытался заставлять монастыри расширить благотворительную деятельность, но монастыри отказывались, ссылаясь на свою бедность. При сравнении участия различных организаций в проведении благотворительной работы доля Православной церкви являлась сравнительно небольшой.

В конце 1920-х благотворительная деятельность религиозных организаций в СССР была приостановлена, а благотворительность объявлена свойственной лишь буржуазному обществу. Такое отношение привело к забвению института милосердно-благотворительной деятельности и в Русской православной церкви на долгие годы. Интерес к социальному служению церкви в обществе начинает постепенно возрождаться в рамках русского православия с 1950-х, что было обусловлено вниманием к социальному обеспечению и защите прав нуждающихся слоев населения, заботой о слаборазвитых, испытывающих бедствия странах, о мирном развитии национальных сообществ и установлении добрых межнациональных отношений.

В настоящее время деятельность благотворительных организаций — как светских, так и религиозных — становится насущной необходимостью. Диапазон деятельности Русской православной церкви существенным образом расширился, включив в себя многие направления, ранее находившиеся под запретом. В первую очередь это социальное служение: милосердно-благотворительная работа, координируемая Отделом по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ. Работа осуществляется через группы активистов в храмах, больницах, обществах инвалидов, детских домах и центрах, в тюрьмах. Помимо православных приходов и монастырей, программы милосердия организуют различные православные братства и сестричества. Институт милосердно-благотворительной деятельности РПЦ предполагает наличие определенных моральных принципов. Однако только нравственных норм благотворителей для реальной помощи нуждающимся недостаточно, так как необходимы материальные средства, пополняющиеся за счет как самого института церкви, так и от различных благотворительных акций поддержки со стороны иных социальных институтов и частных спонсоров. Анализ в этом плане современной ситуации в России показывает, что ожидания благотворителей чаще всего направлены на единовременную помощь нуждающимся через различные организации (фонды, комитеты, общества). Вместе с тем часть верующих считает, что нуждающимся необходима в первую очередь личная помощь, т. е. активное сопереживание и деятельная помощь конкретному человеку. Некоторые исследования показывают, что ожидания ок. 5% верующих Русской православной церкви направлены на осуществление благотворительной деятельности по отношению к близким и знакомым. Но большинство верующих считает, что благотворительная деятельность действительна лишь по отношению к человеку, не являющемуся родственником, ибо помощь близким определяется не жертвой и инстинктом родственных отношений, а долгом перед Богом и перед людьми. Здесь отчетливо выявляется мотивационный фактор религиозного опыта.

В документе Архиерейского собора РПЦ (2008) «О церковном служении милосердия в Московской епархии» говорится, что «социальная деятельность является одной из важных задач церковного служения и миссии в современном обществе». Во многих епархиях РПЦ созданы отделы по социальной деятельности, организуются патронажные службы, проводится работа с заключенными, инвалидами, людьми без определенного места жительства. Священники посещают дома престарелых, детские дома и больницы. Одной из крупнейших социальных служб в церкви является действующая при Епархиальном совете Москвы Комиссия по церковной социальной деятельности, созданная в 2000 г. Комиссия ставит перед собой такие цели, как координация взаимодействия приходов и их социальной деятельности в Москве; инициирование и под-

держка новых социальных проектов; закрепление каждого социального объекта (дома ребенка, дома престарелых, детского дом для детей инвалидов, больницы и др.) за определенным храмом.

Католическая благотворительная международная организация «Каритас» отличается слаженной системой взаимодействия и взаимопомощи национальных организаций, которые действуют в 140 странах. В ноябре 1991 она была официально зарегистрирована Министерством юстиции в России. Каждая национальная организация «Каритас» является независимой, создается местными епископатами и осуществляет задачи Католической церкви в сфере социальной помощи и благотворительной деятельности. Организации «Каритас» работают среди бедных, больных, голодных, бездомных. Основными принципами их деятельности являются помощь всем нуждающимся без исключения, независимо от национальной принадлежности, философских, политических или религиозных воззрений, и оказание не только материальной помощи, но и духовно-нравственной поддержки нуждающимся. При этом в основных направлениях развития католической «Каритас» отмечается «миссионерское направление» деятельности этой организации.

Среди протестантских церквей и деноминаций социальная деятельность получила широкое развитие. В течение многих столетий в протестантском мире благотворительность рассматривалась как религиозный долг, исполнение заповеди о любви к ближнему. Источник социальных проблем протестантизм усматривает в духовной сфере. Физические страдания являются следствиями греховности людей, падения их нравственности. По мнению протестантов, необходимо в первую очередь устранение причин социальных бед. Социальное служение протестантских церквей строится на принципах социальной справедливости, под которой протестанты понимают равенство стартовых возможностей граждан, независимо от пола, расы или социального положения, а также равенство всех перед законом. Вместе с тем служение протестантских церквей не сводится только лишь к отстаиванию принципов социальной справедливости. Оно включает в себя борьбу за достоинство личности посредством милосердия и любви. В протестантизме проводится различие между справедливостью как возданием за грехи, требованием наказания виновного, и милосердием, подразумевающим не столько наказание, сколько исправление оступившегося человека и возврат его на истинный с точки зрения протестантизма путь. Используя большой опыт социальной работы в странах Западной Европы и США, начиная с рубежа 1980-х и 1990-х протестантские церкви развернули активную милосердно-благотворительную деятельность в России. Они работают с социально ущемленными слоями российского населения: заключенными, тяжело больными людьми, одинокими стариками, инвалидами, детьми-сиротами. Большую активность в сфере социального служения проявляют новые религиозные движения. Таким образом, социальная деятельность религиозных организаций, несмотря на отдельные специфические особенности у разных конфессий, в целом развивается по одним и тем же направлениям, в одинаковых формах и находит обоснование в священных текстах и религиозной литературе того или иного религиозного направления.

Лит.: Благотворительность в России. Социальные и исторические исследования / под ред. О. Л. Лейкинда. СПб., 2001; *Бызов Л., Гузанова А., Ладенков Н.* Благотворительность: реальность и перспективы // Век XX и мир. 1990. № 10; *Власов П. В.* Благотворительность и милосердие в России. М., 2001; Методы самоуправления: Практический справочник для повышения эффективности благотворительных организаций / Каритас России. М., 1997; *Нещеретний П. И.* Исторические корни и традиции развития благотворительности в России. М., 1993; *Никольский Н. М.* История Русской церкви. 3-е изд. М.., 1983; Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001; Основы социального учения Церкви христиан адвентистов седьмого дня России. М., 2009; Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия: Приложение / под общ. ред. М. П. Мчедлова. М.., 2002; Основы социальной концепции российского иудаизма. М., 2002; Социальная позиция протестантских церквей России. М., 2003; Социальное служение Русской православной церкви: История, теория, организация / ред.: И. В. Астэр, В. Г. Глушко. СПб., 2011; *Чельцов М.*, протоиерей. Православное пастырство и общественная деятельность // Журнал Московской патриархии. 1994. № 3.

Е. С. Элбакян

СОЦИА́ЛЬНАЯ МОБИ́ЛЬНОСТЬ В РЕЛИ́ГИЯХ — в рамках социологии может означать изменение индивидом или группой позиции, занимаемой в религиозной социальной структуре. По аналогии с социальной мобильностью, религиозная мобильность может быть горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная мобильность означает изменение социального положения в пределах одной и той же религии. Горизонтальная мобильность в религии может рассматриваться как традиционная форма мобильности, присущая всем религиям. Примером горизонтальной мобильности может служить рукоположение в христианской церкви, в результате которого происходит смена социального положения индивида и обретение им нового социального статуса.

Вертикальная мобильность в религиях означает перемещение из одного религиозного слоя в другой. Возможности для вертикальной мобильности значительно возрастают в условиях индустриального

общества. Для традиционных религий не только не свойственно перемещение из одной конфессии или религии в другую, но и само отношение к подобным «перемещениям» достаточно жесткое и рассматривается как отступничество. В отличие от традиционного общества, эпоха модернизма рассматривает религию как одно из средств для создания собственной идентичности, поэтому смена религии или вертикальная мобильность не является чем-то запретным, напротив, помогает в «поисках себя».

В эпоху постмодерна вертикальная мобильность усиливается. Э. Гидденс (Giddens) анализирует ситуацию следующим образом: «Рефлексивность полностью распространяется на внутреннюю сущность. Другими словами, „Я“ в посттрадиционном обществе является рефлексивным проектом». Иными словами, «Я» как рефлексивный проект, за который отвечает сам индивид, разрабатывает траекторию своего развития и эта созидаемая траектория «Я» возможна именно благодаря рефлексивности. Вертикальная религиозная мобильность становится необходимым средством для самоактуализации в рамках постмодернистского общества. Примерами вертикальной мобильности в религиях может служить одновременное посещение богослужений в различных религиозных общинах и храмах разного толка, регулярное перемещение между общинами или синкретизм религиозный (как крайняя форма вертикальной мобильности, при которой создание личной религиозной системы происходит на основе накопления опыта и знаний, почерпнутых из различных религий).

Лит.: *Гидденс Э.* Социология. 2-е изд., полн. перераб. и доп. / пер. с англ. М., 2005; *Оджаклы О. Ю.* Определение траектории человеческой личности в эпоху «высокого модерна» в социальной философии Э. Гидденса // Известия» РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 93; *Сорокин П. А.* Социальная и культурная мобильность // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

М. В. Воробьева

СОЦИА́ЛЬНОСТЬ РЕЛИ́ГИИ (лат. socio — делать общим, соединять; сообща предпринимать; socius — принимающий участие, сообща участвующий; соучастник; союзный; socialis — общественный) — качество общественных взаимосвязей и взаимозависимостей религии, свидетельствующее о ее генезисе, характеризующее ее как феномен общественной жизни, как социальную подсистему в единой суперсистеме, в социуме. Религия представляет собой сложное образование с соответствующим строением, элементами и их связями. Элементы и их взаимосвязи образуют религиозный комплекс (лат. complexio — связывание, соединение) как устойчивое и упорядоченное целое, в котором качества комплекса — связанность и соединность — присущи и этому единому целому, и его компонентам. Комплекс не может быть сведен к какому-либо одному элементу и не может рассматриваться вне взаимосвязи этих элементов. Религиозный комплекс развитых религий составляют: а) религиозное сознание с рядом признаков, среди которых интегрирующим выступает вера религиозная, являющаяся основой религиозного опыта; б) религиозная деятельность — некультовая и культовая (см. Культ религиозный); в) религиозные отношения — некультовые и культовые; г) религиозные организации — некультовые и культовые. Этот комплекс «живет» в ходе взаимодействия религиозных индивидов, групп, общностей, организаций. Социальность религии находит выражение в выполнении ею ряда социальных функций: мировоззренческой, коммуникативной, регулятивной, интегрирующе-дезинтегрирующей, легитимирующе-разлегитимирующей, культуро-транслирующей.

Лит.: *Волков Ю. Е.* Социальность // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2003; *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд. М., 2010; Социология. Основы общей теории / отв. ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичев. М., 2008; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014.

И. Н. Яблоков

СОЦИА́ЛЬНОЕ СЛУЖЕ́НИЕ В РЕЛИ́ГИЯХ — особый вид социальной деятельности религиозных общностей, основанный на религиозных принципах вероучения и милосердия и реализуемый в форме как непосредственной помощи нуждающимся, так и в форме создания благотворительных институтов. В нем мотивы социальной деятельности перекликаются с мотивами религиозного служения. В узкодуховном смысле социальное служение ориентировано на нравственные ценности, сохранения души и надежду на вечное спасение. В широком смысле социальное служение выполняет функцию участия в реализации социальной политики государства — сохранение народа и сглаживание социальных проблем в обществе. Оно может быть направлено на защиту от отрицательного воздействия неблагоприятных факторов социальной среды или на смягчение этого воздействия. В основе социального служения лежит древнейшая религиозная традиция, заключающаяся в бескорыстном оказании помощи нуждающимся и неимущим. Основными понятиями, раскрывающими суть социального служения, являются милосердие и благотворительность. Понятие «милосердие» в социологическом измерении можно квалифицировать как вид социальной институции, который выступает в качестве внутренней регламентации человеческих взаимоотношений, в виде определенных чувственно-эмоциональных

установок, стереотипов восприятия и мироощущения. Данная институция является психологическим источником для возникновения социальных связей, которые впоследствии получают дальнейшую регламентацию в качестве институциональных норм и ценностей, благодаря чему действия индивидов в определенных условиях становятся ожидаемыми, анонимными, предсказуемыми, обеспечивающими достижение поставленных целей. Благотворительный человек — склонный к благотворению; под этим обычно разумеют готовность делать добро, помогать бедным. Благотворительное учреждение — заведение, устроенное для призрения дряхлых, увечных, хворых, неимущих или ради попечения о них. Синонимом благотворительности является слово «призреть» («призревать») — пристроить, приютить, принять, дать приют и пропитание. На современном языке благотворительность интерпретируется в качестве помощи, оказываемой неимущим, заботы о лицах, лишенных впоследствии каких-либо причин средств к существованию и неспособных добывать их своими силами, что свойственно в той или иной мере любому обществу. Благотворительность, таким образом, есть определенная форма социальной деятельности, важным мотивом которой выступает такая социальная институция, как человеческое милосердие.

В религиозной деятельности благотворительность представлена социальным служением, в основе которого могут находиться разные мотивы: 1) нравственно-религиозный мотив — в христианском учении познание Бога, единение с ним (процесс деификации) возможно не только через «физические» чувства верующего (зрение, интуиция и т. п.), но и через «духовные» чувства любви, сострадания, сопереживания с социально неадаптированным индивидом. С древнейших времен христианское учение о милосердии воспринимается как всеобъемлющая любовь к ближнему, как традиция «сердечного» богословия (кардиоцентризма). Следуя данной религиозной установке, верующий находится под влиянием христианских вероучений и заповеди любить Бога и любить ближнего, как самого себя. Исходя из таких побуждений, благотворительность для верующего есть не средство общественного устройства, а необходимое условие нравственного здоровья: она больше нужна самому нищелюбцу, чем нищему. Издревле «христолюбцы» менее помышляли о том, чтобы поднять благотворительность на уровень общественного благосостояния, чем о том, чтобы возвысить уровень собственного духовного самосовершенствования; 2) религиозно-прагматический мотив — в христианстве выражен через евангельское изречение «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5: 7). Нуждающийся для благотворителя есть лучший богомолец, молитвенный ходатай, душевный благодетель. Нищий здесь выступает в качестве орудия душевного спасения верующего, а милостыня имеет спасающую силу, такую же, как и в религиозных таинствах. В этом случае социальное служение — способ обеспечения собственного спасения; 3) прагматически-религиозный мотив — благотворительность зачастую используется различными религиозными организациями для распространения своих воззрений, в том числе среди последователей иных религий или неверующих. Она является своего рода ширмой в деле миссионерской деятельности и прозелитизма. Здесь социальное служение подчиняется целям «мирского» бытия религии. При прагматическом мотиве благотворительность — это показное деяние в целях получения впоследствии определенных моральных или материальных дивидендов в рамках той или иной конфессиональной принадлежности. Такую благотворительность вряд ли можно считать действительным социальным служением, она приобретает черты обменной деятельности, за совершение которой ее субъекты стремятся получить вполне земные выгоды. Благотворительная и меценатская деятельность предпринимателей демонстрирует наряду с религиозно-этическими и сугубо прагматические, социальные мотивы.

Отличительной особенностью социального служения религиозных общностей от социальной деятельности светских объединений выступает тот факт, что основные принципы и нормы социального служения содержатся в священных книгах — Библии, Коране, Типитаке и др. Термин «служение» традиционно широко используется в религиозной и религиоведческой литературе. Согласно документам различных конфессий, социальное служение понимается прежде всего как осуществление благотворительности и милосердия как в виде непосредственной помощи малоимущим и малообеспеченным, так и в виде создания определенных условий для социальной реабилитации нуждающихся членов общества. С позиций религиоведения социальное служение понимается как исторически сложившаяся совокупность организованных форм социальной деятельности религиозных организаций, являющаяся неотъемлемой частью практической реализации вероучения и заключающаяся в актах милосердия и благотворительности в отношении конкретных лиц. Как социальное служение следует рассматривать только ту деятельность, которая осуществляется религиозными общностями в социальной сфере. Необходимо соотносить социальное служение религиозных общностей с социальной работой, социальным обслуживанием населения, социальной защитой, социальной политикой. В современной России религиозные объеди-

нения, осуществляющие социальную деятельность, являются одним из субъектов реализации социальной политики, внося немалый вклад в оказание населению, прежде всего оказавшемуся в группах риска, различных социальных услуг. Нормативной базой этой деятельности выступает Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», согласно которому религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций.

Лит.: *Нещеретинский П. И.* Исторические корни традиции развития благотворительности в России. М., 1993; Милосердие: Учебное пособие / под ред. М. П. Мчедлова. М., 1998.

О. И. Антонова, В. М. Сторчак

СОЦИА́ЛЬНЫЕ ДОКТРИ́НЫ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОРГАНИЗА́ЦИЙ — представления религиозных организаций о различных аспектах жизни общества и основанные на них социально-политические, социально-экономические и этические концепции, изложенные в официальных документах. В целом социальные доктрины религиозных организаций отражают идеальные модели их взаимоотношений с государством и обществом, в котором они функционируют и частью которого являются.

Социальная доктрина Русской православной церкви представляет собой истолкование различных аспектов жизни общества с православной точки зрения. В наиболее систематизированном виде это нашло отражение в документе «Основы социальной концепции Русской православной церкви», утвержденном на Архиерейском соборе в 2000. В документе представлено учение о церкви как о богочеловеческом организме, ее взаимоотношениях с государством (позиция взаимного невмешательства, приятие того государства, в котором существует церковь, однако в ситуации богоотступничества церковь может призвать верующих к гражданскому неповиновению в мирных формах), с нацией (не признается деление народов на «хорошие» и «плохие», дается критика национализма, ксенофобии, межэтнической вражды). В документе приводятся принципы христианской этики в соотношении со светским правом, рассматриваемым как божественное по своему происхождению, критикуется секуляризм, придается важное позитивное значение трудовой деятельности, социальному служению. В отношении собственности религиозных организаций, поскольку ее основным компонентом являются добровольные пожертвования верующих, представляющие собой особый случай экономических и социальных отношений, заявлено, что на нее не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение. Свою задачу церковь видит в утверждении в обществе духовно-нравственных начал, что должно помочь в борьбе с преступностью, с распадом семей. При этом критикуется положения о равенстве полов и растущей трудовой активности женщин как не отвечающей их изначальной природе. Церковь критически воспринимает процессы глобализации, ведущие к всеобщей унификации, полагая, что научно-техническое развитие должно иметь в своей основе нравственные принципы. Подчеркивается важность бережного отношения к природе. В документе признается возможность справедливого типа войн; православным верующим не воспрещается участвовать в боевых действиях.

Социальная доктрина Римско-католической церкви излагается в различных документах Ватикана, в первую очередь в социальных энцикликах римских пап и в соборных решениях. Первой социальной энцикликой считается энциклика папы Римского Льва XIII «Rerum novarum» («Рерум новарум» — «Новые вещи», 1891), в которой рассматриваются противоречия между трудом и капиталом, между рабочими и работодателями и связанное с этим распространение социалистических идей, которые в данном документе критикуются. Основной призыв энциклики — к смягчению противоречий. К сороковой годовщине «Rerum novarum» папой Пием XI была издана энциклика «Quadragesimo anno» («Куадрагезимо анно» — «В год сороковой», 1931), затрагивающая аналогичный круг вопросов и предлагающая «депролетаризировать пролетариат» за счет предоставления возможностей рабочим покупки хотя бы минимального числа акций того предприятия, на котором они работают. После Второй мировой войны в социальной доктрине католицизма появляются темы достоинства человеческой личности; места церкви в современном мире; семьи и брака; проблем экономического, политического и культурного развития; критикуется гонка вооружений, и предлагается диалог между различными народами и людьми разных мировоззрений. Это находит отражение в энцикликах папы Иоанна XXIII «Mater et Magistra» («Матер эт магистра» — «Мать и наставница», 1961) и «Pacem in terries» («Пацем ин террис» — «Мир на земле», 1963), в материалах Второго Ватиканского собора (1962–1965). Папа Иоанн Павел II за время своего длительного понтификата (1978–2005) издал ряд социальных энциклик: «Redemptor hominis» («Редемтор гоминис» — «Искупитель человека», 1979), «Dives in misericordia» («Дивис ин мизерикордия» — «Богат в милосердии», 1980), «Laborem exercens» («Лаборем экзерценс» — «Трудом своим», 1981), «Sollicitudo rei socialis» («Солицитудо реи социалис» — «Забота об общественном», 1988), «Centesimus annus» («Центезимус аннус» — «Столетняя годовщина»,

1991) и «Evangelium vitae» («Евангелиум вита» — «Евангелие жизни», 1995). Причины всех социальных бед этот папа Римский видит в материализме, прагматизме, идеологии потребительства. Все это, по его мнению, исходит из примата материи над духом, вещи над личностью, техники над этикой. Нарушается внутренний мир человека, возникают противоречия, которые раздирают современное общество. Поэтому заявлено, что необходимо изменить сложившуюся ситуацию и установить новую иерархию ценностей, в которой духовные элементы доминировали бы над материальными. Давая крайне отрицательную оценку состоянию дел в современном мире, Иоанн Павел II все же считал, что в настоящее время существуют разрозненные «духовные элементы», позволяющие в случае их соединения создавать более или менее приближающееся к идеальному в земном измерении человеческое общежитие. Он выделял три таких элемента: 1) Африканская ментальность, которая противопоставляется «материалистической цивилизации». Африканцы в представлении Иоанна Павла II выступают потенциальными творцами «интегральной личности», в которой духовные ценности получают приоритет над материальными. В числе непреходящих ценностей «африканской ментальности» он называл «врожденное религиозное чувство», «ощущение сакрального», «глубокое осознание связей, соединяющих природу с ее Творцом», «сильное чувство семейных и групповых связей», «чувство коллективной ответственности». 2) Жизненный уклад сельских общин. Воспевая «аграризм», Иоанн Павел II пытался уберечь «сельскую», «народную» религиозность от пагубного воздействия городов. Сельский мир, по его убеждению, обладает невиданными человеческими и религиозными богатствами: природной любовью к семье, духом дружбы, взаимопомощи, глубокого гуманизма, чувством миролюбия и гражданского общежития, живым опытом религиозного измерения, доверия и открытости к Богу, любовью к святейшей Деве Марии. Иоанн Павел II не предлагал всем вернуться к этому «естественному» обществу, однако он полагал, что ценности, присущие сельской общине, могут стать всеобщим достоянием в процессе трансформации людей в сторону «сельской ментальности». 3) Демократические свободы западных государств (прежде всего, США). Во время встреч с президентом США Иоанн Павел II не раз заявлял, что Католическая церковь всецело одобряет господствующие в этой стране религиозную свободу, человеческое творчество, свободу мысли и выражения личности. Папа Римский Бенедикт XVI свою первую энциклику «Deus caritas est» (лат. «Деус каритас эст» — «Бог есть любовь», 2005) посвятил теологическому размышлению о сущности божественной любви как основе церковной миссии милосердия и человеколюбия. Вторая энциклика Бенедикта XVI «Spe salvi» (лат. «Спе салви» — «Спасенные надеждой», 2007) раскрывала христианское понимание надежды в сегодняшнем мире. Третья энциклика Бенедикта XVI «Caritas in veritate» (лат. «Каритас ин веритате» — «Милосердие в истине», 2009) посвящена социальным проблемам современности и представляет собой своеобразный ответ на все то, что произошло в мире после публикации энциклики Иоанна Павла II «Centesimus annus» в 1991. Эта энциклика посвящена социальным проблемам, связанным с процессом глобализации. В ней Бенедикт XVI, имеющий славу одного из крупнейших теологов современности, подчеркивает необходимость связи между социально-экономическим развитием человечества и уважением к человеческой личности. В энциклике поднята тема контраста между богатством и бедностью в современном мире. После добровольной отставки Бенедикта XVI, новым папой Римским на конклаве в марте 2013 был избран член ордена иезуитов, кардинал Хорхе Марио Бергольо, принявший имя Франциск (в честь Франциска Ассизского). В июле 2013 увидела свет первая энциклика нового папы Римского «Lumen fidei» (лат «Люмен Фиде» — «Свет веры»), посвященная вопросам веры, тесно увязываемым в документе с любовью, разумом, поисками Бога и богословием, а также вопросам «синодальности» и католического брака. Работу над этой энцикликой начал еще Бенедикт XVI. В целом социальная позиция папы Франциска носит умеренно-консервативный характер. В 2015 опубликована вторая энциклика папы Римского Франциска «Laudato si'» («Лаудато си» — «Хвала Тебе»), посвященная проблемам экологии и защите окружающей среды.

Позиции, выработанные в рамках протестантских церквей России в отношении основных аспектов жизни современного общества, нашли отражение в основополагающем документе российских протестантов — «Социальная позиция протестантских церквей России», изданном в 2003 в соответствии с решением Консультативного совета глав протестантских церквей. В документе приводится понимание протестантскими церквями человека как образа и подобия Бога, его прав, свобод, ответственности, достоинства, способностями, заботами и нуждами, взаимопомощи людей и их служения друг другу и обществу. Большое место уделяется проблемам социального служения, милосердно-благотворительной деятельности, труду, взаимоотношению протестантских церквей с государством, нациями, другими религиями и конфессиями. Высказывается отношение к развитию науки и техники, связанным с этим экологическим проблемам, к средствам массовой информации, к здоровью личности, воен-

ной службе, преступности и ряду других социально значимых проблем. Решения в документе предлагаются в общепротестантском ключе, с опорой на библейские тексты и протестантские теологические воззрения. В целом документ говорит о готовности протестантов России активно участвовать в решении всех названных социальных вопросов и вносить свой вклад в гармоничное развитие российского общества. Документ свидетельствует о патриотической позиции, занимаемой протестантскими церквями современной России. Помимо общего социального документа протестантских церквей России, имеются также социальные концепции отдельных протестантских конфессий. Так, выдержали второе дополненное издание в 2009 (первое было в 2003) «Основы социального учения Церкви Христиан адвентистов седьмого дня России». Документ принят на сессии централизованной религиозной организации Евро-Азиатского дивизиона (отделения) Генеральной конференции Церкви Христиан адвентистов седьмого дня (ноябрь 2008) и отражает единую позицию церкви по рассматриваемым вопросам. Он предваряется изложением основных вероучительных положений адвентистов седьмого дня. В нем рассматриваются ключевые подходы церкви к вопросам государственно-церковных отношений и другим общественно значимым проблемам, таким как взаимоотношения человека, церкви, общества, государства, этические и правовые нормы, включая толерантность, свободу совести и свободу вероисповеданий, отношение к культуре, социальному служению, экономическому развитию, труду, здоровью, биомедицинской этике, экологии, экуменизму и к другим религиям. Этот документ отражает понимание российскими адвентистами социальных проблем современной России и своей роли в социальных процессах, их доли ответственности за происходящее, социального служения каждого члена церкви. Близкую структуру имеет документ «Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской» (РОСХВЕ), подготовленный в 2002. Он также предваряется основными богословскими положениями. Далее в документе рассматриваются позиции РОСХВЕ по основному кругу вопросов, связанных с проблемами современного общества, — отношение к нации, государству, политике, военной службе, преступности, другим религиям и конфессиям, к труду, предпринимательской деятельности и экономическому развитию, к культуре, науке, образованию, средствам массовой информации, социальному служению, христианской этике и праву, семье, здоровью, к проблемам биомедицинской этики и экологии. В документе подчеркивается, что при возникновении конфликтов в отношениях между религиозной организацией (церковью) и государством физическое восстание, мятеж, призывы к насильственному изменению существующего порядка и призывы к гражданскому неповиновению «не являются Божьим путем их решения, а потому неприемлемы для Церкви». Сферами взаимодействия церкви и государства называются: забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; акции милосердия и благотворительности; сохранение диалога между органами государственной власти и церковью по вопросам подготовки и принятия соответствующих законов и решений; посильная деятельность по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; наука; здравоохранение; культура и творческая деятельность; работа в средствах массовой информации (церковных и светских); деятельность по охране окружающей среды; экономическая деятельность; поддержка института семьи, материнства и детства; миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях; содействие в противодействии экстремистской, террористической деятельности. В документе отмечаются те сферы, в которых церковь не может взаимодействовать с государственными структурами: политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров; непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей, в соответствии с государственными законами, сохранения тайны. РОСХВЕ исходит из того, что основными библейскими принципами в экономической области являются: право собственности, свобода предпринимательства, усердный труд, благотворительность. Церковь действует в разных социальных направлениях: участие в воспитании детей в детских домах и интернатах; опека над немощными людьми; нравственная поддержка заключенных; оказание психологической, духовной и материальной помощи людям, входящим в группы риска. Церковь организует различные виды социальных учреждений: детские приюты, реабилитационные центры, бесплатные столовые, воскресные школы, а также учреждения, оказывающие гуманитарную помощь. В качестве перспектив социального служения называются: общественное служение протестантских церквей и взаимодействие института социальных работников и протестантских церквей в деле возрождения России; участие протестантских церквей в разрешении межэтнических противоречий, в установлении гражданского мира и сотрудничества между людьми различных национальностей; воспитание конфессиональной терпимости среди населения; религиозное образование и воспитание с целью формирования личности с позитивными социаль-

ными качествами; благотворительная деятельность; формирование нравственных основ гражданского общества.

«Социальная концепция Евангелическо-лютеранской церкви Аугсбургского исповедания» также рассматривает вопросы, связанные с отношением верующих-лютеран к общественной жизни, к социальным проблемам, задачам и направлениям развития общества, с опорой на Библию и теологические источники. В документе указывается на отношение лютеран к семье, образованию, науке, праву на жизнь, на социальное обеспечение, на жилище, отдельно рассматривается отношение к армии, смертной казни, эвтаназии, экономическому развитию, праву на свободу совести и свободу слова, на получение информации. Данный документ принят после обсуждения общинами Евангелическо-лютеранской церкви Аугсбургского исповедания (ЕЛЦ АИ) 17 августа 2010 и утвержден на Генеральном синоде ЕЛЦ АИ 28 января 2011.

Более частный характер носит «Концепция социально-духовной реабилитации зависимых людей», разработанная Российским союзом евангельских христиан-баптистов (РС ЕХБ). В «Концепции…» отражены цель и актуальность работы по реабилитации зависимых, библейский взгляд на проблему зависимостей, дана характеристика реабилитационному служению, проводимому в церквях РС ЕХБ, включающая основные принципы и этапы служения. Для того чтобы выработать и практически построить максимально эффективную модель служения в масштабах всей России, в «Концепции…» изложена стратегия развития реабилитационного служения, состоящая из нескольких направлений: 1) Привлечение к служению всех поместных церквей РС ЕХБ. Каждая церковь может распространять информацию о служении, проводить собеседования и направлять людей в существующие центры. После окончания реабилитации церковь принимает людей обратно и помогает им интегрироваться в общество и в поместную церковь. 2) Построение эффективно работающего служения в каждом регионе Российской Федерации и на общероссийском уровне. Максимально плодотворная работа возможна при скоординированной работе всех поместных церквей данного региона. Для этого должны быть подготовлены служители: консультант от церкви, областной координатор, региональный координатор. 3) Организация духовного образования и повышения квалификации сотрудников служения. Необходимо обучение служителей на базе учебных заведений ЕХБ. Важно сохранять положительные наработки и опыт в реабилитационном служении, организуя процесс передачи данного опыта на базе школы для служителей. 4) Налаживание тесного взаимодействия с различными государственными структурами и общественными организациями, работающими в сфере профилактики и борьбы с наркоманией, алкоголизмом и иными видами зависимости. 5) Создание Координационного Совета по служению реабилитации при РС ЕХБ как органа, координирующего работу служения на всероссийском уровне.

Социальная концепция иудаизма в России содержит изложение выработанных в рамках иудаизма подходов к основным проблемам жизни современного общества. В наиболее полном виде изложена в документе «Основы социальной концепции российского иудаизма», подготовленном в 2002 и отражающем позицию Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений в России в области сотрудничества религиозных организаций как с гражданским обществом, так и с государственными институтами власти и с неправительственными организациями. В документе, помимо общих позиций иудаизма по вероучительным и обрядовым вопросам, рассматриваются ключевые положения по ряду социально значимых проблем, например о возрастании роли синагоги в жизни социума. Указывается, что основой иудаизма являются взаимоотношения между Богом и народом Израиля, соответствующие этому этика и образ жизни. Но вера для иудаистов — это не набор «мертвых догм», а движущая сила поступков и действий, жизненная установка, включающая в себя моральные обязательства перед людьми и перед обществом. В документе рассматриваются вопросы повседневной жизни иудаистов (законы питания — кашрут, семья и брак, отношение к жизни и смерти, обрезание, отношение к женщине и др.). Эти вопросы решаются с опорой на правовые нормы, именуемые «Галахой». В число традиционных обязанностей еврея входят создание еврейской семьи, изучение Торы, личная и общественная молитва, соблюдение Субботы и Святых дней. В документе подчеркивается важная роль женщины, которая определяет «духовный характер» дома, воспитывает детей, участвуя тем самым в формировании будущих поколений, поддерживает мужа. Важное место отводится проблемам образования, взаимопомощи и социального служения. Рассматривая проблемы нации, документ указывает, что, несмотря на религиозный принцип «богоизбранности еврейского народа», иудаисты относятся с уважением ко всем нациям и народам, проявляя патриотизм в отношении того государства, в котором проживают, и того гражданского общества, в котором функционируют их общины. Областями сотрудничества синагоги и государства в документе названы: миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; забота о сохра-

нении нравственности в обществе; духовное, культурное, моральное и патриотическое образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры; диалог с органами государственной власти любых ветвей по вопросам, значимым для синагоги и общества, в том числе подготовки законов, подзаконных актов, решений, распоряжений; попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; забота о профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; наука, включая гуманитарные исследования; здравоохранение; культура и творческая деятельность; работа еврейских религиозных и светских средств массовой информации; деятельность по сохранению окружающей среды; экономическая деятельность на пользу синагоги, государства и общества; поддержка института семьи, материнства и детства. В то же время синагога не может оказывать помощь государству в следующем: политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, политических лидеров; ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны; непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранения тайны. В целях поддержания социальной стабильности и межрелигиозного мира синагога: пресекает всякое подстрекательство к религиозному экстремизму, включая вовлечение кого-либо в религиозную деятельность с использованием насилия или угрозы насилия; принимает все необходимые меры для предупреждения и ликвидации проявлений религиозного экстремизма; признавая конституционное право каждого свободно искать, получать, передавать, проводить и распространять информацию любым законным способом, запрещает возбуждение религиозной вражды, оскорбление религиозных чувств верующих, пропаганду неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, а также акты насилия или подстрекательство к таким актам, направленным против любой группы лиц по признаку их отношения к религии, а также предоставление любой помощи, включая финансирование и поддержку в средствах массовой информации, для проведения указанной противоправной деятельности; содействует мирному сосуществованию религиозных объединений, снижению социальной напряженности в обществе, поддержанию уважительных отношений между верующими различных конфессий, а также между верующими и неверующими. В документе в общерелигиозном ключе рассмотрен ряд вопросов, связанных со здоровьем, биоэтикой, наукой и культурой, проблемами собственности, военными действиями и преступностью, наконец, с отношением к стране проживания и к Израилю.

Ключевые подходы, выработанные в рамках российского ислама к проблемам современного общества, нашли отражение в «Основных положениях социальной программы российских мусульман» — документе, разработанном Советом муфтиев России и изданном в 2001. В документе излагаются основы религиозного учения ислама, описываются традиционные течения российского ислама, с указанием на суннизм, к которому относится подавляющее большинство российских мусульман, перечисляются основные права и свободы человека, в соответствии с положениями Корана, в том числе свобода совести и свобода вероисповедания, право на жизнь, честь и достоинство, право на имущество, право на равенство и запрет всех форм дискриминации. Выделяются социальные проблемы современности, которые решаются в исламе: отношение к неимущим, отношение к семье, запреты на употребление алкоголя и наркотиков, указывается на уважительное отношение ислама к науке, культуре и образованию, к другим нациям, народом, этносам, религиям и конфессиям, дается негативная оценка экстремистским организациям, убийству, военным действиям, за исключением защиты своей страны и своей веры («священная война»). В документе указывается, что неисполнение своих законных гражданских обязанностей, призывы от имени верующих и религиозных общин к участию в каких-либо акциях гражданского неповиновения и мятежа считаются в исламе недопустимыми. Взаимоотношения мусульманских религиозных организаций с государством в современной России (именуемые «миром согласия») в документе предлагается выстраивать на следующих основаниях. Со стороны государства — соблюдение следующих прав человека: свобода вероисповедания; равенство религий перед законом и институтами государства; запрет дискриминации граждан по признаку отношения к религии; запрет религиозной розни; запрет оскорбления религиозных убеждений и чувств граждан; участие представителей религиозных организаций в обсуждении готовящихся государственных решений, затрагивающих интересы верующих; свобода религиозной деятельности, которая включает в себя: свободное совершение религиозных ритуалов и церемоний, создание религиозных организаций и центров, право собственности на объекты религиозного назначения, свободное обучение религии детей и взрослых, создание образовательных и просветительских учреждений и центров, выпуск, экспорт, импорт и распространение религиозной литературы, периодической печати, видео- и ауди-

опродукции и предметов культа, свободные международные контакты, свободный выезд российских верующих на религиозное обучение и в паломничество, занятие благотворительной деятельностью, обеспечение условий для нравственного и физического здоровья верующих и их детей. Со стороны мусульманских организаций — признание легитимности действующего законодательства Российской Федерации; лояльность по отношению к законно избранной государственной власти Российской Федерации; сохранение в обществе духовности, высокой морали, веротерпимости, братских отношений между людьми различных национальностей; укрепление чувства патриотизма у мусульман по отношению к своей «земной Родине»; невмешательство в деятельность органов государственной власти и субъектов Российской Федерации; разрешение конфликтных ситуаций исключительно в рамках действующего законодательства; взаимные консультации с органами государственной власти и субъектов Российской Федерации, стремление к заключению с ними постоянно действующих договоров о формах взаимодействия; взаимоуважительный диалог и сотрудничество в социальной сфере с верующими других традиционных российских религий и с представителями светских организаций.

Лит.: Основные положения социальной программы российских мусульман. М.; Ярославль, 2001; Основы социального учения Церкви Христиан адвентистов седьмого дня России. М., 2009; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; Основы социальной концепции российского иудаизма. М., 2002; Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской. М., 2002; Социальная позиция протестантских церквей России. М., 2003.

Е. С. Элбакян

СОЦИОГРА́ФИЯ (от лат. societas — общество и греч. γράφω — пишу) **РЕЛИ́ГИИ** — направление в эмпирической социологии религии, дающее описание наличной религиозной ситуации в обществе на основе официальных статистических данных и материала социологических наблюдений с применением методов индукции и сравнения.

Наиболее авторитетная в социологии интерпретация социографического подхода принадлежит Ф. Тённису (Tönnies). Применительно к религии это направление разрабатывалось в трудах Г. Ле Бра (Le Bras), его последователей и ряда др. представителей религиозной социологии. Предметную область социографии религии составляют конкретные религиозные объединения, находящиеся в определенной социальной среде и обладающие фиксируемыми пространственно-временными характеристиками. Особенностью социографии религии является использование языка описания, оперирующего терминологическим аппаратом религиозных объединений. Это позволяет более точно передавать отдельные аспекты изучаемых процессов, однако оказывается применимо далеко не ко всем религиозным сообществам (например, не подходит к новым религиозным движениям), что затрудняет сравнительные исследования. Кроме того, вероучительные смыслы религиозной терминологии могут отличаться от социологических значений, которыми она наделяется, что препятствует объективности анализа и адекватным обобщениям. В современной социологии религии социография религии рассматривается чаще всего в историконаучном плане как этап в развитии социологического подхода к религии.

М. Ю. Смирнов

СОЦИОЛО́ГИЯ ДУХО́ВНОСТИ — новая область изучения различных форм духовной жизни общества, формирующаяся в рамках социологии религии на основе работ представителей разных социальных наук (социологии, психологии, антропологии, религиозных исследований), пытающихся найти общие точки соприкосновения, выработать общие принципы, методологию и технику исследований, совместить междисциплинарный и социологический подход к у феномену «духовности». Возникновение социологии духовности связано с центробежными тенденциями в западной социологии религии на фоне дискуссий между «старой» и «новой» парадигмами относительно секуляризации, места и роли религии в обществе и разными подходами к ее изучению.

В рамках «старой парадигмы» — Т. Парсонс (Parsons), П. Бергер (Berger), Р. Белла (Bellach), Т. Лукман (Luckmann), Н. Луман (Luhmann), Б. Уилсон (Wilson), Д. Мартин (Martin), Р. Фенн (Fenn), К. Доббелер (Dobbelaere) и др., долго занимавшей доминирующее положение в западной социологии религии, считается, что религия в современном мире переживает упадок на индивидуальном, организационном и институциональном уровнях. В «новой парадигме» — С. Уорнер (Warner), Р. Старк (Stark), У. Байнбридж (Bainbridge), Л. Яннакконе (Innaccone), Р. Финке (Finke), которая появляется в 1990-е как противовес теориям секуляризации «старой парадигмы», акцентируется внимание на том, что религия — относительно неизменная константа человеческого существования, а религиозность — свойство человеческой природы. Выводы сторонников «новой парадигмы» говорят о жизненности религии, а не о ее исчезновении, представляя тем самым вызов предсказаниям теоретиков секуляризации.

В последнее время формируется «третья парадигма», включающая как старые, так и новые трактовки трансформации религии: концепция

«невидимой религии», концепция «имплицитной религии», концепции «веры без принадлежности» и «викарной религии», концепции «новой духовности», «постхристианской духовности», «духовности Нью Эйдж», которые говорят об изменениях формы религии в контексте общих социально-культурных изменений, связанных с процессами «деинституционализации», «индивидуализации» и «субъективизации».

Следствием длительных дебатов «старой» и «новой» парадигм стали поиски одними учеными возможности «вернуть религию в социологический дискурс» в качестве самостоятельной и независимой переменной, а другими — обращение к изучению феномена духовности. В рамках «третьей парадигмы» уделяется наибольшее внимание изучению различных форм духовности, которая все в большей степени дифференцируется от религии и религиозности, представляя собой тенденцию меняющейся религиозности в меняющемся мире.

Становление социологии духовности связано прежде всего с тем, что такие понятия, как «духовный», «духовность», «новая духовность», «духовная революция» и «духовный поворот», становятся весьма распространенными в самых различных областях западной жизни и приобретают совершенно иное звучание, чем раньше. Этот отнюдь не социологический термин входит в орбиту социологии религии в 1980–1990-е в контексте постсовременной «деконструкции мира», в связи с растущим религиозным плюрализмом, сочетанием элементов традиционной и «новой» религиозности, их «декомпозицией» в религиозном сознании по отношению к сакральному. Термин, восходящий к конфессиональному лексикону, обрел вторую жизнь в социологическом контексте, правда в другом значении. Из теологии он перекочевал в научный дискурс, став «модным социологическим понятием» и важным концептом социологии религии. Отмечается, что «духовность» стала быстро распространяющимся «мегатрендом», представляя собой радикальный поворот от религиозной традиции к «холистической духовности» и «духовной революции», что это «фундаментальная революция западной цивилизации, сравнимая с Возрождением, Реформацией, Просвещением, которая «определяет нашу эпоху».

Одной из причин включения «духовности» в социологический контекст оказывается положение дел в самой социологии религии, которая, по выражению представителей «новой парадигмы» Р. Старка и У. Байнбриджа, давно «не принимает религию всерьез». Это происходит вследствие доминирования в 1960–1970-е наиболее радикальных версий теории секуляризации, что в конечном счете приводит к утрате предмета социологии религии (т. е. религии) и к весьма ограниченному ее пониманию по ряду причин — религия не считается важной переменной, а представления о ней неглубоки; преимущественное внимание обращается на исследования религиозных институтов, тогда как индивидуальная религиозность и религиозные практики остаются в стороне; происходит стандартизация и упрощение измерительных процедур (вопросы анкет поверхностны и сводятся к выяснению «церковной посещаемости», «принадлежности к определенной общине, церкви, конфессии); стремление к «ценностной нейтральности», зачастую оборачивается невниманием к предмету исследований, если не ангажированностью того или иного рода. Такое положение дел было зафиксировано на встрече рабочей группы «Круглого стола по социологии религии» (Roundtable on the Sociology of Religion) в 2013 о статусе религии в американской социологии, в котором приняли участие многие ведущие социологи религии в США.

Другой причиной распространения понятия «духовность» является кризис понятий «религия» и «религиозность», ставший, свою очередь, частью более общего процесса переосмысления и изменения терминологии социальных наук в связи с быстрыми и глубокими изменениями, характерными для современного общества. Под давлением социальных изменений слова, которые раньше обозначали определенную реальность, становятся все более многозначными, и их трудно использовать в каком-то одном значении. Это происходит потому, что сами реальности меняются и их труднее описывать в точных понятиях. Старые понятия в социологии религии не отражают новой реальности, так как религия претерпевает глубокие изменения. Дебаты относительно адекватности понятия «религия» всегда присутствовали в социологии религии, но в последние годы в связи с ростом фундаментализма, религиозно-политической риторикой в религиозно-этнических конфликтах, легитимацией религиозно-этнической идентичности — когда религия становится ресурсом символического капитала — приобрели особую остроту и болезненность. Если религия так часто используется в политике, в борьбе за идентичность, приобретая множество коннотаций, то каким словом можно обозначить взаимосвязь с таинственным, священным и трансцендентным?

В процессе деинституционализации религии происходит сдвиг от социальных религиозных институтов и их авторитета к свободе индивида и индивидуализации веры, ее изменению и спиритуализации. Об этом писали многие европейские социологи, по-разному называющие свои трактовки: концепция «коллективной памяти» Д. Эрвье-Леже (Hervieu-Léger), концепция «диффузной религии» Р. Чиприани (Cipriani), концепция «им-

плицитной религии» Э. Бэйли (Bayley), концепция «ни веры, ни церковной принадлежности» («neither believing, nor belonging») Д. Воас (Voas), концепция «неопределенной религиозности» (fuzzy fidelity) (см. «Фаззи» религиозность) и др. Традиционная религия становится «культурной», «заместительной», «диффузной», приобретая большое значение лишь в определенные моменты жизни, теряя свой обязательный повседневный характер. Большая часть населения с каждым последующим поколением все реже и реже обращается к ней, и она становится все более размытой и расплывчатой, неопределенной, переходящей от исполнения повседневных религиозных обязанностей к потреблению того, что предлагается — как в рамках религиозно-духовного рынка, так и в нерелигиозной сфере. И социологи, не являющиеся сторонниками «старой парадигмы» секуляризации, говорят не об упадке религии, а о появлении новых ее форм, стремясь анализировать те аспекты религиозной жизни индивида, которые потерялись за спорами о секуляризации: неформальные практики и организации, личный опыт, индивидуальное творчество, «рынок религиозных/духовных товаров», религиозные дискурсы. Для описания этих аспектов человеческой жизни потребовалась иная концептуализация, нежели в отношении к традиционному образу религии.

Дифференциация «духовности» от «религии» происходит в контексте общей тенденции меняющейся религиозности в мире, имеющем много названий: глобальное общество, постмодернити, информационное общество, постиндустриальная цивилизация, поликультурный мир, постсекулярный мир и т. д., что само по себе наводит на размышления и говорит о постоянной рефлексии относительно изменений, происшедших и происходящих в жизни и сознании людей за последние несколько десятилетий. Можно говорить о «конце истории», «постистории», «послеистории», «цивилизационном взрыве», «новой Реформации» или о движении к некоей глобальной цивилизации. В любом случае речь идет о «постсовременном» обществе — новом периоде в развитии цивилизации, для которого характерно многообразие мировоззренческих моделей, различных форм образовательного и религиозного знания, культурных «кодов» и стилей возникающих вследствие «деконструкции» старых культурных контекстов, о конструировании новой глобальной реальности и ее постоянном переосмыслении. На когнитивном уровне сдвиг от «модернити» к «постмодернити» характеризуется недоверием к так называемым метанарративам, глобальным метатеориям и объяснительным схемам, исчезновением границы между реальным и воображаемым, переходом от универсализма к партикуляризму, от цельности и связности к фрагментарности и коллажу, от символической значимости к «симулякрам», имитации. Этом сдвиг, определяющийся динамикой модернизации, радикально меняет «жизненный мир» человека, его мотивации к труду, религиозные убеждения, мораль, отношение к власти, семье, браку, воспитанию детей, разводам, абортам, гомосексуализму. В постсовременном глобальном обществе приоритет получают права и ценности человека, самопознание и самореализация, все большее распространение получает постхристианская духовность, которая не только приобретает значение на практическом уровне, но и проникает в различные области знания — в теологию, философию, социологию, психологию, парапсихологию, систему образования и пр. Об изменении «символического поля» (П. Бурдье), о «великом религиозном смятении», появлении новых религиозных конфигураций в современном обществе писали многие философы и социологи. Отмечается, что характерная черта изменения — появление многообразия, сложной символической структуры, псевдонаучной рационализации, следствием чего становится «когнитивная гармония» религии с современным миром, сокращается расстояние между «земным» и «небесным», «человеческим» и «божественным», «миром» и «клиром». В качестве типичной формы религиозной организации ближайшего будущего видится сознание отдельного индивида, его «Я». Современный человек не ждет готовых ответов на глобальные вопросы бытия, а ищет их сам, он не следует за религиозной традицией и религиозной организацией, а самостоятельно выбирает символическую систему, способен не только к изменению себя, но и мира, находится в поиске спасения в этом мире, так как возможности «креативной инновации» в любой сфере человеческой деятельности неограниченны. Дж. Китагава (Kitagawa) выделил три основных черты современной религии: «человек — ее центр»; она есть «сотериология этого мира»; ей присущи «скорее поиски свободы, чем сохранение порядка» которые оказываются характеристиками современной «духовности».

Духовность, которая раньше всегда рассматривалась в составе религии, постепенно начинает отделяться от нее на индивидуальном, групповом и институциональном уровнях. В связи с индивидуализацией, приватизацией и деинституционализацией религии возникают многочисленные формы духовной жизни, существующие независимо и отдельно от религиозных институтов. Часто подразумевается «новая духовность», охватывающая все аспекты жизни и описываемая как новый стиль постсовременной духовной культуры. Большая популярность термина (и феномена) «духовность», который укоренился в самых различных контекстах — образования, психологической помощи, вы-

хаживания больных, и даже маркетинга, преодолев границы какой-то одной религиозной системы отсчета, объясняется прежде всего тем, что он все больше выполняет функции религии в широком смысле, а институциональная религия воспринимается в качестве «старомодной» структуры, существующей «где-то там», имеющей отношение не к повседневной жизни, а к истории и культуре. Можно сказать, что духовность в определенном смысле представляет собой форму протеста против традиционных религий. Уже не духовность является частью религии, а религии рассматриваются индивидом в контексте обширной перспективы духовности, что находит отражение в социологии.

Об изменениях сознания в качестве реакции на социальные перемены в 1960–1970-е писали в своих исследованиях Р. Уитноу («революции сознания»), Ч. Глок («номинальная религиозность», «альтернативная религиозность»), Р. Белла («народная вера», «шейлаизм», «индивидуализация веры»), У. К. Руф («духовное искательство»). Многие авторы фиксировали реструктурирование религиозного поля в связи с появлением бэйби-бумеров (baby-boomers) — поколения, рожденного в послевоенный период, для которого были характерны индивидуалистическое религиозные поиски, обращение к индивидуальной автономии, «поворот сознания» (часто в контексте НРД, культовых движений и неомистицизма). Возникло целое направление в социологии религии — исследования Нью Эйдж, новой, холистической духовности. П. Хилас (Heelas) и Л. Вудхэд (Woodhead), называя этот процесс «духовной революцией», подчеркивают, что, «охватывая ключевые сектора культуры», своим домом она считает «субъективную культуру процветания».

Именно эти исследования становятся основой для формирования новой области — социологии духовности, которая пока находится на стадии становления, хотя голоса в пользу ее легитимации становятся все громче, а материалов все больше (при том, что немало теоретиков секуляризации и представителей «новой парадигмы» считают ее забавой, недостойной для серьезных исследователей). Большим событием в организационном оформлении новой дисциплины стала международная конференция по социологии духовности, организованная группой изучения социологии религии Британской социологической ассоциации (British Sociological Association), проходившая в 2004 в Бристольском университете, по результатам которой была издана книга «Социология духовности» (Sociology of Spirituality, 2007). Развитием поднятых в ней тем стала следующая коллективная монография — «Религии современности» (Religions of Modernity, 2010), в которой приняли участие американские, канадские и европейские (главным образом британские и голландские) социологи. Благодаря их усилиям вырисовывается огромное исследовательское поле, которое до сих пор оставалось за бортом социологов религии.

Социология духовности формируется не только усилиями сторонников новых концепций, но и их оппонентами, обращающимися к исследованию новых форм религиозности и вовлекающимися в орбиту новой формы дискуссии о секуляризации. Некоторые представители «старой» теории секуляризации считают бурное распространение разнообразной духовности частью и проявлением общего процесса секуляризации, оборотной стороной секуляризма. Считается, что духовное и секулярное возникают одновременно как две взаимосвязанные альтернативы институциональной религии евроамериканской модернити. Поэтому неудивительно, что сторонники теории секуляризации вовлечены в эту дискуссию. Так, например, для британских социологов Д. Воаса, А. Крокетта ряда др. важной задачей стала интерпретация промежуточной «средней зоны» (betwixt and between zone, middle ground), находящейся между теми, кто регулярно посещает церковь, с одной стороны, и агностиками и атеистами, с другой стороны, поскольку размеры этой зоны явно растут, и не только в Европе. Д. Воас и его соавторы исходят и того, что Европа на протяжении всего XX в. секуляризируется и этот процесс едва ли обратим, так как религиозная часть общества невелика. А светская его часть растет сегодня, будет расти в будущем за счет уменьшения контингента с «неопределенной религиозностью», что представляет собой веху и ресурс на пути к нерелигиозному обществу. Однако другие авторы — Д. Хутман, С. Оперс, П. Маскини, П. Ахтерберг, — исследуя «среднюю зону», находят в ней множество форм сакрального, включая «духовность жизни в стиле Нью Эйдж», «холистическую духовность», «народную веру», «духовное искательство». Прежде Воса и Крокета на «среднюю зону» обратил внимание П. Хилас, один из видных представителей социологии духовности. Вместе с Л. Вудхэд они считаются первооткрывателями в данной области, обратившимися к анализу «холистической духовности» или «духовности жизни». В отличие от Воаса и его коллег, они считают, что «эрозия традиционных ценностей и верований приводят не к светскому, а к духовному повороту», который объясняется процессом детрадиционализации, и что сегодня происходит не исчезновение религии, а «перемещение» священного. Постепенно теряя свой трансцендентный характер, священное все больше воспринимается как имманентное, обитающее в глубинах человеческого «Я». Религия часто — это путь к духовности.

Хотя понятие духовности все глубже проникает в социологический контекст, хотя оно используется при опросах и концептуализируется, хотя есть немало социологов, которые занимаются ее исследованиями, его вживание в западную социологию происходит непросто и связано с рядом проблем разного характера: 1) терминологического — проблемы определения; 2) практического — трудности практического применения; 3) идеологического — нежелание отказаться от стереотипов и идеологических установок. Духовность критикуется и со стороны теологов за то, что это представляет собой «религиозность без Бога», и со стороны некоторых социологов религии за ее «неопределенность» и «аморфность». Однако в целом, несмотря на слабость определений и методологии, речь идет о том, что имеет место в действительности, распространяется в различных сферах повседневной и научной жизни, что само по себе требует более пристального внимания со стороны ученых.

Лит.: *Руткевич Е. Д.* «Социология духовности»: проблемы становления // Вестник Института социологии РАН. 2014. № 2 (9); *Giordan G.* Spirituality: From Religious Concept to a Sociological Theory // Sociology of Spirituality / ed. by K. Flanagan and P. Jupp. Durham (UK), 2007; *Heelas P.* The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality" // Religion in Modern World / ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith. London, 2002; Sociology of Spirituality / ed. by K. Flanagan and P. Jupp. Durham (UK), 2007; *Zinnbauer Br., Pargament K. et. al.* Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy // Journal for the Scientific Study of Religion, 1997. Vol. 36. No 4; *Wuthnow R.* After Heaven: Spirituality in America since the 1950. Berkeley (CA), 1998.

Е. Д. Руткевич

СОЦИОЛО́ГИЯ И РЕЛИ́ГИЯ В ДОРЕВОЛЮЦИО́ННОЙ РОССИ́И. Тема религии и общества постоянно была важнейшим предметом научного внимания отечественных мыслителей. Бесспорная глубина отечественной социальной мысли и высокое значение религиозной сферы в истории России обусловили активный интерес российских ученых к познанию социальных аспектов религии, ее взаимоотношений с государством и обществом. В то же время непосредственная предыстория и возникновение социологического подхода к религии в России связаны с общим ходом и содержанием социально-политических и идеологических процессов в стране в конце XIX — начале XX в.

Во второй половине XIX в. воззрения российской социальной мысли на религию во многом определялись противостоянием официальной православно-монархической идеологии и поддерживавших ее консервативных теорий (церковных и светских) с идеологией модернизации общества, крайним полюсом которой были призывы к революционному обновлению страны. Поэтому предметом исследований социальной стороны религии прежде всего стал вопрос о характере влияния религиозной веры и церкви на внутреннее состояние и перспективы развития российского общества. Среди ведущих мотивов были выяснение и оценка тех последствий, которые имела для государственности, культуры и национального самосознания существовавшая в России система религиозных отношений. Большинством приверженцев самобытности и особого пути России отношения между церковью, государством и обществом рассматривались преимущественно в историософском и богословском аспектах — как благотворный фактор дальнейшего развития. Этот подход мало что давал для объяснения подлинного положения религии и церкви в российской жизни, характеризовавшегося формализмом и стагнацией в пореформенный период. Одновременно существовало и усиливалось идейное направление, видевшее перспективу России в революции и социализме, и потому критически настроенное к религиозному укладу общественной жизни. Последователи революционной демократии, коммунистических идей и анархизма трактовали социальную роль религии в России как удержание общества в примиренности с положением, обеспечивающим приоритет эксплуататорской его части. Общим свойством для данного направления было убеждение в исключительно социальной природе религии, а именно в ее произрастании из несовершенства общественного устройства, с упразднением которого исчезнет и религиозная потребность.

С распространением позитивизма в России во взглядах многих теоретиков на религию стал отчетливо проявляться эволюционизм. Независимо от меры убедительности в суждениях сторонников позитивизма можно сказать, что отечественная мысль вышла на новый уровень исследования религиозной жизни общества. Религия рассматривалась как органичный фактор в целостной системе общественных явлений, делались попытки вычленить основные элементы религиозной сферы и определить их социальную функциональность.

На рубеже XIX и XX вв. подавляющее большинство писавших о религии и обществе не являлись в собственном смысле слова социологами. В основном они представляли историко-аналитическую и философскую области российской социальной мысли, либеральную, консервативную или социалистическую идеологию, богословие (М. А. Бакунин, В. Д. Бонч-Бруевич, Т. И. Буткевич, С. С. Глаголев, Ф. Ф. Зигель, П. Л. Лавров, С. В. Максимов, С. П. Мельгунов, Р. А. Орбели, А. С. Пругавин, М. М. Тареев, М. М. Филиппов и др.). Но были и социологические труды, авторы которых рассматривали отдельные вопросы религии (Е. В. Де-Роберти, Н. И. Кареев, Б. А. Кистяковский, Л. И. Мечников, Л. Е. Оболен-

ский, П. Б. Струве, П. С. Юшкевич). Первые значимые попытки социологического объяснения религии относятся к концу XIX в. (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский). Выдающаяся роль в этом деле, безусловно, принадлежит М. М. Ковалевскому, своими трудами давшему пример непредвзятого анализа общественных процессов и дистанцированности научных исследований от обслуживания каких-либо политических или идеологических целей. В начале XX в. выдвигались и идеи религиозной социологии (С. Н. Булгаков, А. И. Введенский). Политическая ситуация в России того времени весьма способствовала также популярности марксистской концепции социальной сущности религии (Г. В. Плеханов).

По сравнению с трудно становившейся теоретической социологией эмпирическое изучение общественных процессов в России было более организованным и по-своему продуктивным. Его отличала высокая статистическая насыщенность. Именно в недрах ведомственной и земской статистики, достаточно развитой в пореформенный период, складывались основания российской эмпирической социологии. Преобладал метод статистического наблюдения — описание различных компонентов массовых социальных процессов, позволяющее устанавливать повторяемость однородных явлений, выяснять их соотношения и связи, прослеживать изменения. Все это включало в свой оборот материал из религиозной сферы. Но дальше обширных статистических сводок, подобных таблицам распределения населения страны по вероисповеданиям, дело не шло.

Если присутствие социологического интереса к религии в дореволюционной России не вызывает сомнения, то о наличии специального выделившегося направления социологии, имеющего своим предметом религию, говорить вряд ли возможно. Не могла быть таковым направлением даже совокупность социологических идей русских философов и теоретиков разных общественных движений. Полемичность их взглядов переводила социальную проблематику религии из предмета исследования в повод для выражения своих идейно-политических позиций. Научная аналитика нередко уступала место социальной публицистике и сугубо оценочному подходу. Из такой ситуации, собственно, и следовало отсутствие у истоков российской теоретической социологии какой-либо цельной и авторитетной исследовательской концепции религии.

Тем не менее начало XX в. было ознаменовано тенденцией в отечественной социологии к теоретическому объяснению вопросов религии и общества. Происходило размежевание нарождавшегося социологического подхода к религии с социальными взглядами религиозных философов и политико-идеологической нормативностью общественных движений. Достаточно успешно шло знакомство с иностранными теориями социологии религии (трудами М. Вебера, Э. Дюркгейма и др.). Среди отечественных исследователей, ближе всего подошедших к формированию теоретических моделей социологического изучения религии, были П. А. Сорокин и Н. С. Тимашев, большая часть научной деятельности которых в послереволюционное время прошла за рубежом.

Лит.: *Гараджа Е. В.* Социология религии в России // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века) / под ред. Е. И. Кукушкиной. М., 2006; *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.

М. Ю. Смирнов

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В АВСТРА́ЛИИ — функционирование и организация научной дисциплины в Австралийском Союзе — государстве, которое занимает материк Австралия, остров Тасмания и несколько островов Индийского и Тихого океанов. Специфика развития здесь науки в целом и, в частности, социологии религии обусловлена колониальной историей этой страны и проявляется прежде всего в доминировании англосаксонских научных традиций. Особенностью является и то, что долгое время основным объектом гуманитарных и социальных наук было автохтонное население материка и прилегающих островов, что обусловило доминирование социально-антропологических методов в изучении религии. Непосредственно социологические исследования религии начинаются только после Второй мировой войны. Первое комплексное исследование по социологии религии было опубликовано только в 1971, а крупные количественные полевые исследования начали проводиться в 1980-х. В этот период складывается основной круг интересов социологов религии в Австралии: религиозность населения; секулярные и постсекулярные трансформации; качественные исследования автохтонных и новообразованных религиозных общин; феномен гражданской религии.

Множество работ посвящено религиям коренного населения, а с конца 1980-х увеличивается интерес к религиозности иммигрантов, межконфессиональным и межнациональным отношениям. Среди известных австралийских специалистов последних трех десятилетий — исследователь трансформации религиозности и религиозной ситуации в Австралии Гэри Баума (Bouma), автор обзорного труда о социологии религии в Австралии Алан Блэк (Black), исследователь религиозности аборигенов Макс Чарльзворс (Charlesworth), Алан Гилберт (Gilbert), который занимался проблемой секуляризма в Англии и Австралии, специалист по религиозному образованию и воспитанию Кэтрин Бёрн

(Byrne), автор книг о новых формах религии (гиперрелигиозность) и исламе в Австралии Адам Поссамайа (Possamai).

Австралийская социология религии развивается преимущественно в главных вузах страны — в университетах Сиднея, Мельбурна, Аделаиды, Тасмании, Квинсленда, Западной Австралии, Монаши, Нового Южного Уэльса и в Австралийском национальном университете. Подготовка социологов религии не ведется отдельно, только в рамках подготовки бакалавров религиоведения (например, в Университете Сиднея), социологов и антропологов (Университет Западной Австралии). Небольшие курсы по социологии религии (не более одного семестра) преподаются в университетах Мельбурна, Квинсленда, Тасмании и ряде других учебных заведений. В Австралийском теологическом колледже (Australian College of Theology) в рамках подготовки теологов читаются годовые курсы «Христианская социология» и «Социология религии». В Австралийском католическом университете (Australian Catholic University) в рамках всех специальностей читается курс «Религия и общество», который, по сути, является социологическим.

Социология религии входит в сферу интересов несколько научных центров. Прежде всего это Национальный центр изучения ислама при Университете Мельбурна (The National Centre of Excellence for Islamic Studies); деятельность этого центра связана прежде всего с исламоведением, в рамках которого преподается дисциплина «Социология религии» и проводятся социологические исследования мусульман, мусульманских женщин и молодежи в Австралии («Muslims In Australia», 2010; «Challenging Identities: Muslim women in Australia», 2010; «Identity, Education and Belonging: Arab and Muslim Youth in Contemporary Australia», 2008). В 2009 под эгидой Западного Сиднейского университета возник Центр изучения современных мусульманских общин (Centre for the Study of Contemporary Muslim Societies), который позже был переименован в Научно-исследовательский центр «Религия и общество» (The Religion and Society Research Centre), поскольку его круг исследовательских интересов расширился. Центр проводит исследования по следующим проблемам: исламоведение, религия и право, религия и гражданское общество; религия и семья, религия и тело, «популярная религия» (неосуфизм, аборигены и современные религии). В университетах социологические исследования проводятся и на факультетах антропологии, хотя данные работы ближе к социальной антропологии. Периодически проводятся семинары (workshop) по социологии религии, например: «Религия и сексуальность в пост-секулярной Австралии» — в Университете Ла Троб (La Trobe University), «Религия и государство: сотрудничество и противостояние» — в Университете Западного Сиднея.

В Австралии существует четыре Академии наук: Австралийская академия наук (Australian Academy of Science), Австралийская академия гуманитарных наук (The Australian Academy of the Humanities), Австралийская академия социальных наук (The Academy of the Social Sciences) и Австралийская академия технических и инженерных наук (Australian Academy of the Technological Sciences and Engineering). Все они входят в Австралийский совет научных академий (Australian Council of Learned Academies) и являются неправительственными независимыми организациями, которые развивают и популяризируют науку. Эти организации являются координирующими, на базе которых действуют семинары, проводятся лекции, работают грантовые и стипендиальные программы. Антропологи и социологии объединены в Австралийской академии социальных наук в комитете А.

В Австралии существует созданная в июле 2011 дисциплинарная группа «Социология религии» в Австралийской социологической ассоциации. Отдельные члены австралийского сообщества входят в Австралийскую ассоциацию иследования религий (Australian Association for the Study of Religions — AASR). Социологи религии не имеют своего специализированного журнала, но статьи исследователей публикуются в «Журнале академического исследования религии» (Journal for the Academic Study of Religion), который издается AASR.

Лит.: *Black A. W.* The Sociology of Religion in Australia // Sociological Analysis. 1990. Vol. 51. Special Presidential Issue Sociology of Religion: International Perspectives; *Bouma G. D.* Australian Soul: Religion and Spirituality in the twenty-first Century. Cambridge (UK), N.Y., 2006; *Byrne C.* Religion in Secular Education: What, in Heaven's Name are We Teaching our Children? Leiden, 2014; Religion in Aboriginal Australia: an Anthology / ed. by Max Charlesworth. St. Lucia, (Queensland, Australia); Lawrence (MS, USA), 1984; *Gilbert A. D.* The Making of Post-Christian Britain: a History of the Secularization of Modern Society. London; N.Y., 1980; *Possamai A.* Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. Brussels, 2005.

Т. А. Фолиева

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В ВЕЛИКОБРИТА́НИИ. Развитие социологического изучения религии в Британии было поэтапным, причем первый этап (до Второй мировой войны) был общим и для развития социологии в целом. В Британии, как и повсюду, начала социологии фундаментально определены классиками, которые описывали трансформации европейского общества как целого, состоящего из наций континентальной Европы, каждая из которых по-своему вступала в процесс индустриализации. Карл Маркс (Marx), Макс Ве-

бер (Weber), Эмиль Дюркгейм (Durkheim) и Георг Зиммель (Simmel) были «включенными наблюдателями» этой трансформации, разделяющими общую цель — по возможности полно понять имевшие место сдвиги и сформировать корпус знаний, которые могли бы расширить границы понимания наблюдаемых процессов. Все четверо приходят к выводу, согласно которому одним из ключевых для этих изменений и их следствий в жизни человека был религиозный фактор. Это определило и интерес социологов к религии.

Второй этап характеризуется признанием в послевоенный период секуляризации в качестве master narrative (мастер-нарратива, главной повестки). Этот тезис отражает уверенность в незыблемости секулярного, свойственную социологии религии в 1960-х и распространенную в сфере высшего образования. Важно помнить, однако, что понятие секуляризации интерпретировалось по-разному. Эти различия лучше всего понимать как точки на континууме, который ранжирован от «сильных» форм к «слабым». Работа Брайана Уилсона (Wilson) может быть охарактеризована как «сильный» вариант. Он утверждал, что секуляризация неизбежно сопутствует модернизации: быть современным — значит быть светским. Подход Дэвида Мартина (Martin) характеризуется большей детализацией и учитывает множество траекторий или направлений процесса секуляризации в различных регионах мира. Интересно, что похожая схема возникает и у исследователей следующего поколения. Вкратце, Стив Брюс (Bruce) следует линии Б. Уилсона, тогда как на работы Грейс Дэйви (Davie) в большей степени повлиял Д. Мартин. В работах Брюса и Дэйви формируется постепенное осознание того, что на фоне остального мира «секулярная» Европа есть исключение.

В противовес этому нарративу британские социологи религии уделяли значительное внимание новым религиозным движениям (НРД) в 1960–1970-х. Эта работа сегодня связывается с именами Д. Бекфорда (Beckford) и А. Баркер (Barker). В связи с этим следует сделать два замечания. Первое замечание касается отношения между новыми религиозными движениями и секуляризацией. Являются ли НРД частным случаем секуляризации? Или они иллюстрируют обратную тенденцию, другими словами — серьезную религиозную альтернативу? Второе замечание определяется связью между британскими социологами религии и их зарубежными коллегами. В послевоенные десятилетия интерес к НРД характеризовал преимущественно англосаксонскую науку и был общим для британских и американских социологов. Тема секуляризация, напротив, была преимущественно европейским нарративом. Британские социологи религии столкнулись сразу с обоими исследовательскими направлениями.

Третий этап в развитии британской социологии религии начался относительно недавно в связи с возвращением, сдвигом общественного интереса к религии и в связи с появлением нового поколения исследователей. Здесь важно обратить внимание на два принципиально различных вопроса: 1) Произошел ли этот сдвиг потому, что изменилась природа религии в современном мире? 2) Или же он вызван тем, что британские социологи, и не только они, начали замечать те аспекты жизни, которые прежде игнорировались? В некоторой степени справедливы оба предположения. Бесспорно, религия в последние десятилетия XX в. утвердила свое положение несколькими способами. Описываемое изменение может быть датировано очень приблизительно — оно начинается в 1979 с иранской революции и избрания Иоанна Павла II (совпадение, на которое в то время немногие обратили внимание). Значение этой даты может быть оценено только ретроспективно, с ростом числа людей, понимающих, что эти события стали началом целой серии изменений, которые неумолимо вели к перестройке мирового порядка с конца 1980-х.

Важным результатом стало возобновление интереса к эмпирическому исследованию религии. Это, в свою очередь, привело к пересмотру теоретических парадигм. В Британии хороший пример эмпирической социологии религии может быть обнаружен в успешной программе «Религия и общество» (Religion and Society; http://www.religionandsociety.org.uk/), основанной Советом по исследованиям экономики и общества (Economic and Social Research Council) и Советом по исследованиям в области искусств и гуманитарных наук (Arts and Humanities Research Council), в 2007–2012 возглавляемой Линдой Вудхэд (Woodhead). Было бы сложно представить такую инициативу на ранней стадии развития социологии в Британии. Теоретическая мысль социологии религии изменяется медленнее и демонстрирует сложности, которыми характеризуются оценки религии в современном обществе. Это и неудивительно, если учесть, что такие оценки формируются в отрасли знаний, которая возникает в лоне заведомо секулярной философии науки.

Лит.: *Davie G.* The Sociological Study of Religion: Arrival, Survival, Revival // Sociology in Britain / John Holmwood and John Scott (eds). London, 2014; *Davie G.* The Sociology of Religion. London, 2013; SocRel (The British Sociological Association's Sociology of Religion Study Group): http://socrel.org.uk/

Грейс Дэйви (Grace Davie),
пер. с англ. А. Ю. Рахманина

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В ГЕРМА́НИИ ПО́СЛЕ 1945 г. После 1945 в немецкой социологии

религии пришло время медленного «нового старта». С одной стороны, в период нацизма были разорваны связи с научным наследием и традициями классиков социологии религии. С другой стороны, главные задачи «новой начальной фазы» социологии в Германии коренились прежде всего в области прикладных исследований — по социологии техники, социологии труда и т. п. Эти сферы казались более своевременными и лучше связанными с набиравшими значимость американскими традициями социологии, чем перспективы социологии религии. Несомненно, свою роль в таком отношении к предмету сыграл тезис о секуляризации. Он постулировал основополагающий водораздел между религией и модерном, постепенно ведущий к потере социальной значимости религии в обществе. На этом фоне обращение к религии не считалось стоящим делом. С прогнозом потери этого предмета для исследования были согласны многие немецкие социологи.

Такое положение дел сохранялось вплоть до 1960-х. Томас Лукман (Lumann) был тем, кто указал на сохранность религиозного феномена, несмотря на действительно уходящую связь индивида и церкви. По его мнению, сценарием будущего станут не исчезновение религии и секуляризация, а трансформация религиозного, что и случилось в Германии (и других странах мира). При этом он связал идею «приватизации религии» с мыслью об антропологической необходимости религиозности. Религия не исчезает, она просто «неочевидна» — таков был тезис Лукмана. Также не существует больше сильных трансценденций традиционных религий, которые структурируют мир, а есть средние и малые трансценденции, которые видимы самим индивидуумам.

Следствием усиливающейся доминанты такого направления в социологи религии стали ориентация на качественные методы, вытеснение работ о церкви из социологии религии и явный акцент на этнографическую и антропологическую ориентации исследований. Это привело к дальнейшей блеклости предмета социологии религии в контексте социологии в Германии в 1960–1980-е. Религия и особенно церковь стали все меньше представлять собой объект социологического исследования, и многие вопросы, прежде обсуждавшиеся в рамках религиозной социологии, стали теперь предметом научной социологии.

Только в начале 1990-х в связи с объединением Германии настало время новой жизни для немецкой социологии религии. Это нашло свое организационное выражение в воссоздании секции социологии религии в Немецком обществе социологии. Одним из новшеств было признание, что секуляризация так же мало исчезла из мира, как и сама религия. В соответствии с трендами международного развития было даже усилено внимание к возврату религий или, по крайней мере, к дебатам об их вновь усиливающемся публичном значении. Прежде всего в фокус научной аналитики возвратились проблемы отношений между церковью и государством или между политикой и религией, как уже было в начале века. Одновременно церкви также проявили интерес к научному объяснению уменьшения членов церкви. Таким образом поступила, например, Евангелическая церковь Германии, вернув исследования членства церкви за каждые десять лет.

Вследствие плюрализации и индивидуализации современного общества было выявлено образование «любительской религиозности», уделяющей существенно больше внимания индивидуальному поиску и изменениям, по сравнению с традиционными религиями в прошлом. Синкретизм и связь с азиатскими религиями стали понятнее для молодых людей. Развитие теории индивидуализации подчеркивало устоявшееся и усиливающееся значение духовности для человека. Эта позиция была потом с удовольствием продолжена в контексте указания на переутомление от связи модернизации и секуляризации. Вокруг критического переосмысления секуляризации началась глубокая, до сих пор продолжающаяся дискуссия.

В настоящее время наметился возврат к проблеме секуляризации. Многое в современном обществе указывает на потерю социального значения религии. За потерю этого значения ответственны те процессы, которые развиваются с времен Просвещения, а именно — рационализация, функциональная дифференциация сфер жизни, а также процесс индустриализации, бюрократизация, демократизация, усиливающаяся готовность к миграции человека. В центре внимания исследователей — связанная с этими процессами эрозия передачи религиозного знания и религиозных традиций последующим поколениям. Секуляризация является следствием предпринятой религиозной социализации и социальных рамочных (договорных) условий. Иследования этой проблематики развивались как в прикладном, так и в теоретическом направлении. Особенно важное место занимает в них дифференциация исходных позиций светскости. Наряду с концепцией «multiple secularities», которая исследует многообразие форм светскости, возникла и трактовка контекстуальной очевидности процесса секуляризации.

Такому подходу весомо противостоят возникшие в США «рыночные модели» религиозности. Исходя из американского опыта, субъективный поиск религиозных ответов каждым человеком представляется как данный заранее, различия в религиозной жизненной силе появляются на основе качества религиозных запросов. Лучшей рамочной констелляцией для жизненной силы религии является ре-

лигиозный плюрализм, который развивается как следствие религиозного рынка, свободного от вмешательства государства. Для немецкой социологии религии эту модель сделал доступной Х. Казанова (Casanova). Несмотря на скептическое к ней отношение, эта модель постепенно расширялась, что прежде всего было связано с ее позитивными прогнозами возможного возрождения религии. В то же время на эмпирическом уровне доминировали результаты против рыночной модели, но в пользу теории секуляризации.

Социологи религии внимательно рассматривают миротворческую и конфликтогенную способности религии, а также отношения религии и политики в целом. Прежде всего речь идет о дифференциации между христианством и исламом и о возрастающей конфликтности в обществе из-за религиозной плюрализации. Продолжаются дискуссии об интеграции или включении (адаптации) людей с другой религиозной принадлежностью. Центральный пункт — изучение феномена исламофобии среди части европейского населения. Актуальные вопросы исследований по социологии религии в Германии сконцентрированы в большей степени на плюрализме религиозных убеждений, а также на анализе нерелигиозных убеждений в представлениях неверующих.

Лит.: *Kehrer G.* Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988; *Luckmann T.* Die unsichtbare Religion / Mit einem Vortwort von H. Knoblauch. 2. Aufl. Frankfurt/Main, 1993; *Pickel G.* Contextual Secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications // Religion and Society in Central and Eastern Europe. 2009. Vol. 4. No 1; *Pickel G.* Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden, 2011; Religion im Prozeß der Globalizierung / hrsg. von P. F. Beyer. Würzburg, 2001; Religionssoziologie um 1900 / hrsg. von V. Krech und H. Tyrell. Würzburg, 1995; *Wohlrab-Sahr M., Burchardt M.* Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age — Introduction // International Sociology. 2013. Vol. 28; *Wohlrab-Sahr M.* What has happened since «Luckmann 1960»? Sociology of Religion in Germany, Austria and Switzerland // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. 2000. Vol. 26; Wörterbuch der Religionssoziologie / hrsg. von S. R. Dunde. Gutersloh, 1994.

Герт Пикель (Gert Pickel),
пер. с нем. Е. М. Мирошниковой

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В ИСПА́НИИ. В испанской социологии не было фигур основателей, какими явились, например, Вебер (Weber) в Германии, Дюркгейм (Durkheim) во Франции и Парето (Pareto) в Италии. Но если выбирать классического автора в области социологии религии, действительно исследовавшего религию в социологической перспективе, то это профессор этики Хосе Луис Лопес Арангурен (José Luis L. Aranguren, 1909, Авила — 1996, Мадрид). В своем исследовании «Католицизм и протестантизм как способы существования» (Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, 1952) он сравнивает две версии христианства, по словам М. Фрайо, «без догматической или апологетической предвзятости, в духе понимания и без желания опровергнуть (какую-либо из них)». Арангурен анализирует личностные и социальные последствия жизни людей в качестве католиков и протестантов. Протестанты «проживают pathos, соблюдая дистанцию. Они подчеркивают качественное различие между Богом и творением. Их Бог отстранен, таинственен, трансцендентен. Человеческий разум <…> не может — и не должен — претендовать на доказательство существования Бога. Остается только вера, которую Мартин Лютер обнажил, исключив какую-либо внешнюю ее поддержку. Протестанты обращены к Богу и спасению, пребывая в одиночестве». Арангурен видит в протестанте верующего, «трагически осужденного на страдание и отчаяние». Способ существования католика определяется «спокойствием, балансом и гармонией». Согласно протестантским представления, тварь есть «прах, страдание и пустота»; для католиков же, несмотря на эти характеристики, тварь остается «образом Божиим». Для верующих-католиков возможна некоторая аналогия между тварью и Богом. Протестантизм настолько подчеркивает превосходство Бога, что допускает «полное уничтожение твари». В католицизме же Бог и тварь взаимодействуют в «гармонии и содействии друг другу».

В Испании пионерами социологических исследований были институции Католической церкви. Иезуиты создали первый Институт социологии и экономических исследований в 1956 в Сан-Себастьяне, за которым последовало множество других учреждений по всей Испании. Результатом работы этих церковных институций стали многочисленные и весьма описательные социологические исследования религии, которые обслуживали клир без какого-либо теоретического посыла. Анализ религии был ограничен интересами института *per se*, вниманием к нуждам священников, так что некоторые авторы называли такие исследования пасторальной социологией.

В начале 1970-х выходит в свет серия публикаций на темы социологии религии, в которых используются солидные теоретические основания и методы этой социологической дисциплины. Это характерно для следующих публикаций: 1) главы, посвященные исследованию испанского католицизма в ежегодных докладах Организации по развитию социальных исследований и прикладной социологии (FOESSA); 2) ряд исследований, в которых анализировался так называемый национальный католицизм, союз политики и религии, который имел место во время диктатуры Франко

(см. Alvarez Bolado, 1976; Diaz Salazar, 1981; Castón, 1984). С этого времени в Испании складывается то, что можно назвать «аутентичной социологией религии». Регулярно публикуются работы, в которых анализируются религиозные практики католиков. Исследования, в частности, фокусируются на трансформации практик и ценностей католиков, вызванных социальными изменениями. Данные опросов общественного мнения выявляют продолжающийся спад числа практикующих католиков, посещающих ритуалы, особенно среди молодежи, увеличение числа непрактикующих католиков, агностиков, атеистов (см. González Blasco, 1992; Perez-Agote, 2005).

Сейчас социологи Испании участвуют в исследованиях всех явлений, так или иначе связанных с религией в западных обществах, имея дело с такими предметами, как современные формы религиозности, секуляризация (см. Pérez-Agote, 2012; Casanova, 2012), гражданская религия, секулярные религии, политическое «возрождение» религиозности (см. Díaz Salazar, Giner, 1994), секты (Caston, 2009) и секуляризм (Díaz Salazar, 2007, 2008).

Вследствие массовой иммиграции нескольких последних десятилетий Испания прошла путь от монополии Католической церкви к плюрализму религий (см. Плюрализм религиозный), причем ислам и протестантские деноминации более всего выросли в числе. Это поставило новые исследовательские задачи перед социологией религии, которую в пору уже называть социологией религий (Estruch, 2005 и Briones, 2010).

Лит.: *Alvarez Bolado A.* El experimento del nacional-catolicismo 1939–1975. Madrid, 1976; *Briones R.* Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía. Madrid, 2010; *Casanova J. V.* Genealogías de la secularización. Barcelona, 2012; *Castón P.* Langage et idéologie du Nacional-catolicisme espagnol. Thèse pour le doctorat. Paris, 1984; *Castón P.* El catolicismo social y la sociología // S. del Campo (dir.) Historia de la Sociología española. Madrid, 2001; *Castón P. y Mª del Mar Ramos.* Modelos de implantación de las sectas en la UE // Sistema. 2009. No 211; *Díaz Salazar R.* Iglesia, dictadura y democracia. Madrid, 1981; *Díaz Salazar R.* Democracia laica y religión pública. Madrid, 2007; *Díaz Salazar R.* España laica. Ciudadanía plural y convivecia nacional. Madrid, 2008; Formas modernas de religion / Díaz Salazar R., Giner y F. Velasko (eds.). Madrid, 1994; *Díaz Salazar R., Estruch J.* Les altres religions. Minoríes religioses a Catalunya. Barcelona, 2005; *Fraijo M.* A vueltas con la religion. Pamplona, 2000; *González Blasco P. y González-Anleo J.* Religión y sociedad en la España de los 90. Madrid, 1992; *Lopez-Aranguren J. L.* Catolicismo y protestantismo como formas de existencia., Madrid, 1952; *Perez-Agote A.* Cambio religioso en España: los avatares de la secularización. Madrid, 2012; *Perez-Agote A. y Santiago J. A.* La situación de la religión en España a principios del siglo XXI. Madrid, 2005.

Педро Кастон Бойер (Pedro Castón Boyer), пер. с англ. А. Ю. Рахманина

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В ИТА́ЛИИ. Строго говоря, социология религии начала развиваться в Италии после Второй мировой войны. С конца 1950-х — начала 1960-х итальянские социологи стали проявлять интерес к исследованию религии. Преподавание социологии религии как отдельной университетской дисциплины, отличной от общей социологии или социологии культуры, начинается в 1970-х. На первом этапе эта дисциплина столкнулась с определенными трудностями. Прежде всего, она появилась как наука, находящаяся на службе пастырского служения (духовной миссии) Католической церкви. Неудивительно, что она называлась религиозной социологией (а не социологией религии) и в начале в Католическом университете Милана лекции читал священник, который был профессиональным социологом. Первый итальянский научный журнал, посвященный социологии религии, основанный в 1957, также назывался «Религиозная социология» (Sociologia Religiosa). Поэтому социологи, не имеющие отношения к католичеству, считали, что у новой дисциплины, находящейся на службе теологии, отягощенной идеологическими ограничениями, нет по-настоящему независимого научного статуса. Казалось, что в большей степени ее интересует изучение состояния католицизма в Италии, разработка теоретических моделей и методологических средств анализа процессов религиозных изменений итальянского общества. И в католическом мире религиозная социология считалась наукой, которая всецело находилась на службе Католической церкви и стремилась вернуть лояльность итальянского общества, начинавшего проявлять признаки секуляризации. Иначе говоря, религиозная социология как наука находилась в сложном положении: светские социологи были о ней невысокого мнения, но и католический мир не придавал ей особого значения, в сравнении с богословием.

Вплоть до конца 1960-х религиозная социология развивалась по двум направлениям: представители первого направления занимались сбором данных и разработкой показателей религиозности итальянцев, изучением тенденций в сфере религиозных профессий и количества новых рукоположенных священников; представители второго направления — сбором данных о доверии людей Католической церкви и чувстве принадлежности к ней. Полученные данные вскоре показали, что и с религиозной точки зрения итальянское общество действительно менялось, и исследования стали фокусироваться на происходящих изменениях. Судя по ранним эмпирическим исследованиям религиозности итальянцев, признаки процесса секуляризации становились все более очевидными и впоследствии были подтверждены дальнейшими общенациональными исследованиями.

Поворотный момент, знаменующий переход от религиозной социологии, находившейся под влиянием пастырских предписаний Католической церкви, к социологии религии совпадает с выходом книги Сабино Аквавива (Acquaviva)«Закат Священного в индустриальном обществе» (L'eclissi del sacro nella civiltà industriale), опубликованной в 1961. Автор — университетский преподаватель, работавший сначала в Тренто, а затем в Падуе — анализирует упадок религиозных практик и уменьшение значения религиозного фактора в современных обществах (в том числе в Италии) на основе теоретического подхода, различающего процессы секуляризации и того, что Аквавива называет десакрализацией (dissacrazione). Этот термин используется для описания постепенного ослабления связи между религией и священным, вследствие чего люди в современном индустриальном обществе больше не стремятся наделять сакральным смыслом такие важные социальные институты, как семья, брак или даже традиционная католическая этика в целом.

С публикации этой книги начинается процесс освобождения социологии религии от гегемонии Католической церкви, повлекший за собой ряд эмпирических исследований социальных и культурных изменений, происходивших в итальянском обществе, посредством теоретической парадигмы секуляризации и упадка священного. Это были 1970–1880-е, когда — во многом благодаря активному участию Международной Конференции по социологии религии (International Conference for the Sociology of Religion, CIRS), учрежденной в бельгийском Лувене (1948), а позднее переименованной в Международное общество социологии религии (International Society for the Sociology of Religion, ISSR)) — итальянские социологи религии проводили исследования в сотрудничестве с такими выдающимися социологами того времени, как Брайан Уилсон (Wilson), Дэвид Мартин (Martin), Питер Бергер (Berger), Томас Лукман (Luckmann), Эмиль Пуля (Poulat), Жан Сеги (Séguy) и Даниэль Эрвье-Леже (Hervieu-Léger). В настоящее время в Италии издается национальный научный журнал по социологии религии — «Религия и общество» (Religioni & Società, Пиза: Serra).

В начале 1970-х появляется новое поколение социологов религии, стремившихся к созданию научно-исследовательского пространства вне сферы влияния Католической церкви. Они развивали новую дисциплину на уровне методологии и разработки новых теоретических подходов, в том числе критического переосмысления парадигмы секуляризации. Типичными в этом отношении являются исследования, проведенные Ф. Феррарotти (Ferrarotti), наиболее известным социологом Италии того времени, в римском университете Сапьенца (Sapienza — Università di Roma). Перечитывая и переосмысляя фундаментальный вклад Дюркгейма (Durkheim) и Вебера (Weber), Феррарotти пришел к выводу, что священное вовсе не исчезает из общественной жизни, оно продолжает существовать, так как люди используют его для выражения своей потребности выйти за рамки человеческого существования, избежать сведéния всех социальных действий к простому подсчету выгоды. Социолог религии Г. Гвиззарди (Guizzardi) в своей работе использовал понятие религиозного поля, разработанного французским социологом Пьером Бурдье (Bourdieu), который рассматривал религию как борьбу между теми, кто контролирует символический капитал конкретной религии, и теми, кто стремится подорвать их власть и сместить их с позиций монополиста.

В свете эмпирических исследований некоторые ученые выступали против теорий секуляризации, утверждая, что ослабление чувства принадлежности к католической религии не равнозначно уменьшению широко распространенного чувства лояльности к ценностям и традиционным практикам католицизма (см. Концепция «диффузной религии», описанная Р. Чиприани, (Cipriani). Между тем другие авторы, в частности А. Нести (Nesti), попытались показать, что элементы религиозности присущи и другим аспектам общественной жизни, от спортивных ритуалов до народных гуляний. Наконец, если отойти от крайних позиций тех, кто на протяжении многих лет был убежден в неизбежной секуляризации итальянского общества, и тех, кто уже в 1980-х говорили о возвращении священного и о социальном возрождении католицизма, другие авторы предложили объяснительные модели, основанные на теории дифференциации религиозного поля, — Ф. Гарелли (Garelli), или на версии теории систем, предложенной Никласом Луманом (Luhmann), — Э. Паче (Pace).

В Италии ведутся разного уровня и характера эмпирические исследования — общенациональные исследования религиозности итальянцев; исследования жизнеспособности и возрождения популярных форм религиозности (проводятся в том числе с помощью визуальных социологических техник); исследования новых религиозных общин, которые возникают с 1980-х в результате массовых миграционных потоков. В той же степени, в какой приток мигрантов видоизменил социально-демографическую структуру Италии (7% итальянского населения в настоящее время состоит из иностранцев), изменились и ее социальная, культурная и религиозная структуры. В связи с этим внимание социологов религии сфокусировано на консолидированном присутствии общин мусульман, сикхов, православных христиан, африканских и латиноамериканских неопятидесятников, буддистов и индуистов.

Лит.: *Acquaviva S.* L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Milano, 1961; *Burgalassi S.* Sociologia delle religione in Italia dalle origini al 1967. Roma, 1968; *Burgalassi S.* Sociologia delle religione in Italia dal 1968 ad oggi // Studi di Sociologia. 1974. No 3–4; *Cesareo V.* (ed.). La religiosità in Italia. Milano, 1995; *Cipriani R.* Nuovo manuale di sociologia della religione. Roma, 2009; *Ferrarotti F.* (ed.). Forme del sacro in un'epoca di crisi. Napoli, 1978; *Garelli F., Guizzardi G., Pace E.* (eds.). Un singolare pluralismo Bologna, 2003; *Garelli F.* Religione all'italiana. Bologna, 2011; *Guizzardi G.* La religione della crisi. Milano, 1979; *Macioti M.* Immacolata (ed.). Studi sulla produzione sociale del sacro. Napoli, 1982; *Nesti A.* (ed.). La religione implicita. Bologna, 1993; *Pace E.* Religion as Communication. Farnham, 2011; *Pace E.* (ed.). Le religioni nell'Italia che cambia. Roma, 2013; *Pizzuti D.* (ed.). Sociologia della religione. Roma, 1985.

Энцо Паче (Enzo Pace).
пер. с англ. К. С. Медведевой

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В КИТА́Е — самостоятельная научная дисциплина, развитие которой стало возможно после провозглашения в конце 1970-х политики реформ и открытости. Китайские ученые выделяют несколько этапов развития социологии религии. Ее зарождение датируется первой половиной 1980-х. Тогда религиоведческие исследования строились вокруг марксистской теории. Между учеными севера и юга Китая разворачивались так называемые опиумные споры. Северная фракция китайских ученых считала, что выражение К. Маркса «Религия — опиум народа» имеет негативный оттенок. Сторонники южной фракции не видели в данном выражении отрицательного смысла и полагали, что эта метафора не может отражать фундаментальные взгляды Маркса на религию. Этот спор стал отправной точкой для понимания социальных оснований религии, подготовив основу для становления социологии религии в Китае. Период с середины 1980-х до начала 1990-х был ознаменован переводами на китайский язык классических зарубежных научных трудов по социологии религии. Были переведены работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», «Конфуцианство и даосизм». Китайским специалистам стали доступны «Социология религии» Т. О'Ди, «Священная завеса» П. Бергера, «Религия в обществе: социология религии» Р. Джонстона, «Социология религии» И. Н. Яблокова. Это позволило китайским социологам преодолеть терминологические барьеры, освоить концепции и понятийный аппарат зарубежных исследований. Следующий этап начался в 1992. С этого времени социология религии стала самостоятельным научным направлением, заняв свое место в общественных науках КНР. Китайские ученые начали заниматься исследованием религиозной ситуации в своей стране. Много научных публикаций было посвящено сосуществованию социализма и религии. В одних трудах доказывалось, что религия способна приспосабливаться к меняющимся социальным условиям, участвует в общественных трансформациях и обладает собственными механизмами возрождения. Другие настаивали, что возрождение религиозной жизни в Китае стало возможно только благодаря новому политическому курсу страны и конституционному закреплению принципа свободы совести. Появились исследователи, которые начали обращать внимание на развитие мировых религий и изучать два взаимосвязанных явления: проблему секуляризации и проблему вновь возникших религий. В этот же период Академия общественных наук КНР и Сычуанский университет начали готовить аспирантов, специализирующихся в области социологии религии. Национальный фонд социальных наук регулярно стал объявлять конкурсы на проведение академических исследований в области социологии религии. Появляется справочная литература по социологии религии. Шанхайское книжное издательство выпустило «Словарь религиозных терминов» (宗教辞典) и его расширенный вариант — «Большой словарь религиозных терминов» (宗教大辞典, 1998). Данное издание включает примерно 50 статей, имеющих отношение к социологии религии. Социология религии в Китае становится относительно самостоятельной академической дисциплиной. Однако исследования имели преимущественно дескриптивный характер. Ощущался недостаток специальной литературы, социология религии не была включена в учебные программы вузов, было мало аспирантов.

К началу XXI в. ситуация улучшилась. Знаковое событие произошло, когда вышла в свет коллективная монография «Социология религии» (宗教社会学, 2000). Это первое систематическое издание, выполненное самостоятельно китайскими учеными. Монография охватывает широкий спектр тем. Представлены теоретические и методологические аспекты социологии религии. Описаны функции религии, организационная структура религии, психологические особенности верующих, характеристики религиозных лидеров. Дается обзор религиозной ситуации в Китае в хронологическом порядке. Проект подготовлен специалистами Института мировых религий Академии общественных наук КНР при поддержке Государственного фонда общественных наук КНР.

Тематика современной китайской социологии религии обусловлена спецификой религиозной жизни и политическими установками КНР. Начиная с 1990-х китайские исследователи сосредоточены на изучении пяти официально признанных религий КНР: буддизма, даосизма, христианства, ислама, католицизма. В начале XXI в. специалисты обратили внимание на проблемы сохранения китайской

народной культуры в эпоху глобализации, стали изучать религии национальных меньшинств КНР, нетрадиционные религиозные движения. Многие публикации посвящены кросс-культурным исследованиям, в частности — проблемам сосуществования христианства и буддизма, христианства и китайских национальных меньшинств. Не остаются без внимания теоретические аспекты социологии религии. Придается большое значение полевым и прикладным исследованиям. Помимо академических исследований проводится конфессиональное изучение религии, например по инициативе китайских католических ученых.

Современные китайские исследователи религии могут придерживаться различных мировоззренческих и методологических позиций. Одни остаются верны марксистской парадигме; другие оценивают религию, исходя из западных представлений о божестве и потустороннем мире; третьи, опираясь на западные и марксистские религиоведческие теории, занимаются изучением национальных религий и обращаются к проблеме диалога религий. Процесс переоценки традиционных марксистских трактовок в Китае получил название «китаизация марксистских религиоведческих концепций». Под влиянием западных исследований китайские религиоведы пришли к пониманию религии как значимой части социокультурной системы. Но при этом западные религиоведческие подходы критикуются за европоцентризм и христианоцентризм. Трактовка сущности религии в Китае требует, по мнению китайских религиоведов, обращения к ключевым категориям китайской культуры.

Среди ключевых китайских категорий, раскрывающих суть религии, в ряде публикаций выделяется понятие *шэнь* 神, употребляемое китайцами в значениях «Бог», «божество», «дух». Некоторые ведущие религиоведы Китая полагают, что универсальная сущность и основная социальная функция религии выражается древним выражением 神道设教 *шэньдао шэцзяо* — «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». При этом отмечается, что иероглиф 教 *цзяо* в слове *цзун цзяо* 宗教 (религия) имеет значение «воспитывать» и в этом его главная смысловая нагрузка. *Цзяо* связывает человека и *шэнь* в единое целое — *цзун цзяо*. Нравственное воспитание каждого и общества в целом задает правильное функционирование социума. Также китайские специалисты считают, что в условиях многообразия культур и религий современное религиоведение должно исследовать религию с позиции ее востребованности в современном обществе. В этом ключе особое значение придается изучению и теоретическому осмыслению механизмов распространения религии.

В числе современных китайских социологов религии *Гао Шиннин* (高师宁), *Ли Сянпин* (李向平), *Вэй Дэдун* (魏德东), *Фань Личжу* (范丽珠), *Тао Фейя* (陶飞亚), *Хань Цзюньсюэ* (韩军学), *Ло Вэйхун* (罗伟虹), *Чэнь Цуньфу* (陈村富), *Лян Липин* (梁丽萍), *Кан Чжицзе* (康志杰), *Сунь Шан ян* (孙尚扬), *Тан Сяофэн* (唐晓峰). Активным участником китайского сообщества социологов религии является американский ученый китайского происхождения профессор *Ян Фэнган* (杨凤岗), взгляды которого во многом сформированы под влиянием «теории рынка религии» Р. Старка.

Старшее поколение современных китайских социологов религии состоит преимущественно из историков, философов, филологов, искусствоведов, переориентировавшихся на религиоведческие исследования. Молодые китайские ученые получают систематическое образование в области социологии или религиоведения. В университетах Пекина, Шанхая, Сычуани, Гонконга открыты спецкурсы по социологии религии, действуют аспирантуры. В этих же городах расположены ведущие научные центры по социологии религии: Институт религий мира при Академии общественных наук КНР, Китайский народный университет в Пекине. Восточно-китайский педагогический университет, Институт религий при Шанхайской академии общественных наук, университет Фудань в Шанхае.

Китайские ученые продолжают следить за результатами современных зарубежных исследований. Переводят на китайский язык научные работы Р. Старка, Р. Чиприани, А. Баркер и др. Признается значимость международных научных обменов. С 2004 в Пекине ежегодно проводятся Международные летние школы по социологии религии, в 2008 состоялся Международный научный форум по социологии религии. Осуществляется сотрудничество с коллегами США, Великобритании, Италии и других стран.

Лит.: Забияко *А. П., Хаймурзина М. А.* Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX — начало XXI вв.) // Религиоведение. 2013. № 2, № 3; Цзунцзяо шехуэй сюэ (Социология религии). Бэйцзин: Шехуэй кесюэ вэньсень чубан ше. 2000 (宗教社会学. — 北京: 社会科学文献出版社. 2000); Цзунцзяо шехуэй сюэ еньцзю (Исследования по социологии религии) // XX шицзи чжунго сюэшу дадень: цзунцзяо сюэ (Китайский академический словарь XX века: религии). Фуцзень цзяоюй чубан ше. 2002. С. 17–20 (宗教社会学研究 // 20世纪中国学术大典 : 宗教学. — 福建教育出版社 — 2002 年, 17–20页); *Гао Шинин.* Цзунцзяо шехуэй сюэ цзай чжунго (Социология религии в Китае) // Чжунго жэньмин дасюэ сюэбао. 2004. № 5 (高师宁. 宗教社会学在中国 // 中国人民大学学报. 2004 年第5 期).

О. В. Пелевина

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В РОССИ́ЙСКОЙ ФЕДЕРА́ЦИИ. На рубеже XX и XXI вв. социология религии в Российской Федерации является реально

существующим направлением научной деятельности — ведутся эмпирические исследования, соответствующую работу выполняют социологические лаборатории и службы изучения общественного мнения, проводятся научные конференции, издаются публикации и читаются лекционные курсы. В то же время институциональность этого исследовательского направления еще полностью не оформилась, усилия отдельных ученых и даже научных коллективов не имеют должной координации, в системе образования не распространена специализированная подготовка по социологии религии.

Такое положение определяется отсутствием четко артикулированной востребованности организованной социологии религии в современной России. Религиозный компонент жизни российского общества по-прежнему воспринимается вне его действительного содержания. Причем в таком восприятии фактически консолидируются и представители власти разных уровней, которым важно не то, чем действительно является религия, а то, как ее можно было бы использовать для достижения каких-либо социальных целей, и большинство российского населения, значительной части которого религии оказываются необходимы не столько в их вероучениях и мистико-сотериологическом наполнении, сколько в магической функциональности. Институциализация социологии религии как субъекта адекватного знания о религиозной жизни общества не совпадает с этими обстоятельствами и поэтому остается уделом самоорганизации профессиональной среды исследователей религии (разобщенной научными и идеологическими расхождениями).

В России социологией религии занимаются сейчас и философы, и политологи, и историки, и журналисты, и выпускники факультетов социологии по др. специальностям (см. Исследовательские организации социологии религии в России). В современном социологическом и религиоведческом образовании акцент делается преимущественно на овладение западными теориями и методиками. В то же время сохраняют влияние и некоторые интерпретации религии, сложившиеся еще в советский период. По этой причине очень непросто достигается взаимопонимание — к одному и тому же изучаемому предмету применяются характеристики и исследовательские приемы, сформированные в различающихся научных парадигмах. Консолидации должна служить профессиональная научная периодика, однако она пока невелика и не имеет специализированных изданий по социологии религии (см. Российская научная периодика по социологии религии).

Результатом исследовательской работы в транзитивных условиях 1990-х стали попытки синтезировать новое звучание российской социологии религии. Активное участие в этом приняли исследователи, достигшие профессионального становления и научного авторитета еще в советское время (Е. Г. Балагушкин, И. А. Галицкая, А. Б. Гофман, В. Г. Гараджа, Ю. Н. Давыдов, В. И. Добреньков, Ю. П. Зуев, Р. А. Лопаткин, Л. Н. Митрохин, М. П. Мчедлов, М. Г. Писманик, Ж. Т. Тощенко, Э. Г. Филимонов, Д. Е. Фурман, В. Ф. Чеснокова).

Рубеж 1990-х и 2000-х ознаменовался рядом работ, которые позволяют судить о приоритетных в настоящее время направлениях исследовательской деятельности. Прежде всего, это осмысление динамики религиозной жизни постсоветской России. Наибольшее внимание уделяется двум ключевым аспектам этой темы. Первый аспект — роль религиозного фактора в общегосударственном и региональных масштабах, межнациональных и иных общественных отношениях (С. Н. Астапов, О. А. Богатова, О. Е. Казьмина, Ж. В. Кормина, О. Ф. Лобазова, В. В. Локосов, Р. Н. Лункин, С. Б. Филатов и др.). Этот аспект получает освещение и в различных опросах общественного мнения на темы религии в России (Л. А. Паутова, М. А. Тарусин и др.). Второй аспект — влияние религиозных организаций на современную российскую политику, модели возможного политического поведения верующих в России (Л. А. Андреева, М. М. Мчедлова, Е. М. Мирошникова, А. В. Митрофанова, О. И. Сгибнева, М. В. Силантьева, В. М. Сторчак и др.). Другим направлением является исследование количественных и качественных показателей религиозной составляющей общественного сознания. Ведущей проблемой стало определение критериев религиозности и исследовательское применение существующих ее трактовок (А. Б. Алиева, Л. С. Астахова, Т. П. Белова, Л. П. Ипатова, Н. Б. Костина, Е. А. Кублицкая, С. Д. Лебедев, С. В. Рязанова, Ю. Ю. Синелина, Е. И. Уфимцева и др.). Данная деятельность предполагает обращение к вопросам типологии отношения к религии и классификации современных религиозных объединений (Е. Н. Васильева, А. Н. Лещинский и др.). Не осталась без внимания тема новых религиозных движений (Л. И. Григорьева, С. И. Иваненко, И. Я. Кантеров, Б. З. Фаликов). Произошедшие в России перемены общественно-экономического уклада побудили российских социологов обратиться и к анализу новых аспектов традиционной темы взаимовлияния капитализма и религии (Н. Н. Зарубина, Е. С. Элбакян). Среди проблем, вызывающих дискуссионное отношение, следует назвать преувеличенное внимание к религиозным институтам в ущерб исследованию социального смысла религиозных практик. Самым трудоемким поприщем современной российской социологии религии являются вопросы методологии, создание теоретического аппарата для систематизации и обобщения богатого эмпирического

материала конкретных исследований (Е. И. Аринин, А. П. Забияко, И. Г. Каргина, Е. А. Островская, Т. С. Пронина, Г. С. Широкалова, И. Н. Яблоков и др.). Определенное развитие получает конфессиональная ориентация в работах по социологии религии (В. А. Бачинин, И. В. Забаев, И. П. Рязанцев, В. И. Шамшурин).

Важным признаком складывающегося научного направления является аккумуляция вырабатываемых в его рамках результатов и суммирование полученных знаний в форме учебников, курсов лекций и т. п. Российская социология религии приступила к этой работе относительно недавно. Отсутствие достаточного количества фундаментальных отечественных трудов по социологии религии превращает наиболее содержательную учебную литературу одновременно и в изложение теоретических взглядов ее создателей (В. И. Веремчук, В. И. Гараджа, С. И. Самыгин, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблоков и др.). Ведется и активное освоение современных зарубежных социологических концепций религии (А. С. Агаджанян, И. Е. Задорожнюк, Е. А. Степанова, С. В. Трофимов, Д. А. Узланер и др.). Признаком начавшейся институциализации можно полагать и первые попытки реконструкции недолгого исторического пути социологии религии в России, появление публикаций о трудах дореволюционных социологов, о социологическом изучении религии и атеизма в советское время.

Социологические исследования религии в России находятся в ситуации отраслевой неопределенности — современное российское религиоведение, наследуя социологию религии из ее недавней научно-атеистической «обители», претендует на эту науку как на свою составную часть, что вступает в известное противоречие с ее родовой принадлежностью к общей социологии.

Существенное влияние на социологическое знание о религии в современной России оказывает перевод темы религии и общества в идеологические дискурсы. Препятствием для продуктивного развития социологии религии является тенденция у части исследователей описывать изучаемый предмет (религиозные институты, религиозные практики и пр.) не в его внутреннем строении и собственных формах эволюции, а путем конструирования искусственных образов религии, облекающих ее реальное бытие в обществе разного рода конъюнктурными характеристиками. Главной же проблемой остается отсутствие среди приоритетов общественного сознания в России устойчивой потребности в объективных представлениях о религиозной жизни российского общества.

Лит.: *Белова Т. П.* Социология религии в современной России: опыт, проблемы, перспективы // Вестник Ивановского ун-та. Серия: Право. Экономика. Социология. 2001. Вып. 4; *Лопаткин Р. А.* Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 4; *Медведко С. В.* Проблемы методологии современной социологии религии в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 2; *Мухарямов Н. М., Закамуллина М. Н.* Социология религии: научный и образовательный потенциал // Вестник Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2009. № 1; *Смирнов М. Ю.* Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53).

М. Ю. Смирнов

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СОВЕ́ТСКОМ СОЮ́ЗЕ. С наступлением советского периода отечественной истории положение наук об обществе полностью изменилось, что коренным образом повлияло на содержание социологических исследований религии. Их состояние на несколько десятилетий стало напрямую связано с общей стратегией решения религиозного вопроса. Новая политическая обстановка требовала подчинить социологическое изучение религиозности курсу руководящих партийных инстанций на искоренение религии и развитие массового атеизма. Это привело к особому статусу социологических исследований: они превратились в одну из составляющих теории и практики антирелигиозной работы.

Теоретические позиции определялись официально предписанной метатеорией общества — историческим материализмом. «Истматовские» понятия и схемы заменяли теоретико-методологический аппарат, выработанный мировой и российской социологической мыслью; из немарксистского наследия удерживались только труды и взгляды революционного и антикапиталистического характера. Эмпирические исследования допускались**.** Главным занятием в сложившихся условиях стали «замеры» уровня религиозности населения и степени влияния религиозных традиций на образ жизни разных слоев общества, что требовалось для проведения более эффективной деятельности по развитию массового атеизма. Такая задача ставилась основными потребителями социологической информации — руководящими политическими органами.

В 1920-е и 1930-е, при всей проблемности, а подчас и трагизме условий научной деятельности определенная исследовательская работа проводилась. Ее участниками были люди с разными убеждениями, разным уровнем образованности и разными намерениями (С. Я. Вольфсон, П. Н. Колотинский, А. Т. Лукачевский, Н. М. Маторин, А. И. Неусыхин, М. И. Логинов, Ф. М. Путинцев, С. М. Ривес, С. Г. Струмилин, Е. И. Хлебцевич и др.). Наиболее распространенными методами в эмпирических исследованиях были описательные — анкетные опро-

сы и разные формы статистического наблюдения. Поскольку прямая постановка вопросов об отношении к религии не всегда встречалась респондентами положительно, эта тема могла присутствовать и косвенно — при изучении условий жизни и быта, бюджетов времени, культурных потребностей, круга чтения и пр. Накапливалась обширная фактография. Однако исследовательская практика давала, в лучшем случае, лишь приблизительные показатели. Все эти, подчас удачные, опыты анкетирования, интервью, работы со статистическими и документальными источниками оставались вне систематизированного теоретического осмысления. Теоретические пустоты компенсировались совершенствованием методико-технических аспектов исследования: формулировались параметры выборки, критерии репрезентативности и т. п. Но это относилось преимущественно к количественным характеристикам. Качественный анализ в обобщающих работах о религии и атеизме в СССР трудно назвать адекватным, поскольку над составителями постоянно тяготела доминанта «преодоления религии». Необходимость объективного знания религиозной ситуации соперничала с побуждением подгонять реальность под идеологические установки и декларировать постоянные успехи, неуклонность отхода советских людей от религии.

Политический прагматизм не позволял безоговорочно зачислять всех носителей религиозного сознания в разряд враждебных элементов. Отсюда возникает пропагандистский ход, вошедший затем и в обществознание: был введен постулат о пережиточном характере религии в условиях социализма. Понятие «религиозных пережитков» снимало вопрос о социальной обусловленности религии в СССР, переводя объяснение ее причин либо в гносеологическую плоскость (неразвитость сознания отдельных людей, живучесть суеверий, недостаточная освоенность научных знаний о мире), либо в «геронтологическую» (наследие «темного» прошлого среди части населения старшего возраста). Задача для научных кадров определялась как пропагандистское участие в деле «преодоления религиозных пережитков в сознании трудящихся». Социологических исследований такая работа не предусматривала.

В годы Великой Отечественной войны и первого послевоенного десятилетия вопрос об изучении религиозности населения не ставился. На что действительно обращали внимание органы власти, так это на динамику религиозных организаций, которая существенно активизировалась под воздействием происходивших в тот период потрясений и изменившихся политических приоритетов. Статистический «мониторинг» этой ситуации проводился постоянно усилиями специальных государственных учреждений, далеких от научно-исследовательской работы.

Произошедшее в 1930-х угасание тех немногих очагов социологического изучения религии, которые еще как-то продолжали инициативы научных исканий предреволюционного периода, стало практически безысходным. Когда во второй половине 1950-х начавшаяся «оттепель» открыла возможность возобновления социологической деятельности, оказалось, что в области социологии религии, кроме считаного числа уцелевших носителей прежнего опыта (А. И. Клибанов и некоторые др.), специалистов не осталось — надо было начинать все заново.

На рубеже 1950–1960-х советская социология религии постепенно обретает легитимность в пределах, заданных догматической парадигмой исторического материализма. Тогда же выявляется и своеобразие, принципиально отличавшее ее от зарубежной социологии религии. Старым обществоведческим кадрам теоретические неясности с религией были незнакомы, а эмпирические свидетельства сохраняющейся религиозности удобно объяснялись «пережиточностью» и «идеологическими диверсиями». Новая генерация ученых входила в социальные исследования под воздействием стереотипного восприятия религии как научно несостоятельного и потому уходящего с общественной сцены явления. Однако длительное существование религиозных традиций в советском обществе и их упорное возобновление, несмотря на репрессивную политику, заставляли искать более основательные объяснения. Социологическое изучение религии становится делом допустимым и в известных рамках поощряемым. Но целевая установка формулировалась в прежнем режиме — усиление антирелигиозного потенциала коммунистической идеологии. В статус послевоенной советской социологии религии закладывается неопределенность. Как научная деятельность она не могла развиваться вне контекста общей социологии, без усвоения социологического исследовательского аппарата, накопления профессиональных знаний и навыков, разработки соответствующих приемов и инструментария. Но идеологический прикладной смысл вызвавшего ее заказа подчинял эту деятельность задачам, которые концентрировались под рубрикой теории и практики развития массового атеизма в СССР.

В 1960-е занятием социологии религии было сопоставительное исследование религиозности и атеистичности населения СССР. Социологическое изучение религии обусловливалось использованием его результатов для корректировки и усиления «атеизации» советского общества. В то же время более серьезное внимание, нежели прежде, обращалось на разработку методов и техники исследования. Это, в свою очередь, предполагало

некоторое теоретическое развитие (А. И. Клибанов, Л. Н. Митрохин) и даже освоение опыта зарубежной немарксистской социологии религии (Ю. А. Левада). Тематика исследований сосредотачивалась вокруг количественных и социально-демографических характеристик — первоочередность получило намерение выяснить реальные масштабы распространения религии и атеизма среди населения страны. Что касается качественной стороны изучаемых явлений, то подходы к ее выявлению только начинали намечаться. Освоение достижений зарубежной социологии религии могло происходить только путем выборочного использования фактических данных и методических материалов, при обязательной критике «чуждых идеологических позиций». Рискованность общетеоретических изысканий смещала центр социологической деятельности в эмпирическую сферу с явным прикладным акцентом.

К концу 1960-х были обобщены и опубликованы результаты нескольких широкомасштабных исследований, проводившихся за минувшее десятилетие среди различных групп городского и сельского населения (В. Д. Кобецкий и др.). Нараставший объем эмпирического материала постоянно возвращал специалистов к проблеме обоснования ключевых понятий (предмета социологии религии, критериев религиозности, типологии религиозных объединений, смысла секуляризации). Начинают публиковаться теоретические работы (Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков). Исследовательское внимание все чаще переключается от массовых обезличенных процессов (преодоление религии, рост атеизма) на попытку понять личностные качества современных верующих в социалистическом обществе, их жизненные мотивации, социальные приоритеты и нравственные ценности.

В 1970-е количество проводившихся исследований и литературы на темы социологии религии достигло заметных показателей. Религиозные верования в СССР еще традиционно именовались «пережитками», однако содержание исследовательских работ уже более или менее объективно свидетельствовало об основаниях религиозности в самом укладе общественного бытия советских людей и в их духовных потребностях (В. И. Гараджа, Р. А. Лопаткин, М. Г. Писманик). Открытие новых мотивов воспроизводства религии при социализме поставило под сомнение эффективность применявшихся форм и средств атеистического воспитания и побудило к более основательному социологическому анализу причин «торможения» массового атеизма. Масштабы прикладных исследований заметно расширились, в практику вошли регулярные массовые опросы общественного мнения на темы религии и атеизма.

Дисциплинарно социология религии была включена в сферу компетенции научного атеизма. Научный атеизм числился в разряде философских наук. К ним же принадлежала и марксистско-ленинская социология, имевшая статус раздела философских знаний об обществе. Единой метатеорией и для научного атеизма и для социологии был исторический материализм. В то же время эволюция научно-атеистического религиоведения и социологической науки выявляла необходимость выработки каких-то теоретических форм для выражения их собственных обобщающих представлений. Социологии это сделать удалось, пусть и компромиссным образом, благодаря разработке концепции различных уровней социального знания, открывшей дорогу формированию отраслевых социологических теорий («теории среднего уровня» по Р. Мертону). По-своему аналогичную процедуру в рамках исторического материализма проделал и научный атеизм, обзаведясь некой «теорией и историей». У советской социологии религии же, по причине ее «распыленности» между научным атеизмом и социологией, какой-то «ниши» для автономной теоретико-методологической самоидентификации не оставалось. Не имея возможности удовлетворительно решить эту задачу, религиоведы-социологи по крайней мере обозначили саму необходимость советской теоретической социологии религии (работы В. Д. Кобецкого, Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова и др.).

В первой половине 1980-х заметных изменений в сложившемся состоянии советской социологии религии не произошло. Продолжались ставшие уже традиционными социологические исследования религиозного сектантства, причин и содержания религиозных умонастроений среди молодежи, тенденций и особенностей проявления индивидуальной религиозности, проблем повышения эффективности атеистической пропаганды, советских праздников и обрядов как альтернативы религиозной обрядности. В теоретических работах речь по большей части шла о принципах анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе. Расширилось знакомство советских ученых с трудами западной социологии религии. Понятие «религиозных пережитков» постепенно исчезает из исследовательской лексики. За религией даже признается роль «специфической формы удовлетворения социальных потребностей».

Под рубрикой социологического изучения религии и атеизма в СССР трудилось немало квалифицированных обществоведов, с марксистских позиций проводивших содержательные эмпирические исследования и писавших интересные теоретические работы (среди них — Н. П. Алексеев, Д. М. Аптекман, Е. М. Бабосов, Р. Г. Балтанов, Л. Л. Бельцер, А. И. Демьянов, Г. С. Лялина, А. Т. Москаленко,

В. Г. Пивоваров, Е. С. Прокошина, П. И. Пучков, М. Ф. Калашников, А. И. Клибанов, А. А. Лебедев, Д. Е. Мануйлова, А. Ф. Окулов, В. А. Сапрыкин, В. С. Соловьев, В. К. Танчер, М. К. Тепляков, Э. Г. Филимонов, Г. П. Францов). Общим итогом проделанных в 1960–1980-е социологических исследований советские обществоведы считали более или менее точную картину религиозности и атеизма в ряде областей, районов и населенных пунктов; выяснение дифференциации верующих и атеистов по роду занятий, возрасту, образованию, полу; анализ динамики обыденного религиозного сознания (подчеркивалась его «раздвоенность» между религиозной верой и научными представлениями).

Насколько адекватны были такие результаты — еще предстоит установить современным исследователям истории советского общества. Однако в любом случае надо признать, что советская социология религии, окутанная идеологическими стереотипами, чаще всего представляла требуемое и еще только предполагаемое (угасание религиозности и массовое распространение атеизма) как нечто уже произошедшее или близящееся к успешному завершению.

С середины 1980-х происходит принципиальная «смена вех» в ориентирах советского общества, одним из показателей чего явилось изменение отношения к религии на всех уровнях — от государственного руководства до повседневной жизни. Религия становится в ряд духовных приоритетов, религиозные организации заметно интегрируются в социально-политический процесс. Пока еще сохраняла инерционную силу и научно-атеистическая парадигма (А. Н. Колодный, М. П. Мчедлов). Подвижки, наблюдаемые в сфере религиозной жизни общества, объяснялись как признаки «размывания» религиозного сознания и попытки модернизации религиозной идеологии. Однако не замечать реальных изменений общественного звучания религии уже было невозможно. Социологи обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ в СССР, причем в эту работу включаются и конфессиональные авторы. На «излете» последнего этапа советской социологии религии появляются исследования (В. Е. Семенов, Ж. Т. Тощенко, С. Б. Филатов, Д. Е. Фурман), выводы которых демонстрируют явную несостоятельность тезиса об «обществе массового атеизма».

Лит.: *Гараджа Е. В.* Социология религии в России // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века) / под ред. Е. И. Кукушкиной. М., 2006; *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.

М. Ю. Смирнов

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СОЕДИНЁННЫХ ШТА́ТАХ АМЕ́РИКИ (США)[1] — дисциплина, существующая в рамках американской социологии. Формировалась, с одной стороны, под влиянием. первой в стране академической школы социологии (Т. Веблен, Д. Дьюи, Ф. Знанецкий, Д. Мид, Р. Парк, А. Смолл, У. Томас, Э. Берджес и др.) с ее практическо-прагматической направленностью, а с другой стороны — под влиянием протестантского «социального евангелизма», идей американской «религиозной исключительности» и «гражданской религии».

Ранний период социологии религии в США — это 1890–1930-е, когда она существовала как эмпирический «жанр». Как и социология вообще, социология религии во многом обязана Чикагскому университету (University of Chicago), где до 1930 была написана большая часть диссертаций по темам, связанным с религией и обществом. Как отмечает Э. Блэйзи (2007), самая ранняя диссертация — «Церковь и социальная реформа» — датируется 1896 (Д. Л. Пелтон, Нью-Йоркский университет) и во многом носит пастырский характер. Следующие работы в большей степени соответствовали требованиям научности, демонстрируя набор тем, характерных для социологических исследований: по истории, психологии, демографии, статистике местных городских общин (конгрегаций и деноминаций), благотворительных организаций; были и работы по социологическому изучению религиозного лидерства. Среди эмпирических исследований по социологии религии одним из наиболее известных был труд Х. П. Дугласса «1000 городских церквей» (1000 City Churches, 1926), осуществленный при помощи Института социальных и религиозных исследований (Institute of Social and Religious Research). Темы диссертаций и исследований говорят о том, что на раннем этапе становления американской социологии религии преобладал церковно-практический жанр и пока еще не было признаков научной дисциплины (общего концептуального аппарата, цитирования исследовательских работ и т. д). Концептуализация эмпирического материала происходит только в 1930–1940-е с появлением социологической рефлексии и теории в данной области во многом благодаря работам Т. Парсонса.

Дальнейшее развитие шло по пути от религиозной социологии к собственно социологии религии. Основным субъектом этой эволюции стала католическая социология в Америке. 1930-е — самый сложный период для католических социологов, характеризующийся напряженностью в отношениях со светскими социологами, которая в 1937 достигла такой степени, что группа католических социологов отделилась от социологического истеблишмента, отметив «нелогичность ценностно-нейтрального подхода». В 1938 возникает Американское католическое социологическое общество, и оно создается

как вызов Американскому социологическому обществу. В 1940 появляется журнал «Американское католическое социологическое ревю» с целью придать вес и значимость религиозной социологии и дать возможность печататься католическим социологам. На этом этапе католические социологи испытывали трудности и с Католической церковью (которая не поощряла социологию), и со светскими социологами (которые требовали отделения веры от профессии). И хотя по большей части в своих исследованиях они придерживались не принципа ценностной нейтральности, а нормативного католического подхода, в то же время стремились опираться на теоретико-методологическую базу социологии для изучения таких вопросов церковной жизни, которые, по мнению церковных властей, вообще не могли быть предметом обсуждения и исследований. В 1960-е социологическое изучение американского католицизма получило высокую оценку, чему во многом способствовал Э. Грили — философ, католический священник, социолог, предпочитавший абстрактному теоретизированию эмпирические исследования с целью понять статус американских католиков-иммигрантов, их роль в американском обществе на протяжении нескольких поколений, специфику религиозно-этнической идентичности и ее роль в вертикальной мобильности. В своих ранних работах он дискутировал с Г. Ленски относительно неэффективности католиков в экономической, социальной и академической сферах. Грили на основе данных национальных обследований американских колледжей в 1961 показал, что католики не отличаются от протестантов в их стремлении к успеху, карьере и академическим достижениям. Во многом благодаря работам Э. Грили, В. Д. Антонио, Дж. Дэвидсона, Дж. Гэллапа и Дж. Кастелли изменились установки самой Католической церкви, вырос ее интерес к социальным исследованиям. Научный статус католической социологии вырос, она оказалась включенной в общий контекст социологических исследований религии. Американское католическое социологическое общество (ACSS) в 1970 было переименовано в Ассоциацию социологии религии (Association for the Sociology of Religion), его журнал также изменил свое название, став в 1963 «Социологическим анализом», а в 1993 «Социологией религии». Церковные изменения 1960–1970-х — Второй Ватиканский собор и следующая за ним секуляризация Католической церкви, которые впоследствии получили название «Католической революции», способствовали возникновению и широкому обсуждению большого разнообразия социологических тем на национальном и местном уровнях.

Заметный вклад в развитие американской социологии религии внес И. Вах, возглавлявший в Чикагском университете (1945–1955) отделение истории религий теологического факультета и создавший Чикагскую школу религиоведения. Вах впервые применил феноменологический метод к исследованию религии в социальных науках. Поскольку он особое внимание уделял изучению религиозного опыта «изнутри веры», его часто относят к религиозной социологии. Его «Социология религии», написанная в 1944, стала первым учебником по новому предмету, впоследствии много раз переиздававшимся и переведенным на многие языки. В. Старк, эмигрировавший в США из Европы, профессор университета Фордхэм (Нью-Йорк, 1963–1975), также способствовал росту интереса к социологии религии своим обращением к веберовской тематике и ее интерпретацией. Его пятитомная «Социологии религии» (The Sociology of Religion, 1966–1972) содержит сравнительно-историческое, типологическое исследование христианства, где автор полемизирует с М. Вебером и опровергает тезис о «рутинизации харизмы», в духе католической социологии утверждая тезис «коллективной харизмы» католицизма. Вах и Старк были эмигрантами, оба в той или иной степени относятся к религиозной социологии, оба известны огромной эрудицией, и каждый в своей области много сделал для того, чтобы социология религия обрела научный статус и теоретическую базу.

Большое место в социологии религии США занимает типология религиозных объединений, которая в той или иной степени отталкивается от типологии церковь-секта, выдвинутой М. Вебером и Э. Трёльчем. Но если Трёльч и Вебер разрабатывали типологию церковь-секта в контексте европейской истории, где доминирующим образцом была полярная оппозиция установившихся церквей и радикальных сект, то Р. Нибур, обратившись к изучению американской религиозности, приходит к выводу о преобладании в сектах черт деноминации и в свою типологию вводит промежуточную инстанцию (деноминацию). Этот тип, согласно Нибуру, типично американский феномен. Деноминационализм отвечает интересам буржуазии и связан с глубоко личностным определением «формулы спасения», активизмом, доктриной индивидуального человеческого достоинства. Индивидуализм и личная ответственность — главные ценности сосуществования различных религиозных групп, не претендующих ни на статус государственной религии (как церкви), ни на «общины избранных» (как секты). Следующий шаг в этом направлении был сделан Г. Беккером (1932), предложившим типологию: церковь — секта — деноминация — культ. Он был первым в истории социологии религии, кто вводит понятие «культ», сегодня имеющее широкое применение. Его понимание церкви в целом соответст-

вует предыдущим концепциям, но он выделяет два вида церкви: интернациональный и национальный. Эти концепции церкви-секты способствовали накоплению наблюдений, гипотез и материалов для последующей теоретической разработки и углубления такими авторами, как Дж. М. Йингер, Б. Уилсон, Б. Джонсон, Ч. Глок, Р. Старк, У. С. Байнбридж, К. Кэмпбелл, У. Свэйтос-мл. Некоторые из этих концепций и характеристик использовались впоследствии при описании движений «Нью Эйдж», «нововой религиозности» и «духовности» в работах Р. Уитноу, У. К. Руфа, Д. Хэддена и многих других социологов.

Одной из самых заметных фигур в американской социологии стал Т. Парсонс. Он оказался тесно связан с Гарвардским университетом (Harvard University), куда его пригласил П. Сорокин и где он преподавал с 1931 по 1973. Своей теорией действия и социальных систем Парсонс заложил основу структурного функционализма, подведя под нее фундамент европейской социологической классики (Дюркгейм, Вебер, Парето). Увлеченность Вебером во многом способствовала переводу работы «Протестантская этика и дух капитализма» (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, 1930) и подробному введению к ней (1966), благодаря чему этот труд Вебера надолго становится предметом пристального внимания и дискуссий в американской социологии религии. Религия, являющаяся интегральной частью системы действия и занимающая важное место во всем творчестве Парсонса, рассматривается им при определении доминирующих ценностей, как фактор поддержания социальной интеграции, солидарности, стабильности и жизнеспособности общества. Дифференциация религии от других институтов увеличивает ее способность исполнять специализированные функции. Однако это влияние часто является непрямым и диффузным — отчасти потому, что оно конкурирует с другими специализированными институтами, которые разрабатывают свои собственные культурные ориентации и свои собственные интерпретации ценностей, которые надо продвигать. Отсюда и отношение Парсонса к секуляризации прежде всего как к институциональной дифференциации, когда уменьшается непосредственное влияние религии и меняется сама природа этого влияния, становящегося диффузным и спорным. Традиционные верования могут реинтерпретироваться и демифологизироваться, чтобы уступить дорогу более современному и научному мировоззрению. В результате верования могут терять свои отличительные черты и способность поддерживать не подвергающийся сомнению авторитет.

Парсонс не поддерживал тезис о секуляризации в том смысле, что это необратимый процесс современного общества и следствие процесса модернизации. По его мнению, секуляризацию можно считать не обязательным следствием модернизации, но аспектом европейской исключительности. В работах «Христианство» (Christianity, 1968) и «Религия в современной Америке» (Religion in Modern America, 1974) он утверждал, что религия будет сохранять свою значимость в современных обществах. Американский плюрализм деноминаций, наряду с американской системой ценностей, — это реализация протестантских идей о том, что вера есть дело индивидуального выбора, а организация — дело добровольного объединения. Основу американского активизма и гражданской позиции составляет протестантская и, в сущности, демократическая идея «священства всех верующих». В отличие от Вебера, для которого современность связана с «расколдованием мира», Парсонс считает, что американское общество не просто сформировано христианской культурой, но что религия до сих пор играет в нем решающую роль, противодействуя влиянию экономического мышления и действия. Протестантское христианство Парсонс рассматривал как один из аспектов модернизации в Америке, приходя к выводу, что индивидуализм — религия современности, а модернизация и религия вполне сочетаемы, что подтверждает опыт азиатских «драконов». Дюркгеймовскую тему «институционализированного индивидуализма», проявляющегося в своеобразном синтезе индивидуальности и социальной справедливости, подхватил ученик Парсонса Р. Белла.

С 1960-х начался современный период развития и институциализация социологии религии в США. Понятие гражданской религии, введеное в социологический оборот Р. Беллой в 1967, и работа П. Бергера «Священная завеса» (The Sacred Canopy, 1967) придали ей современный облик и значимость. Белла — представитель эволюционного и функционалистского подходов к изучению религии. Бергер — основатель феноменологического направления в социологии религии, автор теории социального конструирования реальности и один из творцов «тезиса секуляризации». Но они оба оказываются по другую сторону баррикад контркультурного движения и теорий конфликта. Поскольку они обращались к человеческой субъективности, их теории стали альтернативой макросоциологии, доминировавшей в 1950–1960-е с ее вниманием к структурам и институтам.

Р. Белла, ученик Парсонса и продолжатель его идей, рассматривал религию в качестве функционально необходимого элемента общества и культуры, который, изменяясь в ходе социальной эволюции, способствует укреплению социальных институтов и развитию общества в целом. Свою позицию он

называл «символическим реализмом», чем подчеркивал обязательность учета социокультурного контекста любой религии и несводимость религиозной жизни к другим «реальностям». Его концепция гражданской религии стала неотъемлемой частью американской идеологии и коллективной идентичности. Гражданская религия — это «публичное религиозное измерение общества, которое находит свое выражение в системе верований, символов и ритуалов». Она объединяет большинство членов американского общества независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности. В американском обществе никогда не было государственной религии, и единственной религией, способной выполнять интегрирующую функцию в масштабе всего общества, является гражданская религия. По мнению Беллы, гражданская религия всегда играла решающую роль в развитии американских государственных и общественных институтов и придавала религиозную окраску американскому образу жизни.

Следует отметить, что идея коллективной национальной идентичности звучит уже в работе У. Херберга «Протестант, католик, иудей» (Protestant, Catholic, Jew, 1955), которая также входит в золотой фонд американской социологии религии (хотя автор и не был профессиональным социологом, не имел ученой степени, будучи журналистом и иудейским теологом). Эта работа — классическое объяснение взаимосвязи религии, этноса и идентичности в терминах смены поколений и их различной приверженности религиозной, этнической или национальной идентичности. Суть аргументации Херберга — возможная идентификация протестанта, католика и иудея со своим этносом и религией заменяется в процессе ассимиляции в американское общество идентификацией с американской нацией, т. е. общенациональной идентичностью.

Представления Парсонса, Белла и Херберга о гармонии, стабильности и консенсусе общества и религии сменяются в конце 1960-х «революцией сознания», связанной с ростом движения за гражданские права (движение женщин, афроамериканцев, др. меньшинств) и антивоенными выступлениями (против войны во Вьетнаме), контркультурным движением (с его критикой буржуазной морали и ценностей американского общества) и сексуальной революцией, что находит отражение в социологических исследованиях этих проблем. Функциональный анализ приходит в глубокий упадок в 1970-е, хотя позднее появляется неофункционализм (Дж. Александер и др.), стремящийся избежать односторонности и консерватизма парсоновского функционализма, рассматривая многоуровневую природу сложной взаимосвязи социального действия, институциональных структур и культуры.

Значителен вклад в американскую социологию религии П. Бергера и Т. Лукмана — теоретиков феноменологической социологии религии, социологии повседневности, концепции «невидимой религии» и тезиса о десекуляризации. Хотя П. Бергер — американский социолог, а Т. Лукман — немецкий, они оба учились в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, оба испытали влияние А. Шюца и вместе написали не одну работу, представляя феноменологическое направление в социологии религии. «Невидимая религия» Лукмана в 1963 выходит в немецком издании (Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft), а в 1967 — в Америке (Invisible Religion). В том же 1967 появляется «Священная завеса» П. Бергера, которая стала продолжением написанной им совместно с Т. Лукманом работы «Социальное конструирование реальности» (The Social Construction of Reality, 1966). Их концепция социального конструирования реальности стала альтернативой функционализму, обратив особое внимание на повседневность, на взаимосвязь индивидуального сознания («субъективная реальность») и социокультурного мира («объективная реальность»), которая анализируется как диалектический процесс, в котором люди благодаря взаимодействию создают свой социокультурный мир, в свою очередь формирующий их субъективное сознание. На долгие годы Бергер и Лукман стали ключевыми фигурами социологии религии в США, дав рождение разным направлениям исследований — феноменологическому, социологии повседневности, теории секуляризации/десекуляризации, «старой парадигме» и др. Белла считается одним из классиков современной теории секуляризации и одним из создателей «старой парадигмы». Правда, его взгляды на феномен секуляризации радикально изменились в 1980–1990-е в связи с происшедшими в мире переменами и возвращением религии в публичную сферу, что привело его к созданию концепции десекуляризации.

Споры о секуляризации ведутся на протяжении нескольких десятилетий, в результате которых в конце концов произошло разделение социологов религии на сторонников «старой парадигмы», «новой парадигмы» и тех, кто говорит о возникновении «третьей становящейся» парадигмы, включающей социологию духовности, а также и тех (как правило, европейских) социологов, которые не относят себя ни к одной из этих парадигм, стремясь к изучению религии в культурном контексте.

«Старая парадигма» долго занимала доминирующее положение в западной социологии религии. По некоторым классификациям, в «старой парадигме» присутствуют три образца: циклический/спиральный, диалектический, парадоксальный (причем доминирующим является диалектическое понимание

процесса секуляризации) и три теоретических направления: функционалистское (Т. Парсонс, Р. Белла, Н. Луман), феноменологическое (П. Бергер, Т. Лукман), диалектическое (Б. Уилсон, Д. Мартин, Р. Фенн). Согласно «тезису секуляризации», религия в современном мире переживает упадок на индивидуальном, организационном и институциональном уровнях. Падает ее авторитет и значение в обществе, что во многом определяется процессами урбанизации, модернизации, дифференциации как внутри общества, так и рамках религиозной сферы, ростом образовательного индекса, плюрализацией, индивидуализацией и др. факторами. В контексте этой перспективы США с их необычной для всего мира религиозностью относились многими социологами к «исключительному случаю» — до тех пор, пока не изменилась религиозная ситуация в мире и религия не заняла свое место в публичной сфере.

«Новая парадигма» в социологии религии (С. Уорнер, Р. Старк, У. С. Байнбридж, Л. Яннакконе, Р. Финке) начинает складываться, когда Р. Старк использовал понятие «религиозная экономика», а Л. Яннакконе применил экономическое понятие supply-side при изучении религии. С. Уорнер был первым, кто заговорил о «сдвиге парадигм» в социологии религии и кто сформулировал происходящие в этой области изменения в терминах сдвига от «старой», берущей начало в европейском контексте теоретической «парадигмы» к «новой парадигме», возникающей в США, поскольку религиозная история США с ее огромным многообразием не вписывалась в теорию секуляризации. Сторонников «новой парадигмы» объединяет представление о том, что религия, возникающая из потребности в компенсации существующих в мире страданий, зла, неизбежности смерти и т. д., всегда присутствующих в человеческой жизни, является относительно неизменной константой человеческого существования. А религиозность — неизменное свойство человеческой природы, и люди стремятся максимизировать приобретения и минимизировать потери.

В конце 1990-х — 2000-е пересматриваются старые, возникают новые, более «мягкие», приближенные к реальности теории нео- и контрсекуляризации, склонные к конвергенции с «новой парадигмой», с теорией рационального выбора религии и другими теориями. Некоторые авторы, например Бергер, приходят к пересмотру своих концепций, так как сегодня трудно говорить о том, что религия уходит из нашей жизни. Напротив, за какими-то исключениями в виде «евросекулярности» и «секулярного интеллектуального интернационала», мир сегодня столь же религиозен, как и раньше, а в некоторых странах даже более религиозен, что привело Бергера к формулированию концепции десекуляризации и «многоликой глобализации» (совместно с С. Хантингтоном). Сегодня социология религии в США переживает период необычайной жизнеспособности и в то же время критическое осмысление парадигм.

Лит.: American Sociology of Religion: Histories / ed. by A. J. Blasi. Boston, 2007; *Bellah R. N.* Civil Religion in America // Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Boston (MS), 1967. Vol. 96. No 1; *Parsons T.* Christianity // International Encyclopedia of the Social Sciences (in 17 vols). Vol. 2 / ed. by David L. Sills and Robert K. Merton. N.Y., 1968; *Парсонс Т.* Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / пер. с англ. Е. Руткевич // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.

Е. Д. Руткевич

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СОЕДИНЁННЫХ ШТА́ТАХ АМЕ́РИКИ[2]. Следуя за Дюркгеймом и Вебером, социологические исследования в США в сер. XX в. подчеркивали упадок религии и подъем секуляризма, важнейшими причинами которого назывались модернизация, индустриализация и успехи науки. Социология религии представляла собой не поиск истиного состояния религий, но скорее исследование роли религии в человеческом опыте. Работа Уилла Херберга (Herberg) «Протестант, католик, иудей: эссе по американской религиозной социологии» (Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology, 1955) задала изучению религии в США социологические рамки, которые в основном касались трех наиболее распространенных религий, но позволяли исследовать и многие другие. Социологи Питер Бергер, Томас Лукман, Родни Старк, Уильям Байнбридж, Кристиан Смит в той или иной степени признавали базовый тезис о секуляризации, но, в отличие от европейских ученых, они никогда не утверждали, что секуляризм окажется победителем. Исследователи пришли к выводу, что «секулярная Европа» является исключением. Их сдержанность (reluctance) вскоре была вознаграждена: религия в Америке после Второй мировой войны пережила возрождение, которое если не поставило под сомнение теории секуляризации целиком, то обозначило их ограниченность. Религия переживала в Америке второй половины XX в. бум, и вскоре социологи стали массово писать о подъеме новых сект, групп и деноминаций, которые впоследствии стали собирательно именоваться новыми религиозными движениями. Ученые утверждали, что Америка становится менее христианской, но не менее религиозной. Согласно опросу 1963, 90% американцев считали себя христианами, к 2012 их число сократилось до 70%. За этот же период число людей, верящих в Бога, уменьшилось с 92 до 85%.

В свете этих изменений американские социологи религии обратились к осмыслению самих себя и своей дисциплины и признали, что, возможно, социология религии в Америке изначально исходила из неверных предпосылок, не принимая религию всерьез. Это осознание, по словам Кристиана Смита, «происходило не из естественного научного интереса к священным предметам и трансцендентному, но скорее из существования несомненно важных религиозных движений и событий…». Они сделали вывод, что отцы-основатели социологии религии — Дюркгейм и Вебер — ошибались, предполагая, что религия будет отступать и окончательно исчезнет. Религия процветала в Америке и не проявляла признаков увядания. Число социологов религии начало расти, и все больше университетов, хоть многие и неохотно, открывают программы по социологии религии. Сейчас в большинстве американских университетов присутствует эта дисциплина, многие даже делают на нее ставку.

Быстрый рост религиозного плюрализма, вкупе с успехом секуляризации, привел к тому, что консервативное крыло христианской Америки с конца 1960-х мобилизовалось, чтобы утвердить главенствующую роль христианства в американской жизни. Стремясь вернуть Бога (re-divinize) или рехристианизировать культуру, эти христиане сформировали явление, которое позднее стало известно как «новые религиозные правые» (New Religious Right). Это движение стремилось вернуть под контроль культуру, захватив политическую власть в стране. Но многие прогрессивно настроенные американцы дали им отпор и помогли начать то, что социолог из Университета Вирджинии Джеймс Девидсон Хантер (Hunter) назвал «Культурной войной» (Culture War), войной за право определить истинный характер Америки. Эта культурная война, и с этим согласятся многие, продолжается и в XXI в. «Культурная война» привлекла пристальное внимание многих социологов религии. Возникли новые вопросы для исследователей, в частности: если в действительности христианство утратило центральное место в самопонимании Америки, то что заняло это место?

Американская «гражданская религия» стала популярной темой в социологии религии как возможный ответ на этот вопрос. Социолог Роберт Белла (Civil Religion in America, 1967) стал главным теоретиком гражданской религии в американском контексте. Концепция гражданской религии описывает скорее политическое измерение религии, нежели личностное. Заимствуя обобщенные (generic), но явно религиозные символы, она рождает социальные связи, является своего рода клеем, который, возможно, соединяет американское общество под (пользуясь термином Питера Бергера) «священной завесой». Наиболее распространенные символы американской гражданской религии — национальный девиз (In God We Trust), появляющийся на американских монетах и банкнотах; упоминания Бога в клятве верности флагу (Pledge of Allegiance), ежедневно произносимой вслух учениками многих государственных школ; соблюдение национального дня молитвы (National Day of Prayer); учреждение института оплачиваемых бюджетом страны капелланов в вооруженных силах, конгрессе и законодательных органах штатов США. Р. Белла убедительно продемонстрировал, что гражданская религия сосуществует с традиционной, но имеет собственные священные тексты (Конституция, Билль о правах, Декларация независимости, Геттисбергская речь), собственные гимны («Боевой гимн Республики» и «Америка прекрасная»), собственное святилище (например, Национальный собор в Вашингтоне), собственного пастора (президент США). Ее «догматика» выражена в тезисах: «Америка — сегодня это страна, избранная Богом», «Власть президента — от Бога», «Социальная справедливость не может основываться лишь на законах, она должна также происходить из религии», «Бога можно познать через опыт американского народа», «Праздники, например четвертое июля, являются как религиозными, так и патриотическими», «Боже, благослови Америку (God Bless America)». Важной чертой гражданской религии оказывается то, что ее язык и убеждения достаточно общие, и поэтому практически любой религиозный человек будет готов подписаться под ними. Многие американцы не в курсе феномена гражданской религии, но неосознанно адаптируют ее установки к своей религии. Тем не менее определенные аспекты гражданской религии могут восприниматься как «поклонение нации» и потому — как форма ереси или богохульства. Свидетели Иеговы и адвентисты седьмого дня, к примеру, отказываются отдавать честь (salute the flag) или произносить клятву верности флагу.

Социологи религии в Америке в основном сотрудничают в рамках двух организаций — Американской социологической ассоциации (American Sociological Association) и Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion). Обе организации стремятся поощрять и расширять научный поиск, преподавание и другие интересы исследователей религии и общества. Официальный журнал Ассоциации социологии религии — «Sociology of Religion», издается ежеквартально для развития социального изучения религии. Другие значимые издания — «Journal for the Scientific Study of Religion», «Review of Religious Research», «Social Compass», «Interdisciplinary Journal of Research on Religion».

Социология религии в США — динамичная область знания, фокусирующаяся на таких актуальных те-

мах, как религиозные движения, религиозные организации, отношения религии к вопросам гендера, культуры, политики, глобализации, социальных изменений. Поскольку религия продолжает процветать в США, ученые продолжат проводить эмпирические исследования, выясняя роль, которую религия играет в американской культуре, и предлагать новые ценные сведения о жизни Соединенных Штатов Америки.

Лит.: Roundtable on the Sociology of Religion: Twenty-Three Theses on the Status of Religion in American Sociology — A Mellon Working-Group Reflection / by Christian Smith, Brandon Vaidyanathan, Nancy Tatom Ammerman, José Casanova, Hilary Davidson, Elaine Howard Ecklund, John H. Evans, Philip S. Gorski, Mary Ellen Konieczny, Jason A. Springs, Jenny Trinitapoli, and Meredith Whitnah // Journal of the American Academy of Religion. 2013 Vol. 81. No 4 (December).

Дерек Девис (Derek H. Davis), пер. с англ. Р. О. Сафронова

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СТРА́НАХ А́ФРИКИ. Исследовательские национальные центры изучения религий в странах Африки в европейском обличье начали возникать совсем недавно, уже в период создания независимых государств. т. е. в 1960-е. Это не значит, что до того те или иные социальные аспекты африканских традиционных религий, ислама и христианства, в странах континента были вне исследовательского наблюдения.

Есть целый ряд источников, которые обладают историко-социологическим значением. В первую очередь это арабские источники — исторические, этнографические, географические, относящиеся к IX–XIV вв., в которых присутствуют элементы социального анализа религиозной ситуации, особенностей поведения, организации и взаимоотношений последователей ислама, их положения в обществе и отношения к ним со стороны власти и общества. Чаще всего они носили описательный характер, как правило, сочетая в себе общие сведения о нравах и обычаях, о властных и общественных отношениях, политическом устройстве исламизированных государств, возникших в Северной Африке уже в VIII в. н. э., а в Западной Африке — в IX–X вв. Среди авторов, которые вошли в историю социально-политической мысли не только арабского мира, но и всего человечества, были выдающиеся мыслители, внесшие неоспоримый вклад в гуманитарные науки. К числу таких относятся в первую очередь уроженец Туниса Ибн-Халдун (Абу Зейд Абдрахман ибн-Мухаммад ибн-Халдун аль-Хадрами аль-Ашбили, 1332–1406), Ибн-Баттута (Абу ʾАбдаллах Мухаммад ибн-Абдаллāх ал Лавāтū ат-Танджū, 1304–1377), Лев Африканский (ал-Хассан бин-Мухаммад ал-Ваззан, 1494–1554). Менее известны, но также интересны своими описаниями религиозных обычаев и взаимоотношений мусульман, христиан и приверженцев африканских традиционных культов — Ал-Идриси (Абу Абдаллах Мухаммад ибн-Мухаммад ибн-Абдаллах ибн-Идрис ал-Хаммуди ал-Хасани, 1100–1165/66), Абу Салих ал-Арманū (вторая пол. XII — нач. XIII в.). Их можно с достаточным основанием назвать зачинателями социальных исследований религиозных групп африканского общества. А Ибн-Халдуна — отнести к числу величайших в истории науки ученых-гуманитариев: он создал теоретическую модель эволюции общества, заложил принципы цивилизационного анализа, опередив мировую историческую и социально-философскую мысль на несколько столетий. Разумеется, исламские авторы сосредоточивали свое внимание в основном на жизни и деятельности мусульманских общин, однако в их дневниковых записях отводилось достойное место и судьбе христианских общин. Исследователям социальных аспектов истории африканского мусульманского общества многое могут дать так называемые суданские хроники — сочинения, написанные в XVII–XVIII вв. в городе Томбукту, некогда важнейшем культурном центре Западной Африки, где в тот период возник «университет Санкорей» и сформировалась влиятельная прослойка мусульманской интеллигенции. Авторы «Истории Судана» и «Истории искателя рассказов о странах, армиях и знатных людях» — представители местной, африканской интеллигенции, воплотившей достижения исторической и социальной мысли своего времени. Важным этапом развития исламской социальной мысли в Африке стала деятельность Мухаммада Абдо (1849–1905). Под его влиянием в каирском исламском университете аль-Азхар в конце XIX в. возникло мощное социально-духовное течение, обосновывавшее новый взгляд на ислам и его роль в мусульманском мире. М. Абдо, современник основоположников социологии Э. Дюркгейма и М. Вебера, способствовал появлению светских наук в религиозном университетском образовании мусульманского мира. Тем не менее социология в стенах аль-Азхара так и не нашла признания в качестве отдельной дисциплины.

Европейская историко-социологическая мысль в изучении конфессиональных общин Африки проявила себя, по существу, в XIX в. Полевые дневники Мунго Парка, Г. Барта, Р. Кайе, С. Бейкера, Г. фон Висмана, В. Кемерона, Г. Швейнфурта, Д. Ливингстона, российских путешественников А. К. Булатовича (1870–1910), А. В. Елисеева (1858–1895), Е. П. Ковалевского (1811–1868), В. В. Юнкера (1840–1892) — первых европейских землепроходцев Африканского континента — включали и наблюдения религиозных обычаев африканцев, в них можно найти порой подробные описания взаимоотноше-

ний в мусульманском обществе, как и отношений приверженцев ислама и традиционных культов. Но в любом случае эти впечатления — отрывочные, попутные или подробные — носили этнографический характер; говорить о целенаправленном социологическом изучении религиозной ситуации, разумеется, не приходилось. Тем не менее к этому периоду относится появление целого ряда аналитических материалов, которые представляют научный интерес. Их авторами, как правило, были чиновники-этнографы в составе французской колониальной администрации, которые обладали серьезной специальной подготовкой, включая религиоведческую, особенно в области исламоведения. Должности этнографов — ученых-администраторов были учреждены министерством по делам заморских территорий Франции, в котором опасались волнений или сопротивления французской колониальной экспансии в Северной и Западной Африке. Так, П. Марти, М.-Ф. Ж. Клозель, О. Депон и К. Копполани, М. Делафосс стали учеными-администраторами, что позволило им непосредственно общаться с лидерами мусульманских общин, предлагать рекомендации Парижа относительно ислама, но самое главное — опубликовать целый ряд научных монографий, выводы которых актуальны и для современных исследователей. Методы изучения и основные обобщения, сделанные французскими этносоциологами на полевом материале, дают основание считать их родоначальниками социологии ислама в странах данного региона. Что касается британских колоний с исламизированным населением (Египет, Судан, Восточная Африка), то там исламский фактор не сыграл столь выраженной роли, а потому и не породил таких ярких фигур исследователей, как во Французской Западной Африке, не говоря о том, что англичане в управлении своими колониями предпочитали опираться на услуги представителей местной политической элиты (косвенное управление). Тем не менее и здесь в колониальный период начинают работать британские исследователи, которых привлекли прежде всего африканские традиционные верования. К их числу относился, в частности, Дж. Парриндер (Parrinder) — британский миссионер и ученый-религиовед.

Окончательный колониальный раздел континента, с одной стороны, и резкий всплеск вооруженного сопротивления, прежде всего исламских движений, особенно профетического характера, в Западной и Северо-Восточной Африке, с другой стороны, заставили власти метрополий обратить пристальное внимание на изучение ислама и африканских традиционных религий в практических целях — обезвредить их протестный потенциал и попытаться включить в систему колониального управления. Да и там, где распространялось христианство, весьма скоро возникли независимые афрохристианские течения и секты, нередко осуждавшие, а то и протестовавшие против колониального режима как «извращения учения Христа». В этот период центрами социологического исследования религий Африки стали Музей человека во Франции, Музей Центральной Африки в Бельгии, Британский музей в Англии, где работали видные европейские этнологи, культурологи и религиоведы. Со временем у них стали появляться ученики-африканцы.

В современной Африке наиболее значимые научные позиции в изучении религий как социальных объектов принадлежат ЮАР, где становление социологии состоялось в начале XX в., а социология религии как самостоятельная часть социального познания выделилась в 1950–1960-х. Тем не менее до 1970-х здесь так и не появилось глубоких всеохватывающих исследований. Те публикации, которые принадлежали южноафриканцам (а это были белые — потомки голландских и английских колонистов), носили скорее описательный, но не аналитический характер, были куда в большей степени эмпирическими, чем теоретическими. В государстве системы апартеида даже религиоведческие штудии в 1930–1980-е приобретали расовый характер: так, изучение «сепаратистской церкви банту» (т. е. туземного отделения христианства в ЮАР) вели антропологи (подчеркивая неразвитость религиозного сознания черного населения), а цветные группы африканцев (потомков смешанных браков белых и черных, белых и азиатов) — изучали уже социологи. Азиатская часть общества ЮАР (выходцы из Индии, Пакистана, индонезийских островов) в социально-религиозном контексте до 1970-х почти не изучалась.

Эмпирический этап становления социологии в ЮАР привел к созданию факультетов социологии в Университете Южной Африки (г. Претория) и Университете Зулуленда (Дурбан), а в 1971 была образована Ассоциации социологии ЮАР как нерасовая организация, включившая и социологов соседних стран Южной Африки. В южноафриканской системе высшего образования социология, как правило, отделена от религиоведения. Обычно преподавание религиоведения в этих университетах ведется на факультете гуманитарных наук. Самый крупный в стране (свыше 320 тыс. студентов) — Университет Южной Африки (УЮА). Школа (факультет) гуманитарных наук в нем включает кафедру религиоведения и арабистики, кафедру духовности, церковной истории и миссиологии, кафедру библеистики и религиозных древностей. Студенты обучаются по специальностям религиоведение, исламоведение, арабский язык и литература, африканские традиционные религии, буддизм. Кафедра социологии в той же Школе гуманитарных

дисциплин существует, но связи с религиоведением не имеет. В качестве исследовательского центра в УЮА функционирует Институт теологических религиоведческих исследований. О научном уровне специалистов УЮА может говорить, например, тот факт, что на XVIII Международной конференции по социологии религии (июль 2014) организатором секции «Духовный и религиозный капитал» стал ученый Кристо Ломбаард из этого университета.

Ведущим научным и учебным центром религиоведения в ЮАР и Африке в целом является старейший в стране Кейптаунский университет. Особенностью данного университета является широкая представленность религиоведческих предметов в учебных программах и, что еще важнее, существование сразу трех исследовательских центров религиоведческого характера. Это Центр исследований современного ислама, Институт сравнительного религиоведения Южной Африки и Исследовательский институт «Христианство и общество в Африке». Все три научных подразделения отличаются высоким, даже по международным меркам, уровнем публикаций. Центр современного ислама возглавляет Абдулкадер Тайоб, который до того работал в Гарвардском университете; он имеет немало крупных работ и статей в авторитетных международных журналах по исламоведению. При участии известного специалиста по исламу в Западной Африке А. Бригальа и исламоведа Са'адийи Шайх Центр ежегодно, начиная с 1998, выпускает обзоры событий в исламской общине ЮАР. Исследовательский институт христианства и общества в Африке, руководимый Дж. Кохране, изучает роль и функции христианства в общественной жизни в контексте вызовов глобализации, с учетом разнонаправленных тенденций геополитики и жизни обществ, а также меняющейся идентичности африканцев. Этим научным учреждением выполнена продолжавшаяся несколько лет работа над монографией по социальной истории христианства в Южной Африке, опубликованы два тома. Исследования, проводимые Институтом сравнительного религиоведения Южной Африки под научным руководством Д. Чичестера, сосредоточены на изучении религий региона в постколониальный период. Институт впервые выпустил труд, посвященный сравнительному религиоведению, в основном на примере Южной Африки, и трехтомную аннотированную библиографию — ценный источник для всех, кто приступает к изучению религий в этой части континента. Институт также принимает участие в разработке принципов национальной политики. В международных проектах его сфера — поиск новых методов преподавания и обучения религиоведению в средней школе. Кадры специалистов в Кейптаунском университете готовит кафедра религиоведения.

Прочные позиции в области социологии религии имеет Иоганнесбургский университет, где функционирует кафедра социологии. В структуре этого университета есть и кафедра религиоведения, основные специализации которой — библеистика и иудаика, исламоведение, семитские языки, арабистика. Кафедру возглавляет проф. Фарид Есак, специализирующийся на коранических исследованиях; прежде он был профессором Гарвардского университета. Университет Квазулу-Наталь (Universidad de KwaZulu-Natal), созданный в 2004 (центр — г. Дурбан, провинция Квазулу-Наталь), располагает Школой религии, философии и классических дисциплин. Основные направления подготовки, правда, слабо связаны с социологией религии, тем не менее они позволяют заложить высокий уровень религиоведческих знаний учащихся, с которыми работают 65 преподавателей. Эти направления таковы: религиозные ценности и социальные трансформации; библейские и исторические штудии; теология и этика. Представитель этой Школы Ф. Сеттлер вместе с коллегой из Университета Южной Африки Й. Стрийдомом выступили с докладами на XVIII Международной конференции по социологии религии в июле 2014 (секция «Социология религии в Африке: вызовы и перспективы»). На той же секции совместный доклад сделали два сотрудника Ибаданского университета и независимый исследователь из Зимбабве. Что касается публикаций, то здесь заслуживает внимания монография Дункана Брауна «Религия и духовность в Южной Африке: новые перспективы» (2009).

Скромное по масштабам, но заметное по результатам исследований место занимает Университет Зулуленда (Унизулу — как его называют в ЮАР), относительно небольшой (15 тыс. учащихся), основанный в 1960 на севере провинции Квазулу-Наталь. В Унизулу работает группа исследователей над темой «Новые религиозные движения и независимые автохтонные церкви». Ее членом является Герхардус Корнелис Оостнизен, автор книги «Религия, межгрупповые связи и социальные изменения в Южной Африке», изданной в 1988. Другой участник этой группы, Н. А. Этерингтон, известен работой «Историческая социология независимых церквей в Юго-Восточной Африке», опубликованной в «Journal of Religion in Africa» (1979, vol. 10, issue 2). Остальные государств континента в плане религиоведения и социологии религии значительно уступают ЮАР. Первые ростки собственно африканской социологии религии связаны с попытками африканцев-арабов и негроафриканцев осознать место Африки, африканской цивилизации в изменившемся мире, найти точки опоры для восстановления достоинства африканских народов, обрести социально-культурную базу, равновеликую европейской

цивилизации. Сказалась просветительская деятельность метрополий в их колониальных владениях, открывшая возможность будущим африканским ученым приобщиться к теоретическим достижениям европейского религиоведения.

В столице Сенегала Дакаре в 1936 возник Французский институт Черной Африки (переименованный в 1966 в Фундаментальный Институт Черной Африки — Institut fondamental d'Afrique Noire — ИФАН), в котором и ныне действуют социологическая лаборатория, лаборатория исламоведения и лаборатория культурной антропологии. Если на первом этапе существования персонал ИФАН состоял практически из одних европейцев, то в настоящее время бóльшая часть исследователей здесь — африканцы, в основном сенегальцы. Институт с самого начала издает научный журнал «Бюллетень ИФАН», отражающий гуманитарную проблематику западноафриканского региона. В 1960–1980-х ИФАН наряду с европейскими учеными объединил и группу авторов-африканцев, исследовавших религиозную проблематику — главным образом исламскую: А. Самб (ставший первым африканцем-директором ИФАН), У. Сила, Амаду Хампате Ба, Яя Ване, Умар Ба, Абдулайе Бара Диоп. ИФАН и его «Бюллетень» стали авторитетным центром, объединившим религиоведов стран Западной Африки: Мали, Гвинеи, Мавритании, Кот-д'Ивуара, Нигерии, Ганы, Бенина, Нигера. Особенностью тематики, разрабатываемой этой группой ученых, является исследование социокультурных корней африканских обществ, нахождение цивилизационного единства народов этой части континента. Основой методологии этой группы ученых, перенявших опыт французской школы изучения общества, является цивилизационный подход.

В англоязычной Западной Африке наибольшую роль играет Ибаданский университет (University of Ibadan), где с 1949 по 1958 преподавал, пожалуй, самый авторитетный специалист по африканским традиционным и азиатским религиям, автор нескольких десятков книг Дж. Парриндер. Во многом благодаря ему Ибаданский колледж превратился в университет, который стал одной из первых академических организаций, где религиозная проблематика приобрела самостоятельное значение. В настоящее время на кафедре религиоведения работают преподаватели-нигерийцы, часть из которых специализируется по социологии религии. Бóльшая часть учебных курсов посвящена разным аспектам христианства, традиционные религии занимают скромное место, еще меньше внимания уделено исламу (правда, в университете действует еще кафедра арабистики и исламоведения). Подтверждением высокого, по африканским меркам, рейтинга Ибаданского университета служит солидный список издаваемых им научных журналов, среди которых, правда, нет специального журнала по социологии религий, зато присутствуют довольно авторитетные среди африканистов журналы: «Орита. Ибаданский журнал по религиоведению» и «Аль-Фикир: Ежегодник кафедры арабских и исламских исследований». В первом издании, кроме публикаций по социально-культурным, философским аспектам исламоведения, присутствуют и статьи по африканским традиционным верованиям, в меньшей степени — по христианству. Географически в нем в основном представлена Нигерия, но есть и работы по социологии, истории религий других стран континента. Ценность этих исследований — в оригинальности, ведь авторы черпают факты и идеи непосредственно из окружающей их социальной среды.

Исламоведение — наиболее сильное из религиоведческих направлений в университетах Нигерии, хотя социология ислама и других религий здесь представлена весьма узко. Даже в самом крупном (по числу студентов) Университете им. Ахмаду Бело в г. Зария, где еще в январе 1964 был проведен вошедший в историю крупнейший международный семинар по исламу в Африке южнее Сахары, при участии виднейших западных специалистов-исламоведов (по его результатам была опубликована коллективная монография «Ислам в Тропической Африке», определившая направление и содержание исследований ислама в Черной Африке), даже здесь социология религий в качестве отдельного предмета в программе отсутствует. Однако при этом существуют кафедра исламоведения и кафедра исламского права, обосновавшие в 1999–2002 необходимость принятия ислама в качестве правовой базы северных штатов Нигерии.

Еще более высокий статус придан исламским исследованиям в Университете Байеро в городе Кано, крупнейшем на мусульманском Севере Нигерии. Один из его факультетов носит название «факультет искусств и исламоведения», а кафедра исламоведения в нем, помимо специалистов для судов, преподавателей коранических школ и т. д., готовит и кадры высшей квалификации (PhD). Весомые позиции в области подготовки алимов, т. е. кадров мусульманской интеллигенции, занимает Колледж исламского правоведения им. Амину Кано в том же городе. Основанный в 1976 как колледж по подготовке кадров средней квалификации для нужд исламизированных северных штатов страны, он вскоре поднялся до уровня высшего учебного заведения. В нем на правах факультетов действуют школа шариата и гражданского права, школа исламоведения и коранистики, а также подразделения, осуществляющие подготовку специалистов в области светских гуманитарных специальностей. Однако то и дру-

гое учебные заведения не ведут исследовательскую разработку проблем ислама в социологическом направлении.

За постколониальный период в ряде стран сложились редакционные коллективы, представляющие исследовательские центры и университеты, которые публикуют работы по различным аспектам научного изучения религий Африки. Эти периодические издания можно подразделить на четыре группы: 1) издания по тематике всего спектра религий (традиционные религии, христианство, ислам, буддизм и т. д.); 2) журналы, публикующие статьи по христианству; 3) издания по исламской тематике; 4) журналы нерелигиоведческого профиля, где тем не менее публикуются высококачественные статьи по конфессиональным вопросам. Часть этих периодических изданий издается за пределами Африки. В первую группу следует отнести наиболее заметные журналы, специализирующиеся на религиозной тематике: «Journal of Religion in Africa» (Лейден), «Cahiers des religions africaines», «Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire» (Дакар), «Orita» (Ибадан). Это наиболее авторитетные в мире африканского религиоведения издания. Вторую группу составляют журналы: «Africa Theological Journal» (Танзания), «Africa Journal of Biblical Studies» (Нигерийская ассоциация библейских исследований), «Ghana Bulletin of Theology» (Аккра). К третьей, исламской группе изданий относится французский ежегодник «Islam et sociétés au Sud du Sahara» (Париж), в котором печатают статьи как африканские, так и западные авторы по всем аспектам ислама и всем странам Черной Африки. В четвертую категорию входят «Journal of African History» (Лондон), «International Journal of African Historical Studies», «Presence africaine», «Cahiers d'études africaines» (Париж), «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» (Лондон), которые также нередко дают основательный материал о конфессиональных общинах.

В целом социологическое направление изучения религий в Африке, хотя и имеет некоторую историю, все же весьма далеко от аналогичных исследований на европейском, американском или даже азиатском цивилизационном пространстве. Центры социологического исследования религий сформировались, по существу, только в ЮАР, где сказались опыт и традиции европейских социальных наук. Но даже в этой стране социология религии чаще всего понимается как научная схоластика. В то же время религиозный вопрос, как показывает возрастающее влияние политического ислама в Африке, приобретает всеохватывающее значение, определяет направление и содержание цивилизационного развития.

Для социологии религии на Африканском континенте все очевиднее становится историческая бесперспективность традиционных культов, которые окончательно превращаются в объект этнографической науки, дескриптивной (описательной) информации, тогда как христианство и ислам претендуют на прескриптивные (созидательные) роли. В этих обстоятельствах центры социологии религии в Африке, которые находятся под сильным концептуальным и организационным влиянием западных школ социологии, стремятся к преодолению сугубо этнографических подходов в исследовании социальных проблем религиозных общин. Религиозная история и нынешняя действительность заставляет религиоведов континента по-новому оценивать геополитическую ситуацию. В связи с быстрыми и широкими изменениями в странах континента есть основания предполагать, что потенциал центров социологии религии будет особо востребован, а их научный уровень и авторитет возрастет.

Лит.: *Али-заде А. А.* Абдо, Мухаммад // Исламский энциклопедический словарь. М., 2007; *Львова Э. С.* Этнография Африки. М., 1984; Мусульмане и христиане современной Танзании / отв. ред. А. Д. Саватеев. М., 2005; Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты / отв. ред. Л. А. Андреева, А. Д. Саватеев. М., 2012; *Higgins Edw.* The Sociology of Religion in South Africa // Archives de sociologie des religions. 1971. Vol. 32. No 32; *van Binsbergen W. M. J.* Challenges for the Sociology of Religion in the African Context: Prospects for the next 50 Years // Social Compass. 2004. Vol. 51. No 1; Study of Religion in Southern Africa Essays in Honour of G. C. Oosthuizen / ed. by Johannes A. Smith and P. Pratap Kumar. Leiden, 2005.

А. Д. Саватеев

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СТРА́НАХ СЕ́ВЕРНОЙ ЕВРО́ПЫ — изучение религии в Скандинавии (Дания, Швеция, Норвегия, Финляндия, Исландия) с позиции социальных наук. Социологи отмечают религиозное и социальное отличие северной части Европы от других регионов мира, что, несомненно, налагает отпечаток и на социологию религии в Северной Европе.

На социологию религии в Скандинавии оказали влияние протестантская теология, а также дискуссии о постмодернистском обществе и поиске идентичности индивидом в современном мире. По мнению датского социолога религии Оле Рииса (Riis), религия больше не рассматривается как результат милости Божьей или некоторой социальной наследственности, но является персональным выбором индивида, результатом рационального обдумывания преимуществ и недостатков. Вера (см. Вера религиозная) и религиозная функция являются частью системы ценностей индивида. Риис подчеркивает, что церковь выступает поставщиком на рынке общественного спроса, и что все мы — потребители, которые выбирают между рыночными предложениями.

Тематика социологии религии в Скандинавских странах — религиозное лидерство, религия и экономика, религия и социальное расслоение, секуляризация, религия и юрисдикция, религиозные преобразования, религиозные меньшинства и др., как правило, предполагает макросоциологические исследования социальных явлений в религиозной жизни на уровне общества, социальных институтов, общностей, систем и процессов, в них происходящих. В последнее десятилетие внимание социологов религии в Скандинавии привлекли новые религиозные движения, плюрализм, религия и глобализация.

Конференция Международного общества социологов религии, проходившая в Хельсинки в 1989, стала первой возможностью для социологов религии из многих стран ознакомиться с работами коллег из Скандинавии. Тогда же было отмечено, что ориентация социологии религии почти во всех странах Северной Европы более тесно связана с церковью, нежели в остальной Европе. Одной из наиболее известных североевропейских конференций по социологии религии, проводимой раз в два года, является Nordic Conference for Sociology of Religion.

Многие исследователи пришли к социологии религии из различных социальных и гуманитарных дисциплин. Наиболее известные имена в области социологии религии: в Швеции — Берндт Густафссон (Gustafsson), работавший в Стокгольмском институте социологии религии; в Дании — Арильд Видфельдт (Hvidtfeldt, 1915–1999), возглавлявший первую кафедру социологии религии в Университете Копенгагена (University of Copenhagen) в 1970–1985; в Исландии — Петур Петурссон (Petursson); в Норвегии — Пол Репстад (Repstad), в Финляндии — Кирсти Суолинну (Suolinna) и Тапио Лампинен (Lampinen).

Социология религии преподается в Университете Осло (Норвегия), в университетах Копенгагена и Орхуса (Дания), в университетах Гетенборга, Лунда, Стокгольма и Уппсалы (Швеция), в университетах Хельсинки и Тампере (Финляндия).

Лит.: *Монсон П.* Современная западная социология: теории, традиции, перспективы / пер. с швед. СПб., 1992; *Beckford J. A.* The Sociology of Religion in the Nordic Region as Seen from the Other Side of the North Sea // Nordic Journal of Religion and Society. 2006. Vol. 19. No 1; *Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. Aldershot, 2006; *Gustafsson G., Pettersson T.* Folkkyrk och religios pluralism — den Nordiska religiosa modellen. Stockholm, 2000; *Oksanen A.* Religious Conversion: A Meta-Analytical Study. Lund, 1994; *Riis O.* Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimating Integration and Power in Modern Societies // International Sociology. 1998. Vol. 13. No 2; *Riis O.* Implicit religion som sociologisk fænomen // Dansk Sociologi. 2002. Vol. 13. No 2; *Salomonsen P.* Religionssociologi: En moderne videnskab om menneskets religiøse adfærd. København, 1966.

М. В. Воробьева

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СТРА́НАХ ЦЕНТРА́ЛЬНОЙ И ВОСТО́ЧНОЙ ЕВРО́ПЫ ПО́СЛЕ 1989 г. Влияние коммунистического периода на развитие социологии в странах Центральной и Восточной Европы (ЦВЕ) было самым очевидным в области изучения религии, поскольку в основном негативное отношение к религии было частью официальной коммунистической идеологии и политического режима. Глядя на историю социологии религии в ЦВЕ, можно увидеть лишь ограниченное сходство с ее состоянием в Западной Европе и в США.

Первые шаги в развитии социологии религии в странах ЦВЕ были по пути классических социологических теорий О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма и М. Вебера. В дальнейшем это развитие было связано с изучением ведущих зарубежных концепций и расширением своих разработок. Из стран ЦВЕ, возможно, Польша и Венгрия выделяются как имеющие более зримые достижения в области социологии религии. Так, Стефан Чарновский, будучи учеником Дюркгейма, после публикации первой книги о культе святого Патрика в Ирландии (1919) вернулся в Польшу и популяризировал социологизм в исследованиях религии. Флориан Знанецкий основал Институт социологии в Университете Познани (1920) и уделял внимание религии как социальному явлению. В Венгрии внимание социологии было направлено на эмпирические исследования. Как замечает венгерский социолог М. Томка (1979), социологи интересовались взаимосвязью морали и религии, пытаясь обнаружить влияние конкретных религий на показатели разводов, рождений и самоубийств.

До 1989/1991 во всех странах странах ЦВЕ социология религии использовалась в борьбе с религией. В своей научной деятельности социологи испытывали идеологическое давление, нередко получали обвинения в некритическом отношении к «буржуазной социологии». Во всех странах большое значение имела самиздатовская деятельность, в том числе по социологии. Были ученые, которые использовали марксистско-ленинскую антирелигиозную риторику, но в то же время старались сохранять научные принципы в толковании исследований. В Венгрии социологи искали некоторую самостоятельность в сужении исследований до микроуровня. Как утверждают А. Бекскехази (Becskehazi) и Т. Куцзи (Kuczi), в 1970-е: «В отличие от официальной идеологии, социология могла сформировать дискурс на основе повседневного опыта» (1994).

Несмотря на «марксистский зонтик», в каких-то странах (например, в Югославии, которая была

ближе к западному миру) проводились и вполне достоверные исследования. Хотя социология как таковая не была специально разработана, социологи религии принимали участие в международной жизни и эмпирические исследования многих ученых-социологов казались заслуживающими доверия. Некоторые представители стран региона участвовали в деятельности Международного общества социологии религии. Положение социологии религии было также лучше в Польше, в значительной степени благодаря социально значимой роли католических научных сообществ, особенно Католического университета в Люблине и деятельности в нем Юзефа Майка (Majka) и Владислава Пивоварского (Piwowarski). У ученых Венгрии существовали хорошие и длительные исследовательские отношения с социологическими центрами в Австрии и Германии. Выдающимся вкладом в социологию религии можно назвать работы Миклоша Томки. Однако такие примеры редки. Изучение религии и социология религии разделили судьбу своего объекта исследования, т. е. тоже подвергалось преследованиям.

Объем исследований и уровень теоретических основ социологии религии в регионе не были полностью сопоставимы с таковыми на Западе. Но накопленные эмпирические материалы и научные публикации давали возможность для сравнительных исследований (например, для анализа отношения разных поколений к атеизму в коммунистический период в Венгрии, Польше и таких частях бывшей Югославии, как Хорватия и Словения).

В период посткоммунистических преобразований обнаружилась слабость знаний в теории и практике социологии религии. Из-за удаленности, сложностей в прямом взаимодействии и проблем с языками были плохо или совсем не известны современные зарубежные публикации, результаты исследований и теории религии. Ситуация в этом отношении лучше всего обстояла в странах, имеющих более тесные контакты с западными изданиями и создавших лучшие организационные основы для социологии религии. Обзор публикаций в этой области в странах ЦВЕ подтверждает связь между участием в международной жизни и знакомством с источникам на иностранных языках. При этом наиболее освоенными остаются классические подходы в социологии религии, что видно из литературы, адресованной студентам, а также из энциклопедий и словарей.

Важным элементом развития социологии религии являются публикации, связанные с рефлексией по поводу развития самой социологии религии. Несмотря на «сыроватость», они представляет собой новый этап в развитии дисциплины, поскольку создают ее историю (Зринчак 1999; Боровик, Завила 2014). Усилия социологов религии и других ученых, работающих в области религиоведения, сопровождаются переводами с иностранных языков наиболее важных книг — классических, таких как труды Э. Дюркгейма и М. Вебера, и новейших концепций, начиная с работ П. Бергера и Т. Лукмана. Следует отметить серию «Социология религии», инициированную в Польше И. Боровик, в которой опубликованы переводы на польский язык наиболее значимых книг в этой области знаний. В целом общее развитие социологии религии идет по пути исследования социальной роли религии в соответствующих странах, с учетом их специфики и усложняющегося состояния религиозной ситуации.

Что касается конфессий ЦВЕ, то здесь преобладают католичество и православие, в некоторых странах заметно наличие протестантизма и ислама. В отношении населения к религии есть страны с исключительно высоким (с европейской точки зрения) уровнем религиозности (Польша, Румыния) и с исключительно низким уровнем религиозности (Чешская Республика). Во всех странах региона возникло множество социальных противоречий, в частности связанных с ролью религии в демократическом обществе и позициями традиционных и новых религий. Принимая все это во внимание, неудивительно наблюдать значительное развитие социологии религии. Сейчас в университетах открываются новые (научные) институции для изучения религий или государственно-конфессиональных отношений, ученые активнее участвуют в международных конференциях и, хотя в ограниченной степени, публикуются в признанных на международном уровне изданиях. Возможно наиболее быстрорастущей и наиболее перспективной на данный момент является эмпирическая социология религии.

Согласно опубликованным работам, видно, что в странах региона существует много эмпирических исследований, в том числе международных и сравнительных. Международные научно-исследовательские проекты дают возможность не только глубже понять религиозные изменения в более широком контексте, но, что более важно, обменяться мнениями о теоретических основах и методологических подходах.

Социологи религии столкнулись с проблемой толкования изменений в религиозной сфере в странах ЦВЕ. Как назвать их: возвращением к религии? религиозным возрождением? духовным возрождением? Как считать тех, кто религиозен? Существует много проблем со статистикой. Самые важные вопросы относятся к положению религиозности в индивидуальной и социальной жизни. К сожалению, даже такой простой вопрос, как религиозная принадлежность, кажется совсем не легким. Как оценивать и учитывать религиозные убеждения в странах, где преобладают те, кто «верит в свое» (believeing on one's own), или когда люди говорят,

что они религиозные, но в то же время не являются членами ни одной церкви?

Несмотря на эти основные «вопросы без ответов», исследования религиозности являются ведущим направлением социологии религии в большинстве стран региона. Тенденция последних лет — растущий интерес к участию и организации сравнительных, международных научно-исследовательских проектов, которые позволяют проверить теоретические подходы (теории секуляризации, теорию рационального выбора религии, тезис о приватизации религии и др.). С этой же целью используются данные, специально собранные в связанных с религией научно-исследовательских и международных проектах по исследованию ценностей (EVS или ISSP).

Одна из очень популярных тем — отношение между религией и самовосприятием индивидов с учетом фактора национальной идентичности. Часто исследуются государственно-конфессиональные отношения. Во всех странах региона в этой области произошли важные изменения. Вопрос о роли религии и церкви в политике государств ЦВЕ в посткоммунистический период выводит на сопоставление с другими регионами Европы. Одним из общих является вывод о важной роли государства в регулировании отношений к религии (хотя следует отметить, что социологи религии имеют различные мнения по поводу «правильных» или полезных для своих стран моделей этих отношений).

В посткоммунистический период стала очевидной неразвитость социологии религии в ЦВЕ. В большинстве стран десятилетиями отсутствовали контакты с международной литературой, теориями религии, разработкой инструментов исследования. Несмотря на все усилия, расхождение в уровне рефлексии о религии социологов в посткоммунистической Европе в сравнении с международной средой по-прежнему огромно. М. Томка в 1994 охарактеризовал три слабые стороны социологии религии в Центральной и Восточной Европе: слабый научный контроль своей продукции, чрезвычайная переменчивость применяемых значений, слабые теоретические основы эмпирических усилий. К сожалению, эта суровая оценка по прошествии лет остается действительной.

Однако существуют некоторые предпосылки лучшего будущего. Одну из предпосылок можно увидеть в том, что социологи религии в ЦВЕ чаще, чем в прошлом, участвуют в международных исследовательских проектах. Еще одна предпосылка заключается в том, что начинают работать молодые поколения социологов. В отношении к социологам религии этой части Европы вполне применимо мнение Джеймса Бекфорда, который заявил, что «социология религии как субдисциплина, сравнительно не саморефлексивна касательно своего научного авторитета и процедур» (1990). В сравнении с коллегами из Западной Европы, социологи религии в трансформирующихся посткоммунистических странах имеют больше работы в связи с наверстыванием упущенного, а объект их исследования — сама религия в конкретных региональных проявлениях, — изменяется с большей скоростью.

Лит.: *Borowik I.* (ed.) Church-State Relations in Central and Eastern Europe after the Collapse of Communism, Kraków, 1999; *Borowik I.* Sociology of Religion in Central and Eastern Europe after 1989 // E. Revay, M. Tomka (eds.), Eastern European Religion. Budapest-Piliscaba, 2006; *Borowik I., Zawiła M.* Die Religionssoziologie in Polen — ihre jüngere Geschichte und Gegenwart // Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung: Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich by Michael Hainz and Gert Pickel. 2014; *Costea S.* Continuity and Discontinuity in Romanian Sociology // Keen M. F., Mucha J. (eds.) Eastern Europe in Transformation. The Impact on Sociology. Westport (CT); London, 1994; *Cvitković I.* Rječnik religinskih pojmova (The Vocabulary of Religious Notions) Sarajevo, 2005; *Keen M. F., Mucha J.* (eds.) Sociology in Central and Eastern Europe. Transformation at the Dawn of a New Milennium. London, 2003; *Ravlić S.* Sociologija i pravni studij — Uz povijest Katedre za sociologiju (1906–2006) // D. Krbce (ur.) Hrvatska sociologija. Razvoj i perspektive. (Croatian Sociology. Development and Prespectives). Zagreb, 2008; The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe. Secularization, Individualization and Pluralization / D. Pollack, O. Müller, G. Pickel (eds.). Ashgate, 2012; *Tomka M.* The Beginnings of Sociology of Religion in Hungary // Vienna UKI — reports / ed. by Julius Morel and Emmerich András. 1979. No 1; 2; 3; *Tomka M.* The Sociology of Religion in Eastern and Central Europe: Problem of Teaching and Research after the Breakdown of Communism // Social Compass. 1994. No 3; *Urbanek E.* Ups and Downs in Czech Sociology // Keen, M. F., Mucha J. (eds.). Eastern Europe in Transformation. The Impact on Sociology. Westport (CT); London, 1994; *Zrinščak S.* Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo (Sociology of Religion. The Croatian Perspective) Zagreb, 1999; *Zrinščak S.* Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // Social Compass. 2004. Vol. 51. No 2.

Ирэна Боровик (Irena Borowik),
Синиша Зринчак (Siniša Zrinščak),
пер. с англ. Т. А. Фолиевой

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В СТРА́НАХ ЦЕНТРА́ЛЬНОЙ И Ю́ЖНОЙ АМЕ́РИКИ. Становление социологии как самостоятельной научной дисциплины в странах Латинской Америке относится к 1950-м. В 1950 была организована Ассоциация социологов Латинской Америки (Asociación Latinoamericana de Sociología, ALS). Другими крупными социологическими центрами являются Латиноамериканский факультет социальных наук (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, 1957) и Совет по социальным наукам стран Латинской Америки (El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLASCO, 1967).

Среди центров, занимающихся религиозной проблематикой, можно выделить Ассоциацию исследователей религии (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión, ACSR), Ассоциацию социологов религии Южного Конуса (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión de Cono Sur, ACSRCS), Латиноамериканскую ассоциацию изучения религии (Asociación Latinoamericana de Estudio de las Religiones, ALER), Ассоциацию изучения религии Кубы (Asociación Cubana de Estudios sobre la Religión, ACER). Латиноамериканские социологи религии представлены в Международном обществе социологии религии (International Society for the Sociology of Religion, SISR).

Основные темы, которые находятся в центре внимания латиноамериканских социологов религии: религия и государство, религия и общество, религия и демократия, религия и модернизация, секуляризация, народные религии, новые религиозные движения, религия и право. С 1960-х в Латинской Америке начинает выходить ряд специализированных журналов, посвященных социологическим исследованиям в области религии: в Мексике — «Христианство и общество» (Cristianismo y sociedad) и «Мексиканский социологический журнал» (Revista Mexicana de Sociología), в Аргентине — «Общество и религия» (Sociedad y Religión), в Бразилии — «Религия и общество» (Religião e Sociedade»), «Социология и религия» (Sociologia e Religião) и др. Ассоциация исследователей религии издает журнал «Социальные науки и религия» (Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião).

На примере Аргентины социолог религии А. Х. Сонейра (Soneira) в статье «Изучение религии в Аргентине с точки зрения социальных наук» (Los Estudios de la Religión desde la Perspectiva de las Ciencias Sociales en la Argentina, 1995) выделил три стадии развития социология религии в регионе: 1. Этап религиозной социологии (1960–1970); 2. Этап кризиса социорелигиозных исследований (1970–1985); 3. Этап изучения религии с позиций социальных наук (1985 — настоящее время). С небольшими коррективами данная периодизация вполне может быть экстраполирована на историю социологии религии в Латинской Америке в целом.

Сильное влияние на состояние социологии религии оказало доминирование вплоть до 1960-х в общественной жизни государств Латинской Америки Католической церкви. А. Гарсия Чанг (Garcia Chang) в статье «Изучение религиозности в Мексике» (Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión, 2004) отмечает, что в Мексике долгое время существовала религиозная или пасторская социология, но не социология религии в традиционном ее понимании. Именно в рамках теологических разработок началось формирование социологических подходов к религии. В результате первые заметные социологические исследования в области религии проводились не столько учеными-социологами, сколько представителями латиноамериканской Католической церкви, в первую очередь так называемыми теологами освобождения. Можно говорить даже об отдельном направлении в рамках «теологии освобождения» — «социологии освобождения» (исп. Sociologia de la Liberacion). Наиболее яркими его представителями стали Ф. Кастильо (Castillo), О. Сункел (Sunkel), С. Фуртадо (Furtado), Х. Браво-Бресани (Bravo Bresani), С. Багу (Bagu), А. Витале (Vitale), А. Кихано (Quijano), Л. Бофф (Boff), Э. Дюссель (Dussel). В работах этих авторов отражались прежде всего проблемы социального неравенства, внешней зависимости национального и регионального развития, отношения религии к богатству и бедности, возможное социальное действие в рамках христианства, место и роль Церкви в современном мире. Кроме этого, сильнейшее влияние на социологические исследования в 1960–1880-е оказал марксизм-ленинизм, широко проникший на субконтинент после победы Кубинской революции (1959).

В 1990 в Латинской Америке состоялась первая региональная конференция по социологии религии («Религия и развитие в Латинской Америке»), организатором которой выступило Международное общество социологии религии. С 1991 проходят ежегодные конференции под эгидой Ассоциации социологов религии Южного Конуса. Темы конференций определют круг основных интересов исследователей: «Плюралистическое общество и религиозные изменения» (Чили, 1995), «Религия и глобализация» (Бразилия, 1996), «Религия и идентичность» (Аргентина, 1997). Секции по социологии религии становятся традиционными в рамках национальных социологических конгрессов государств субконтинента.

Одним из крупных исследователей в области социологии религии является современный аргентинский ученый А. Фригерио (Frigerio), авторству и редакторству которого принадлежат работы «Социальные науки и религия на Южном Конусе» (Ciencias sociales y religión en el Cono Sur, 1993), «Научное изучение религии в конце XX столетия» (El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX, 1994), «Пятидесятничество в Аргентине» (El Pentecostalismo en Argentina, 1994) и др. Другим видным аргентинским социологом религии является М. Фортунато (Fortunato), автор труда «Религия и политика. Перспективы из Латинской Америки и Европы» (Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa, 2008). Среди работ последних лет, посвященных проблеме новых религиозных движений, выделяются коллективный двухтомный труд под ред. А. Фригерио

«Новые религиозные движения и социальные науки» (Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales, 1993) и монография А. Х. Сонейра «Социология новых религиозных движений в Аргентине» (Sociología de Los Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina, 2005). Проблеме взаимоотношений религии и политики посвящена работа пуэрто-риканского исследователя С. Силвы Готая (Silva Gotay) «Католицизм и политика в Пуэрто-Рико» (Catolicismo y Politica en Puerto Rico, 2005). Заметным явлением стали работы мексиканского социолога Э. Сота Гарсии (Sota Garcia) «Религия, бедность и современность. Религиозная конфигурация на улицах Мехико» (Religión, pobreza y modernidad. La reconfiguración religiosa en las calles de la ciudad de México, 2005), «Религия свободы: Исследование религиозности среди молодежи» (Religión por la libre. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes, 2010). Одним из ведущих социологов религии в современной Мексике является Р. Бланкарте (Blancarte), среди работ которого особо можно выделить: «Религия, Церковь и демократия» (Religión, iglesias y democracia, 1995), «Социальное мышление мексиканских католиков» (El Pensamiento Social de Los Católicos Mexicanos, 1996), «Пол, религия и демократия» (Sexo, religión, y democracia, 2008). Среди других исследователей, рассматривавших в своих работах вопросы социологии религии, можно назвать К. Торалеса (Torales), М. Олимона (Olimón), Э. Луэнго (Luengo), Э. де ла Пенью (de la Peña), М. Кебальоса Римиреса (Caballos Ramirez).

В Колумбии социологическое изучение религии начинается во второй половине XX в. Как отмечает колумбийский исследователь К. Арболеда Мора (Arboleda Mora) в монографии «Религия в Колумбии» (La Religión en Colombia, 2010), если до 1990 это были преимущественно исследования в общих рамках социальной критики, то в 1990-е можно говорить о формировании социологии религии в Колумбии как самостоятельного научного направления. В 1992 создается Колумбийский институт изучения религий (Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER), в 1994 — Группа по изучению религий при Национальном университете (El Grupo de Investigación sobre Religiones). Среди колумбийских социологов религии следует отметить А. М. Бидегаин (Bidegain), К. Л. Пьедраита (Piedrahita). В центре внимания колумбийских исследователей религии находятся в первую очередь проблемы урегулирования политических конфликтов и участия Церкви в этом процессе.

Крупная социологическая школа существует на сегодняшний день в самой большой стране Латинской Америке — Бразилии. В фокусе бразильских исследователей широкий круг вопросов: от роли религии в политике до проблемы национальной самоидентификации. Среди трудов бразильских авторов следует выделить работы А. П. Оро (Oro) «Изучение религии с социологической точки зрения в Бразилии» (El estudio de la religión desde la ciencias sociales en el Brasil, 1993), М. Сесилья Лорето (Cecília Loreto) «Преподавание и исследования социологии религии в Бразилии» (La Enseñanza y la Investigación en la Sociologia de la Religió en Brasil, 1993), Э. Урнаер (Hoornaert) «Фалес де Азеведо и социология католицизма в Бразилии» (Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil, 1994), К. А. Стейла (Steil) и С. Рейес Эррера (Reyes Herrera) «Католицизм и социальные науки в Бразилии» (Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo, 2010).

Отдельной темой для латиноамериканских социологов религии являются национальные африканские религиозные культуры, широко распространенные в ряде государств региона. Среди работ этой направленности можно назвать монографию кубинского автора А. де ла Рей Роа (de la Rey Roa) «Анализ культуры йоруба с точки зрения социологии религии» (Un análisis de la cultura yoruba desde la sociología de la religión, 1996), бразильского автора Р. Мотта (Motta) «Критика и переопределение афробразильской религии с позиции социальной науки» (Filhos-de-Santo e filhos de Comte: Crítica, dominação e ressignificação da religião Afro-Brasileira pela Ciência social, 2010). Распространение протестантизма в Латинской Америке порождает интерес у местных социологов религии к этой проблеме. Среди актуальных работ по данной тематике можно выделить статьи по социологии пятидесятничества аргентинского автора Х. Винарчика (Wynarczyk), колумбийца С. Рондона Пальмеры (Rondon Palmera), чилийских исследователей М. Анхела Мансильи (Ángel Mansilla), Л. А. Бахамонде Гонсалеза (Bajamonde Gonzalez), Н. Марина Аларкона (Marin Alarcon). Социология религии в Латинской Америке является перспективным развивающимся направлением религиоведческих исследований, которое становится все более востребованным по мере усложнения и плюрализации как социально-политической, так и религиозной жизни в регионе.

Лит.: Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate / Carozzi, María Julia y César Ceriani Cernadas (coords.). Biblos, 2007; *Frigerio A.* El estudio científico de la religión a fines del s. XX. Buenos Aires, 1994; *Frigerio A.* Los Estudios Sociológicos sobre Religión en Argentina: Desarrollo y Tendencias Actuales // En Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur. / A. Frigerio, compilador. Buenos Aires, 1993; *Peco E.* Tendencias y Corrientes de la Sociología de las Religiones // Sociedad y Religión. Buenos Aires. 1995. No 13; *Renée de la Torre, Eloisa Martín*. Religious Studies in Latin America // The Annual Review of Sociology. 2016. No 42.

А. Н. Данненберг

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ В ЯПО́НИИ. История научного исследования религий в Японии началась во время Реставрации Мэйдзи (яп. Мэйдзи исин 明治維新), т. е. во второй половине XIX в. В 1883 социолог Нагао Аруга (有賀長雄 1866–1921) опубликовал монографию под названием «Эволюция религии». В 1886 была переведена «Эволюция религии» Г. Спенсера. В 1893 буддийский философ Энрё Иноуэ (井上円了1858–1919) издал свою лекцию «Сравнение религий», а в 1893 приверженец унитарианской веры Нобута Кисимото (岸本能武太 1866–1928) опубликовал свой труд «Сравнительное исследование религии». В то время японские ученые интересовались эволюционным подходом к религии, и они выбрали в качестве научного предмета «высшие» религии, т. е. христианство и буддизм (научное изучение синтоизма было практически невозможно). В большинстве случаев сами исследователи были приверженцами изучаемой религии и, естественно, придавали важное значение «своему» вероисповеданию. Сегодня их работы можно отнести более к теологии, чем к религиоведению.

Практическим началом наук о религии в Японии считаются лекции «Введение в религиоведение», которые читал Масахару Анэсаки (姉崎正治 1873–1949) в Токийском императорском университете в 1898. Под влиянием немецкого философа Эдуарда фон Гартмана Анэсаки разделил свою монографию «Введение в религиоведение» на четыре части: психология религии, социология религии, этика религии и патология религии. Так термин «социология религии» впервые появился в японской научной публикации. В 1900–1903 Анэсаки продолжал свою научную карьеру в Германии, Великобритании и Индии. После его возвращения на родину при философском факультете Токийского университета в 1905 открылась кафедра религиоведения. Работая на кафедре доцентом, Анэсаки придерживался нейтрального и научного подхода к религии, в отличие от теологии и буддийской философии.

Кафедры религиоведения распространились в японской вузовской системе — при философском факультете Киотоского университета такая кафедра была создана в 1907, в университете Тохоку — в 1922. Затем кафедра религиоведения и история религии открылась в университете Кюсю в 1925, и одноименная кафедра была организована при юридическом факультете университета Кейдзо (нынешний Сеул) в 1927. В то время в Японии были созданы частные университеты, основанные религиозными организациями. При частных религиозных университетах тоже открылись кафедры религиоведения: в 1922 в университете Риссё, в 1924 в университете Риккё и в 1926 в университете Тайсё.

Если в первые годы японского религиоведения изучение религии сосредоточилось на анализе буддийских и христианских теологических текстов на основе европейских теорий, то уже со второй половины 20-х XX в. японские религиоведы занимались исследованием народных религиозных практик, которые наблюдались в повседневной жизни, сильно отличавшейся от соответствующей ситуации Западной Европы. Изучение религии как социальная наука развивалось в Токийском университете, ученые которого считали, что предпосылкой изучения религии является «нейтральный» подход, отвергая влияние религиозных институтов, также атеистическое просветительство. Центр философского и психологического изучения религии создавался в Киотоском университете с такими выдающими профессорами, как Китаро Нисида (西田幾多郎 1870–1945) и Сейичи Хатано (波多野精1877–1950). Несмотря на разницу подходов, ученые этих университетов сотрудничали: в 1916 они организовали «Исследовательское общество религии» (яп. Сюкё-кэнкюкай 宗教研究会) и начали публиковать периодику общества — журнал «Наука о религии» (яп. Сюкё-кэнкю 宗教研究).

Далее «нейтральное» изучение религии продолжалось такими религиоведами-этнологами, как Чиджо Акамацу (赤松智城 1886–1960) и Энку Уно (宇野円空 1885–1949). Они отправились в Монголию, Корею и Юго-Восточную Азию для полевой работы (что связывалось с тогдашней колониальной политикой Японии). Вместе с тем они попытались освоить европейскую, особенно французскую, теорию социологии религии и применили ее к своей полевой работе. В 1930 Киёто Фурно (古野清人 1899–1979) не только переводил «Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейма, но и сам исследовал религию в первобытных обществах на Тайване, в Маньчжурии и других регионах. Немецкой социологии религии следовал профессор Токийского университета Ийчи Огучи (小口偉一1910–1986), который основывался на теории М. Вебера в своей монографии «Социология религии» (1955).

В 1930 была создана «Японская ассоциация исследователей религии» (яп. Нихон-сюкё-гаккай 日本宗教学会) как самое крупное общество японских религиоведов, к которому в 1936 присоединилось вышеупомянутое «Исследовательское общество религии». Японские религиоведы стремились осмыслить перемены в японском обществе сложного периода 1930–1940-х в условиях милитаризации, идеологического контроля над наукой и цензуры. Рассматривалась проблема активизации движения японских безбожников в процессе распространения социалистических политических идей (японские религиоведы резко противостояли этому движению). Появились требующие объяснения многообразные новые религиозные сообщества, такие как Омото-кё (яп. 大本教), Рейюкай (яп. 霊友会), Сэйчё-но-иэ (яп. 生長の家) и другие группы.

Японская социология религии складывается из двух направлений: в результате исследований религии социологами она формируется как отраслевое направление социологии («социологическая социология религии»); из развития религиоведения, его интереса к социальным аспектам религий, социология религии формируется как раздел религиоведения («религиоведческая социология религии»).

Наиболее интересные научные результаты были получены на стыке социологии и религиоведения. Например, еще в довоенный период японские социологи Эйчиро Сузуки (鈴木栄一郎1894–1966), Кидзаэмон Аруга (有賀喜左右衛門1897–1979) и Сэйичи Китано (喜多野清一1900–1982) обследовали деревни (яп. Мура, ムラ), которые, по их мнению, состоят из семейства или клана (яп. Иэ, イエ). Для изучения клана (Иэ), т. е. социальной организации, обязательно нужно было рассмотреть культ предков и родоначальника, то есть систему верований. Здесь социология и религиоведение выступили во взаимном дополнении. Под влиянием этого исследования Киёми Мориока (р. 1923) разобрал структуру общины Дзёдо-синсю в монографии «Община Синсю и строй «Иэ» (яп. Синсю-кёдан то «Иэ» сэйдо 真宗教団と「家」制度», 1962). При этом Мориока указал на ограниченность сугубо социологического подхода к религии, который был обращен к исследованию социальных функций религиозной общины, но не учитывал вероисповедную мотивацию этих функций.

На религиоведов послевоенного поколения оказал значительное влияние заведующий кафедрой религиоведения Токийского университета Хидэо Кисимото (岸本秀夫 1903–1964), который имел тесное общение с выдающимися учеными в США. Кисимото подчеркивал неоднократно «позитивистский» и «научный» подход в изучении религии. Опираясь на труды Т. Парсонса, Кисимото выделил четыре основных элемента — «природа», «человек», «общество» и «культура», — с которыми взаимодействуют религии. Придание значимости позитивизму в религиоведении побудило к активным дискуссиям с представителями смежных дисциплин — социологией, этнографией и антропологией. По мнению Фудзио Икадо (井門富二夫 р. 1924), в первые десятилетие послевоенного периода и во время бурного развития экономики японская социология религии стремилась к интеграции со всеми науками о религии в системе общественных наук.

Если Кисимото представил первое поколение социологов религии послевоенного периода, то второе поколение состоялось из его учеников — Шин Анзай (安斎伸 1923–1998), Кэйичи Янагава (柳川啓一 1926–1990) и Фудзио Икадо. В то время стали очень популярны теория «социальных систем» Парсонса и количественная социология с использованием компьютерной техники. Социологи религии активно принимали западные теории, такие как социологические классификации религиозных движений, структурный функционализм и теории секуляризации, хотя и встречали трудности в их применении к японской реальности. Работая профессором в Токийском университете, Янагава имел достаточно широкий интерес и предмет изучения в японской религии: народная община (яп. коу 講), культ священных гор (яп. Сангаку-синкой 山岳信仰), праздники (яп. Мацури 祭), культ предков (яп. Сосэнсухай 祖先崇拝), новые религиозные движения (НРД), японские религиозные группы в США и др. Он уподобил религиоведов партизанам, провозглашая тактику религиоведов: «нападение на территорию, еще не изучаемую другими дисциплинами» и «немедленный отход после получения определенных результатов».

Третье поколение религиоведов собралось в «Исследовательское общество социологии религии» (ИОСР. яп. Сюкё-сякайгаку-кэнкюкай 宗教社会学研究会), действовавшее с 1975 по 1990. В то время обозначилось противоречие между гуманитарным и социальным подходами в науке о религии. ИОСР предложил серию дискуссий для исследователей религии разных поколений по широкому кругу дисциплин (социологии, этнологии, антропологии, истории и др.). Членов ИОСР насчитывалось больше 130 человек. Они устраивали научное собрание раз в месяце и проводили «летние школы». В связи с японской реальностью, социологи религии обнаружили сложности применения концепта секуляризма в Японии. Во-первых, при отсутствии развитой христианской церковной структуры и традиции регулярного посещения церкви неясно было, что в Японии может быть показателем секуляризации. Во-вторых, в 1970-е в Японии возникли новые религиозные сообщества, которые тезис о секуляризме никак не объяснял.

Проблема новых религиозных движений стала одним из главных предметов изучения японской социологии религии. С одной стороны, в послевоенные годы традиционная жизнь и мировоззрение в целом сильно колебались, с другой стороны, законодательство о религиозных организациях значительно либерализировалось. В результате в японском обществе наблюдалось быстрое и бурное развитие НРД. Рассматривая народный идеал общества в учениях НРД, Хироо Такаги (高木広夫 1921–2005) заметил, что НРД поддерживали население в решении повседневных жизненных проблем, указывали конкретное и ясное направление жизни. Вместе с тем НРД нередко противопоставлялись устройству японского монархизма или синтоизму. В связи с возникновением и высокой активностью НРД Хитоси Миякэ (宮家 準 р. 1933) выдвинул те-

зис, разделяемый большинством японских религиоведов, о «вечном» существовании религии.

Новое поколение социологов религии, которое активно принимало участие в ИОСР, в своих исследованиях обращало внимание больше на харизму, мировоззрение и духовную мотивацию основателей НРД, чем на структурные аспекты. В отличие от предыдущих поколений, они подчеркнули важность «имманентного понимания религии», т. е. не только использования анкетирования и наблюдения, но и личного участия исследователя в религиозных практиках изучаемой группы. Один из самых выдающихся ученых ИОСР, Сусуму Симазоно (島薗進 p. 1948), занимался теоретической разработкой феномена НРД и определил японские НРД в качестве современной формы религии спасения. Следует заметить, что никто из религиоведов не указывал на опасность Аум-Синрикё (яп. オウム真理教); наоборот, в японских СМИ звучала критика некоторых религиоведов за симпатию к вере этого движения как до его террористического акта, так и после. Однако Хироми Симада (p. 1953), позитивно относившийся к Аум-Синрикё, позже подробно критически разобрал историю движения и публикации его основатели Асахары.

На современном этапе исследовательские интересы японских религиоведов и социологов религии значительно расширяются и предметами более активного изучения становятся содействие и роль религии в обществе, бум спиритуализма, религиозный туризм, биоэтика, религия и политика, религиозное воспитание и многие другие актуальны темы. В последние годы, в результате увеличения мусульманской части населения, немалое внимание ученых вызывает ислам в японском обществе.

Для научного общения социологи религии в 1993 заново создали ассоциацию ученых «Религия и общество» (яп. «Сюкё то сякай» гаккай 「宗教と社会」学会). Она проводит общенациональные конференции и раз в году публикует издание «Религия и общество». Продолжая критически принимать западные теории, японские социологи религии пытаются поставить новые взгляды и подходы к религиозным явлениям в современной Японии.

Лит.: *Икадо Х.* Религии в секулярном обществе. Токио. 1972. 井門富二夫『世俗社会の宗教; *Мориока К.* Община Синсю и строй «Иэ». Токио, 1962. 森岡清美『真宗教団と「家」制度』; *Симазоно С.* О современной религии спасения. Токио, 1992. 島薗進『現代救済宗教論』; *Такаги Х.* Новые религии в Японии. Токио. 1959. 高木宏夫『日本の新興宗教』; *Янагава К.* Религиоведение о праздниках и обрядах. Токио, 1987. 柳川啓一『祭りと儀礼の宗教学』

Санами Такахаши

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ ВО ФРА́НЦИИ ПО́СЛЕ 1945 г. Развитие социологии религии во Франции опосредовано рядом определяющих моментов: доминированием католической традиции, постепенным исчезновением приходской культуры после 1945 г., все более интенсивным процессом секуляризации, экспансией новых религиозных движений.

Толчок к развитию социологии религии во Франции был дан в исследованиях Габриэля Ле Бра (Le Bras, 1891–1970), ведущего научного сотрудника VI секции (Экономические и социальные науки) Практической школы высших исследований. В 1931 он поставил вопрос о необходимости изучения религиозных практик католицизма. В своем двухтомнике «Исследования по религиозной социологии» (Etudes de sociologie religieuse), объединяющем статьи, вышедшие в различных журналах (T. I «Социология религиозных практик в сельской местности Франции» — Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises; T. II «От морфологии к типологии» — De la morphologie à la typologie, 1955–1956), он предпринял попытку заменить общее описание точными понятиями. Для определения динамики католицизма во Франции им были предложены четкие количественные эмпирические поведенческие индикаторы, также было введено сущностное различение верующих на (а) временных конформистов, (б) соблюдающих, (в) набожных (воцерковленных). Им была составлена карта религиозности населения Франции, основанная на выявлении областей приверженности к религии и религиозного безразличия. Такой подход уместно назвать пастырской социографией католицизма во Франции.

В послевоенное время социологическое изучение религии, несомненно, находится на службе у церкви. В контексте социальной реконструкции и дехристианизации, констатируемых аббатами Даниэлем и Годеном в их книге «Франция — страна, подлежащая христианизации» (La France, pays de mission, 1943), основная цель религиозной социологии — лучше понимать общество и его эволюцию, чтобы лучше распространять религию. После проведенных каноником Фернаном Буларом (Boulard, 1898–1977) опросов «Первые маршруты в социологии религии» (Premiers itinéraires en sociologie religieuse, 1954) и «Городские религиозные практики и культурные регионы» (Pratique religieuse urbaine et régions culturelles, 1968) во многих французских епархиях начинают возникать группы, занимающиеся социологией религии. В 1954 по инициативе доминиканцев из Ассоциации экономики и гуманизма и Фернана Булара создается Католический комитет социологии религии как национальная организация, целью которой стало объединение научных методов и церковной принадлежности. Этот комитет находится под контролем Ассамблеи кардиналов и архиепископов Франции.

В начале 1950-х социология религии постепенно начинает отделяться от Католической церкви. В 1954 под эгидой Национального центра научных исследований (CNRS) в Центре социологических исследований (основан в 1945 Жоржем Гурвичем, Раймоном Ароном, Жоржем Фридманом, Анри Леви-Брюлем и Габриэлем Ле Бра) была создана Группа социологии религии, собравшая таких исследователей, как Анри Дерош (Desroche), Франсуа Андре Исамбер (Isambert), Жак Мэтр (Maître) и Эмиль Пула (Poulat). Эта группа, первоначально входившая в Национальный фонд политических наук, вскоре стала издавать журнал «Архивы социологии религии» (Archives de sociologie des religions), позже переименованные в «Архивы социальных наук о религии» (Archives de sciences sociales des religions). Группа социологии религии стала подразделением Национального центра научных исследований в 1971, а в 1984 приобрела статус лаборатории.

Что касается других высших учебных и научно-исследовательских учреждений, то им пришлось ждать дольше, чтобы включить социологию религии в исследовательское и образовательное пространство. Социология религии появилась в Пятой секции (религиозные науки) Практической школы высших исследований только с момента избрания Жана Боберо (Baubérot) на кафедру «История и социология протестантизма» (с 1978 по 1990). Позже он стал первым профессором по специальности «История и социология светскости» (1991–2007).

В 1993 Группа социологии религии раскололась. В июле 1993 в Высшей школе социальных наук был создан Центр междисциплинарных исследований религии, объединивший социологов, историков, антропологов и философов. В 1995 была также создана Группа социологии религии и светскости, ставшая затем Группой «Общества. Религии. Светскость», имеющей статус лаборатории Национального центра научных исследований при Практической школе высших исследований, а в Страсбурге возник Центр «Общества, Право и Религия в Европе».

Католический комитет социологии религии, в рамках которого существовали различные мнения о взаимосвязи между социологией и пасторским богословием, также постепенно отделяется от Церкви. Он начинает терять статус учебного полигона для тех исследователей, чьи изыскания были аффилированы с организациями Католической церкви, поворачивается к социологии протестантизма и других религий, становится открытым для ученых, работающих в области социальных наук, не членов церковных организаций. В 1970 под председательством Жака Мэтра Комитет окончательно отделяется от епископата и становится исключительно научным учреждением, преобразовавшись во Французскую ассоциацию социологии религии, став в 1998 Французской ассоциацией социальных наук о религии.

Социология религии во Франции в ряду теоретических источников опиралась на позитивистскую социологию Э. Дюркгейма, идеи Л. Фейербаха и К. Маркса. Только с конца 1950-х социологи религии начинают обращаться к идеям М. Вебера. Это особенно касается работы Жана Сеги (Séguy, 1925–2007), начавшего научную карьеру с изучения протестантского нонконформизма, выпустив книгу «Анабаптисты-меннониты во Франции» (Les assemblées anabaptistes-mennonites de France, 1977). Также он стал одним из лучших французских специалистов по социологии Макса Вебера и Эрнста Трёльча, у которых заимствует концептуальные подходы для изучения утопии и харизмы в Церкви (книги: «Конфликты и утопия, веберианский путь в двенадцати эссе» — Conflits et utopie, parcours wébériens en douze essais, 1999; «Христианство и общество: Введение в социологию Эрнста Трёльча» — Christianisme et Société: Introduction à la Sociologie d'Ernst Troeltsch, 1980). Среди социологических трактовок религии следует также упомянуть подход Пьера Бурдье, в частности его работу «Бытие и структура религиозной сфере», опубликованную во Французском социологическом журнале в 1971 (Genèse et structure du champ religieux).

Французские социологи религии отдают предпочтение качественным методам исследования. Массовые количественные опросы немногочисленны, даже по проблемам, имеющим важное значение для французского общества (например, об интеграции мусульманского населения Франции). Основные исследования по ценностям, и особенно, по влиянию религиозной принадлежности на электоральное поведение, осуществляются на стыке социологии и политологии — см. работы Пьера Брешона (Bréchon), Ги Мишела (Michelat) и Мишеля Симон (Simon) (Guy Michelat et Michel Simon. Classe, religion et comportement politique, Paris, 1977). В целом социология религии во Франции представляет собой постоянный диалог с философией, историей, антропологией и политическими науками.

Центральное место в исследованиях французских социологов религии занимает проблема секуляризации. Данная проблема состоит не в изучении неумолимого исчезновения религии, а скорее в анализе изменения ее форм, состоящего в деинституционализации религиозных практик, религиозном бриколаже и рассеивании религиозности. Среди многих работ по секуляризации отметим книгу Ива Ламбера (Lambert) «Бог меняется в Бретани. Религия в Лимерзеле от 1900 до сегодняшнего дня» (Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours, 1985), тщательно изучившего эволюцию бретонско-

го прихода в течение века до исчезновения «приходской цивилизации». Также следует отметить работы Даниэль Эрвье-Леже (Hervieu-Léger) «К новому христианству: введение в социологию западного христианства» (Vers un nouveau christianisme: introduction à la sociologie du christianisme occidental, 1986) и «Религия в движении: паломник и новообращенный» (La religion en mouvement: le pèlerin et le converti, 1999). В них изучаются уже не традиционные, а новые, все более подвижные формы религиозности. Новый контекст обозначил вопрос о переопределении дефиниции религии. В работе «Религия как цепь памяти» (La religion pour mémoire, 1993) Эрвье-Леже рассматривает, как различные формы религиозности соотносятся с легитимной традицией.

Значимы социологические исследования, предметом которых являются: евангельские христиане (Sébastien Fath, Yannick Fer), иудаизм (Régine Azria, Martine Cohen, Sophie Nizard), ислам (Jocelyne Césari, Franck Frégosi), группы Нью Эйдж (Françoise Champion), буддизм, приспособленный к западному образу жизни (Raphaël Liogier). Возобновились исследования католицизма: например, в работе Селин Беро (Béraud) «Священники, дьяконы, миряне. Тихая революции во французском католицизме» (Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français, 2007). Исследования неевропейских религиозных феноменов социологи еще часто оставляют на откуп антропологам, историкам и политологам.

Светскость тоже один из основных предметов исследований французских ученых. Жан Боберо ее трактует как исторически сложившийся феномен во французской истории, но также и как универсалистский способ мышления о государственно-церковных отношениях в мире. Этому посвящены его работы, в том числе: «Наследство светскости: от 1789 года до наших дней» (La laïcité quel héritage? De 1789 à nos jours, 1990) и «Светскость 1905–2005, между страстью и разумом» (Laïcité 1905–2005, entre passion et raison, 2004), «Светскости без границ» (Laïcités sans frontières, 2011 в соавт. с Мишелин Мило).

Следует отметить также работы области Жана Поля Виллэма (Willaime). Он начинал с изучения протестантизма — «Профессия: пастор. Социология положения клирика в конце XX века» (Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX[e] siècle, 1986), затем обратился к исследованию отношений между школой и государством, а также к европейскому измерению светскости. Не менее интересны работы Филиппа Портье (Portier) на стыке с политической наукой, главным содержанием которых является сравнительный анализ светских режимов. Под его соруководством вышло большое исследование «Религиозный плюрализм и гражданство» (Pluralisme religieux et citoyenneté, 2009). Социологи также попытались дать научный ответ на неоднозначный и дискутируемый во Франции вопрос: что такое «секта» и каковы отношения между государством и новыми религиозными движениями; этому был посвящен симпозиум Французской ассоциации социологии религии в феврале 1996 «Новые религиозные движения и сектантская логика», также работы Натали Лука (Luca).

В целом социология религии остается не очень заметно представленной во французском академическом пространстве. Она еле видна как в структуре образования, так и в научной периодике по общей социологии; она мало где преподается за стенами Практической школы высших исследований или Высшей школы социальных наук. Религиозный фактор часто рассматривается как совершенно отдельный объект, и можно задаться вопросом: не светскость ли, заложенная в основу преподавания и научных исследований во Франции, держит религию на расстоянии от научного анализа?

Лит.: *Бурдье П.* Социология веры и верования социологов // Бурдье П. Начала. Choses dites / пер. с фр. М., 1994; *Лобье П. де.* Социология религиозного феномена: Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Шмидт / пер. с фр. М., 2000; *Нива Ж.* Нужна ли сегодня религия западному обществу? / пер. с фр. // Вера — диалог — общение: проблемы диалога Церкви и общества / науч. ред. А. Копировский; отв. ред. Л. Мусина. М., 2005; *Эрвье-Леже Д.* Социология религии во Франции: от социологии сакрализации до социологии современной религиозности / пер. с фр. // Журнал социологии и социальной антропологии. Спец. выпуск: Современная французская социология. СПб., 1999. № 2; *Desroche H.* Sociologies religieuses. Paris, 1968; *Lambert Y.* Religion, modernite, ultramodernite: une analyse en terme de «tournant axial» // Archives de sciences sociales des religions. 2000. Vol. 109. No 1; *Willaime J.-P.* Sociologie des religions. Paris, 1995.

Кати Русселе (Kathy Roussellet),
пер. с фр. М. М. Мчедловой

СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ НА ПОСТСОВЕ́ТСКОМ ПРОСТРА́НСТВЕ

Социология религии в Азербайджане. В последний период существования Азербайджанской ССР в составе СССР в вузах страны действовали кафедры научного атеизма. Проблемами религии и общества занимались и в Академии наук Аз. ССР. В составе указанных структур отдельными азербайджанскими учеными проводились исследования по социологии религии. Однако научных учреждений, которые бы специализированно разрабатывали социологические аспекты изучения религии, в тот период не было.

После обретения Азербайджаном независимости все кафедры научного атеизма были переименова-

ны в религиоведческие. Однако потом все они были ликвидированы. С того времени религиоведческие предметы, в том числе социология религии, в учебных заведениях страны не преподаются. Только на некоторых факультетах, связанных с проблематикой философии и социологии, время от времени вводится частичное преподавание этих предметов. В 1992 при Бакинском государственном университете открылся факультет теологии, в котором готовятся специалисты по исламской теологии. На этом факультете ведется преподавание некоторых религиоведческих предметов, включающих социологическую тематику. Из-за отсутствия в республике центров по подготовке кадров по социологии религии имеющиеся в настоящее время специалисты в этой области получили религиоведческое или социологическое образование за рубежом, в основном в Турции, и их немного.

Научное исследование религий сосредоточено в основном в учреждениях Национальной академии наук Азербайджана (НАНА). Специализированных отделений или направлений, занимающихся именно социологией религии, в НАНА нет. Однако при Институте философии и права с 2004 действует отдел «Религиоведение и философские проблемы культуры». Также в Институте востоковедения есть отдел «Религия и история общественной мысли». В этих двух отделах ведется научная работа по различным проблемам изучения религии, среди которых социологические аспекты религии. С 1993 в Институте рукописей НАНА действует совет по защите диссертаций в области религиоведения. Некоторая часть защищаемых там диссертаций относится к тематике социологии религии. Также в диссертационном совете Института философии и права защищаются диссертации, в которых частично отражена тематика социологии религии.

До 2012 при Государственном комитете по работе с религиозными объединениями Азербайджанской Республики издавался журнал «Религия и государство», в котором публиковались труды по вопросам взаимоотношений религии и общества. В настоящее время он не издается. В Азербайджане отсутствует периодика, специализирующаяся на социально-религиозной проблематике. Есть только периодическое издание «Научные труды» теологического факультета Бакинского государственного университета. Интернет-ресурсов по конкретной проблематике социологии религии в Азербайджане пока не создано.

Среди азербайджанских ученых, специализирующихся на социальных проблемах религии и имеющих в этой области научную степень PhD, можно отметить Мехрибан Гасымову и Бахрама Гасанова. Помимо них тематика социологии религии присутствует в научных трудах азербайджанских религиоведов Айдына Али-заде, Кёнуль Буниятзаде, Агиля Ширинова, Эльсевера Самедова, Эсмеральды Гасановой. Работы этих ученых помимо Азербайджана публикуются также за рубежом.

Лит.: *Али-заде А.* Религия в современном Азербайджане периода независимости // Россия и мусульманский мир. 2013. № 1; *Гасанова Э. Ю.* Социология религии и мусульманского мистицизма — тасаввуфа в Турции XX в. (идейные истоки, основные проблемы, новые тенденции). Баку, 2006; *Гасымова М.* Роль религии в формировании азербайджанского национального самосознания / дис. (PhD), защищенная в ун-те «Мармара». Стамбул, 2006; *Самедов Э.* Оценка влияния образов в аспекте социальной интеграции // Şərq-Qərb: Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı. 2007. № 3 (7).

А. Али-заде, Э. Самедов

Социология религии в Армении. В Армении проблематикой социологического изучения разных аспектов религиозной жизни общества занимаются ученые Института философии, социологии и права Национальной академии наук (НАН) Армении (Ю. Гаспарян), Института археологии и этнографии НАН Армении (этнограф Г. Харатьян), Ереванского государственный университета (религиоведы А. Лусян, О. Оганесян), Центра культурно-цивилизационных исследований (исламовед Т. Мкртчан), Армянского государственного педагогического университета им. Х. Абовяна (социолог Г. Мкоян). Действуют диссертационные советы по социологическим наукам, однако диссертации по социологии религии в Армении не защищались. Научная деятельность в различных сферах религиоведения находится в сфере внимания со стороны Армянской апостольской церкви (ААЦ), Центра христианского воспитания при ААЦ. В 2001 Духовная семинарии в Эчмиадзине получила статус Университета теологии. Здесь ведется теологическое образование, включающее профили по история церкви, философии, религиоведению, создан диссертационный совет.

Учебные курсы «Социология религии» читаются на социологическом и философском (специализация «Религиоведение») факультетах Армянского государственного педагогического университета им. Х. Абовяна и Ереванского государственного университета. Учебная литература по дисциплине ориентирована на труды советских, российских, западноевропейских и североамериканских авторов. Современные работы западных социологов религии практически не переводятся.

Систематические социологические исследования религии проводятся в общественных организациях, основной темой которых являются вопросы защиты прав и свобод граждан, включая свободу вероисповедания и религиозное обучение в общеобразовательных школах и вузах. Прежде всего,

это «Центр сотрудничества во имя демократии» (ЦСВД). В 2007–2011 ЦСВД издавал журнал «Религия и общество» (редакторский совет: Л. Абраамян, С. Даниелян, В. Джалоян, Ог. Оганесян, А. Саргсян, Ш. Хачатрян). Журнал являлся единственным периодическим изданием, в котором можно было найти научно-публицистические исследования по религии в Армении, в том числе и социологические. Исследования религиозных организаций и движений в Армении проводили Д. Микаелян, О. Оганесян, А. Поладян, А. Хачатрян, Ш. Хачатрян, А. Царукян и др. Исследования в области права, истории религии и религиозной культуры в Армении проводили Г. Давтян, В. Джалоян, С. Мкртчян, О. Оганесян, М. Саргсян, Т. Хачикян. Исследования в области современных армянских семейно-религиозных обрядов и традиций проводили Г. Харатян, А. Давтян. По инициативе ЦСВД осуществляется мониторинг по вопросам свободы совести и вероисповедания, религиозного обучения в образовании. Результаты исследований были опубликованы в виде годовых отчетов («Свобода мысли, совести и вероисповедания», 2011–2013) и пособий — С. Даниелян, В. Варданян, А. Автандилян. «Религиозная толерантность и нетерпимость в Армении: Мониторинг СМИ», 2009; «Статус национальных и религиозных меньшинств в республике Армения», 2010; С. Даниелян. «Освещение религиозных проблем Армении в средствах массовой информации», 2010; С. Даниелян, А. Казарян, Г. Оганесян, А. Автандилян. «Проблемы религиозного образования в общеобразовательных школах», 2012; Л. Кярамян, Ог. Оганесян. «Толерантность в Армении сегодня. Перспективы религиозной толерантности», 2012; Ог. Оганесян, А. Давтян, С. Мкртчян. «Анализ содержания школьных учебников “История Армянской церкви” и их влияние на молодое поколение», 2013; А. Давтян, Л. Коджоян. «Тема толерантности в учебниках истории Армении, истории армянской церкви и армянской литературы с 9 по 11 классы», 2016.

В мае 2012 по инициативе ЦСВД была проведена первая международная научная конференция на тему «Модели сотрудничества государства и религии». В конференции участвовали видные ученые и общественные деятели из Армении, США и Российской Федерации. Осенью того же года ААЦ организовала конференцию «Церковь и государство: отношения, императивы и взаимодействие» с участием армянских и зарубежных ученых и религиозных деятелей.

Немногие имеющиеся социологические исследования религиозности дают основания говорить о том, что большинство армян считает себя христианами (ок. 95%), имеет национально-религиозную идентичность, которая не всегда подтверждается усвоением базовых религиозных положений. Основная часть населения относит себя к последователям Армянской апостольской церкви, которая, по мнению большинства, выражает национальные духовные традиции. Церковь является единственным социальным институтом, уровень доверия к которому у армян высокий, особенно в постсоветское время. В Армении фиксируются высокие показатели религиозности, при этом верующие имеют довольно слабые связи с религиозными институтами. В сельских населенных пунктах религиозность населения выражается через следование традициям и посещение местных церквей. В городах совместно действуют религиозные организации ААЦ, РПЦ, Армянско-католической церкви, церкви евангельских христиан, имеются общины свидетелей Иеговы и мормонов. В Армении очень мало мусульман и фактически нет буддистов.

Лит.: *Мкоян Г. С.* Армянская Апостольская церковь, семья и государство как единая система социализации и символ формирования социально-культурных ценностей членов общества // Общество: социология, психология, педагогика. Краснодар. 2016. № 5; *Kimitaka Matsuzato, Stepan Danielyan.* Faith or Tradition: the Armenian Apostolic Church and Community-Building in Armenia and Nagorny Karabakh // Religion, State and Society. 2013. Vol. 41. Issue 1.

А. В. Давтян

Социология религии в Балтийских странах. В Литве первые исследования в области социологии религии появились в 1992, когда в Вильнюсском университете был основан Центр религиоведения. Со дня основания до 1999 центром руководила доктор философии Ирэна Эгле Лауменскайте (Irena Eglė Laumenskaitė). С 1999 по сегодняшний день руководителем центра является доктор философии Рита Шерпытыте (Rita Šerpytytė). Лауменскайте также начала первые конкретные социологические исследования по проекту «Переход и надежда (“Aufbruch”)». Целью проекта было обобщение потерь и побед Римско-католической церкви Литвы в советское время. В Литовском центре социальных исследований научной работой в области социологии религии занималась Анеле Восыльюте (Anelė Vosyliūtė). Она исследовала аспекты отношения верующих к религиозному пространству. В том же центре свою докторскую заботу о паломничестве защитил Дариус Льютикас (Darius Liutikas). В Каунасском университете технологий докторскую работу о католической идентичности в Литве защитила Живиле Адвилониене (Živilė Advilonienė), которая сейчас является профессором факультета католической теологии Университета Витовта Великого в Каунасе и занимается вопросами отношений между религией и культурой. В 2009 в Университете Витовта Великого докторскую работу о новых религиозных движениях в Литве защитила Милда Алишаускиене (Milda Ališauskienė). Она и по сего-

дняшний день занимается данной проблематикой. С 2010 по 2013 она вместе с Иолантой Кузнецовиене (Jolanta Kuznecovienė) разрабатывала проект «Особенности процесса секуляризации в Литве».

В Эстонии междисциплинарными исследованиями в области религии, включая и направление социологии религии, в основном занимаются два научных учреждения: Тартуский университет и Институт теологии при Эстонской Евангелическо-лютеранской церкви. Институт теологии создавался в Таллине как конфессиональное учебное заведение, но со временем там начались также и междисциплинарные исследования в области теологии и религиоведения. Социологией религии в данном институте занимается Ринго Рингвее (Ringo Ringvee), который одновременно является экспертом Департамента религиозных отношений Министерства внутренних дел Эстонии. В Тартуском университете исследования по социологии религии проводятся на факультете теологии под руководством профессора Леа Альтнурме (Lea Altnurme), а также в Институте управления и политики факультета образования и социальных наук, где наиболее известным исследователем в области социологии религии является Алар Кильп (Alar Kilp). Основная тема исследований — взаимосвязь религии и политики. В Институте искусств и культуры при факультете философии междисциплинарные религиоведческие исследования связаны с изучением народной религиозности в современной Эстонии. Наиболее известными исследователями являются Юло Вальк (Ülo Valk), Арт Леете (Art Leete), Эрго-Харт Вастрик (Ergo-Hart Västrik). В 2008 при Тартуском университете был основан Центр передовых знаний теории культуры. Одним из направлений исследований этого междисциплинарного центра является проект, посвященный анализу процессов секуляризации, деинституционализации и дехристианизации в современной Эстонии. Ведущий исследователь — профессор Рихо Альтнурме (Riho Altnurme).

В Латвии первые исследования динамики развития религиозности в середине 1990-х проводились в Институте философии и социологии (ИФиС) под руководством доктора философии Солвейги Крумини-Коньковой (Solveiga Krūmiņa-Koņkova). С 1997 по 2001 Круминя-Конькова вместе с исследователем Никандром Гиллом (Nikandrs Gills) исследовали новые религиозные движения в Латвии. С 2004 по 2008 исследование современной религиозной ситуации являлось одной из основных задач тематического проекта Латвийского совета по науке «Религиозная традиция и новизна в XX столетии в Латвии». С 2009 по 2012 исследованием религиозной идентичности и культурной идентичности специфических этнорелигиозных групп (например, староверов в Латвии) был посвящен еще один тематический проект, реализованный в ИФиС под руководством доктора истории Инесе Рунце (Inese Runce), — «Формирование сознания национальной идентичности после восстановления независимости Латвии: тенденции и факторы». В настоящее время в ИФиС исследованию актуальностей современной религиозности в Латвии посвящен междисциплинарный проект Латвийского совета по науке «Тематизация религиозного опыта в духовной ситуации постлиберализма: пример Латвии» (под руководством С. Крумини-Коньковой). На факультете социальных наук Латвийского университета в области социологии религии работает доктор философских наук Агита Мисане (Agita Misāne). Исследования с применением методов социологии религии осуществляются также на факультете теологии — исследованием современных христианских организаций занимается профессор, доктор философии Валдис Тераудкалнс (Valdis Tēraudkalns), а исследованием религиозных аспектов в области гендерного анализа — Ильзе Янсоне (Ilze Jansone). В 6-й и 7-й Рамочной программе Европейского союза проблематикой в области социологии религии занималась группа исследователей Даугавпилсского университета во главе с профессором, доктором теологии Анитой Сташулане (Anita Stašulāne). Например, в проекте «Общество и стили жизни: в направлении укрепления социальной гармонизации через познание субкультурных сообществ» с 2006 по 2008 проводились исследования в неоязыческих и теософских группах Латвии.

Во всех Балтийских странах существуют периодические издания, в которых публикуются как статьи по теории социологии религии, так и результаты конкретных исследований. В Эстонии с 1993 выходит междисциплинарное научное издание «Теологический журнал» (Usuteaduslik Ajakiri), а с 2007 на английском языке «Журнал этнологии и фольклористики» (Journal of Ethnology and Folkloristics), где публикуются материалы междисциплинарных исследований различных этнорелигиозных групп, народной религиозности и т. д. В Латвии ИФиС с 1997 возобновил издание ежегодника «Религиозно-философские статьи» (Reliģiski-filozofiski raksti), первый выпуск которого вышел еще в 1925 и в котором в настоящее время на латышском и английском языках публикуются материалы по проблематике социологии религии. С 2010 ИФиС издает также междисциплинарный журнал на английском языке «Этничность: политика признания» (Ethnicity: Politics of Recognition). На факультете теологии Латвийского университета в 1992 возобновилось издание (1-й номер журнала вышел в 1936) периодического журнала «Путь» (Ceļš). В Литве Центр религиоведения Вильнюсского университета с 2001

издает журнал «Религия и культура» (Religija ir kultūra), а Университет Витовта Великого — журнал по религиоведению «Soter» (выходит на английском языке).

Лит.: *Alisauskiene M., Schröder I.* Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania. Farnham (Surrey, UK), 2012; *Altnurme L.* Kristlusest oma usuni: uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu, 2006; *Krūmiņa-Koņkova S., Tēraudkalns V.* Reliģiskā dažādība Latvijā. Stratēģijas iecietības veicināšanai. Rīga, 2007; *Liutikas D.* Piligrimystė. Vertybių ir tapatumo išraiškos kelionėse. Vilnius, 2009; Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija / S. Krūmiņas-Koņkovas (red.). Rīga, 2012; *Schihalejeva O.* From Indifference to Dialogue?: Estonian Young People, the School and Religious Diversity. Münster [etc.], 2010.

С. Круминя-Конькова, И. Рунце

Социология религии в Беларуси. Зарождение религиоведения в Беларуси начиналось в рамках исторического, этнографического, археологического подходов и в этом отношении повторяло алгоритм возникновения религиоведения в Западной Европе. Имена выдающихся ученых, таких как этнограф и историк А. Г. Киркор (1818–1886), историки И. П. Тарнава-Боричевский (1810–1887) и В. У. Ластовский (1883–1938), филолог, этнограф Е. Ф. Карский (1860–1931), историк и востоковед Н. М. Никольский (1877–1959), могут быть внесены в список основателей науки о религии в Беларуси. Исторический подход и методология и сегодня остаются центральными в анализе религиозной жизни. Такие исследователи, как В. И. Новицкий, А. М. Филатова, В. М. Завальнюк, В. А. Теплова, В. В. Григорьева, Л. Е. Земляков, А. А. Горбацкий, представляют активно формирующееся направление истории религии в современной Беларуси. Исторический подход к изучению религии является едва ли не единственным укорененным в научной традиции региона.

Социологическое изучение религии берет свое начало только с середины XX в. и связано с особенностями советского периода (см. Вольфсон, Прокошина, Хлебцевич). Начиная с 1970-х можно говорить о развитии социологии религии в Беларуси как относительно самостоятельной научной области, но ее существование не имело ярко выраженной национальной специфики, поскольку проводимые конкретно-социологические исследования осуществлялись в рамках общесоюзного проекта, а развитие теоретического направления носило служебный характер. В этот период появляются эмпирические исследования, направленные на изучение динамики религиозности и ее влияния на ценностные ориентации верующих (Е. М. Бабосов и др.). В постсоветский период способствовали становлению и продолжили развитие данного направления Л. Г. Титаренко, Л. Г. Новикова, О. А. Шелест, А. В. Верещагина, Д. К. Безнюк, В. А. Мартинович, О. Ю. Бреская, С. Г. Карасева, Н. А. Кутузова, С. М. Алейникова.

Во второй половине 2000-х в системах образования и науки Беларуси начался процесс свертывания дисциплинарной сферы религиоведения. Это привело, в частности, к прекращению целенаправленного социологического изучения религии. В системе высшего образования религиоведческая тематика значительно сокращалась дважды. В середине 2000-х и в начале 2010-х были приняты новые стандарты преподавания социально-гуманитарных дисциплин в белорусских вузах. Согласно этим стандартам, курс религиоведения утрачивал статус обязательного и значительно сокращался в объеме. В 2015, со вступлением Беларуси в Болонский процесс, религиоведение практически исчезло из учебных планов подготовки бакалавров и магистров, поскольку уже не являлось обязательной дисциплиной социально-гуманитарного цикла, а подготовка по специальности «религиоведение» в Беларуси так и не началась. При этом в белорусском классификаторе специальностей еще сохраняется специализация «религиоведение» в составе теологии и истории. Выпуск теологов-религиоведов (под патронажем Православной церкви) ведет начиная с 1999 только Институт теологии Белорусского государственного университета (БГУ). Сохраняется семестровый курс религиоведения в учебных планах факультета философии и социальных наук БГУ, однако этот курс имеет лишь ознакомительный характер. В связи со сложившейся ситуацией разработка и развитие религиоведения как профилирующей учебной дисциплины (в том числе для социологов) в Беларуси практически прекратились. В системе науки Беларуси специальных подразделений, занимающихся теоретическими или прикладными исследованиями религии, не существует. Проблематика религии остается лишь одной из позиций в социологических программах изучения ценностей и общественного мнения. Мониторинги подобного рода более или менее регулярно осуществляют в Институт социологии Национальной академии наук (Минск), Центр социологических и политических исследований БГУ, Информационно-аналитический центр при Администрации президента Республики Беларусь. Осуществлению научных и образовательных проектов — конференций, круглых столов, изданию литературы, касающихся вопросов социологии религии, способствует и международная общественная организация «Христианский образовательный центр им. свв. Мефодия и Кирилла» (Минск). Существуют также Культурно-просветительский центр «Экумена», созданный в 2009 и осуществляющий аналитическую, образовательную и исследовательскую деятельнос-

ти в области межконфессионального взаимодействия в Беларуси; Центр изучения современной религиозности, созданный в 2009 членами Экспертного совета при Уполномоченном по делам религий и национальностей.

Целенаправленными исследованиями религии в рамках небольших грантовых проектов (в том числе методами социологии) занимаются единичные исследовательские центры, действующие в порядке научной инициативы: Центр исследований современной религиозности (ЦИСР, Минск, рук. Н. Кутузова), Могилевский религиоведческий центр (до 2011 — Региональный центр религиоведческих исследований; рук. В. Старостенко, О. Дьяченко), Центр религиоведческих исследований факультета философии и социальных наук БГУ (рук. С. Карасева). Сферу нетрадиционной религиозности и новых религиозных движений с 1997 изучает в Беларуси Синодальный центр сектоведения им. Иосифа Волоцкого (до 2016 — Информационно-консультативный центр) Белорусской православной церкви.

Лит.: *Бреская О. Ю.* Религиоведение в Беларуси в XXI веке: контекст социолога религии // Религиоведение на постсоветском пространстве / под общ. ред. П. Н. Костылева, сост К. А. Колкунова и Т. А. Фолиева. М., 2011; *Карасева С. Г.* Институционализация религиоведения в Беларуси // Философия и социальные науки. 2011. № 3–4; *Карасева С. Г., Короткая Т. П., Кутузова Н. А.* Религиоведение в Беларуси: институциональное оформление и предметное поле // Евразия: Духовные традиции народов. 2012. № 1; *Новикова Л. Г.* Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект (2001) // Новикова Л. Г. Социология как судьба: избранное. Мн., 2012.

О. Ю. Бреская, С. Г. Карасева

Социология религии в Грузии. За годы независимости влияние церкви в Грузии резко возросло. В настоящее время ок. 80% населения считают себя верующими православными (из них 12–18% регулярно совершают религиозные практики). Грузинская православная церковь пользуется наибольшим доверием среди социальных институтов страны, а рейтинг ее лидера, католикоса-патриарха Ильи II (ილია II), превышает 90%. Кроме православных, в Грузии имеются общины мусульман (10%), приверженцев Армянской апостольской церкви (4%), католиков (1%) и ряда малочисленных протестантских деноминаций.

Социологические исследования по религиозным вопросам берут начало с конца 1990-х и проводятся силами как государственных, так и неправительственных научных центров. Основная тематика — религиозные меньшинства и их права, религиозная терпимость, религиозные ценности в общей системе ценностей, влияние религиозных институтов, взаимоотношения государства и церкви.

Наиболее заметные исследования: 1. М. Читашвили (მ. ჩიტაშვილი) «Типы религиозной ориентации, личностные характеристики и социальная когниция у грузинских православных» (1998, ТГУ им. Джавахишвили, колич., кач., 1440 респ.) — в работе сравнены «внутренний» и «внешний» типы религиозности, прослежены их связи с личностными параметрами, показаны особенности конституирования образа Бога, а также различия поведенческих стратегий между верующими и неверующими; 2. Я. Качкачишвили (ი. კაჭკაჭიშვილი) «Религиозная терпимость в Грузии: Реальность или «ложное сознание»?» (2004, ТГУ им. Джавахишвили, колич., 1200 респ.) — исследовались отношения к различным религиозным меньшинствам и их когнитивные образы; 3. Д. Апрасидзе (დ. აფრასიძე), Э. Джгереная (ე. ჯგერენაია), Г. Зеданиа (გ. ზედანია), Л. Тархнишвили (ლ. თარხნიშვილი), С. Ратиани (ს. რატიანი), Г. Тевзадзе (გ. თევზაძე), Г. Хелашвили (გ. ხელაშვილი) «Ценности грузинского общества» (2006, Фонд «Открытое общество — Грузия», колич., 1100 респ.) — одной из главных задач исследования являлось определение места религии в общей системе доминантных ценностей (по Р. Инглхарту, Inglehart) грузинского общества, а также выявление типов религиозности в континууме модернизм — традиционализм; 4. «Религии в Грузии» (2008) — справочное издание Центра толерантности при Народном защитнике Грузии о всех религиозных группах в стране; 5. Я. Качкачишвили (ი.კაჭკაჭიშვილი), Т. Матарадзе (თ. მატარაძე), Г. Нижарадзе (გ. ნიჟარაძე), Г. Шубитидзе (გ. შუბითიძე) «Культура труда и религиозный дискурс в религиозных общинах Грузии» (2013, НПО Институт социальных исследований и анализа, кач.) — в работе, основанной на идеях М. Вебера (Weber), исследовались религиозные ценности различных общин и их связь с этикой труда и экономическим поведением; сравнены трудовые аттитюды сельских и городских общин. Кроме указанных работ, религиозная тематика часто фигурирует в разнообразных социологических опросах.

Лит.: Городское население Грузии о вопросах, связанных с религией / Г. Нижарадзе, Я. Качкачишвили, Р. Мшвидобадзе, Г. Хуцишвили // Роль Православия в государствах Грузии и России: Материалы грузино-российской конференции. Тбилиси, 2004.

Я. Качкачишвили, Г. Нижарадзе

Социология религии в Казахстане. Социология религии в Казахстане в строгом научном смысле получила свое развитие начиная с конца 90-х прошлого столетия. Вместе с тем есть основания утверждать, что социальные идеи и учения казахского народа имеют давнюю традицию.

В Казахстане научные исследования религии начались в конце XIX — начале XX в. Крупными представителями данного направлении были Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, А. Кунанбаев, Ж. Копеев, Ш. Ку-

дайбердиев, А. Байтурсынов, М. Дулатов и другие. Большинство работ посвящены исследованию ислама на территории Казахстана, роли ислама в общественно-политической жизни и его влиянию на различные социальные институты традиционного казахского общества. Обсуждение этого вопроса имело не столько теоретическое, сколько практическое значение.

Социально-политические взгляды этнографа, историка, просветителя, фольклориста и путешественника Чокана Валиханова изложены в таких известных трудах, как: «Записка о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», «Западный край Китайской империи», «Очерк Джунгарии», «Записки о Кашгарии», «Народонаселение», «Промышленность и торговля», записка «О хлебопашестве», статьи о казахском хане Аблае, о кочевках киргиз. Правда, у него нет целостной системы взглядов на социальную роль религии. Однако в ряде его произведений содержатся многочисленные высказывания по различным вопросам религии в системе общественных отношений традиционного казахского общества. В этом плане особую ценность и интерес представляют такие его известные произведения, как «Тенгри», «О мусульманстве в степи», «Следы шаманства у киргизов», и другие. Все эти работы опубликованы в 4-м томе пятитомного собрания сочинений Валиханова, изданном в 1961 (переиздавался в 1985 и 2010). Валиханов в своих исследованиях значительное место отводил особенностям шаманских верований в условиях Казахстана, описал многочисленные обряды в кочевом быте, их переплетение с мифологическими представлениями казахов. Валиханов ставит вопросы о политике правительства в отношении поощрения ислама и о мероприятиях властей по поддержанию ислама в крае.

Ибрай (Ибрагим) Алтынсарин также внес значительный вклад в исследование религии в Казахстане, особенно ислама, его роли в системе общественно-политических отношений. Ему было свойственно критическое отношение ко многим религиозным институтам, при признании общей положительной роли религии в формировании личности в условиях казахского общества.

Творческие интересы Абая Кунанбаева охватывают широкий круг проблем этики, познания, религии. Он обосновывает необходимость гуманизации общественных отношений с теолого-антропологической позиции. Все вопросы должны раскрываться в бытии человека и через человека, черпая содержание в духовном опыте. Абай одним из первых в истории общественной мысли Казахстана осознал значимость идеи развития человека. С этой точки зрения он высказывал идеи о роли познания, знаний и эволюции общества, самоценности труда как основы существования. Изначальное обращение к истине вне прагматических целей, по мнению мыслителя, освобождает исследователя от предубеждений, превратного толкования тех или иных суждений и в конечном итоге от намеренных заблуждений. Абай отмечает преходящий характер любой научной истины. Исследование многообразных идей различных мыслителей приводит Абая к признанию того, что существуют два основных «жизненных пути», один из которых провозглашает идею существования некой абсолютной причины мироздания, другой — признание того, что человек свободен в своем творчестве. Абай был из тех людей, которые верили в возможность изменения социальной среды, основанной на несправедливости. Он верил в возможность перевоспитания людей путем просвещения, в духе гуманизма.

Важным направлением социальной мысли Казахстана начала XX в. стали идеи и доктрины известных казахских просветителей и общественных деятелей. Это такие крупные фигуры, как Алихан Бокейханов, Бакытжан Каратаев, Ахмет Байтурсынов, Мыржакып Дулатов, Магжан Жумабаев, — каждый из них является достоянием национальной истории и культуры. Одним из важных направлений их исследований является всестороннее изучение угрозы политизации ислама, когда Российское государство вело курс на жесткое ограничение религиозных свобод мусульман. Естественно, что ответной реакцией на это стало провозглашение принципа равенства всех религий и свободы вероисповеданий.

В советский период изучение религиозных проблем велось в рамках исторического материализма, научного коммунизма, истории КПСС, теории советского государства и права и, конечно же, с позиции атеизма. Первые социологические исследования и подразделения в Казахстане стали создаваться в конце 1960-х. Официальной датой институализации и появления структуры, готовящей социологов, считается 1988, когда в Алматы в Казахском государственном университете им. аль-Фараби было открыто социологическое отделение. У истоков казахстанской социологической науки стоял доктор философских наук, профессор М. С. Аженов. Среди его исследовании особое место занимают труды по социальной структуре; в частности, особый интерес вызывает его монография «Социальная стратификация в Республике Казахстан». Различным проблемам социологии были посвящены докторские диссертации М. М. Тажина, К. Г. Габдуллиной, К. У. Биекенова, С. Т. Сейдуманова, З. К. Шаукеновой.

Но только с 90-х XX в. начали инициироваться попытки формирования социологии религии в качестве исследовательской и учебной дисциплины. Это связано прежде всего с началом подготовки

религиоведов и в целом с институциализацией религиоведения. Социология религии в Казахстане развивается в рамках религиоведения как его составляющая. В 1999 по инициативе профессора Б. К. Кудайбергенова на кафедре философии и методологии науки в КазНУ им. аль-Фараби была открыта подготовка бакалавров и магистров по специальности «5В020600 — Религиоведение». Среди учебных дисциплин стала преподаваться и социология религии.

Социология религии была введена как обязательная профессиональная дисциплина и на протяжении всего этого времени преподается в казахстанских вузах как обязательный предмет при подготовке религиоведов и исламоведов. Социология религии в Казахстане еще не имеет необходимой самостоятельности. Но следует отметить, что она вполне реально приутствует в системе религиоведческих исследований и широко используется при изучении религии как социокультурного феномена, при исследовании взаимодействии религии и общества, религии и различных социальных институтов. Если в мировой социологии религии больше этими проблемами занимались социологии, то в Казахстане вопросами социологии религии в большей степени занимаются религиоведы.

Важнейший вклад в развитие социологии религии внесли профессора Б. К. Кудайбергенов, М. С. Орынбеков, Н. Ж. Байтенова. Б. К. Кудайбергенов свой путь в социологию религии начал с проблемы определении духовности. К изучению феномена духовного он подходит исходя от наследия прошлого, этнокультурного и религиозно-философского менталитета, нравственно-этических и эстетических исканий в сфере традиций, раскрывая сущность духовного опыта личности через постижение диалога культур и религий. М. С. Орынбекову принадлежат труды, посвященные выявлению особенности генезиса религиозности в казахстанском обществе, он впервые в систематической форме исследовал данную проблему, показав все многообразие доисламских форм верований, имевших место на территории современного Казахстана (тенгрианство, зороастризм, манихейство, буддизм, несторианство и яковитство). Н. Ж. Байтенова добилась открытия в 2010 PhD докторантуры по религиоведению, призванной обеспечить фундаментальную подготовку специалистов, обладающих высоким уровнем профессионализма, дивергентным мышлением, умением видеть противоречия и проблемы современности, коммуникативной компетентностью, ориентированными на социально и личностно значимые ценности, учитывая современный международный опыт в сочетании с инновационными исследованиями и непрерывной практикой. В это время, с учетом новых этноконфессиональных реалий казахстанского общества и с учетом осложнения религиозной ситуации в стране, возникла острая необходимость в аналитике таких проблем социологии религии, как трансформация роли религии в современном казахстанском обществе, взаимодействие религии и социума, религии и политики, религии и культуры, проникновение религии в глубинные стороны жизни человека, появление новых религиозных образований. В результате всесторонних исследований сложившейся религиозной ситуации в современном казахстанском обществе под руководством профессора Байтеновой вышли книги на казахском языке: «Религии Казахстана» (2008), «Современные нетрадиционные религиозные движения и культы» (2009), «Новые религиозные образования в современном Казахстане» (2010), «Ислам в современном мире: тенденции и перспективы» (2012), «Традиционные религии современного Казахстана: межконфессиональное согласие» (2014), «Религиоведческое образование в современном Казахстане: состояние и перспективы» (2014) и другие, по различным проблемам социологии религии. Исследования Байтеновой посвящены социальным аспектам современной религиозной ситуации в Казахстане, ею проанализированы проблемы межэтнического и межконфессионального согласия и толерантности, место и роль ислама в системе социально-политических отношений.

Казахстанские ученые разрабатывают много исследовательских проектов республиканского и международного значения. В число этих проектов входят такие направления исследований, как «Роль религии в современном казахстанском обществе», «Мониторинг межэтнических отношений и религиозной ситуации в Республике Казахстан», «Деятельность новых религиозных организаций», «Возможности религии в снижении уровня вызовов и угроз современности: социально-политический анализ».

В Казахстане за последние десятилетия наметились новые тенденции, отражающие изменение социальной роли религии в обществе и в жизни каждой отдельной личности. Среди них — трансформация религии в современном мире, ее значение в общественном развитии; стремительный рост численности верующих и количества религиозных объединений; появление новых деноминаций, усложнение межконфессиональных отношений; расширение сферы традиционных религиозных институтов и их социальных функций; углубление восприимчивости широких кругов населения к религиозному воздействию. В исследовании данных проблем в ракурсе социологии религии можно выделить преподавателей кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби А. Д. Курманалиеву, Ш. С. Рысбе-

кову, К. М. Борбасову, К. А. Затова, Б. К. Бейсенова, С. У. Абжалова, Б. Б. Мейрбаева. Ведущими специалистами по этому направлению также являются известные казахстанские ученые Е. Е. Бурова, А. А. Демеуова, А. Г. Косиченко, Т. В. Курганская, А. Муминов, Б. Сатершинов, Г. Т. Телебаев. Современное состояние социологии религии в Казахстане требует решения ряда важных вопросов. Необходимо дальнейшее развитие эмпирических и прикладных исследований, разработка новых методологий, методик и техник исследования, новых способов интерпретации социальной действительности, связанной с той или иной религиозной ситуацией.

Лит: *Бурова Е. Е., Косиченко А. Г.* Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в республике Казахстан / под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы, 2013; Ислам в современном мире: тенденции и перспективы / под ред. Н. Ж. Байтеновой и И. Челеби. (на казах. и тур. яз.). Алматы, 2012; *Телебаев Г. Т.* Этнорелигиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования. Астана, 2007; Традиционные религии современного Казахстана: межконфессиональное согласие» / под ред. Н. Ж. Байтеновой (на казах. яз.). Алматы, 2014.

Н. Ж. Байтенова, А. А. Демеуова, Ш. С. Рысбекова

Социология религии в Кыргызстане. Со времени обретения Кыргызстаном суверенитета в 1991 религиозность его населения подверглась существенным изменениям. Если в период, предшествующий распаду СССР, в республике функционировало 39 мечетей и несколько христианских церквей и общин, то в настоящее время официально зарегистрировано 2989 религиозных организаций, из которых 2595 исламских (ок. 87%) и 380 христианских (ок. 13%), а также 12 общин бахаи и по одной — иудаистов и буддистов. Приблизительно 8% населения Кыргызстана придерживаются православия, остальные принадлежат к незначительным по числу католикам и к разнообразным протестантским конфессиям. Наиболее представительными среди последних являются Союз евангельских христиан-баптистов (34 общины), епархия Евангелическо-лютеранской церкви (21 община), пятидесятники (18 общин), адвентисты седьмого дня (17 общин), Свидетели Иеговы (35 залов царств). Мечетей в Кыргызстане насчитывается 2743 (для сравнения: школ 2218, больниц и поликлиник 338).

Социологические исследования по религиозным вопросам проводятся в Кыргызстане разрозненно, силами исследовательских организаций различного статуса и подчинения: государственных и в основном неправительственных; собственно социологических и в той или иной мере религиоведческих. Последние отличаются почти полным отсутствием профессиональных научных кадров в области религиоведения и крайне слабым взаимодействием с социологическими центрами. К социологическим центрам в Кыргызстане относятся следующие: Социологическая ассоциация Кыргызстана, кафедра социологии и социальной работы Кыргызского национального университета (КНУ) и функционирующая при ней социологическая лаборатория, учебно-исследовательский центр «Общественное мнение» при КНУ, кафедра социологии Бишкекского гуманитарного университета (БГУ), Центр социологических исследований БГУ, отдел социологических и маркетинговых исследований БГУ, отделение социологии Кыргызско-Турецкого университета «Манас», Центр методологии науки и социальных исследований НАН КР. К религиоведческим/теологическим аналитическим центрам можно отнести такие, как Центр исследования религиозной ситуации при Государственной комиссии по делам религий КР (образован в 2016), Центр изучения проблем мировых культур и религий (неопределенного статуса и подчинения), НИИ исламоведения (неопределенного статуса и подчинения), Общественный фонд «Открытая позиция», независимый исследовательского центр «Полис-Азия», независимый аналитический исследовательский центр «Религия, право и политика», Институт истории и социально-правового образования КГУ им. Арабаева, кафедра антропологии Американского университета Центральной Азии, Центр религиоведческих исследований при Кыргызско-российском славянском университете, отдел этнической и религиозной политики и взаимодействия с гражданским обществом аппарата президента КР. Основная тематика исследований: религиозная идентификация, межконфессиональные отношения, взаимоотношения государства и религиозных организаций, проблема радикализации религии и религиозный экстремизм, соотношение секулярности и религиозности, религиозное образование. В 2016 было проведено исследование влияния религиозного фактора на социально-политическую ситуацию в Кыргызской Республике (1186 респ.). В этом же году Центр исследования религиозной ситуации при ГКДР КР провел аналитическое исследование «Восприятие населением Кыргызской Республики идеологии религиозного экстремизма и его оценка государственной политики в противодействии экстремизму» (150 респ.).

Наиболее заметные работы: 1) *Иванова И., Тутлис В.* Homo politicus и его религиозность на переходных этапах развития Кыргызстана // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 6 (12); 2) *Токтосунова А. И., Ашымов Д. Э.* Религиозная ситуация в Кыргызской Республике // Центральная Азия и культура мира. 2001. № 1–2 (10–11); 3) *Малтабаров Б. А.* Религия и социально-политические процессы в Кыргызстане. Бишкек, 2002; 4) *Маликов К. К., Усуба-*

лиев Э. Е. Мусульманская община Кыргызстана и политический процесс в стране: подходы к гармонизации отношений между государством и религией. Бишкек, 2009; 5) *Козукулов Т. А.* Современные проблемы религиозно-политической жизни на юге Кыргызстана // Религиоведение. 2009. № 1; 6) *Дюшенбиев С. У.* Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы // Религиоведение. 2011. № 3; 7) Обзор соблюдения свободы вероисповедания в Кыргызской Республике / под ред. А. Р. Алишевой. Бишкек, 2013; 8) *Малтабаров Б. А.* Религиозная идентичность и идентификация в Кыргызстане // Национальные стратегии развития тюркоязычных стран: Материалы V Конгресса социологов тюркоязычных стран. Алматы, 2014; 9) Свобода религии и убеждений в Кыргызстане. Содействуя межконфессиональному согласию и обеспечению верховенства права / под ред. Д. Кабака. Бишкек, 2015; 10) Методическое руководство по проведению религиоведческой и комплексной судебной психолого-лингвистической экспертизы в Кыргызской Республике / под общ. ред. И. И. Ивановой. Бишкек, 2017.

Лит.: Государственная политика в религиозной сфере и основные религиозные течения в Кыргызстане / авт.-сост.: З. Д. Чотаев, З. А. Турсунбеков, Э. М. Жумакунов, Н. Т. Сманова, А. Т. Гайббаева. Бишкек, 2015; *Элебаева А. Б., Эсенаманова Н. С., Чотаев З. Д.* Влияние религиозного фактора на социально-политическую ситуацию в Кыргызской Республике. Бишкек, 2016.

И. И. Иванова

Социология религии в Украине. В Украине социология религии как эмпирическое исследование религии на микро- и макроуровнях имеет определенные достижения, хотя и не институализирована в качестве автономной обществоведческой науки. Выделиться в самостоятельную и целостную сферу научного знания социологии религии мешает ее двойственная природа — социологическая, где социология религии рассматривается как отраслевая дисциплина, и религиоведческая, где она выступает одной из дисциплинарных составляющих.

В основе современной украинской социология религии лежит многолетняя традиция социологической рефлексии религиозных феноменов украинскими учеными советской эпохи (Е. Дулуман, А. Ерышев, Н. Закович, А. Колодный, П. Косуха, В. Танчер, А. Черний и др.), которые при изучении уровня и характера религиозности в Украине использовали систему методов и инструментарий классической социологии, но в контексте атеистической парадигмы преодоления религиозных пережитков.

С 1991 начинается новый период в развитии украинской социологии религии: изменяются методологические установки прежних подходов к религии, активно внедряются современные методики социологических исследований. Социология религии наполняется новыми эмпирическими данными о функционировании религии на уровне общества, социальных и этнических групп, отдельной личности. В новосозданном в Академии наук Отделении религиоведения начинает работать отдел социологии религии, возглавляемый профессором П. Косухой. Проведенный в 1993 опрос «Место религии в жизни человека» впервые позволил озвучить реальное количество верующих в Украине — 52,6% опрошенных регулярно исповедуются и причащаются, 46,8% систематически молятся и дома, и в храме, 12,9% несколько раз в неделю посещают культовые помещения, еженедельно — 21,6%, в дни больших религиозных праздников — 42,9%; регулярно поддерживают свою организацию — 24%, периодически жертвуют на храм — 42,9% (Религиозная ситуация в Украине: состояние, тенденции, прогнозы: в 2 ч. / под ред. П. Косухи. К., 1994 (укр. яз.). С. 43–44). Социологические исследования отдела в связи со смертью П. Косухи (1996) были перепрофилированы на изучение религиозных процессов с использованием готовых материалов из других профильных институций.

Ныне обширные и систематические опросы общественного мнения о религии проводятся Центром политических и экономических исследований имени А. Разумкова (публикуются в журнале «Национальная безопасность и оборона» (укр. яз.); аналитика — Л. Шангина, Н. Дудар). Блок вопросов по религии включен в мониторинг украинского общества Института социологии НАН Украины (ежегодник «Украинское общество»; аналитика — М. Паращевин, Л. Рязанова). Уделяет внимание актуальным вопросам религии в Украине также Киевский международный институт социологии (аналитика — Е. Богдан). Проблемы религии и молодежи присутствуют в программах исследований Украинского института социальных исследований им. А. Яременко (аналитика — О. Балакирева, Н. Дудар). Исследования молодежной и нетрадиционой религиозности продолжили Н. Гаврилова, Н. Дудар, Н. и О. Беликовы, Т. Мухоморова. Представителей новых религиозных движений анкетировали сотрудники Отделения религиоведения Института философии НАН Украины в 1990-х. Получены интересные результаты опросов мусульман (Н. Кирюшко и Э. Муратова), данные о религиозной толерантности киевских студентов (О. Киселёв, А. Кислая и др.). Национальные и глобальные проблемы религии изучает В. Еленский («Религия после коммунизма», 2004; «Большое возвращение. Религия в международных отношениях и геополитике в конце XX — начале XXI в.», 2013). Отдельные проблемы присутствия религии в обществе затрагиваются в опросах социологической службы «Социс-Гэллап».

Социологические центры, изучающие религиозность, действуют на Волыни (Институт социальных наук Центральноевропейского университета им. Леси Украинки — профессор Л. Кондратик) и на Буковине (кафедра социологии Черновицкого университета им. Ю. Федьковича — профессор В. Докаш), в Одессе (Центр компаративистских исследований религий философского факультета Одесского национального университета им. Мечникова — профессор Е. Мартынюк), а также до 2014 в Донецке (Центр религиоведческих исследований и международных духовных отношений — профессор И. Козловский). Материалы локальных исследований печатаются в региональных журналах (например, «Религия и Социум», Черновцы).

Интерес к социологии религии проявляют отдельные религиозные организации. Так, в 2003 по заказу Украинской греко-католической церкви социологическая фирма «Юкрейниан социолоджи сервис» провела общенациональное исследование «Религия и церковь в современной Украине».

Украина включалась в Международное исследование ценностей (World Values Survey, WVS) и Европейское социальное исследование (European Social Survey, ESV) в 1999 и 2008, которые дают уникальную возможность детального сравнения уровня и специфики религиозности украинского общества с 40 странами, включая Россию. Данные Международной программы социальных исследований (International Social Survey Programme, ISSP) 2008 позволили увидеть неоднозначность оценок религиозности Украины, что, в свою очередь, актуализирует работу над методиками измерения религиозности и усовершенствования интерпретаций показателей религиозности (Е. Богданова, С. Сальникова). Социологические исследования религиозности украинского общества не ограничены работой с данными репрезентативных опросов населения. Например, с помощью глубинного интервьюирования и автобиографического метода исследуются вопросы религиозной конверсии и религиозной идентичности, а также гендерных аспектов современной религиозности (Е. Богдан, Д. Миронович, Л. Скокова); дискурс-анализ применяется в рамках интерпретативно-пространственного подхода к изучению церковного розкола (О. Решетняк); глубинное интервьюирование и фокус-групповые дискуссии — для анализа восприятия религии и веры среди молодежи (Н. Дудар).

Параллельно с развитием социологии религии как науки происходит становление соответствующей учебной дисциплины. Кроме вузовского учебного курса «Религиоведение», в котором социология религии занимает заметное место, читаются спецкурсы по социологии религии и методике социологических исследований религиозности, проводится учебная практика социологических исследований религии на социологических и философских (специализация «религиоведение») факультетах ряда украинских вузов (Национальный университет «Киево-Могилянская академия», Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова, Киевский, Черновицкий, Центральноевропейский и др. университеты). Собственная учебная литература по социологии религии ориентирована на советские и российские аналоги (учебники В. Гараджи, С. Самыгина, В. Нечипоренко и И. Полонской, Д. Угриновича, Ю. Левады, И. Яблокова), в ней пока слабо представлены западноевропейские и североамериканские источники. Отсутствует массовая практика перевода работ западных социологов религии (кроме М. Вебера, Э. Дюргейма, Б. Уилсона, Ж.-П. Виллема, Х. Казановы). В последние годы в Украину приезжают зарубежные социологи религии мирового уровня как для проведения исследований, так и для чтения лекций и презентации своих книг (Айлин Баркер, Хосе Казанова, Ирена Боровик, Дэвид и Бэрнис Мартин).

Для подготовки специалистов высшей квалификации созданы диссертационные советы по защитам кандидатских и докторских диссертаций (по специальностям «религиоведение» и «социология»). Наиболее распространенные темы диссертаций по социологии религии: функции религии, религия в украинском обществе, индивидуальная и коллективная религиозность, религия и социальные институты.

Профессиональные ассоциации религиоведов и социологов не имеют отдельных структурных подразделений по социологии религии. Секции по социологии религии работали на Первом Международном социологическом форуме во Львове (2007), на Первом и Втором Конгрессе Социологической ассоциации Украины (2009, 2013). Конференции «Религия и социальные изменения в современном обществе (2005) и «Религия и общество: новые предпочтения» (2006) проводились на базовом для социологов религии философско-теологическом факультете Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича совместно с Украинской ассоциацией религиоведов. Ежегодно в рамках конференции «Студенческая весна» в Киевском национальном университете работает секция «Социология религии». Украинские ученые принимают участие в работе конференций международных и европейских ассоциаций историков религии и социологов религии (Международная ассоциация истории религий — IAHR, Общество научного изучения религии — SSSR, Международное общество социологии религии — SIRS/ISSR, Международная ассоциация изучения религии в Центральной и Восточной Европе — ISORECEA). С 2014 в Киеве

проходит ежегодная конференция международной рабочей группы «Религия в Черноморском регионе» по руководством американского антрополога Кэтрин Ваннер, где представляют свои исследования социологи, антропологи и религиоведы из Украины, России, Польши, а также из стран Западной Европы и США.

Социологические исследования религиозности дают основания говорить о том, что довольно большой процент украинцев имеет культурно-религиозную идентичность, которая не всегда подтверждается усвоением базовых религиозных положений (православных больше, нежели верующих в Бога), выполнением практик и религиозной социализацией. Около 70% населения считают себя верующими (опрос Центра Разумкова, март 2016), при этом 12% хотя и не принадлежат ни к одной религии, но считают себя верующими, атеисты составляют ок. 5% (опрос Киевского международного института социологии, май 2016).

Церковь является единственным социальным институтом, уровень доверия к которому у украинцев всегда относительно высокий, при этом верующие имеют весьма слабые связи с религиозными институтами. Согласно международным репрезентативным опросам населения, для Украины характерны среднеевропейские показатели религиозности (Европейское исследование ценностей, 2008). Существуют региональные и конфессиональные особенности — на Западе греко-католики демонстрируют самый высокий уровень религиозности, а на Востоке и Юге православные — низкий. Эти различия объясняются не только разными последствиями воздействия коммунистической антирелигиозной политики, но и ролью религии в этнической идентичности галичан и жителей Востока и Юга Украины.

Лит.: *Киселев О. С.* Социология религии в Украине: обзор кандидатских диссертаций // Религиоведение на постсоветском пространстве / под общ. ред. П. Н. Костылева. М., 2011; *Филипович Л.* Зміст західної соціології релігії як науки і навчальної дисципліни // Українське релігієзнавство. 2003. № 25; *Яремчук С.* Соціологія релігії в Україні як науковий напрям і навчальна дисципліна // Релігія та Соціум. 2011. № 1(5).

Л. А. Филипович, О. С. Киселев, Е. В. Богдан

СОЦИОЛО́ГИЯ СВОБОДОМЫ́СЛИЯ И АТЕ́ИЗМА — научное направление, оформившееся в СССР в 1960–1980-х, однако так и не получившее дальнейшего развития, институционального и отраслевого закрепления. Основным предметом социологии свободомыслия и атеизма выступает формирование научно-материалистического мировоззрения в динамике его связи с социальной и политической активностью различных социальных групп.

Среди советских исследователей социологии свободомыслия и атеизма получили известность Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Е. К. Дулуман, А. И. Клибанов, В. Д. Кобецкий, А. А. Лебедев, Л. Н. Митрохин, А. Ф. Окулов, М. Г. Писманик, Е. С. Прокошина, В. А. Сапрыкин, М. К. Тепляков, Д. М. Угринович, В. А. Черняк, И. Н. Яблоков.

Вычленение социологии свободомыслия и атеизма в относительно самостоятельное научное направление было обусловлено потребностями социальной практики: отставанием общественного сознания от декларируемого уровня развития общественных отношений при социализме, необходимостью эмпирического подтверждения и обоснования общетеоретических положений исторического материализма и научного атеизма, выяснением степени эффективности научно-атеистической работы.

В методологическом плане социология свободомыслия и атеизма предполагала единство трех уровней знания: исторического материализма как общесоциологической теории, специальных частных теорий (марксистской социологии и научного атеизма) и эмпирического (конкретно-социологического) уровня исследования. Социологическое познание было направлено не только на выявление степени осознанности атеистических взглядов, но и на обусловленный атеистическими убеждениями уровень реальной общественно-политической мотивации различных социальных групп. Выявление деятельностных, функциональных характеристик различных аспектов веры религиозной либо неверия должно было способствовать социальной активности масс, формированию научно-материалистического мировоззрения, утверждению социалистического образа жизни.

Многочисленные, но разрозненные социологические исследования атеистических убеждений, проводившиеся в СССР в 1970–1980-х, носили главным образом прикладной характер. В изучении общественного сознания отсутствовала системность, единство целевых установок и методологических подходов.

В настоящее время изучение вопросов свободомыслия и атеизма осуществляется, как правило, в рамках социологии религии и социологии управления, социальной философии и других отраслей научного знания.

Современные зарубежные исследования осуществляются в контексте общего изучения процессов глобализации, секуляризации и десекуляризации общества и представлены работами П. Бергера (Berger), Р. Инглхарта (Inglehart), К. Кэмпбелла, П. Норриса, Ф. Цукермана. В последнее десятилетие предметом исследования стал феномен так называемого «нового атеизма».

Лит.: *Балтанов Р. Г.* Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма

в СССР). Казань, 1973; *Гуров Ю. С.* Мировоззрение молодежи и атеизм. Чебоксары, 1976; *Ембулаева Л. С.* Религия и свободомыслие в средних школах Краснодарского края // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1997. № 2 (12); *Кобецкий В. Д.* Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978; *Кублицкая Е. А.* «Общество массового атеизма» глазами социолога // Наука и религия. 1990. № 1; *Соловьев В. С.* О влиянии атеизма на духовное развитие личности. (Опыт социологического исследования) // Вопросы научного атеизма. Вып. 16. М., 1973. *Черняк В. А.* Социология атеизма и исторический материализм. Алма-Ата, 1989; *Campbell C.* Toward a Sociology of Irreligion. N.Y., 1972.

С. М. Алейникова

СПЕ́НСЕР (Spenser) **Ге́рберт** (27.04.1820, Дерби — 08.12.1903, Брайтон) — английский социальный теоретик, один из основателей социологии и эволюционного подхода в социологии и психологии. Суть его эволюционной концепции изложена в 10-томном труде «Система синтетической философии» (System of Synthetic Philosophy, 1862–1896), куда вошли «Основные начала» (First Principles, 1862), «Основания биологии» (Principles of Biology, 1864–1867), «Основания психологии» (Principles of Psychology, 1879–1893), «Основания социологии» (Principles of Sociology, 1876–1896), «Основания этики» (The Principles of Ethics, 1879–1892). Другие важные социологические работы: «Социальная статика» (Social Statics: or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed, 1850), «Социология как предмет изучения» (The Study of Sociology, 1873), «Описательная социология» (Descriptive Sociology or Groups of Sociological Facts, 1873), «Человек против государства» (The Man versus the State, 1885), «Церемониальные институты» (Ceremonial Institutions, 1879).

В основе социологической теории Спенсера — три составляющие: 1) идея социальной эволюции; 2) отождествление общества с организмом; 3) функциональный анализ общественных структур и институтов. Теория эволюции Спенсера была сформулирована раньше и независимо от теории Дарвина. Спенсер предложил использовать эволюционную теорию для объяснения социальных изменений. Однако, в отличие от Конта (Comte), который мыслил сходным образом и который, по собственному мнению, был первым, кто показал взаимосвязь между «наукой о жизни» и «наукой об обществе», Спенсер сконцентрировал внимание не на том, *что* изменяется в обществе на разных этапах его исторического развития, а на том — *почему*. Эволюция понимается им как первопринцип, лежащий в основе всех наук, и как универсальный процесс, помогающий объяснить изменения природных, личностных и социальных феноменов. Эволюция включает интеграцию (накопление материи) и дифференциацию (рассеяние движения), т. е. переход от относительно неопределенной рассеянной однородности к определенной связной структурной разнородности. По мере увеличения разнообразия и усложнения структуры дифференциация ускоряется. Интеграция же препятствует расхождению, способствует гармонизации, укреплению связей, увеличению структурно-функционального соответствия между различными частями агрегата. Эволюция, по Спенсеру, включает три фазы: органическую, неорганическую, надорганическую. Социология изучает социальную эволюцию, представляющую собой часть надорганической эволюции. Чем примитивнее общество, тем меньше дифференциация отдельных его частей и тем больше похожи они друг на друга. По мере усложнения общества ускоряется дифференциация, увеличиваются различия между его частями, растет специализация функций и становится настоятельной проблема их согласования. Чем проще общественный организм, тем более взаимозаменяемы отдельные его части. В сложном обществе возрастает взаимозависимость, что означает большую ее уязвимость. Представление Спенсера об обществе как организме позволило понять ряд важных особенностей структуры и функционирования социальных систем. Он не отождествлял общество с индивидуальным биологическим организмом, как зачастую утверждали и его сторонники, и его противники. Он лишь сравнивал две эти сущности, прослеживая между ними как сходства, так и различия, и рассматривая общество как «сверхорганический организм», т. е. как специфическую организацию.

Сходства между обществом и организмом состоят в следующем. В процессе их жизнедеятельности происходит: 1) рост массы и увеличение объема; которые сопровождаются 2) усложнением и дифференциацией их структуры, что, в свою очередь, приводит к 3) дифференциации функций и 4) увеличению взаимозависимости их частей и все более тесному взаимодействию, а для нормального функционирования необходимо 5) поддержание определенных функций. Различия связаны главным образом с большей автономией индивида в сравнении с частями организма: 1) относительная независимость и рассеянность членов общества; 2) нежесткая их привязка к определенной функции.

Спенсер первым детально разработал подход, который впоследствии назовут общей теорией систем, применив его к человеческому обществу. Он сочетал эволюционный анализ общества со структурно-функциональным анализом и был первым, кто ввел в социологию понятия «структура», «функция», «система», «институт». Он является предшественником структурно-функциональной школы в социальной антропологии и социологии. Все события, явления или процессы, происходящие в индивиду-

альной и социальной жизни, он объяснял тем, какое место занимают выполняемые ими функции в более крупной структуре, частью которой они являются.
В контексте структурно-функционального анализа Спенсер подходил и к проблеме изучения религиозных феноменов. Подобно Дюркгейму (Durkheim), который скажет впоследствии, что есть «нечто вечное в религии» и нет ни одной религии, в которой нельзя найти никакой «функциональной полезности», Спенсер в «Основных началах» писал, что даже самые различные верования имеют нечто общее, что, сколь бы ошибочными они ни казались, все они содержат долю истины и «поддерживают принцип подчинения индивидуальной деятельности потребностям общества».
В теории познания Спенсер придерживается позиции агностицизма. Наука и религия — как знание, так и то, что лежит за пределами знания, находя свое основание в действительном положении вещей, не должны вечно и абсолютно противоречить друг другу. И наука и религия едины в том, что «существование мира со всем его содержанием есть тайна, вечно требующая объяснения». Связующим науку и религию звеном является тот факт, что «сила, проявляемая нам во Вселенной, совершенно непознаваема». Таким образом, наука и религия согласуются друг с другом, если признать, что каждое явление есть «проявление безграничной и непостижимой силы», лежащей за пределами нашего знания. Признание этой истины Спенсер называет подлинно религиозным элементом религии, «который всегда был хорош». Тогда как от своего иррелигиозного элемента — того, что «оказывалось несостоятельным в доктрине и вредным на практике», — религия должна освободиться, что постепенно и происходит в истории. И в этом ей помогает наука, которая в своих обобщениях и формулировании законов становится все более абстрактной, все менее понятной, погружаясь в непостижимое и немыслимое. На всех этапах развития наука принимала поверхностные решения, ненаучные по своей сути, что и было одной из причин ее столкновения с религией. Иначе говоря, не дело науки — решение вопросов об истинности или ложности тех или иных религиозных верований и представлений, которые недоступны позитивной науке.
Спенсер оказал немалое влияние на современные исследования религии, положив начало структурно-функциональному подходу с его особым вниманием к изучению позитивного влияния религии на общество (необходимость религии), функций религии (интеграция семьи, социальный контроль, поддержание идентичности, социальных связей, единства общества и частной собственности) при соблюдении научной процедуры исследования (воздержание от ценностных суждений и решения вопроса об истинности той или иной религии).

Соч.: Основания социологии / пер. с англ. // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / сост. и отв. ред. В. И. Добреньков, Л. П. Беленкова. М., 1994; Принципы социологии. (Глава XX. Поклонение предкам вообще) / пер. с англ. А. Н. Бартко // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красников. М., 1998; Опыты научные, политические и философские / пер. с англ. Минск, 1998.

Лит.: *Гаупп О.* Спенсер. СПб., 1898; *Ковалев А. Д.* Эволюционная социология Г. Спенсера: первый опыт системного подхода // История теоретической социологии: в 4 т. / под ред. Ю. Н. Давыдова. Т. 1. М., 1997; *Peel J. D.* Herbert Spenser: The Evolution of sociologist. N.Y., 1971.

Е. Д. Руткевич

СТАРК (Stark) **Ро́дни** (08.07.1934 Джеймстаун, Северная Дакота) — американский социолог и исследователь религии, профессор Бэйлорского университета (Baylor University) в Уэйко (Техас). Из лютеранской семьи. Получил журналистское образование в Денверском университете (University of Denver) в 1959. Был на военной службе, работал репортером. Окончил магистратуру по социологии в Калифорнийском университете в Беркли (The University of California, Berkeley) в 1965, где затем защитил докторскую диссертацию (1971). С 1972 преподавал социологию и сравнительное религиоведение в университете Вашингтона (University of Washington), в 2004 перешел в Бэйлорский университет. Избирался президентом Ассоциации социологии религии (1983) и руководителем секции социологии религии в Американской социологической ассоциации (1997).
Свои первые большие исследования по социологии религии Старк проводил под руководством Глока (Glock). Результаты были опубликованы в сборнике научных работ с их редакторским и авторским участием «Религия и общество в напряженности» (Religion and Society in Tension, 1965) и в совместном труде «Американское благочестие» (American Piety, 1968). В первом из этих изданий Старк предпринял социологическое описание развивавшегося в американском обществе деноминационализма (см. Деноминация), провел анализ влияния религии на процессы социальной интеграции и дезинтеграции, выявил тенденцию религиозного обоснования консервативных политических настроений в США. Второй труд получил широкую известность благодаря изложенной в нем концепции пяти измерений религиозности (five-dimensional scheme: beliefs, knowledge, personal experiences, ritual practices, sociomoral consequences). В те же годы вместе с Лофлэндом (Lofland) изучал феномен конверсии религиозной.

В 1970–1980-е основное научное внимание Старка ориентировалось на социологическое объяснение так называемого религиозного обращения и изменений в религиозном выборе личности. Совместно с Байнбриджем (Bainbridge) он разрабатывал теорию рационального выбора религии. Компендиумом предложенного ими подхода стал труд «Теория религии» (A Theory of Religion, 1987), содержащий свыше трех сотен последовательно связанных формулировок, определений, кратких и развернутых тезисов. Согласно этой теории, религиозная активность индивидов возникает только в кризисных жизненных ситуациях. Религиозный выбор людей обусловлен потребностями в компенсации затрат (духовных, физических, материальных), совершенных при достижении каких-либо целей, когда ожидаемый результат оказывается слишком отдаленным или несбывшимся. Религия восполняет людям нереализованные желания, либо убеждая в благотворном исходе при длительном соблюдении благочестивого ожидания, либо предлагая некие сверхобычные способы скорого осязаемого удовлетворения. Характер избираемой религиозной ориентации (традиционные или нетрадиционные ее формы) зависит от содержания компенсируемой потребности, от влияния социального окружения (примера друзей или родственников) и от индивидуальных свойств «ищущего». Акт религиозного выбора происходит, в трактовке Старка, как рациональное действие, подобное поведению на рынке, где религиозные идеи конкурируют между собой как товары, а приобретатель сопоставляет цену и качество, свои выгоды и затраты. Церкви выступают как «торговые фирмы», верующие — как потребители «духовных услуг».

Потребности в компенсации отдельно взятых индивидов при их взаимодействии складываются в социальные процессы, что позволяет перейти к макросоциологическому анализу роли религии в обществе и влияния общества на религию. В частности, Старк рассматривает секуляризацию как рациональную реакцию верующих на неэффективность традиционных религиозных организаций. Секуляризация устраняет принудительность в определении индивидами своей идентичности религиозной и открывает перспективу религиозного многообразия (появление обособленных групп религиозных, сект религиозных, деноминаций). При этом секуляризация не есть нечто необратимое, наподобие кармы. Допуская свободное религиозное многообразие, общество может обойтись без радикального обмирщения. Исследуя феномен плюрализма религиозного, Старк критически отнесся к утверждениям о его негативном влиянии на религиозность населения. По наблюдениям Старка, чем выше уровень конкуренции между церквями, тем выше уровень запросов прихожан. Согласно выдвинутому им тезису, динамика религиозного поведения населения повышается там, где отсутствует какая-либо конфессиональная монополия и есть возможность независимого выбора верующими «духовного продукта». Там же, где религиозные организации имеют статус государственной церкви, они утрачивают гибкость и отзывчивость к нуждам своей паствы, чем неизбежно вызывают упадок своего авторитета и отстраненность верующих.

В ряде своих работ 1990–2000-х Старк провел историко-социологический анализ эволюции христианства из маргинальной религиозной группы в мировую религию. Сравнивая исторические свидетельства о первых веках христианства с образованием новых религиозных сообществ в XIX и XX вв., он пришел к выводу о приоритете на начальной стадии движений религиозных их внутреннего саморазвития (межличностных отношений, «сети веры» из дружеских и родственных связей и т. п.) над официальными мерами по их распространению. Организационная институциализация вероисповеданий, а тем более превращение в господствующие или даже государственные религии, снижает их духовное значение и предопределяет перспективу грядущих расколов, кризисов и упадка.

Соч.: The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. Princeton (N.J.), 1996; For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery. Princeton (N.J.), 2003; The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success. N.Y., 2005; Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief. San Francisco, 2007.

М. С. Юрьев

СТАТИ́СТИКА РЕЛИ́ГИЙ — позволяет составить представление о роли, месте и значении религии в разных регионах мира, странах, обществах, субкультурах, в массовом сознании. Статистические данные выражаются в количественных показателях (сведения о численности общин, верующих, о совершении религиозных практик, о восприятии и отношении к тем или иным религиозным догматам, правилам, идеям, а также о разных формах отсутствия веры, агностицизме, атеизме), основанных на сборе и анализе количественных и качественных данных.

Массовые опросы, касающиеся религии, в разных странах, в том числе и в России, проходят по программе Мирового исследования ценностей (World Values Survey, проводится с 1981 в 100 странах мира) и ее интегральной части — Европейского исследования ценностей (European Values Survey). Ведущую роль в определении методологии опросов сыграл социолог Рональд Инглхарт (Inglehart). В рамках данной программы задаются вопросы как о религиозной аффилиации респондентов, так и о различ-

ных аспектах веры в Бога и религиозной практике, экономических взглядах и политическом мировоззрении. Крупнейшим научным центром, который анализирует и публикует информацию о статистике религий в мире, также является американский Центр Пью (Pew Research Center). Данные и рейтинги Фонда основаны на Мировом и Европейском исследованиях ценностей и на собственных исследованиях.

Опубликованные в 2012 данные Фонда Пью приводят результаты исследования в 230 странах мира (The Global Religious Landscape): 5,8 млрд жителей планеты заявляют о какой-либо своей религиозной принадлежности, они составляют 84% от населения мира, которое на 2010 составляло 6,9 млрд чел. В мире 2,2 млрд христиан (32% населения мира), 1,6 млрд мусульман (23%), 1 млрд индусов (15%), почти 500 млн буддистов (7%) и 14 млн иудаистов (0,2%). Более 400 млн чел. (6%) практикуют различные народные или традиционные религии, в том числе австралийские, африканские, китайские, индейские народные верования. 58 млн чел. (чуть менее 1% от населения мира) принадлежат к другим религиям, в том числе исповедуют веру Бахаи, джайнизм, сикхизм, синтоизм, даосизм, зороастризм. Каждый шестой не принадлежит ни к какой религии (1,1 млрд, или 16% населения мира), но может верить в Бога или какую-либо духовную силу. В Азиатско-Тихоокеанском регионе живет подавляющее большинство индусов (99%), буддистов (99%), приверженцев народных религий (90%), три четверти не принадлежащих ни к какой религии (76%, ок. 700 млн только в Китае), 62% мусульман. Около 20% мусульман живут на Ближнем Востоке и в Северной Африке, почти 16% проживают в странах Африки южнее Сахары. Христиане наиболее равномерно распределены по различным частям света: в Европе (26%), Латинской Америке и Карибском бассейне (24%), к югу от Сахары (24%). 44% иудаистов живут в Северной Америке, в то время как около четырех из десяти (41%) живут на Ближнем Востоке и в Северной Африке — почти все из них в Израиле. Исследование Центра Пью 2017 (The Changing Global Religious Landscape) показало, что к 2035 рождаемость в мусульманских семьях превысит рождаемость в христианских, но христианство остается самой большой религиозной группой мира. Ислам и индуизм — самые молодые религии мира. К 2060 мусульман и христиан будет по 31% населения, 12% неаффилированных верующих, 14% индуистов, 5% индуистов, 4,6% народных религий, 0,6% иных религий, 0,2 иудаистов.

Собственные статистические исследования проводит Римско-католическая церковь. Статистический ежегодник Ватикана «Catholic Herald» приводит данные на 31 декабря 2012. Католиков — 1, 228 млрд человек, процент католиков по отношению к населению планеты — 17,5%. 4,8 млн католиков не были включены в обзор, потому что они находятся в странах, которые не могли предоставить точной статистики (Китай и Северная Корея). Процент католиков относительно населения в целом наиболее высок в Америке, где они составляют 63,2% жителей континента, в Азии — 3,2%. Общее количество священников Католической церкви (как монашествующих, так и епархиальных клириков) — 414 313. Немного увеличилось количество клириков в Африке, больше — в Азии, небольшое уменьшение отмечено в Европе и Океании. При этом в динамике численность католиков постепенно растет: к концу 2013 в мире 1,253 млрд крещеных католиков, то есть 17,7% населения планеты, 415 348 священников, 5173 епископов, в основном, за счет Америки и Азии.

Мировая статистика религий используется для глобального анализа культурных, миграционных, межцивилизационных и иных проблем. Исследование религии в конкретной стране или регионе позволяет лучше понять, что означают общие цифры численности верующих. При этом исследователь сталкивается с целым рядом сложных и пересекающихся между собой факторов, которые он обязан учитывать: неоднородность сообщества верующих, различное понимание своей веры в культурном и бытовом планах, разные степени принадлежности к той или иной религии или конфессии, внерелигиозное восприятие веры, различное восприятие религии со стороны религиозных лидеров и в стереотипах массового сознания. Для того чтобы увидеть реальную картину за общими цифрами, необходимо следовать критериям, в рамках которых оценивается религиозность общества на разных уровнях восприятия. Количественную оценку роли религий и конфессий на основании различных критериев можно проследить на примере России.

Из всех существующих подходов наибольшие цифры численности религиозных общин дает распространенный среди религиозных деятелей «этнический» принцип. Православие объявляется этнической религией русских, украинцев, белорусов, чувашей, мордвы, карел, коми, осетин, части удмуртов и марийцев и т. д. На основе такого метода подсчета, согласно данным Всероссийской переписи 2002 (данные переписи 2010 отличаются незначительно), получается около 120 млн православных (из них русских почти 116 млн, украинцев 3 млн, чувашей более полутора млн, мордвы около 900 тыс., белорусов 800 тыс. чел.). Этнический принцип исчисления религиозной принадлежности среди христиан используют не только православные, но и католики, лютеране, члены Армянской апостольской церкви. «Этническую» численность мусульман,

иудаистов и буддистов также можно вычислить, если посчитать численность тех народов, которые традиционно исповедуют эти религии. Исходя из этнического принципа исчисления религиозной принадлежности, сейчас в России: 120 млн православных, 600 тыс. католиков, более млн верующих Армянской апостольской церкви, 14 млн мусульман, 230 тыс. иудаистов и 900 тыс. буддистов.

Более содержателен критерий религиозной самоидентификации (или «культурной» религиозности). Если человек объявил себя принадлежащим к определенной религиозной традиции, он вовсе не обязательно разделяет ее вероучение, участвует в ее таинствах и обрядах, является членом религиозной общины. Тем не менее сам факт утверждения о своей принадлежности к определенному религиозному течению, независимо от религиозных убеждений, является важным для мировоззрения, нравственной, культурной и политической ориентации гражданина. Человек, называющий себя православным, мусульманином или лютеранином, в каких бы отношениях он ни был (или не был ни в каких) с соответствующей религиозной общиной и как бы мало он ни разделял соответствующее вероучение, вкладывает какой-то смысл в свою самоидентификацию. Соответствующая религия имеет для его сознания особую по сравнению с другими религиями ценность. Общие показатели культурной религиозности (т. е. численность людей, считающих себя представителями данного религиозного движения) таковы: православных 75–85 млн, католиков до 1 млн, протестантов 1,5–1,8 млн, староверов менее 1,5 млн.; христиан всего — 85–95 млн, мусульман — 6–9 млн, иудаистов — до 50 тыс., буддистов — около 550 тыс., последователей организованных новых религиозных движений (НРД) — не более 300 тыс.

Религиозность и религиозная самоидентификация (культурная религиозность) — разные вещи. Уровень религиозности показывает численность практикующих верующих. В отношении «этнических религий» — православия, католичества, лютеранства, ислама, иудаизма и буддизма — в современных российских условиях вопрос о том, кого считать практикующим верующим (а следовательно, кого вообще-то считать представителем данного религиозного течения), сложен и отягощен личными пристрастиями того, кто считает. Общие принципы этого подсчета очевидны: к данной религии или к конкретной христианской конфессии принадлежит тот, кто разделяет ее вероучение, соблюдает предписываемые ею практики. Однако число людей, полностью разделяющих вероучение (и даже жестче — разделяющих вероучительные истины, которые сама данная религия или конфессия считает необходимыми, чтобы к ней принадлежать) и полностью исполняющих требуемые практики (совершение молитвы, участие в богослужении, причащение, исповедь), как показывают и опросы и опыт священнослужителей, ничтожно мало. Данные о практикующих верующих весьма приблизительны и характеризуются заметным разбросом: в РПЦ 5–15 млн чел., староверов 50–80 тыс. чел., католиков 60–200 тыс. чел., протестантов более 1,5 млн чел., иудаистов 30 тыс. чел., мусульман не более 2,8 млн чел., буддистов не более 500 тыс. чел., организованных НРД не более 300 тыс. чел. (см. Лункин Р. Н., Филатов С. Б.). Социологические опросы 2000–2010-х, которые касаются религии и в особенности исповедания православия в России, столь противоречивы, что определенный вывод об осознанной вере россиян сделать трудно. То получается, что большинство называет себя православными, то оказывается, что только 5% что-то знает о вере в Бога и регулярно посещает храмы.

Один из самых широких опросов, который позволяет увидеть значение православных и неправославных в общероссийском и в региональном масштабе, был проведен в рамках опроса МегаФОМ в мае–июле 2012 по проекту АРЕНА (Атлас религий и национальностей). Опрос проведен по заказу и по анкете Исследовательской службы «Среда». Выборка репрезентирует городское и сельское население субъектов России в возрасте от 18 лет и старше. Исследование проходило в 79 субъектах РФ, где проживает 98,8% населения РФ (по данным переписи населения 2010). Отобранные субъекты РФ представляют все федеральные округа и позволяют сопоставлять результаты. В четырех субъектах РФ исследование не проводилось — Чеченская Республика, Республика Ингушетия, Чукотский автономный округ, Ненецкий автономный округ. Исходя из объяснения самого ФОМ, стоимость и сроки проведения исследования в этих регионах значительно выше из-за труднодостижимости населенных пунктов, проблем с транспортом и пр. Анкета включала в себя вопросы по вероисповеданию, по религиозной практике, социально-психологическим характеристикам, национальности и социально-демографические параметры.

Опрос показал, что число людей, сознательно определяющих свою принадлежность к неправославной конфессии, находится в пределах ошибки выборки (таковы группы католиков, старообрядцев, протестантов, отдельно и не совсем корректно был выделен вопрос «исповедую пятидесятничество», хотя это также протестантизм). Однако же и православных, принадлежащих к РПЦ, в этом опросе только 41% (эта цифра появлялась и в других опросах ФОМ и Левады-Центра, когда людям предоставляли на выбор разные конфессии, а не просто спрашивали: «Являетесь ли Вы православным?»). При этом опрос отчетливо фиксирует неправославную

христианскую религиозность в массовом сознании населения в целом (4% по России ответили, что исповедуют христианство, но не принадлежат ни к какой конфессии). Эта группа впервые была выделена в общероссийском опросе. Очевидно, что группа неправославных христиан в целом, большинство которой составляют «просто христиане», предстает более размытой и скорее потенциально религиозной, а вот протестанты резко вырываются вперед по всем показателям практической религиозности, обгоняя и население в целом, и православных. Они не затрудняются с ответом на вопросы о религиозной жизни, меньше всех верят в чудеса.

Наиболее удачная попытка посмотреть «за занавес» общепринятых религиозных символов на практическую религиозность россиян была сделана в книге «Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России» (2007). Этот сборник статей стал продолжением фундаментального социологического исследования в ряде регионов России, начатого еще в 1991 (последний опрос был проведен авторами в 2005). Результаты первого этапа работы были опубликованы в книге «Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России» (2000). Исследователи ввели целый ряд понятий, помогающих проанализировать цифры массовой религиозности и понять парадоксы практической религиозности.

Эволюцию отношения к религии в российском обществе, по мнению авторов первой базовой статьи сборника 2007 — главного научного сотрудника Института Европы РАН Дмитрия Фурмана и директора Института Евангелической лютеранской церкви Финляндии Киммо Каарийнена («Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI века»), можно представить в виде движения маятника от тотальной православной религиозности к размыванию и модернизации, а затем обратно. Постепенно, к постсоветскому времени, движение этого маятника затухает. Смену православия атеизмом авторы объясняют естественной реакцией на подавление любой свободной мысли: «В России воздействие модернизационных процессов на религиозную сферу принимает формы, в значительной мере отличные от тех, которые оно приняло в большинстве европейских стран. Крайний традиционализм Православной церкви, ее полная, особенно с петровских времен, зависимость от самодержавного государства, жесткость и формализм идеологического контроля со стороны церкви и самодержавия подталкивали русское общество не к поискам новых форм религиозной жизни, а к идеологиям, прямо противоположным официальной идеологии “православия, самодержавия и народности”, атеистическим». Именно заслоны на пути свободной религиозной мысли направляли общественную мысль в антирелигиозном направлении. В советское же время ситуация изменилась — легче было быть верующим, чем неортодоксальным марксистом.

Когда маятник качнулся в 1990-е к вере, то в обществе, как отмечается в книге, сложился «проправославный консенсус». Авторы подчеркивают, что этот консенсус общенациональный, так как «очень хорошо» и «хорошо» к православию относятся и неверующие, и атеисты, и колеблющиеся. Причем доверие к РПЦ в российском обществе априорное, и оно не связано с реальным положением дел в церкви, с какими-либо действиями священнослужителей, с их моральным, образовательным и культурным уровнем. Общественное сознание наделяет церковь несколькими ключевыми качествами — это ее «надмирность», неизменность и национальный характер. Большинство россиян считает, что РПЦ должна ограничиться духовными вопросами, а не решать общественные, политические и социальные проблемы. Но тогда в чем смысл подобного представления о православии? Ответ на этот вопрос следует из аморфности самого по себе «проправославного консенсуса». Как подчеркивают авторы, только так церковь может объединять современных русских с их предками, олигарха и нищую старушку, правительственных чиновников и «коммуно-патриотическую» оппозицию. РПЦ — неизменный сакральный символ «русскости», «русской духовности» и русского единства».

Пытаясь выявить хотя бы примерное число людей, которые сознательно исповедуют православие и являются в некоторой степени церковными, авторы книги отобрали лиц, которые удовлетворяют довольно строгим критериям для размытой в целом православной религиозности. В понятие «традиционные верующие» входят те, кто 1) идентифицируют себя как верующих; 2) верят в Бога, с которым можно вступить в личные отношения (а не в «жизненную силу»); 3) считают себя православными; 4) или: а) посещают церковь не реже раза в месяц, или: б) часто молятся. Эту категорию авторы назвали ядром всех верующих в 1991 таких было 3%, в 1996 — 6%, в 1999 — 7%, в 2005 — 8,8%. Однако Каариайнен и Фурман замечают, что и ядро верующих им приходилось щадить и не применять на самом деле строгих критериев, так как 15% «традиционных верующих» не верят в загробную жизнь, 30% не признают воскресения мертвых, 13% никогда не причащались и т. д. Рассуждения о перспективах российской религиозности приводят авторов к заключению, что отличительной чертой России является слабая самоорганизация гражданского общества, а отсюда стремление к воссозданию государственной церкви и православия как всеобщей официальной идеологии этого общества; при

этом людей, которых действительно можно назвать религиозными, в нем крохотное меньшинство, перспективы роста которого очень сомнительны, а моральная эволюция общества идет совершенно независимо от церкви.

Регулярные замеры в рамках общероссийских опросов делают фонд «Общественное мнение», ВЦИОМ, Левада-Центр. Статистика религий играет важную роль в публикациях в средствах массовой информации, в высказываниях общественных и политических деятелей, представителей органов власти. В рамках общественных дискуссий цифры религиозной статистики являются магическим символом культурно-религиозной идентичности того или иного народа или континента или же, наоборот, изменений и разрушения этой идентичности. Для религиозных деятелей и для политиков цифры о численности верующих, о поддержке той или иной церкви или религии говорят о собственной политической значимости, о правильности идеологического курса и т. д. Между тем статистика религий является относительным инструментом измерения религиозности и религиозных представлений, который требует постоянного переосмысления, соотнесения количественных данных с данными качественных полевых исследований, учета специфики региона, религии, исторического этапа развития религиозных, пararелигиозных или антирелигиозных представлений в условиях десекуляризации.

Лит.: *Дубин Б.* Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3; *Зоркая Н. А.* Православие в постсоветском обществе // Общественные науки и современность. 2013. № 1; *Лункин Р. Н., Филатов С. Б.* Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить // Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2011; *Lunkin R., Filatov S.* Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures // Religion, State and Society. 2006. Vol. 34. No 1.

Р. Н. Лункин

СТИГМАТИЗА́ЦИЯ (от лат. stigma — клеймо, позор, порез, царапина; из др.-греч. στίγμα — клеймо и στιγμός — колотая рана) — «заклеймение».

1) Психофизиологический феномен появления на теле верующего христианина (реже — неверующего человека) временных или постоянных ран-стигматов, напоминающих о крестных муках Иисуса Христа. Чаще всего стигматы открываются на ладонях рук и ступнях ног — в местах пробивания гвоздями тела Христова при распятии, но встречается и так называемая полная стигматизация — с порезом в нижней правой части торса (как бы от удара копья Лонгина-сотника) и многочисленными мелкими царапинами на коже лобной и теменной областей головы (как бы от тернового венца). Стигматизация может быть как болезненной, так и безболезненной, часто сопровождается кровотечением или выделением жидкой субстанции, похожей на сукровицу. Однозначного объяснения данного феномена в медицине, биологии, психологии и антропологии нет. В науке превалирует скептическая точка зрения на стигматизацию как на мистификацию и намеренное введение в заблуждение очевидцев. В христианстве стигматизация квалифицируется как чудо, если подтверждается ее священная сверхъестественная природа. От стигматизации следует отличать религиозные феномены самораспятия, самокалечения, самоистязания в состояниях гипнотического транса, религиозного экстаза и мистической экзальтации. Наиболее известный пример — стигматизация святого Франциска Ассизского.

2) Социальный процесс «заклеймения позором», результатом которого является маргинализация и изоляция общественных групп или индивидов, в том числе религиозных, подозреваемых или обвиняемых в антисоциальном, девиантном, делинквентном (вплоть до криминального) поведении. Публичное порицание и отторжение в форме стигматизации может сопровождаться «навешиванием ярлыков» и последующей травлей аутсайдеров (яркий пример — «охота на ведьм»). Социальная функция стигматизации амбивалентна. С одной стороны, трудно смываемое пятно позора (особенно сопровождающееся общественно значимыми символическими действиями преследователей, например: заковыванием в наручники, обрыванием с форменной одежды знаков отличия, помещением под стражу и т. п.) может негативно влиять на религиозную, гендерную, культурную самоидентификацию субъекта. С другой стороны — стигматизация способствует стабилизации внутри социума иерархии материальных и духовных ценностей, укреплению светской и религиозной власти. Современная юридическая социология и криминология изучают и учитывают в первую очередь деструктивный характер и общественный резонанс актов стигматизации, подчеркивая необходимость компенсации ее последствий дестигматизацией — обратным социальным процессом, подразумевающим декриминализацию некоторых составов преступлений, гуманизацию пенитенциарной сферы, реабилитацию жертв политических репрессий, воспитание общества на принципах гуманности, веротерпимости, толерантности и соблюдения правопорядка.

И. П. Давыдов

СТРУМИ́ЛИН (Струми́лло-Петрашке́вич) **Стани́слав Гу́ставович** (17/29.01.1877, с. Дашковцы, Литинский уезд Подольской губернии — 25.01.1974, Москва) — участник русского социал-демократического движения рубежа XIX и XX вв. (некоторое время примыкал к меньшевикам), советский эконо-

мист, социолог, один из идеологов модели советской индустриализации и пятилетних планов, академик АН СССР с 1931. В 1912 окончил Петербургский политехнический институт, до 1917 занимался статистическими исследованиями, после революции работал в советских управленческих учреждениях, в том числе в Госплане СССР и в системе АН СССР, вел преподавательскую деятельность. Научные исследования Струмилина связаны преимущественно с изучением трудовых ресурсов, демографическим и народно-хозяйственным прогнозированием, статистикой. По завершении Гражданской войны Струмилин рассчитал демографические потери страны за предшествующие военные годы («Трудовые потери России в войне»). В 1922–1923 провел первое исследования бюджета времени советских рабочих и крестьян. В дискуссии 2-й половины 1920-х о путях развития страны Струмилин выступил оппонентом теоретика НЭПа Николая Кондратьева.

В работе «Аристократия духа и профаны. Два идеала» (1910) Струмилин с атеистических позиций подверг критике религиозную философию веховства. Работу «Бог и свобода. О вере и неверии», написанную в 1917 и посвященную «урокам религиозного прошлого», Струмилин переработал в 1960-е в духе поступательного прогрессизма Программы КПСС образца 1961, провозгласившей построение материально-технической базы коммунизма к 1980, и антирелигиозной кампании 1950–1960-х с ее акцентом на борьбу с пережитками досоциалистического прошлого. В работе «Зарплата и производительность труда в русской промышленности в 1913–1922 гг.» (1923) Струмилин обращает внимание на «тесно связанное с революцией» сокращение расходов, прежде всего на «так называемые религиозные потребности русского рабочего» (с. 26). Незначительные и до революции (Струмилин приводит следующую статистику: в Петербурге в 1908 — не превышали 10 коп., в Баку в 1909 — 20 коп., в Середе — 30,7 коп в 1911) эти расходы падают до еле заметных величин в послереволюционное время. В Москве 1918 — это 1,3 коп., на Урале в 1922 — 0,9, в Донбассе в 1920 — 0.8 коп. Одновременно с сокращением религиозных расходов населения послереволюционная статистика фиксирует увеличение доли затрат людей на культуру и образование — книги, периодику, театры. В работах, вошедших в сборник под общим названием «Проблемы экономики труда» (издан в 1982), Струмилин обобщает данные выборочных опросов, касающихся изучения бюджета времени рабочих Москвы, Петрограда, Иваново-Вознесенска (1922), Нижнего Новгорода, Иваново-Вознесенска, Костромы, Владимира, Брянска, Екатеринослава, Тулы, Тамбова, Симбирска, Архангельска (1923–1924), крестьян Воронежской губернии (1923), служащих Москвы и Петрограда (1923), а также колхозников Ленинградской, Московской областей, Центрально-Черноземной области, Куйбышевского края РСФСР, БССР, Киевской и Одесской областей УССР. Так, в Воронежской губернии 1923 летом в будни глава семьи затрачивал на исполнение религиозных потребностей 16 мин в сутки, домохозяйка — 25 мин; все работники семьи — 16 мин. Аналогичные показатели зимнего буднего дня мало отличались от летнего, соответственно — 14, 23 и 17 мин. Для сравнения, на бездеятельный отдых летом уходили 23, 18 и 18 мин, на развлечения зимой — 43, 12, 34 мин.

Соч.: Бюджет времени русского рабочего и крестьянина в 1922–1923 годах: Статистико-экономические очерки. М.; Л., 1924; Бог и свобода. О вере и неверии // Струмилин С. Г. Избранные произведения. Воспоминания и публицистика. М., 1968.

М. А. Жеребятьев

СУЕВЕ́РИЕ — 1. По В. И. Далю, «Ошибочная, ложная вера во что-либо»; 2. Вера в сущности мифологического характера, таинственные свойства одушевленных и неодушевленных объектов; 3. Вера, расходящаяся с догматическими представлениями господствующей религии; 4. Сиюминутные синкретические религиозные действия, направленные на религиозное почитание священных в народе объектов и оформляющие повседневные религиозные представления.

В последнем смысле путь формирования суеверия есть путь оповседневливания религиозного опыта: переживание переходит в форму знания, но в специфическом виде. Полученное «знание о трансцендентном» внедряется в массив социокультурного наследия, передается из поколения в поколение как информация практического характера, как имеющая значение для повседневной деятельности. В этой информации в упрощенной форме содержатся как данные о специфическом характере мироустройства, которое несколько шире первично воспринимаемого, так и информация о правильных и выгодных для повседневности действиях.

Суеверия, актуализируя определенное, отчасти религиозное, поведение, мотивируются чаще всего не только личным жизненным опытом, пережитым актором «непосредственно и фундаментально». Подтверждения необходимости определенного поведения обычно выражаются в следующих формулировках: «моя(й) … (друг, брат, тетя и т. д.) сделала то-то и то-то, а не то и то, и получилось…», т. е. можно сказать, что в данном случае задействован социальный блок наличного комплекса знаний, иначе говоря, опыт, пережитый непосредственно нашими ближними, передавшими этот опыт далее. В повседневной практике субъект допускает, что это знание, полученное кем-то другим, достаточно

верно отражает мир трансцендентного, во всяком случае, достаточно, чтобы им пользоваться. То есть суеверие есть род социального знания, религиозного опыта, пережитого в прошлом. С точки зрения религиозной доктрины формирование суеверий есть результат упрощения основ веры и религиозных практик, утеря их смыслового содержания.

Л. С. Астахова

ТА́НЧЕР Влади́мир Ка́рлович (07.04.1915, Бахмач Черниговской обл. — 02.07.1998, Киев). Доктор философских наук, профессор, основатель и многолетний (1959–1987) заведующий кафедрой истории и теории атеизма Киевского университета им. Т. Г. Шевченко. В 1948 окончил исторический факультет Киевского пединститута, а через год — философский факультет Киевского университета. В университете работал ассистентом и доцентом (1949–1954), заместителем декана философского (1953–1955), затем историко-философского (1955–1958) факультета. В 1963 доктор философских наук. Работал профессором в Институте повышения квалификации преподавателей общественных наук при Киевском университете (1972–1986). Награжден в 1977 Почетной грамотой Верховного Совета Украины. В 1984 ему присвоено звание Заслуженного деятеля науки Украины. Автор свыше 370 научных работ, учебников и методических пособий.

Основные направления научной деятельности Танчера — социальная философия, история и теория религии и атеизма. Изучая особенности марксистско-ленинского атеизма, Танчер раскрыл его функциональную ориентированность на преодоление религиозности. В изданном им одном из первых в СССР учебнике «Основы атеизма» (1961 на укр. яз.) впервые было представлено наиболее полно и целостно учение марксизма о религии, ее специфике как общественного явления, описаны ее конфессиональные разновидности, раскрыта природа двух общественных феноменов — секулярности и сакрального. В этом и других его трудах Танчером рассматриваются социальные, гносеологические и психологические корни религии, обыденный и теоретический уровни религиозности. Атеизм, по Танчеру, это не просто отрицание религии, но и аспект адекватного отражения общественного бытия в сознании людей. Танчер выделяет критические, мировоззренческие, методические, культурные, моральные и психологические функции атеизма. Он исходил из того, что в структуре базис — надстройка наиболее ярко проявлялись все возможности и качества религии как социального явления, считал, что следует постоянно рассматривать религию как многогранный и многофункциональный элемент социальной системы, который проявился сначала в области общественного сознания, потом — в сфере мировоззрения и, наконец, как составная часть надстройки. Религия была также объектом его социологических исследований. В работе «Современный верующий: социально-психологический портрет» (1970) он рассматривает вопросы степени религиозности, уровни религиозного сознания, дает всестороннюю характеристику колеблющихся, обычных и убежденных верующих, разграничивает причины и мотивы их религиозности. Возглавляемая Танчером кафедра с 1964 издавала ежегодник «Проблемы религии и атеизма», организовала подготовку преподавательских кадров для вузов через аспирантуру и докторантуру, проводила научные и методические конференции.

Соч.: Основы научного атеизма: Учебник для вузов Украины. К., 1962, 1968, 1975 (рус. и укр. яз.); Русское православие: Критические очерки. К., 1977 (укр. яз.); Проблемы теории научного атеизма. К., 1986; *Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К.* Современный верующий: Социально-психологический очерк. М., 1970.

А. Н. Колодный

ТА́УНИ (Tawney) **Ри́чард Ге́нри** (30.11.1880, Калькутта, Индия — 16.01.1962, Лондон) — британский историк и социолог, один из теоретиков «социологии индустриализма». Исследования Тауни в области трудовых и торговых отношений, развития ремесел и землепользования в средневековой Европе привели его к обобщающим выводам, созвучным объяснению происхождения капитализма в трудах Вебера (Weber). По мнению Тауни, индустриальному и социальному повороту в европейском обществе эпохи Возрождения действительно предшествовала «идеологическая революция», смена традиционалистских ориентиров общественного сознания на «рационалистические». Однако веберовский подход, как полагал Тауни, чрезмерно преувеличивает роль религиозного фактора в становлении «духа капитализма». Критическую оценку взглядам Вебера Тауни подробно высказал в своей книге «Религия и подъем капитализма» (Religion and the Rise of Capitalism, 1926). С его точки зрения, изменения в религиозных идеях времен Реформации могли быть в равной мере как причинами, так и последствиями развития капитализма. Ряд существенных «капиталистических» признаков (признание частной собственности на средства производства, освобождение рабочей силы и пр.) возник намного прежде, чем буржуазные рыночные отношения и соответствующая им идеология. Не меньшее влияние, чем религиозные идеи, на развитие капитализма оказали великие географические открытия, практика государственного строительства в европейских странах, ренессансные политические и экономические теории. Протестантское христианство стало наиболее ярким выражением происхо-

дивших перемен и само повлияло на их темп и содержание. Но было бы неправомерно сводить все объяснения к узкорелигиозной мотивации (ограниченной к тому же кальвинистской моделью) — рост капитализма стал результатом многофакторного духовного и социального воздействия, подчеркивал Тауни. Аргументы Тауни были неоднократно использованы впоследствии противниками веберовских взглядов. Тем не менее сам Тауни, основываясь на углубленном изучении трудов Вебера, во втором издании своего произведения (1937) дал более взвешенные оценки веберовскому подходу, признав его методологическую ценность.

М. С. Юрьев

«ТЕ́ЗИС ВЕ́БЕРА» — концепция, согласно которой существует взаимосвязь («отношение адекватности») между этикой аскетического протестантизма (кальвинистского толка) и «духом отречения», способствующим накоплению капитала. Разработана М. Вебером (Weber) в ряде статей, вышедших под общим названием «Протестантская этика и дух капитализма» (Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus, 1904–1906). Этот труд получил широкое признание как в Германии, так и за ее пределами, и вошел в «золотой фонд» социологической классики. В англоязычном мире труд Вебера стал известен благодаря критическим замечаниям Р. Тауни (Tawney) и переводу с немецкого Т. Парсонсом (Parsons) в 1930, во Франции его известности способствовали работы М. Хальбвакса (Halbwachs) и Р. Арона (Aron). На русском языке с сокращениями «Протестантская этика…» сначала была издана в журнале «Атеист» (1928), затем в 1972 — Институтом научной информации по общественным наукам АН СССР, в полном объеме вошла в сборник трудов М. Вебера «Избранные произведения» в 1990.

Вебер рассматривает процесс возникновения той хозяйственной идеологии, которую он называет «духом капитализма», прослеживая не все условия его возникновения, а лишь религиозные. В современной социальной науке было немного работ, в такой же степени влиятельных, способствовавших росту исследований в данной области, в какой и вызывавших огонь критики и возражения. Однако критики часто забывали о тех границах, которые Вебер сам установил для аргументации и значения своей книги. Он не утверждал, что капитализм есть следствие протестантизма вообще, либо кальвинизма в частности. Главное, что хотел показать Вебер, это то, что один из существенных элементов современной западной культуры, в том числе и духа современного капитализма — рациональное поведение на основе идеи профессионального призвания — есть следствие духа внутримирской аскезы.

Вебер не отрицал и других элементов (экономических, политических и пр.), сыгравших свою роль в генезисе и развитии капитализма на Западе. О преобладании экономических и технологических факторов в становлении капитализма писали Маркс (Marx) и марксисты. Но Вебер был против их понимания соотношения базиса и надстройки, религии и общества. При этом он не заменил один вид монокаузальной зависимости (экономический детерминизм) другим ее видом (религиозным детерминизмом), а попытался выяснить, каким образом идеи становятся решающей силой в истории, какую роль играют религиозные силы в становлении современной (преимущественно мирской, а не религиозной) западной культуры при сложном переплетении многих других исторических факторов.

Вебер подчеркивал, что он ни в коей мере не был склонен защищать «столь нелепый доктринерский тезис, будто “капиталистический дух” мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных форм капиталистического предпринимательства, как известно, значительно старше Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения». Напротив, он хотел лишь установить, участвуют ли также и религиозные силы, и в какой степени, в качественном формировании и количественном распространении «капиталистического духа» во всем мире, и установить, «существует ли (и в каких пунктах) определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Вебер рассматривал не капитализм в целом, соотнося его с кальвинизмом, а роль религиозного фактора в формировании характера сознания, важную часть которого составлял капиталистический дух. Таким образом, речь шла о становлении капиталистического характера, для которого труд, богатство и выгода — не просто вещи, доставляющие радость и удовольствие, а своего рода этическое предписание и «религиозно окрашенная норма».

Каким образом эта деятельность, которую в лучшем случае считали этически допустимой, превратилась в «призвание», какие идеи способствовали тому, что деятельность, внешне направленная лишь на получение прибыли, стала подводиться под категорию «призвания», накладывающей на индивида определенные обязательства? По мнению Вебера, именно идея «призвания» (beruf) стала этической основой и опорой жизненного поведения предпринимателей «нового стиля». Ее сущность сводилась к кальвинистскому представлению о призвании, связанному, с одной стороны, с доктриной предопределения к спасению, согласно которой спасутся не все, а лишь избранные, судьба которых решена

Богом еще до сотворения мира; а с другой стороны — с внутримирской аскезой, когда неуклонное стремление к накоплению капитала сочеталось со стремлением к бережливости и приумножению приобретаемых средств во славу Господа, а не их бесполезной трате на удовольствия. Следовательно, рациональная организация капиталистического предприятия, ведущая к максимальной прибыли, есть в то же время рациональная организация Спасения собственной души, а труд — призвание и божественное предназначение. Труд в аскетическом протестантизме помогает «отречению» от всего, что не касается «дела», и представляет собой наиболее эффективное аскетическое средство, возможность удостовериться в своей избранности и могущественный фактор в распространении того мироощущения, который Вебер называет «духом капитализма».

Понятие «дух»» вызывало неприятие как у марксистов, которым было трудно согласиться с тем, что «дух» не следствие, а причина социальных процессов и изменения, так и у тех, кто понимал его в общепринятом смысле, поскольку их не устраивала «прагматизация» духовности и низведение его до утилитарно-хозяйственного уровня. Еще больше возражений вызывало понятие «дух капитализма», означающее, по Веберу, такой строй мышления, который «нашел в капиталистическом предприятии свою наиболее адекватную форму, а капиталистическое предприятие, в свою очередь, нашло в нем наиболее адекватную духовную движущую силу». Вебер подчеркивал, что в этом «отношении адекватности» нет места преобладанию сознания или бытия, что оно «не тождественно зависимости, обусловленной законом» и здесь нет необходимости, обязательности. Это связь двух аспектов культуры: социально-организационного и духовного.

Некоторые ученые (Зомбарт, Леви-Строс, Тауни) считали, что аргументация Вебера имеет отношение к позднему пуританизму, который уже смирился с «миром», когда уже произошло вырождение кальвинистской теологии, что приводило к возникновению капиталистического духа. В отличие от Вебера, В. Зомбарт (Sombart, 1863–1941) считал, что в генезисе и становлении капитализма, помимо протестантской этики, сыграли свою роль и другие нерелигиозные факторы — демографические, географические, политические, мода, «женская страсть к нарядам и сладенькому», а среди религиозных факторов, помимо кальвинизма, он отмечал влияние иудаизма и католицизма. Английский социальный ученый Р. Тауни в исследовании «Религия и подъем капитализма» (Religion and the Rise of Capitalism, 1926) утверждал, что капиталистический «дух скупости и накопительства» предшествовал Реформации. Однако, несмотря на полемику и критику, концепция Вебера в «Протестантской этике…» оказала огромное влияние на исследования взаимосвязи религии и общества, экономики, культуры, политики. В 1998 она была признана Международной социологической ассоциацией как одна из наиболее значимых в области социологии XX в.

Лит.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология. М., 1998; *Зомбарт В.* Значение религии для человека на ранней стадии капитализма // Зомбарт В. Буржуа / пер. с нем. М., 1994; *Tawney R. H.* Religion and the Rise of Capitalism. London, 1926.

Е. Д. Руткевич

ТЕ́ЙЛОР (Taylor) **Ча́рльз Ма́ргрейв** (р. 05.11.1931, Монреаль, Канада) — канадский философ, работающий в областях социальной, политической и моральной философии, а также истории идей и культурной критики. Профессор-эмерит Университета Макгилла. Католик. Принимал активное участие в политической жизни Канады, будучи кандидатом на выборах в парламент от Новой демократической партии. В социальной и политической философии известен как один из наиболее влиятельных сторонников коммунитаризма — направления западной мысли, развивающего критику либерального «Я» как автономной индивидуальности. Коммунитаристы продвигают понимание человеческой идентичности как конституируемой социальными взаимодействиями в рамках сообщества. В фундаментальной работе «Sources of the Self: The Making of Modern Identity» (1989) развивает оригинальную интерпретацию истоков современной идентичности как этических по своей природе. Согласно Тейлору, в традиционном обществе человек обретал свою идентичность и смысл жизни исключительно в отношении к ориентации на объективное общее благо. Трансцендентная природа блага определяла центральную роль религии как источника личностного самопонимания и как основания общества и культуры. Современное самопонимание, по Тейлору, более не организуется в отношении к объективному благу, но является результатом субъективного самоопределения. В результате сложного и многоаспектного перехода от традиции к современности объективные моральные источники были интернализированы субъектом, который стал автономным в выборе экзистенциальных и социальных ориентаций.

В работе «Секулярный век» (A Secular Age, 2007) Тейлор развивает генеалогию Модерна в ракурсе перехода от религиозно-конституированного общества к секулярному. Работа посвящена анализу сложнейшего процесса, в результате которого общества Европы и Северной Америки за несколько

последних столетий из христианских стали секулярными. Тейлор концентрируется на исследовании секулярности как специфики социального воображения и культурной атмосферы, в которой религиозная вера не исчезает полностью, но становится лишь одним из вариантов выбора, причем не самым популярным и привлекательным. Тейлор отличает так понимаемую секулярность от двух других трактовок этого явления: как утраты индивидами экзистенциального измерения веры в трансцендентное и как упадка институциональной религии в результате ее ухода из публичной жизни. Чрезвычайно детализированный и исторически насыщенный нарратив Тейлора эксплицирует всю сложность и противоречивость секуляризации, задающей параметры существования современного человека, вне зависимости от его личной религиозности. Критикуя доминирующее объяснение секуляризации как процесса «вычитания», Тейлор видит в ней результат логики развития самого западного христианства. В целом Тейлор дает позитивную оценку секулярности как ситуации, несущей опасности, но также и открывающей новые возможности для религиозной веры. Секулярность не является автономным от религии феноменом. В современных условиях секулярность не связана с требованиями исключения религии из публичного пространства, но, напротив, должна преследовать следующие цели: недопустимость принуждения к религии, равенство всех религий перед государством, вовлеченность всех религий в дискуссию по основным общественным проблемам.

Соч.: Секулярный век / пер. с англ. А. Васильев (введение, гл. 1–11), Л. Колкер (гл. 15–20, эпилог), А. Лукьянов (гл. 12–14); под ред. А. Бодрова. М., 2017.

О. Б. Давыдов

ТЕОКРА́ТИЯ[1] (от греч. θεός — бог и κράτος — власть) — форма государственного управления, при которой политическая власть осуществляется с позиций религиозной регламентации государственной и общественной жизни: ведение судопроизводства по нормам религиозного права, политическое лидерство религиозных деятелей, провозглашение религиозных праздников государственными, притеснение или запрещение других религий, преследование людей по религиозным мотивам, активное вмешательство в сферу образования и культуры. В теократических обществах устанавливается тотальный контроль за поведением, образом жизни личности, ибо ее статус определяется прежде всего и главным образом принадлежностью лица к религии и ее институтам. Впервые термин «теократия» был употреблен Иосифом Флавием (Flavius) в его сочинении «Против Аппиона» (94 г. н. э.) при описании государственного строя иудеев, в котором верховными нормами государственной и общественной жизни были законы Моисея, трактуемые и изрекаемые судьями, пророками и священниками. Первоначальные формы теократии на заре развития человечества воплощались во власти жрецов, шаманов и других представителей примитивного религиозного сознания, олицетворявших как духовное, так и светское начало. Размышления о взаимоотношениях духовной и светской власти были выражены в вероучениях, в которых центральным моментом была идея Царства Божьего, к которому необходимо стремиться и способствовать его приходу на землю. Это счастливое будущее будет обеспечено посредством согласования личных действий, в том числе и на государственном поприще, с божественной волей.

Идеи теократических форм правления чаще всего связывают с возникновением и постепенным укреплением великих религий — сначала буддизма, затем христианства, а потом ислама. Именно с их появлением на исторической арене проповедь Царства Божьего приобретает черты попыток государственного правового регулирования общественной и повседневной жизни на основе священных писаний, которыми должны были руководствоваться все пришедшие к власти люди. Идеалы христианской теократии были описаны Аврелием Августином (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430), который в своих произведениях осуществил проповедь боговластия в целях соединения религии с действующей в земном мире политической властью. Значение его писаний заключается в том, что они заложили фундамент тех концепций в христианской теологии, которые обосновывали необходимость вмешательства религии в дела власти.

Интересные идеи о теократии были высказаны Б. Спинозой (Spinoza, 1632–1677). Он определил эту форму правления как государство, в котором граждане «подчинены только праву, открытому Богом». В наиболее систематизированном виде идея единства религиозной и политической власти выражена в творчестве известного французского мыслителя, иезуита Жозефа де Местра (de Maistre, 1753–1821), который считал, что государственную власть должна венчать церковная иерархия во главе с римским первосвященником.

В дальнейшем некоторые идеи о роли религии и ее влиянии на власть были развиты А. Сен-Симоном (Saint-Simon) и О. Контом (Comte). Сен-Симон вдохновлялся идеями раннего христианства и соответственно видел организацию власти в обществе по его подобию. Контовская социократия представляла собой идеал управляющего церковного государства, вариант новой «западной» религии, в противоположность теократии как преимущественно «восточной» политико-религиозной организации общества. В XIX–XX вв. в трудах Ф. Ницше

(Nietzsche, 1844–1900), Э. Фромма (Fromm, 1900–1980), А. Камю (Camus, 1913–1960), Ж. П. Сартра (Sartre, 1905–1980) была дана характеристика взаимоотношений религии с политической властью, что серьезно обогатило представления о «гуманитарном» и «авторитарном» характере вероучений. Анализу взаимоотношений религии (в данном случае христианства) и политической власти посвящен труд К. Каутского «Происхождение христианства» (1908), в котором дана одна из фундаментальных характеристик появления и развития данной формы религии, сравнение христианского учения с коммунизмом и анализ его влияния на события в истории Нового времени.

Не остались в стороне от анализа идей теократии и русские философы, историки, правоведы. По этим проблемам высказывались Н. А. Бердяев (1874–1948), С. Н. Булгаков (1871–1944), В. С. Соловьев (1853–1900), И. А. Ильин (1882–1954), С. Л. Франк (1877–1950). Н. А. Бердяев, анализируя претензии религиозных деятелей на власть, писал: «Теократия, во всех своих формах, восточных и западных, была изменой христианству, изменой и ложью. И теократии были обречены на гибель… Они сакрализировали земную силу, совершавшую земные насилия над человеком. Они прикрепляли христианские символы к реальностям, ничего общего с христианством не имеющим». Новое отношение к теократии выражал и С. Н. Булгаков, который исходил из того, что «сверхвластие есть не что иное, как боговластие, теократия, которая и есть онтологическое ядро власти, а потому ее скрытое здание. Как все в мире, и власть стремится себя перерасти: она тоскует по теократии».

Поиск истины во взаимоотношениях религии и власти продолжается и поныне. Практически во многих политических концепциях осуществляется анализ как общих черт, так и специфических особенностей, характерных для той или иной религии, того или иного вероисповедания.

Первая и одна из наиболее распространенных точек зрения на теократию связана с существованием теократического государства, т. е. с выполнением иерархией религиозной основных государственных функций. При такой трактовке государство выступает проводником, защитником и воплотителем предписаний религиозных. Более того, в такой ситуации государство трактуется как нечто вторичное, производное от религии, не имеющее самостоятельного значения вне компетенции свода божественных правил. Эта позиция была ярко выражена в учении патриарха Никона (1605–1681), чей тезис «священство выше царства» означал утверждение примата духовной власти над мирской (при сравнении первой с образом Солнца, а второй — с образом Луны).

Вторая точка зрения рассматривает теократию как мощное влияние религии не только в государстве, но и в обществе. Обычно в пример приводят многие католические страны, и особенно Польшу, Италию, Испанию, где уровень влияния церкви, в том числе и в сфере политики, весьма значителен.

Третья точка зрения, признавая, что теократия принимала и принимает негосударственные формы проявления, уделяет внимание идее мессианства. Исходя из этого подхода, построил свой грандиозный утопический проект «свободной теократии» В. С. Соловьев. Теократия, по его мнению, должна оживить веру, восстановить в мире истину и любовь, обеспечить свободу и полноту бытия.

Четвертая точка зрения трактует теократию как некий союз светских и духовных лидеров, совместно решающих проблемы общества и государства с учетом религиозных догматов. Этот принцип получил развитие в шестой новелле Юстиниана (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus, 483–565), который провозглашал симфонию (гармонию) во взаимоотношениях священства и царства. В Византийской империи признавалась юридически равная сила за церковным и светским правом, что позволяет считать данное государство теократическим. Еще одна точка зрения трактует теократию как возможность установления Царства Божьего на земле, когда верховным правителем всех без исключения дел является Бог или его мессия, по законам которых решаются все дела в мире.

Теократические режимы проявили себя и на Востоке, особенно в период зарождения ислама и совпавшего с ним возрастания мощи и роли арабского могущества. В этот период возникли теократические государства — халифаты Аббасидов и Омейядов. Теократической была власть далай-ламы в Тибете. В XX в. наиболее наглядно принципы теократии проявились в жизни Ирана, где в конце 70-х к власти пришли представители шиитского духовенства во главе с аятоллой Хомейни. Специфически проявились теократические тенденции в Пакистане. При этом огромную роль сыграла армия Пакистана, в которой был сконцентрирован весь воинствующий потенциал, обеспечивающий сплочение на религиозной основе.

В XX в. отчетливо проявились три тенденции в существовании теократий. Первая из них характеризуется процессом постепенного отхода от религиозно-политических принципов организации власти в русле секуляризации общества (Израиль, Индия, Таиланд, Непал). Однако этот процесс очень сложен, противоречив и неоднозначен. Так, в Индии провозглашена приверженность нормам светского права. А на практике последовательное отделение религии от политики не проводится. В Израиле до сих пор по религиозным мотивам отсутствует

Конституция страны. Вторая тенденция связана, наоборот, с усилением теократического влияния в ряде государств, таких как Пакистан, Марокко, некоторые бывшие республики СССР, в которых влияние религии на светскую власть возрастает. Третья тенденция свидетельствует о том, что появились стертые, но не менее влиятельные формы вмешательства представителей различных конфессий в политическую жизнь страны, нередко сопровождающиеся ростом влияния экстремистских форм религии. Идеологией теократии все больше становятся религиозный мессианизм, фундаментализм религиозный и экстремизм религиозный. Насколько влиятельна может быть религия в решении политических вопросов, показывают примеры католицизма в Польше, исламистов в Алжире, ваххабитов на Ближнем Востоке и на Кавказе. Именно в XX в. возродились религиозные войны: между католиками и протестантами в Северной Ирландии, между сторонниками ислама и христианства на Кипре, в Судане и некоторых странах Африки, в Индонезии. Одной из причин трагедии Югославии является незатухающая конфронтация между представителями православия, католицизма и ислама. Элементы теократического давления можно видеть во многих странах Африки и Латинской Америки.

Можно говорить о нескольких типах теократии. Во-первых, это абсолютная теократия, когда политическая власть тесным образом связана с духовной и они представляют собой неразрывное единство, нередко воплощающееся в одних и тех же лидерах, в одних и тех же организациях и социальных институтах. Такое построение власти можно отнести не только к архаическим обществам. Этот тип теократии имел место в разные периоды истории (католическое государство в Парагвае в XVII–XVIII вв.; современный Иран). Он знаменует полную и безраздельную власть, при которой любое мирское деяние имеет религиозный аспект, так же как и любое религиозное действо прямо выходит на процессы государственного и общественного управления. С оживлением религиозного экстремизма предпринимаются попытки абсолютизировать роль религии в Саудовской Аравии, Алжире, Марокко и некоторых других странах.

Во-вторых, история дала пример сложных взаимоотношений духовной и светской власти, когда под влиянием тех или иных объективных и субъективных факторов степень взаимодействия, согласования или противостояния интересов постоянно менялась. Данный смешанный тип теократических притязаний на власть постоянно модифицируется, приспособляется к обстоятельствам времени и места, с переменным успехом демонстрируя усиление то одной, то другой составляющей. Это сложное взаимодействие религии и политической власти отразили Конституции Греции и Болгарии (применительно к православию), Ирландии, Панамы, Боливии (по отношению к католицизму). Государственным покровительством и поддержкой пользуются евангелическое лютеранство в Исландии и Дании, англиканство — в Великобритании.

Не избежали теократических тенденций и страны, возникшие после распада СССР, в том числе и Россия, что привело к заигрыванию с религиозными иерархами, к неоправданным уступками в жизни общества (сферы образования и культуры, получение налоговых и иных льгот и пр.), при одновременном создании преимуществ на федеральном или региональном уровнях.

Еще один тип теократии базируется на признании религиозной идеологии как решающей и определяющей жизнь страны, когда религиозные деятели и представители церкви официально не занимают никаких постов в государстве и других политических органах, но осуществляют контроль (порой тотальный, иногда силовой, иногда моральный) за всем происходящим в обществе. К этому типу можно отнести ряд исламских государств, в прошлые времена Тибет со властью далай-ламы.

Характеристика идеологии теократии и анализ реальных типов ее существования позволяет сделать вывод, что теократия представляет собой объемное, значительное, противоречивое явление в человеческой истории. Она не может быть сведена только к государственной форме управления, к контролю над ходом общественной жизни — она представляет совокупность религиозно-политических воззрений и именно в этом качестве должна анализироваться.

В современной России наблюдается рост теократических притязаний. Организуются молодежные религиозные и полурелигиозные организации, различные сообщества, целью которых становится не столько религиозное просвещение, сколько активное участие в общественной и политической жизни страны. В период провозглашенной многопартийности появились политико-религиозные союзы, партии и движения, которые полностью или частично пытались заинтересовать избирателей в поддержке данных объединений. Не менее значимой формой проявления теократических притязаний являются попытки превращения религиозных установлений и правил в государственно-правовые нормы. Большинство стран руководствуется нормами права, характеризующими принципиально новую ситуацию в мире, кардинальным образом изменившую социальное положение людей. Поэтому попытки заместить их или подчинить религиозным нормам прошедшего времени ничего иного вызвать не могут, кроме противостояния.

К современным формам теократии относится стремление представителей религиозных культов добиться определенных преимуществ «своей» религии по сравнению с другими вероисповеданиями. Оно многократно усиливается, когда и государство в лице своих законодательных и исполнительных органов осуществляет действия, которые позволяют их трактовать с позиций односторонней поддержки только одной религии.

Сущностной чертой теократических режимов является присущий им экспансионизм, направленность их интересов на распространение религии и подчинение других стран и народов ее влиянию. Это намерение воплощается в практике экспорта религиозных ценностей и норм жизни. Так, исламская революция в Иране открыто провозгласила три метода распространения теократии: мирный (идеолого-пропагандистский, культурологический, дипломатический), полувоенный (подрывной) и военный. Теократия, несмотря на то что она опирается на высоконравственные учения, воплощающиеся в каждой религии, превращается в свою противоположность, порождая крайне жестокие и бесчеловечные формы взаимоотношения людей и власти. Реальные теократические режимы, когда-либо существовавшие в истории человечества, в большинстве случаев были самыми кровавыми и свирепыми формами политического управления. На основе принципов шариатского суда были уничтожены явные и скрытые противники режима в Иране. Попытку вернуться к религиозному фундаментализму осуществляли руководители Чечни, что привело к актам публичной казни людей, возрождению норм адата и шариата.

В современном мире складывается парадоксальная ситуация. С одной стороны, дискредитировано религиозное объяснение мира, конфессиональные институты теряют свою социальную и культурную способность навязывания веры и регулирования религиозной практики. С другой стороны, модернистские установки и деятельность государств создают благоприятные условия для распространения множественных форм религиозной веры. Все это приводит к выводу, что секуляризация — это не потеря религии, а совокупность процессов перестройки веры и ее взаимодействия с властью.

При этом достаточно отчетливо проявились тенденции вовлечения во властные отношения представителей различных конфессий и использование религиозной идеологии в борьбе за достижение, сохранение и поддержание власти. Интенсивно происходящий процесс возрождения религиозного сознания, религиозной культуры стал при определенных обстоятельствах затрагивать политические проблемы, обнаруживать сопричастность служителей культов к распределению властных полномочий и демонстрировать их заинтересованность в участии по решению государственных процедур.

Анализ реально существовавших и существующих теократических государств показывает, что основным признаком этой формы политического управления является религиозно-правовая регламентация всех сторон общественной и государственной жизни. Клерикализация как социальный процесс активно противостоит секуляризации, становится присущей многим обществам, сопровождается проявлениями религиозного экстремизма и экспансионизма, которые, в свою очередь, нередко не ограничиваются мировоззренческими проблемами, а претендуют на власть или, по крайней мере, на серьезное на нее влияние. Эти притязания приобретают самые различные формы, что не отменяет, а лишь видоизменяет лики теократии на современном этапе развития человечества.

Лит.: *Сергеев А. Г.* Правители государств и отцы церкви Европы за 2000 лет. Владимир, 1997; *Салыгин Е. Н.* Теократическое государство. М., 1999; *Тощенко Ж. Т.* Теократия: фантом или реальность? М., 2007; *Федоров В. А.* Эволюция авторитарных режимов на Востоке. М., 1992.

Ж. Т. Тощенко

ТЕОКРА́ТИЯ[2] (от греч. θεός — бог и κράτος — власть) — форма политического правления, при которой в одной персоне или группе лиц сосредоточена как духовная, так и светская власть. Термин «теократия» был введен Иосифом Флавием (Flavius). Условно теократию можно разделить на два вида: 1) прямая теократия, например эпоха Судей в древнем Израиле до избрания царя Саула. Власть первосвященников — верховных жрецов в Иудее в V–I вв. до н. э. была примером прямой теократии. К теократии могут быть отнесены и управление в Древнем Египте (фараоны выступали одновременно как земные и как небесные владыки), и в Древнем Китае и Японии, императоры которых также были одновременно и религиозными жрецами; 2) делегированная теократия — монархия, санкционированная Богом через помазание на царство. Характерна для средневекового христианства («Град Божий») и ислама (халифат как идеальное политическое устройство, в котором соединены светская и духовная власть в одном лице). При теократическом управлении государством считается, что Бог либо непосредственно управляет народом или страной (например, древний Израиль), либо опосредованно (например, Папское государство, Ватикан). В исламе умма, руководимая пророком Мухаммадом, также представляла собой теократию. К теократическим формам правления могут быть отнесены: власть далай-ламы в Тибете (до 1950), осуществлявшего одновременно светские и духовные функции высшей власти; Женевская теократия (1555–1564) Жана Кальвина (Calvin, лат. Calvinus, фр. Cauvin;

1509–1564) в эпоху Реформации; теократия в североамериканском пуританском Бостоне (1630–1640). В конце XX в. теократия обычно связывается с миром ислама, где не было происходивших в христианском мире процессов секуляризации, приводящих в том числе к становлению и функционированию светского государства. После революции 1979 в Иране установилась теократическая форма правления, осуществляемого шиитским руководством. Тенденции подчинить светскую власть религиозной и, в частности, светское право — шариату наблюдались в конце XX в. и существуют до сих пор в Афганистане, Саудовской Аравии, Пакистане и др. Религиозный фактор присутствует в политике Израиля, Индии, Шри Ланки. Те страны, в которых идут процессы клерикализации различных сторон общественной и государственной жизни, могут становятся теократическими с авторитарно-тоталитарным режимом правления. Напротив, страны, находящиеся в русле секуляризационных процессов, пришли или приходят к светскому типу государственного устройства, в основе которого могут лежать идеи демократии, прав и свобод человека. К ряду квазисветских государств могут быть отнесены такие, в которых проводится политика государственного атеизма, где идеология, по существу, заменяет место религии. Таким государствам, как правило, так же как и теократическим, свойственен авторитарно-тоталитарный характер правления, где отличие от теократии состоит лишь в том, что меняется высший авторитет, к которому апеллируют власти и от имени которого осуществляется социальный контроль, — социальные нормы (предписания, что должно делать) и санкции (вознаграждения и наказания) в соответствии с установленными нормами.

Лит.: *Агаджанян А. С.* Теократия // Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006; *Тощенко Ж. Т.* Теократия: фантом или реальность? М., 2007.

Е. С. Элбакян

ТЕОРЕТИ́ЧЕСКАЯ СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ — уровень фундаментального социологического исследования, на котором вырабатываются концептуальные представления о религии как социальной подсистеме. На этом уровне рассматриваются социальные основы возникновения и эволюции религии, раскрывается специфика религиозного сознания как формы общественного сознания, выясняются общие социальные функции религии и особенности их проявления в конкретных исторических условиях, проводится типология религиозных объединений, формулируется операциональный для социологического подхода понятийный аппарат (устанавливается социологическое значение таких терминов, как религиозность, вера религиозная, верующий, действия религиозные, институт религиозный, сакральное и профанное, синкретизм религиозный, секуляризация и пр.). Для теоретической социологии религии свойственно формирование методологической базы, указание тех мировоззренческих и научных принципов, которыми предполагается руководствоваться в процессе исследования. В то же время нельзя говорить о теоретической социологии религии как о некой единой системе неуклонно нарастающих знаний и обобщений, которая имеет целостное развитие, непрерывность, универсальные и всеми принятые научные понятия. Конечно, в теоретической социологии религии существует своя общепризнанная «классика» — теории Дюркгейма (Durkheim), Вебера (Weber) и некоторых др. социологов религии XX в. Однако эффективность теоретической социологии религии определяется тем, насколько точно она отражает динамику исследуемого предмета, а в этом отношении академическое единообразие не всегда способствует адекватному пониманию новых явлений. В современной социологии религии ее теоретическая составляющая совокупно представляет собой комплекс различных подходов, концепций и методик обобщения. Обязательными элементами этого комплекса можно считать: 1) обзоры и анализ истории теоретических воззрений социологов на религию; 2) построение моделей взаимодействия религии и общества; 3) определение общего проблемного поля для концептуально расходящихся подходов и сравнительно-обобщающее описание их результатов.

Теоретическая социология религии формировалась, предвосхищая и опережая развитие эмпирических исследований религии (см. Эмпирическая социология религии). Отставание эмпирического уровня объясняется его зависимостью от институциализации социологии религии, которая не может произойти до появления социологических теорий религии. У истоков теоретической социологии религии находятся труды теоретиков общества, лично не совершавших эмпирических исследований, чьи социологические позиции не относятся напрямую к социологии религии в собственном смысле — Конт (Comte), Маркс (Marx), Спенсер (Spenser), однако способствовали сложению ее теоретико-методологических оснований.

Как и любая разновидность социального знания, теоретическая социология религии существует при явном или скрытом воздействии разных идеологий религиозного и светского характера, из чего следуют нередко навязываемые ей задачи апологетического или же разоблачительного свойства по отношению к религии.

Лит.: *Яблоков И. Н.* Социология религии: теоретические проблемы. М., 2014.

М. Ю. Смирнов

ТЕО́РИИ ПОСТСЕКУЛЯ́РНОГО О́БЩЕСТВА — комплекс теоретических разработок западноевропейских социологов, объясняющих современную религиозную ситуацию в мире. Теории постсекулярного общества стали ответом на предположение части западного социологического сообщества о снижении роли религии в жизни современного общества и кризисе религиозной веры в целом (см. Теории секуляризации).

Термин «постсекулярное» на сегодняшний день не имеет однозначной трактовки. К. Стокл отмечает, что следует различать как минимум три трактовки термина: в значении десекуляризации (De-secularization), постсекуляризации (Postsecular) и постсекуляризации (Post-secular). В первом случае речь идет о возвращении к досекулярному обществу. Во втором — о трансформации секулярного общества в послесекулярное. В третьем — о сосуществовании светского и религиозного в рамках современности. Как отмечает известный американский социолог Х. Казанова (Casanova) в статье «Остаемся ли мы секулярными?» (Are We Still Secular? Explorations on the Secular and the Post-Secular, 2015), сам префикс «пост» в термине «постсекулярное» уже закладывает основу для противоречивого его прочтения.

В широкий научный оборот термин «постсекулярное общество» было введено немецким философом Ю. Хабермасом (Habermas) в докладе «Постсекулярное общество — что это?». Он, в частности, отмечает, что «постсекулярное общество» может сложиться только в государстве, прошедшем путь секулярного развития. Таким образом, этот небесспорный термин может быть применен только к высокоразвитым обществам Европы или к таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослаблялись на протяжении длительного времени, но особенно резко — в послевоенный период. Хабермас поясняет, что религиозное поведение и религиозные убеждения населения этих государств не изменились за последние годы в такой степени, чтобы можно было назвать эти общества постсекулярными. В том же диалектичном духе Хабермас признает, что хотя и существует тенденция к индивидуализации религиозной жизни, это вовсе не означает, что сама эта жизнь ослабевает. Апофеозом его рассуждений становится заключение о том, что постсекулярное надо понимать как секулярное, в контексте секулярного и в непосредственной взаимосвязи с ним: обсуждение проблемы сводится к перемещению ее в сферу межкультурного взаимодействия в условиях религиозного плюрализма (см. Плюрализм религиозный). «Постсекулярное» получает локальную трактовку с ярко выраженным политико-юридическим подтекстом. В результате, согласно Хабермасу, постсекулярное общество — это общество, в котором уважаются и на законодательном уровне закрепляются права верующих, независимо от их религиозной принадлежности, а сами верующие (как и неверующие) толерантно относятся к религиозному плюрализму. Таким образом, Хабермас декларирует постмодернистское понимание действительности как равноправной множественности. Данную позицию можно обозначить как нормативную теорию постсекулярного. Из исследователей, трактующих «постсекулярное» в нормативном аспекте, следует также отметить В. Конноли (Connolly) и Д. Роулса (Rawls).

Некоторыми авторами понятие «постсекулярное» трактуется в понимании его как десекулярного. Говорится о «теологическом повороте», «религиозном возрождении» и иных явлениях, связанных с возрастанием роли религии в современном мире. В этом аспекте постсекулярное понимают представители так называемой радикальной ортодоксии (Radical Orthodoxy) — университетского христианского течения в Великобритании. Среди его представителей особенно следует выделить Д. Милбанка (Milbank), Г. Ворда (Ward), К. Пикстока (Pickstock). Данный подход можно обозначить как «теологическую» теорию постсекулярного. Ч. Тейлор (Taylor) в работе «Секулярный век» (A Secular Age, 2007) предлагает еще один подход к пониманию постсекулярного. С его точки зрения, дискуссия о постсекулярном как таковая не имеет отдельного смысла, так как человек во все времена оставался религиозным, а религиозность эта имела лишь различные формы, так же как различное место в обществе занимали институциональные религии. К. Стокл определяет подобный взгляд как «феноменологическую» теорию постсекулярного общества. В центре ее рассмотрения оказывается феномен религиозной веры, который не всегда связан с местом и ролью института Церкви в обществе. Б. Тернер (Turner) выдвигает свою концепцию «постсекулярного», основанную на мнении, что в современном глобальном мире религии все больше превращаются в товар, который вполне совместим с секулярным общественным пространством и с доминирующим в нем консюмеризмом. Превращение религии из духовной абстракции в «товар» позволяет говорить об увеличении ее места (как и товаров в обществе потребления в целом) в обществе. Кроме этого, Тернер полагает, что «постсекулярное» как терминологическое обозначение имеет смысл и в связи с тем, что в современном мире религия все чаще становится маркером этнокультурной принадлежности. Дискуссия о постсекулярном обществе на сегодняшний день находится в стадии развития, что позволяет говорить о неокончательной сформированности как самого термина, так и его сущностного содержания.

В последние годы проблема постсекуляризма нашла отражение и в ряде публикаций российских авторов. Теории постсекулярного общества представлены в работах А. Кырлежева, А. Журавского, А. Морозова, Д. Узланера и др. Кырлежев связывает начало постсекуляризации (послесекулярности) с эпохой постмодерна, которая, с одной стороны, освобождает религию от «тоталитаризма» секулярной идеологии, а с другой — придает религии импульс многообразия в поле абсолютного плюрализма. Постсекулярное общество, по мнению исследователя, начинает выполнять религиозные функции, в то время как традиционные религии переживают кризис идентичности. Прогнозируемый исследователем итог — стирание различий между религиозным и нерелигиозным и постепенное растворение религии в постмодерне; религия сможет присутствовать везде, но в уже в других формах, отличных от существующих социальных и институциональных форм, которые, впрочем, продолжат свое существование. По мнению Кырлежева, «искушение абсолютной свободой, в том числе религиозной» — вызов постсекулярной эпохи, которая ставит религию перед необходимостью ответить на него изнутри религиозной традиции. Многие российские исследователи соглашаются с тем, что последующее возрождение религии будет синкретичным (подобие движения New Age), а существенное беспокойство вызывает глобализация как главный постсекулярный феномен.

Лит.: *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120; *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006; *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18); *Gorski P., Kyuman Kim D., Torpey J., Van Antwerpen J.* The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society. N.Y., 2012; *Molendijk A. L., Beaumont J., Jedan C.* Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban. Leiden; Boston, 2010; *Smith J. K. A.* Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology. Grand Rapids, 2004.

М. В. Воробьева, А. Н. Данненберг

ТЕО́РИИ СЕКУЛЯРИЗА́ЦИИ — теоретические трактовки природы, смысла и перспектив секуляризации. Понятие секуляризации исторически имело несколько значений. Этимологически оно восходит к латинскому saeculum — «поколение», «век», «дух времени». Ко времени появления Вульгаты и в самом тексте перевода Библии на латинский язык рассматриваемое понятие приобретает двойное значение. Оно означает или (вполне нейтрально) обширный промежуток времени, или (негативно) мир в противоположность церкви, «век сей». Много позже, в XVII–XVIII вв. понятие секуляризации стало использоваться для обозначения перехода церковной собственности в государственное ведение, а с XVIII–XIX вв. стало означать процесс размежевания государства и церкви.

В оборот науки о религии это понятие вводит Макс Вебер (Weber). Для веберовского понимания религии центральной является идея, что эта часть человеческой жизни является чем-то «другим», отличным от мира и общества. Вебер стремился понять, каким образом методы рационального мышления стали доминировать в современной жизни. Он соотнес такое развитие мышления с так называемым духом капитализма. Исследования Вебера показали, что начиная с XVI столетия европейская цивилизация переживает процесс, благодаря которому во всех сферах общественной жизни утверждается тезис: все явления действительности можно объяснить исходя из опыта и при помощи только человеческого разума. Таким образом, происходит так называемое «расколдовывание» мира. Вебер называл этот двойственный процесс рационализации/«расколдовывания» в сфере религии секуляризацией.

В широкий социологический контекст понятие попало в 1950-е. Наиболее известные пропоненты теорий секуляризации в XX в.: Б. Уилсон (Wilson), П. Бергер (Berger), Т. Лукман (Luckmann), К. Доббелер (Dobbelaere) — европейцы или иммигранты, получившие образование в Европе, что имплицитно делает теории секуляризации европейским феноменом. К 1960-м теории секуляризации были включены в более широкую теорию модернизации. Последняя предполагает, что развитие наук и технологий, распространение образования, расширение рынка, индустриализация постепенно развивают культуру, в которой религия не будет играть заметной роли. Нужно учесть, что модернизация в данном контексте понимается как долгий, постепенный и постоянный процесс, который идет бок о бок с секуляризацией, которая, в свою очередь, проходит на нескольких уровнях — от индивидуального сознания до уровня церквей и еще более глобальных социальных институтов. Б. Уилсон, один из наиболее известных сторонников традиционной модели, утверждал, что для индивидов секуляризация выражается в «уменьшении времени, энергии и ресурсов, которые они посвящают своим сверхопытным “заботам”, и приведет к постепенному вытеснению религиозного сознания… эмпирическим, рациональным и инструментальным». В общественной сфере Уилсон предрекал разложение религиозных институтов и появление секулярного контроля над различными функциями религии.

В самом общем виде любая теория секуляризации утверждает, что в Новое время, и особенно в XX в. взаимоотношения религии и общества претерпели серьезные, можно сказать, фундаментальные изменения. Сегодня люди имеют возможность или жить

совсем в стороне от религии, или свободно выбирать между разными религиозными традициями, не опасаясь оказаться изгоями. Можно выделить два свойства, присущих любой теории секуляризации. Во-первых, определение термина всегда осуществляется через понятие религии. Во-вторых, все, что утверждается в рамках теорий, основывается на интерпретации исторических данных. Если теория утверждает, что люди стали менее религиозными, чем они были 200 или 300 лет назад, то она и имплицитно принимает то или иное определение религии, и эксплицитно утверждает, что нам известно, насколько религиозными были люди 200 или 300 лет назад.

Говоря, что религия в современных обществах (в основном западных) стала играть менее значимую роль, теории секуляризации предлагают несколько вариантов интерпретации этого базового тезиса. 1) Упадок. Религия продолжает существовать, но перестает играть определяющую роль в жизни большинства людей. Как, например, приверженность определенным видам спорта или хобби, религия в такой ситуации может создавать небольшие и весьма специфические группы. 2) Исчезновение. Общество в этом сценарии становится секулярным в собственном смысле этого слова. 3) Освобождение. Здесь социальные институты (прежде всего правительство и образование) постепенно освобождаются от влияния религиозных организаций, религия теряет влияние в обществе и начинает восприниматься как личное дело каждого. 4) Перемещение. Религия как система ориентации и познания мира заменяется научной системой, рационально объясняющей мир. 5) Стандартизация. В этом сценарии религия постепенно теряет статус «общения со сверхъестественным» и, не исчезая, начинает выполнять ту или иную функцию (чаще всего — социального служения) в секулярном обществе.

Дискуссия о секуляризации в XX в. развивалась вокруг интерпретации понятия религии. Теоретики выделили несколько уровней религии как социального феномена: институциональный, практический, идеологический. В первом случае рассматривается роль религиозных организаций в обществе, во втором — действия и практики индивидов в религиозной системе, в третьем — рассматривается связь между религиозным верованием и действием, когда индивид обладает личной верой и не обладает потребностью эту веру практиковать.

С вопросом об институциональных уровнях религии и об увеличении или уменьшении религиозности, рассматриваемым в рамках теорий секуляризации, напрямую связана проблема возможности эти изменения как-то зафиксировать, что приводит к обсуждению индикаторов этих процессов. Социологи религии пытались выразить указанные изменения прежде всего в количественных данных, которые указывали на уменьшение количества прихожан в церквях. Одним из результатов такого анализа является теория Карела Доббелера. По его мнению, при анализе процесса секуляризации необходимо разделить его на уровни: макроуровень (или общественный), мезоуровень (или уровень общественных подсистем) и микроуровень (или индивидуальный). Секуляризация на макроуровне рассматривается как результат дифференциации и автономизации общественных подсистем. Таким образом, секуляризация «утверждает только то, что религия перестает быть значимой для функционирования общественной системы». На мезоуровне секуляризация выражается в возникновении «религиозного рынка», на котором различные религии вступают в борьбу с целью привлечения неофитов. Сами факты такого плюрализма и возникновения новых религиозных движений связаны с секуляризацией, поскольку плюрализм подрывает объективность какой-то одной системы (в случае с Европой это христианство). Это так называемая внутренняя секуляризация социальных институтов. На микроуровне социальная дифференциация стимулирует индивидуальный выбор. Такая стимуляция стала возможной после разрушения традиционного уклада жизни, когда социальные роли стали менее обременительными, традиции стали относительными, телевидение принесло противоречивую информацию и ценности в семью, женщины освободились от традиционных гендерных ролей. Потеря церковью авторитета и рост индивидуализации привели к религиозному эклектизму, а человек становится приверженцем не одной религиозной доктрины, но различных идей многих доктрин (например, христианин, верящий в переселение душ).

Теории секуляризации занимали главенствующие позиции в социологии религии в 1960–1980-х, однако ныне многие социологи активно пытаются их пересмотреть. Во-первых, понятие «секуляризация», говорят критики, означает так много и определяется таким количеством способов, что теории, его описывающие, невозможно считать ни теорией в узком смысле этого слова, ни парадигмой. Скорее их можно назвать нарративом, поскольку исследователи часто руководствуются только своим воображением и игнорируют данные, не вписывающиеся в теорию.

Во-вторых, с точки зрения критиков, влияние религиозных организаций в истории было преувеличено, а влияние религии на современное общество как раз, напротив, преуменьшено. В-третьих, влияние религии в современном обществе все еще сильно, поскольку, например, именно религиозная система ценностей составляет базу для этических и политических ценностей огромного числа государств.

В-четвертых, верования индивидов эволюционируют, видоизменяются. Теоретики секуляризации обращают внимание исключительно на христианство. Однако его институциональный упадок и подъем новых религиозных движений никоим образом не говорят об упадке религии. Эти критические позиции в 1990-е и 2000-е повлияли на создание нескольких альтернативных теорий: десекуляризации, теории рационального выбора религии (теории «религиозной экономики»), целого спектра понятий постсекулярного общества.

Лит.: *Паращевин М. А.* Теория секуляризации в европейском научном дискурсе // Социология: теория, методы, маркетинг. 2006. № 2; *Сафронов Р. О.* Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2; *Синелина Ю. Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009; *Узланер Д. А.* Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8; *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No 3; *Christiano K. J., Swatos W. H. jr.* Secularization Theory: The Course of a Concept // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No 3; *Martin D. A.* A General Theory of Secularization. Oxford, 1978.

Р. О. Сафронов

ТЕО́РИЯ РАЦИОНА́ЛЬНОГО ВЫ́БОРА РЕЛИ́ГИИ (Rational Choice Theory), известная также как теория «религиозной экономики», в широком смысле представляет собой междисциплинарный подход к анализу социального и экономического поведения. Рациональность понимается здесь в экономических терминах как желание приобрести больше благ. В соответствии с этим желанием человек выстраивает и стратегии своего поведения. Одним из предвестников данной теории является экономист Адам Смит (Smith) — именно он ранее всех утверждал, что эгоизм также мотивирует священнослужителей, как и светских людей; что рынок принуждает церкви вести себя так же, как светские компании, и что выгоды от конкуренции, бремя монополий и опасность государственного регулирования сказываются и на религии, как и на любом другом секторе экономики.

В социологии религии теория рационального выбора возникла прежде всего как альтернатива теориям секуляризации, которые поэтому иногда называют старой парадигмой, а теорию рационального выбора — новой. Здесь пионером является Чарльз Глок (Glock), писавший еще в 1959 в статье «Религиозное возрождение в Америке?» (The Religious Revival in America?), что ни одна работа, посвященная исследованию религии в Америке, не отвечает научным стандартам и что в современной литературе невозможно найти серьезной и систематической защиты тезисов теории секуляризации. Затем, в 1987, Джефри Хедден (Hadden) опубликовал свою статью «К десакрализации теории секуляризации» (Toward Desacralizing Secularization Theory), посвященную слабостям «старой парадигмы».

Следующим заметным этапом в развитии теории рационального выбора стала статья Стивена Уорнера (Warner) «Разработка новой парадигмы в социологическом исследовании религии в США» (Work in Progress. Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, 1993). Эта работа представляет собой некий рубеж для понимания американскими социологами своего собственного общества. После публикации статьи теория секуляризации уже не воспринималась как само собой разумеющаяся. В настоящее время наиболее видными представителями теории рационального выбора являются Роджер Финке (Finke) и Родни Старк (Stark), Лоренс Яннаконе (Iannaccone) и Уильям Симз Байнбридж (Bainbridge).

Теория рационального выбора в наиболее общем виде изложена в книге Родни Старка и Уильяма Байнбриджа «Теория религии» (A Theory of Religion, 1987). В основе теории лежит аналогия религиозных отношений с рыночными (поэтому иногда эту теорию называют маркетинговой), а также несколько базовых «аксиом»: 1) религиозный рынок затрагивает обмен основными «сверхъестественными компенсаторами» (supernatural compensators) — обещаниями будущего воздаяния и сверхъестественными объяснениями событий жизни и их значений; 2) как и любые другие предметы, религиозные товары (religious goods) производятся, выбираются и потребляются; 3) сверхъестественные компенсаторы и объяснения не могут быть доказаны или опровергнуты, не верифицируемы и не фальсифицируемы в принципе, поэтому религия — рискованная группа товаров. Социальные отношения являются наиболее значимым информационным ресурсом о религиозном производстве, эти же отношения убеждают потребителей в ценности религиозных товаров. Неопределенность их стоимости понижает их ценность и повышает вероятность того, что индивид будет время от времени критически оценивать религиозные «инвестиции» (religious investments).

Религиозные организации являются фирмами, производящими религиозные ценности. Конгрегации — это франчайзинговые организации, руководят которыми антрепренеры-продавцы (священники), производящие ценности для потребителей. Фирмы ограничены ассортиментом предлагаемых товаров, и только те фирмы, у которых нет жесткой иерархии (например, баптисты), или те, которые появились в условиях институционального плюрализма (совре-

менный католицизм), могут поддерживать достаточно широкое многообразие религиозных товаров.

Значительную роль в теории рационального выбора играет концепция Лоренса Яннаконе о «религиозном капитале» человека (religious human capital theory): участие человека в религиозной жизни формирует у него религиозный капитал (religious capital), который воплощается в знании о религиозных доктринах и ритуалах и используется для создания религиозных ценностей в будущих религиозных действиях. Схожие религиозные установки разных людей облегчают эффективное использование капитала и увеличивают религиозное производство (religious production). Чуждые ритуалы и общества уменьшают коллективное производство религиозных ценностей, поскольку религиозный капитал не может быть эффективно израсходован. Качество религиозной продукции напрямую зависит от уровня капитала, собранного индивидами или коллективом. При необходимости индивидов можно рассматривать как свободных в выборе религиозных альтернатив, а любые негативные внешние эффекты религиозного потребления — как дающие неоправданные издержки. Религиозный капитал ограничивает возможность людей сменить религиозные предпочтения, а если это все-таки происходит, то новая церковь будет очень похожа на старую, поскольку в новой церкви останется возможность использовать ранее приобретенный капитал. Следовательно, более вероятно, что методисты, например, будут искать схожую группу — пресвитериан или баптистов, а не католиков или индуистов.

Важной темой для теории рационального выбора является вопрос взаимоотношения плюрализма и религиозности. Теория утверждает, что религиозный плюрализм укрепляет рыночную активность. Множество различных религиозных предложений необходимо для здорового религиозного рынка, поскольку предпочтения людей варьируются в разных социальных или этнических группах в зависимости от приобретенного ими опыта. Это внимание к плюрализму в итоге перерастает в вопрос о диалектике спроса и предложения в религии.

В рамках теории рационального выбора считается, что старая парадигма говорит о том, что современность, благодаря процессу модернизации, сокращает спрос на религию, тогда как в новой парадигме считается, что структура религиозного рынка способна изменить религиозно-экономическое предложение, что, в свою очередь, напрямую связано с проблемой регуляции религиозной экономики — она может регулироваться государством (в этом случае мы получаем государственную церковь) или регулироваться рынком (в этом случае мы получаем несколько конкурирующих церквей).

В рамках теории было сформулировано несколько утверждений относительно процесса регуляции религиозной экономики. Во-первых, чем менее она регулируется, тем более имеет тенденцию к тому, чтобы быть плюралистичной. Множественность возникает на нерегулируемом рынке благодаря неспособности одной фирмы быть одновременно и в сфере сакрального, и в сфере мирского; быть одновременной и жесткой, и снисходительной; аскетичной и раскрепощенной, поэтому всегда будут существовать различные ниши по каждому из описанных аспектов. Во-вторых, как только религиозная фирма становится монополией, она старается распространить свое влияние на другие институты, вследствие чего общество сакрализуется. В-третьих, если прежде регулируемая религиозная экономика становится нерегулируемой, общество десакрализуется. В этой ситуации образуется множество религиозных фирм, ни одна из которых не в состоянии поддержать процесс сакрализации; по ряду причин не может этого сделать и коалиция фирм. Теория рационального выбора утверждает, что в такой ситуации будет наблюдаться увеличение личной религиозности как раз благодаря увеличению числа религиозных фирм. Несмотря на то что религиозные монополии эффективно наполняют общество религиозным символизмом, они не в состоянии увеличить личную религиозность. В этом положении состоит одно из главных отличий старой парадигмы от новой. В-четвертых, чем менее регулируется религиозная экономика и чем она более конкурентна, тем больший уровень религиозности будет наблюдаться в обществе. Плюрализм и конкуренция обычно связаны, но если они и не связаны, именно конкуренция придает силы активно действовать. Исследования обнаружили, что существует потолок, выше которого плюрализм не повышает уровня вовлеченности в религиозную жизнь. Этот упор на конкуренцию также указывает, что небольшие религиозные группы будут более активными и будут иметь тем больше приверженцев, чем меньшую долю рынка они занимают. Наконец, в-пятых, даже там, где конкуренция ограничена, религиозные фирмы могут демонстрировать высокий уровень религиозности в том случае, если эти фирмы служат основными посредниками в каком-либо социальном конфликте. В таких случаях религиозная идентичность неотделима от групповой идентификации.

Лит.: *Опалев С. А.* Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4; *Bruce S.* Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory. Oxford, 1999; *Finke R., Stark R.* The Dynamics of Religious Economies // A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon. Cambridge, 2003; *Hadden J. K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. 1987. Vol. 65. No 3; *Iannaccone L. R.* Religious

Practice: a Human Capital Approach // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. No 29; *Stark R., Bainbridge W. S.* A Theory of Religion. New Brunswick (NJ), 1987; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley (CA), 2000.

Р. О. Сафронов

ТЕО́РИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫХ СЕКТ (Р. Старк и У. Байнбридж). В книге «Теория религии» (The Theory of Religion, 1987) Р. Старк (Stark) и У. Байнбридж (Bainbridge) предложили развернутое обоснование и описание дедуктивной теории религии, основанной на 344 взаимосвязанных тезисах, касающихся вопросов человеческой природы и условий человеческого существования, появления и сохранения религии во всех обществах.

В «тезисах» был предложен теоретический подход к макросоциологическому анализу роли религии в обществе, а также воздействию общества на религии. В рамках этого подхода было сформулировано положение, согласно которому секуляризация имеет тенденцию к самоограничению, поскольку увеличение секуляризации церкви может привести (и часто приводило) к запуску новой секты как группы, отколовшейся от основной деноминации. Тем самым было внесено понимание секуляризации не как всеобщего процесса, а как имеющего отношение к развитию конкретного религиозного института и проявляющегося при его кризисе. Новая организация (секта), предлагающая набор новых смыслов и интерпретаций, в определенных условиях оказывается более привлекательной для части людей, по сравнению с утратившей способность отвечать на конкретные запросы традиционной религиозной организацией. В результате уровень религиозной причастности возрастает за счет функциональной специфики секты.

В отличие от существующей теории сект, которую Старк и Байнбридж сравнили со «стоячим прудом», и в рамках которой «секты, подобно водорослям, довольствуются тем, чтобы добавлять очередной слой нароста на потонувший корабль», предложенная ими процессуальная модель образования сект раскрывает иную природу этого процесса — запуск новой секты «инициируется» секуляризацией как сдерживающий ее развитие рефлекс. В то же время следует, как полагают ученые, понять, какие затраты необходимы для создания новой религиозной организации (в том числе секты) и какие факторы могут способствовать или препятствовать этому процессу. Исследование этого вопроса нашло отражение в анализе факторов, ограничивающих религиозный плюрализм.

Лит.: *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М., 2014. *Stark R., Bainbridg, W.* The Theory of Religion. N.Y., 1987.

И. Г. Каргина

ТЕПЛЯКО́В Митрофа́н Кузьми́ч (29.05.1915 с. Старая Тойда Аннинского района (Бобровского уезда) Воронежской области (губернии) — 04.01.1981 Воронеж). Доктор исторических наук, профессор. Обучался в Ленинградском и Воронежском педагогических институтах, окончил историко-филологический факультет Воронежского пединститута в 1941. В годы Великой Отечественной войны и вплоть до 1946 официально на педагогической работе в Тувинской автономной области (до 1944 Тувинская Народная республика являлась de-jure независимым государством). С 1946 на преподавательской работе в вузах Борисоглебска (Воронежская область) и Воронежа. В 1953 кандидат исторических наук, в 1972 доктор исторических наук, тема докторской диссертации — «Проблема атеистического воспитания и преодоления религии в практической деятельности Воронежской организации КПСС (1917–1970 гг.)». В 1964 создает на общественных началах при Воронежском обкоме КПСС опорный пункт Института научного атеизма Академии общественных наук (АОН) ЦК КПСС. Основная часть материалов социологических опросов населения Воронежской области, проводившихся в 1960–1970-е под руководством Теплякова, находится в Музее истории религии в Санкт-Петербурге, некоторые документы в Государственном архиве Воронежской области (ГАВО Ф.Р-1390. Оп. 1. Д. 115). Социологические исследования под руководством Теплякова проводились в 1965–1967. Религиозность респондентов определялась по 17 показателям, прямо или косвенно свидетельствующими о религиозности или нерелигиозности. В исследовании принимали участие взрослые жители Воронежа из разных районов города (центр, окраина, многоэтажные дома, индивидуальная застройка), районного центра Ольховатка (сплошной опрос всей улицы) и нескольких сел. Общая цифра участников опроса в открытых публикациях по его итогам никогда не приводилась. Среди мировоззренческих групп участников опроса атеисты составили 11,8%, безрелигиозные 27,8%, колеблющиеся между верой и безверием 12,6%, убежденные верующие (преимущественно люди старших возрастов) 9,8%. На основе полученных данных Тепляков сделал вывод о преобладании среди жителей Воронежа и Воронежской области «нерелигиозного населения с той или иной степенью атеистичности» — 77,6% против 22,4% религиозных.

Соч.: Победа атеизма в различных социальных слоях советского общества. (По материалам конкретных социологических исследований в Воронежской области) // Вопросы научного атеизма. Вып. 4. М., 1967; Социальные исследования в системе атеистического воспитания // Вопросы научного атеизма. Вып. 9. М., 1970; Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. Воронеж, 1972.

М. А. Жеребятьев

ТЕРРОРИ́ЗМ И РЕЛИ́ГИЯ. Религиозный (этнорелигиозный) терроризм представляет собой крайне агрессивную форму проявления криминального экстремизма религиозного. Он специфичен, так как использует механизм сакрализации религиозно-идеологической платформы и является самостоятельным видом терроризма.

Типология терроризма как такового включает семь типов, отдельные из которых имеют отношение к религии: 1) политический терроризм — связан с борьбой за публичную власть и направлен на устрашение политического противника и его сторонников (его подтипами могут выступать идеологический, классовый, сепаратистский, этнический, субверсионный, экологический терроризм); 2) государственный терроризм — претворяется в жизнь государственной машиной в целях установления тоталитарного режима и порабощения собственного населения в тиранических государствах; 3) этнорелигиозный терроризм — осуществляется ради торжества националистических и религиозных идей (его подтипами могут быть названы межрелигиозный, межконфессиональный, внутриконфессиональный, сектантский терроризм); 4) общеуголовный терроризм (корыстный, «мафиозный») — совершается преступными организациями в целях обогащения и устранения конкурентов с высокодоходного рынка, а также ради запугивания слабых правительств (его подтипами могут оказаться в ряде случаев как политический, так и религиозный терроризм); 5) военный терроризм — деморализующий армию и гражданское население противника, может осуществляться с применением оружия массового поражения; 6) «идеалистический» терроризм — присущ лицам с ущербной психикой, террористам-одиночкам, ратующим за «победу справедливости во всем мире» и торжество какой-либо «великой идеи» (примером может служить образ жертвующего собой за «святое дело» смертника); 7) партизанский терроризм — характеризует действия невоеннослужащих комбатантов в их вооруженной борьбе с агрессором.

Терроризм следует отличать от террора. Террор в терроризме (С. У. Дикаев и др.) обычно подразделяется на военный и гражданский, а каждый из них, в свою очередь, может быть: а) революционным/контрреволюционным; б) подрывным/репрессивным; в) идеологическим (духовным); г) экономическим. Террор является конституирующим признаком для таких явлений, как «террористические акты», — посягательства на жизнь государственного/общественного деятеля; «акты терроризма» (сюда включают собственно терроризм и не совсем ясную категорию «преступлений террористического характера») и «преступления против мира и безопасности человечества» (развязывание агрессивной войны, геноцид, экоцид, нападения на лиц/учреждения, пользующихся международной защитой, дипломатической неприкосновенностью). Террористические формирования, не обязательно ставящие перед собой религиозные цели, эксплуатируют чувства и умонастроения экстремистски ориентированных религиозных индивидов с авторитарным синдромом характера, которыми, в силу их бескомпромиссности, очень легко манипулировать, заманивая популистскими и политиканскими лозунгами, идеалами вождизма и «гуруизма».

Криминологический портрет экстремиста и религиозного террориста достаточно хорошо изучен — как правило, наиболее криминальной категорией являются неучащиеся и неработающие подростки и молодые люди 15–25 лет, с низким уровнем образования, культуры и правосознания, избытком свободного времени и отсутствием социально значимых интересов. На индивидуальном уровне вступление в религиозную экстремистскую организацию или террористическое формирование является следствием социально-психологической дезадаптации и депривации (т. е. краха социальных, этических, эмоциональных, экономических надежд и идеалов).

Совершению преступления экстремистской направленности нередко предшествует длительная антиобщественная или противоправная деятельность. Обособленную группу составляют «убежденные ксенофобы», «профессиональные борцы с инакомыслием». В России, по некоторым данным (А. Я. Гришко), 90,5% террористов, осужденных судами, — это верующие люди (по критерию субъективной самоидентификации), только 9,5% — неверующие или индифферентно относящиеся к религии. Для сравнения: в среднестатистической группе преступников (осужденных за различные преступления нетеррористического характера) число верующих не превышает 63,2%. Другую категорию составляют женщины — суицидальные террористки (шахидки, «невесты Аллаха»), обычно это 30–40-летние вдовы, потерявшие мужей и/или сыновей, и 17–25-летние девушки из фанатично религиозных семей, выросшие, как правило, без родного отца, ранее не судимые (данные приведены В. А. Бурковской). Глубокая вера религиозная и изоляционизм обусловливает групповой нарциссизм «шахидок» — аутоидеализацию своего поведения как единственно праведного, святого и богоугодного.

Групповой нарциссизм — опасное социально-психологическое явление, так как прямо воздействует на общественное сознание, героизирует преступников в глазах малообразованного социального окружения и наделяет фанатиков-смертников ореолом святости и религиозного почитания. В кри-

минологии эта форма терроризма получила наименование «жертвенный терроризм» — совершение экстремистских гомицидальных преступлений общественно опасным способом исполнителями-самоубийцами. Зачастую организаторами на эту роль избираются именно женщины (среди женщин реже случается эксцесс исполнителя). Есть и иной аспект этого явления — потенциальные «шахидки» оказываются заложницами террористических бандформирований, хорошо замаскированных и мимикрирующих, например под джамаат (ваххабитскую общину). Такие женщины (и подростки) на поверку оказываются насильственно завербованными и обманутыми жертвами, и их поведение находится в компетенции виктимологии — учения о потерпевших и жертвах преступлений.

Некоторые религиозные общины экстремистским способом умудрялись компенсировать дефицит объектов почитания — обширный пантеон мучеников и реликвий праведников позволяет общине конкурировать на рынке религиозных услуг, добиваясь высокого рейтинга и притока неофитов (так называемый успешный культовый менеджмент). Их деяния не всегда подпадают под определение религиозного терроризма, но всегда — под определение криминального религиозного экстремизма.

Лит.: *Бурковская В. А.* Актуальные проблемы борьбы с криминальным религиозным экстремизмом в современной России. М., 2005; *Гришко А. Я.* Личность террориста: криминологический портрет // Терроризм. Правовые аспекты противодействия: нормативные и международные правовые акты с комментариями, научные статьи / под ред. И. Л. Трунова и Ю. С. Горбунова. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2007; *Дикаев С. У.* Террор, терроризм и преступления террористического характера (криминологическое и уголовно-правовое исследование). СПб., 2006.

И. П. Давыдов

ТЁННИС (Tönnies) **Фердина́нд** (26.07.1855, Ольденсворт, Германия — 09.04.1936, Киль, Германия) — немецкий социолог и экономист, историк социальной мысли. Уроженец провинции Шлезвиг-Гольштейн. Окончил Тюбингенский университет (Eberhard Karls Universität Tübingen) в 1877, где изучал классическую филологию. В 1881 защитил докторскую диссертацию по философии в Кильском университете (Universität zu Kiel), там же впоследствии преподавал философию и был с 1909 профессором кафедры экономики и статистики. Участвуя в работе немецкого Общества социальной политики, Тённис в 1880–1900-е неоднократно проводил статистические и социографические исследования различных аспектов жизни Германии (преступность, самоубийства, демографические изменения и др.). Важным моментом этой работы он считал учет религиозной принадлежности обследуемых. Он был соучредителем Немецкого социологического общества и первым его президентом (1909–1933). От этой должности и от преподавания его отстранили нацисты после 1933. Тённису принадлежит множество трудов по истории социально-философских учений (в том числе о научном наследии Маркса), по статистике, политэкономии, социологии. В 1923–1929 вышло несколько выпусков его работ под общим названием «Социологические этюды и критика». В 1931 было опубликовано пространное «Введение в социологию», где Тённис использовал разработанную Вебером (Weber) типологию форм социального поведения. Однако основным трудом, получившим наибольшую известность, стала работа «Община и общество» (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887). В этой и последующих теоретических работах — «Сущность социологии» (1925), «Введение в социологию» (Einfuhrung in die Soziologie, 1931) — Тённис сформулировал ряд фундаментальных понятий, повлиявших на социологические теории первой половины XX в. Эти понятия вошли в методологический аппарат социологического изучения религии и нередко используются при обобщении и концептуализации исследовательских результатов.

Исследуя историческую и современную жизнь общества, Тённис указывает на движущую силу социальных процессов. Таковой, по его мнению, является человеческая воля. Это явление связано с людской психологией, но не исчерпывается ею. Главным свойством воли выступает осознанность, она строится на мышлении человека, его разуме. Сообразность разуму определяет направленность волевых актов к взаимопониманию и согласию между людьми. На уровне отдельно взятых индивидов проявляется частная, так называемая избирательная воля. Она обусловлена взаимной привязанностью, эмоциональной симпатией и т. п. На уровне совместной жизнедеятельности генерируется уже общая, так называемая сущностная воля, которая ведет к сплочению индивидов, скрепляет их в социальное целое. Воля побуждает людей к взаимодействию, при котором возникают два вида социальных связей.

Первый вид социальных связей — отношения общности. Их средой является единое родство (семья), совместное проживание (соседство), духовная близость (дружба). Эти отношения непосредственны, органичны, коренятся в глубинах народной жизни, носят «телесно-душевный» характер. Они происходят и воспроизводятся либо бессознательно (через общие переживания и язык), либо сознательно (через следование традиции). Закрепляющие их нормы устанавливаются естественным путем («силой факта»). Религия рассматривается Тённисом как выражение морального единства связанных этими

отношениями людей, как хранительница общеразделяемых и общезначимых ценностей. Отношения общности образуют социальный уклад, который Тённис назвал Gemeinschaft («община», или, как чаще принято переводить, «сообщество»). Такой уклад может существовать на любых стадиях истории, от древней общины до каких-либо групп в современном обществе, если им присущи указанные типологические свойства.

Второй вид социальных связей — общественные отношения. Они возникают из взаимодействия индивидов, групп, государств, имеющих расходящиеся жизненные цели. Это происходит при исчерпанности актуальных возможностей общинных отношений и их деградации. Ведущим направлением по-прежнему выступает согласие. Однако оно достигается уже опосредованно, на основе соображений полезности и выгоды, расчета и договоров. Суть общественных отношений состоит в рациональном обмене предметами обладания (вещами, правами, возможностями) по сознательному решению участников договора. По мере нарастания рациональности способ человеческого мышления все меньше определяется религией и все больше наукой. Обычаи вытесняются формальным законодательством, религиозное выражение морали замещается общественным мнением. Социальный уклад, становящийся на этой основе, Тённис именует Gesellschaft (т. е. «общество»). Символом такого социального целого становится государство.

В трактовке Тённиса «сообщество» и «общество» не подлежат эмпирическому обнаружению. Они не существуют как некая реальность, а являются абстракциями (сродни веберовским «идеальным типам»), выработанными для классификации социальных форм. Социальные свойства, объективированные в обоих понятиях, могут соприсутствовать при любом общественном устройстве. Задача социолога — выяснить степень соотношения и влияния того или другого уклада и через это определить характер изучаемого социального организма. В качестве дополнительных исследовательских инструментов Тённис предлагает использовать понятия «господства» и «товарищества», социальные группы — сознательное объединение индивидов для достижения общих целей; корпорации — целостность на основе осознания каждым индивидом своих внутригрупповых функций.

Применение данного теоретического аппарата позволяет, по представлению Тённиса, объяснять сущность социальных процессов исходя из рациональных оснований. Переход от «сообщества» к «обществу» осуществляется не по воле Бога, а на основе умножающейся рациональности. Причем прогрессивная эволюция, вопреки оптимистическим ожиданиям синхронного прогресса нравственности, может сопровождаться кризисами и упадком общественной морали.

Соч.: Общение и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 2002.

М. С. Юрьев

ТИМА́ШЕВ (Timasheff) **Никола́й Серге́евич** (09/22).11.1886, Санкт-Петербург — 09.03.1970, Нью-Йорк, США) — крупнейший русский социолог и мыслитель русского зарубежья, всемирно признанный теоретик-основатель социологии права, один из первых аналитиков тоталитарных режимов и политических систем XX столетия, специалист в области государственного и уголовного права и социологии религии. Тимашев был соавтором нескольких глав «Социальной и культурной динамики» П. Сорокина, посвященных сопоставлению истории революций и контрреволюций за период с V в. до н. э. до 1925, динамике типичных преступлений и строгостей наказаний в европейских странах почти за тысячу лет. Он автор идей о флуктуации социокультурных суперсистем и о конвергенции. Тридцать лет он жил в России и полвека — в эмиграции. В 31 год он стал профессором и обучил несколько поколений студентов в России, Праге, Париже, США. Научное наследие Тимашева многогранно, однако пока еще недостаточно изучено: три десятка монографий по теории и истории социологии, социологии права и религии, криминалистике, условному осуждению, политическим системам и режимам Европы; более 300 статей в американских и европейских научных журналах; свыше 2000 газетных статей в эмигрантской прессе. Его работы переведены на 15 иностранных языков.

Научно-педагогическая деятельность Тимашева была тесно связана с Экономическим отделением Петроградского политехнического института, где он учился и работал с 1916 по 1921 преподавателем, доцентом, затем профессором, а в 1919–1921 был его деканом. В этот период были опубликованы его первые работы, связанные с проблематикой социологии религии, — «Преступления против религии» (1916), «Религиозные преступления по действующему русскому праву» (1916). С 1921 он проживает в эмиграции: в Праге, Париже. В 1936–1940 по приглашению П. Сорокина работал профессором Отделения социологии Гарвардского университета (Harvard University), где преподавал курсы «Введение в социологию права», «Индивидуальное обращение с преступниками», «Современные движения за социальные реформы» и др., там же в 1939 была издана одна из самых известных его работ — «Введение в социологию права» (An Introduction to the Sociology of Law).

В 1940–1958 он профессор католического Фордхэмского университета (Fordham University) в Нью-

Йорке, где читал лекции по социологии права, истории и методологии социологии, социологии религии, политической социологии. В «фордхэмский» период были опубликованы основные научные работы Тимашева: «Социология. Введение в социологический анализ» (Sociology: An Introduction to Sociological Analysis, 1949, в соавт. с Paul W. Facey), «Теория социологии: ее сущность и развитие» (Sociological Theory. Its Nature and Growth, 1955, переиздана в 1957 и 1965, во многих странах стала официальным университетским учебником), «Религия в Советской России» (Religion in Soviet Russia. 1917–1942, 1956 — переведена на шесь европейских языков), «Три мира: либеральное, коммунистическое и фашистское общества» (Three Worlds: Liberal, Communist and Fascist Society, 1946), «Великое отступление. Рост и упадок коммунизма в России» (The Great Retreat. The Growth and Decline of communism in Russia, 1946). Десятки его научных статей на английском языке о религии и церкви в СССР, о войне и мире, о послевоенных тенденциях в СССР были опубликованы в научных журналах «Мысль», «Русское обозрение», «Текущая история», «Новый журнал» (соредактором которого он был в 1959–1966). Как историк социологии он дает обзор основных школ не только российской социологии (в частности, социологии Н. К. Михайловского, Н. И. Кареева, М. М. Ковалевского, П. А. Сорокина и др.), но и западной социологии, которые сложились к 1950 — неопозитивистской, экологической, социометрической, функционалистской, институциональной, феноменологической социологии.

Тимашев дает свое определение социологии (ее объект — общество; ее цель — научное знание о поведении людей и социальных групп, ее предмет — изучение родовых признаков всех общественных явлений и корреляции между ними, ее «единица измерения» — интеракция). Социология есть теоретическая наука, пытающаяся сформулировать законы о взаимозависимости человека и общества, о взаимозависимостях между людьми. Социология — это теория, объясняющая строение общества и поведение людей в нем. Наряду с общей социологией, изучающей природу и типологию социальных фактов, существует целый ряд конкретных (отраслевых) социологий, среди которых — социология религии. Важнейшие вопросы социологии религии Тимашев рассматривал во взаимосвязи с политической историей России, с уголовным и гражданским правом. Он соотносил правовые нормы поведения, сложившиеся в конкретном обществе, с содержанием официальной пропаганды и «официального мировоззрения» российского и советского общества, с социально-классовой структурой общества и ее динамикой.

Сравнивая показатели темпов роста экономики, промышленности, сельского хозяйства, развития науки, культуры, искусства, образования, грамотности населения, динамики социально-классовой структуры, используя хронологический и сравнительно-исторические методы исследования, Тимашев выделяет в политической истории послереволюционной России четыре основных периода. I период (1917/18–1920/21) — Гражданской войны и военного коммунизма; II период (1921–1928/29) — нэпа, отступления от коммунизма; III период (1929–1933/34) — «второго наступления социализма»; IV период (1934–1945) — «великого отступления» (авторский термин), или «поиска компромисса с традициями национально-исторической культуры». Тимашев делает вывод о «флуктуации», чередовании, «реконструкции главных флуктуаций» этих четырех периодов в истории коммунистической России. Два из них — периоды «нисходящие»: это период военного коммунизма и период «второго наступления социализма», или сталинской «революции сверху», другие два — периоды «восходящие»: это период нэпа, отступления от коммунизма и период «великого отступления». I и II периоды «ушли в историю», II и IV периоды представляют собой «отступления от коммунистического эксперимента, смягчения коммунизма», а III и IV периоды — чередуются.

В истории отношения советского государства к религии и церкви Тимашев также выделил чередование периодов «атак и удушений» и периодов «новой религиозной политики». Так, пики «прямой атаки» советского государства на церковь и религию приходились на 1922–1923, 1929–1930 и 1937–1938. Период «новой религиозной политики», ознаменовавшийся, в частности, разрешением иконописи в Палехе, постановкой фильма об Александре Невском начался накануне Второй мировой войны, с 1939. Тем не менее во все эти периоды оставалось сопротивление верующих политике советского государства по отношению к церкви, сохранялись религиозность населения и возможность религиозной пропаганды. По Тимашеву, советское правительство проводит в отношении к церкви политику «религиозной терпимости», известную еще в царской России. В Советской России не было религиозной свободы, понимаемой так, как она существует в Америке: священники не могли публиковать книги и памфлеты, критикующие материализм; родители не могли организовать школы, где бы их дети могли получить образование в религиозном духе; церковные лидеры не могли критиковать власть и т. д. Тем не менее «Бог не умер в Советском Союзе». Религия остается в СССР единственной организованной силой, допускающей народу выражать идеи, диаметрально противоположные официальной доктрине.

Тимашев был сторонником консервативного либерализма. Его социологическая и философско-исто-

рическая концепция сочетала принципы объективности, всеохватности и единства, детерминизма и индетерминизма. В соединении нового со старым, свободы и прогресса с традиционными и охранительными началами и заключается характерная черта общего мировоззрения Тимашева. Как некогда Б. Н. Чичерин и П. Б. Струве, Тимашев связывал социально-экономическое, государственное и культурное будущее пореволюционной России с либерально-консервативной моделью развития, органически сочетающей «известный компромисс и синтез начал, доставшихся от прошлого и являющихся как бы вечными в истории России, и элементов, которые доказали свою жизненность и уцелеют после конца советского периода русской истории». По оценке Н. Полторацкого: «…Тимашев и есть русский либеральный консерватор или консервативный либерал, в замечательно уравновешенной форме сочетающий в своем мировоззрении начала либерализма и консерватизма, лучшие идеалы русской интеллигенции и освещенные историей прочные начала российской государственности и культуры».

Соч.: Церковь и советское государство // Путь. Париж, 1928, апрель. Кн. 10; Война и религия в советской России // Новый журнал. Нью-Йорк, 1943. № 5; Новое в антирелигиозной политике // Новый журнал. Нью-Йорк, 1963. № 73; The Church in the Soviet Union // An American Journal Devoted to Russia Past and Present. November, 1941. Vol. 11. No 1; Religion in Soviet Russia, 1917–1942. N.Y., 1942; Religion in Russia // Current History. Monthly Magazine of World Affairs. February, 1945. Vol. 8. No 42; Religion in Russia, 1941–1950 // The Soviet Union: Background, Ideology, Reality. A Symposium / ed. by W. Gurian. Notre Dame, Indiana, 1951; The Anti-Religious Campaign in the Soviet Union // Review of Politics. July, 1955. Vol. 17. No 3.

Лит.: *Бобринская Т. Н.* (ур. Тимашева). Заметки о моем отце // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. III. № 2 (10); *Гнатюк О. Л.* Николай Сергеевич Тимашев: Биобиблиографическая серия: Выдающиеся ученые СПбГПУ. Вып. 18. СПб., 2003; На темы русские и общие: Сб. статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева / под ред. П. А. Сорокина. Нью-Йорк, 1965.

О. Л. Гнатюк

ТИПОЛО́ГИЯ ОТНОШЕ́НИЯ К РЕЛИ́ГИИ. Типология (от греч. τυπος — отпечаток, форма, образец) является одной из форм классификации исследуемых объектов. В логическом абстрагировании от самих объектов, типология представляет собой более или менее полный набор вариантов (типов) понятийно-логического, схематического расчленения объектов по наиболее существенным, их разделяющим или объединяющим признакам. Успешное конструирование типологии зависимо не только от конкретных особенностей самих объектов, но также от целевого назначения их логического анализа и от глубины исследовательского замысла. В свою очередь, типология во многом определяет направление и содержание, системность и эвристичность исследования. Сложность общественной жизни и социальных отношений понуждает исследователей-гуманитариев к особой тщательности в разработке и применении типологий, к четкому выбору действительно объективной и продуктивной методологии, к строгому следованию ее требованиям, исключающим идеологическую и иные предвзятости. Типология отношения индивидов к религии принадлежит к числу применяемых в социологии религии общих классификаций.

В отечественной социологии религии, по определению И. Н. Яблокова, входящие в эту классификацию «типы религиозных и нерелигиозных индивидов — понятия, которые отражают определенный характер религиозности или нерелигиозности, общий для некоторого числа людей…Тип имеет смысл лишь в шкале, в иерархии типов». Таким образом, типология отношения индивидов к религии — это классификация не их самих как личностей, но классификация умозрительных понятий, вариантов идеальных типов, расположенных по ступеням интенсивности того или иного субъективного отношения к религии. Каждый из таких вариантов включает в себя набор соответствующих признаков позитивного, индифферентного или негативного отношения индивидов к религии.

В нашей стране почти интуитивное обращение к такой типологии имеет место в 1920–1930-е при изучении религиозности в отдельных регионах. На этом начальном этапе зарубежный опыт социологического изучения религиозности и наработанные типологии отношения к религии игнорируются как идеологически чуждые. Имела место методологическая предвзятость, поскольку научные изыскания по своему предназначению были жестко подчинены поставленной партийным руководством страны задаче искоренения религии из жизни общества. Осуществлялась насильственная секуляризация, противоречащая демократическим принципам свободы совести и естественной эволюции духовной культуры, в которой религия является неустранимым компонентом. В этот партийный замысел была заложена идеологическая альтернатива: «атеизм или религия», которая примитивно разделяла исследуемых сограждан на две группы — верующие («не свои») и неверующие («свои»). Эта идеологема пронизывала типологические индикаторы, сковывая объективность, снижая глубину восприятия исследуемого объекта и прогностический потенциал эмпирического поиска.

Поисковый замысел противоречил и рационально-теоретическим основаниям. На деле в духовной культуре развитого общества реальной оппозицией религии и ее приверженцам выступают не атеизм

(лишь одна из форм свободомыслия, опирающаяся на материализм) и его приверженцы. Оппозицией является несравненно более широкое и качественно богатое светское (нерелигиозное) пространство духовной культуры и его носители, свободные от сакральных установлений религии и воздействия ее институций. При разработке научной типологии важно учесть, что у сторонников светской культуры их реальное отношение к религии не сводимо к тем или иным вариациям атеизма. Светски ориентированная личность, не принимая сакральные начала и негативные тенденции в самой религии и в ее институциях, вполне осознанно может поддерживать как реально воспринятые религией общечеловеческие ценности, так и ее компенсаторные и иные гуманистические потенции. Мировоззрение нерелигиозного индивида вовсе не обязательно ориентировано материалистически. В светской когорте наряду с материалистами реально пребывают многие агностики, приверженцы эклектики, позитивизма, философии жизни, экзистенциализма и других мировоззренческих школ, в том числе даже некоторые сторонники идеализма. Социально-нравственно и психологически наиболее важно то, что светская личность, как правило, видит в религиозных индивидах не «чужих», но именно своих сограждан, разделяющих общечеловеческие ценности и необходимые гражданственные установления. Такому объективному видению и научному анализу самой религии антирелигиозная отчужденность и предвзятость резко мешают.

Уже в ранних советских исследованиях религиозности на смену примитивной альтернативе «верующие/неверующие» иногда применяется более продуктивное разделение подгрупп респондентов на четыре-пять типов их отношения к религии. Но более квалифицированная разработка самой типологии и системное ее применение в отечественных исследованиях религиозности утверждается лишь с начала 1960-х, когда начинает активно функционировать внедряемая КПСС и государством «система атеистического воспитания населения». Но и на этом этапе названная идеологема и жесткий контроль со стороны партийных органов продолжают препятствовать совершенствованию типологии и методики исследования религиозности, строго пресекая проникновение в ее глубинные социокультурные истоки, в определяющие факторы ее поддержания и продолжающегося воспроизводства в советском обществе.

В 1964 был основан теоретический и организационный центр названной «системы» — Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (ИНА). При нем вскоре формируются пятнадцать региональных опорных пунктов. Под эгидой ИНА уже за первые годы его существования проведены конкретные социальные исследования особенностей современного религиозного сознания в Ивановской, Псковской, Ярославской, Тамбовской и Ровенской областях. ИНА деятельно способствовал дальнейшему расширению эмпирического изучения религиозности в различных регионах страны. Он внес несомненный вклад и в теоретическое развитие отечественного религиоведения, социологии и психологии религии. В апреле 1968 ИНА провел совещание по остро назревшей проблеме унификации разных типологий отношения к религии и атеизму. Здесь сопоставили свои более или менее эмпирически апробированные варианты типологии Р. Г. Балтанов, Е. К. Дулуман, А. И. Герасимов, А. И. Клибанов, В. Д. Кобецкий, С. Д. Константинов, И. А. Крывелев, Т. И. Кулапина, К. Крыстев, М. Г. Писманик, Е. С. Прокошина, Т. Стойчев, М. К. Тепляков, Д. М. Угринович, Л. Н. Ульянов, В. А. Черняк, И. Б. Ястребов и А. Ф. Ярыгин. В числе представленных классификаций отношения индивидов к религии наиболее дифференцированная содержала семь типов (с девятнадцатью подтипами) принятия/непринятия религии. Однако совещанию не удалось выбрать и рекомендовать к применению если не единую, то хотя бы наиболее предпочтительную из почти двух десятков представленных классификаций.

Типологические расхождения при исследованиях религиозности в регионах продолжались. И лишь десятилетием позже Центральная секция социологии атеизма и религии Советской социологической ассоциации смогла разработать относительно унифицированную типологию из наиболее используемых вариаций и рекомендовать ее к применению. Терминологически здесь были означены шесть типологических групп, особенно характерных для тех лет: 1) глубоко верующие; 2) верующие; 3) колеблющиеся; 4) индифферентные; 5) пассивные атеисты; 6) активные атеисты. Каждому из типов этой классификации соответствовали более или менее общие индикаторы сознания и поведения индивидов. Но эти индикаторы сопровождались идеологическими клише, вроде понятий «ценности и нормы атеизма», «вред религии для нашего общества», «необходимость атеистического воспитания», что мешало проникновению в истоки религиозности. Такие клише искажали реальную картину культуры своего времени — презентация официозного атеизма загораживала загнанную в культурное гетто религию. Операционно обслуживая «систему атеистического воспитания», затеняя глубинные социальные факторы воспроизводства религиозности в социалистическом обществе, унифицированная типология просуществовала лишь до момента исчезновения как этой «системы», так и самого социалистического общества.

Большинство социологических исследований от начала 1960-х до середины 1980-х регистрировали продолжающееся количественное снижение в типах глубоко верующих, верующих и колеблющихся. Атеистическое воспитание заметно препятствовало приобщению к религии подрастающих поколений. Динамика, казалось бы, подтверждала близкую агонию пребывающего в культурном гетто «пережитка прошлого». На деле же унифицированная типология скрадывала глубинные факторы религиозности и наблюдатели не улавливали реального потенциала устойчивости количественно редеющих типов. Более чем полувековые гонения на религию отрывали от нее лишь неустойчивых приверженцев и тем самым укрепляли стабильность религиозных типов. Преследования упрочили сам иммунитет верующих к идеологическим воздействиям «системы».

Не все из верующих демонстрировали свою религиозность, и кто-то вынужденно ее скрывал. Несмотря на функционирование атеистической «системы», несколько омолаживался состав верующих, возрастала их грамотность, а с нею — убежденность. Типологическое самоопределение религиозных индивидов, как правило, четко совпадало с их стойкой конфессиональной приверженностью. Правда, сам выбор конфессиональных альтернатив для них был объективно ограниченным — номенклатура вяло функционировавших в те годы вероисповеданий была невелика. И все же, воспринимаемые нерелигиозным окружением как некие маргиналы, эти устойчивые и четко конфессионально ориентированные лица к концу 1980-х и началу 1990-х дождались своего часа, именуемого «религиозным ренессансом», и стали мерилом для подражания многим неофитам.

В отличие от качественно стабильных религиозных типов, нерелигиозные типы советского времени в немалой части своей общей когорты оказались не стойкими приверженцами, но лишь попутчиками системно навязываемого атеизма. Скрепляемые не столько личной материалистической убежденностью, сколько эфемерной верой в «светлое будущее», нерелигиозные типы оказались преимущественно аморфными. Более всего это было характерно для типа «неверующих». И все же в его составе (особенно в группах молодежи) под воздействием «системы атеистического воспитания» сформировалась заметная часть тех, кто стойко придерживался материалистических взглядов. Эта группа, даже не принимая личного участия в атеистической «системе», идейно поддерживала ее и, как правило, не склонялась к мировоззренческим шатаниям.

Немалую часть в когорте неверующих представляла и другая типологическая группа, которую можно означить: «эмотивные неверующие». Таковые отвергали религию не вследствие глубоко осознанных материалистических убеждений, но скорее в силу чувственной неприязни к ней, навеянной распространенными в советском обществе установками религиофобии. Эмотивные неверующие симпатизировали «системе», подчас и сами манифестировали атеистическую воинственность. Но эти манифестации, по сути, являлись видимостью и, как правило, вуалировали обычно свойственные «эмотивным» мировоззренческий эклектизм, предубежденность, примитивный конформизм и религиоведческую необразованность. Если первая группа оказались устойчивой в предстоящих мировоззренческих потрясениях, то немалая часть другой группы — эмотивных неверующих перед этими потрясениями не устояла и была подвержена религиозным шатаниям.

В произошедших с распадом СССР потрясениях массового сознания заметно устойчивее по отношению к «религиозному ренессансу» себя проявит когорта атеистов. Правда, и она окажется не монолитной. Номинально, «система атеистического воспитания» мобилизовала на служение себе едва ли не всю отечественную интеллигенцию. В этой среде особенно выделялась немалая и устойчивая подгруппа тех, кто активно участвовал в этой «системе» не столько под воздействием идеологической предвзятости, сколько в силу личной глубоко осознанной материалистической убежденности. Осмысленно или безотчетно, эти идейно ангажированные лица искренне считали себя законными преемниками гуманистической традиции свободомыслия. И полагали, что содействуют духовному высвобождению тех сограждан, которые все еще отягощены изжившим себя «пережитком прошлого», объективно нуждаются в тактичном содействии для полного самоосуществления личности, но субъективно пока этого не осознают. В своей идеологической деятельности эти атеисты, как правило, тактично избегали оскорбления религиозных чувств, но сама по себе «система» объективно являла собою не что иное, как инструмент насильственной секуляризации. Впоследствии многие из былых активистов «системы», по-прежнему оставаясь убежденными приверженцами свободомыслия в отношении религии, избавились от мировоззренческой воинственности и искренне осуждают себя за постыдное соучастие в «системе». Как бы то ни было, сегодня к когорте атеистов себя относят лишь несколько процентов россиян.

Другую подгруппу в когорте атеистов составляли партийно-государственные функционеры «системы». Как правило, без размышлений и колебаний они методично внедряли антирелигиозные директивы властей во все сферы жизни общества — в воспитание, образование, науку, просветительство и искусство. Воинственный атеизм функ-

ционеров спровоцировал зарождение в массовом сознании одиозного стереотипа атеофобии, который опасен не менее религиофобии и способен к более интенсивному и долговременному разделению сограждан. Правда, с наступлением «религиозного ренессанса» заметная часть официозных функционеров откажется от атеистической агрессии. Кто-то из них и сам искренне склонится к религии и верному служению Богу. Однако некоторые из приближенных к власти изобразили перемену Савла на Павла, а с наступлением постсоветского межвременья и хаотичных духовных перемен стали так же старательно обслуживать религию, как ранее обслуживали «систему».

Предвестия «религиозного ренессанса» подспудно аккумулировались в глубинной повседневности увядающего советского уклада уже с начала 1980-х, по мере стремительного нарастания экономических, политических и идеологических деструкций и ими вызванных потрясений общественного сознания. В значительной мере эти потрясения были обусловлены официально не фиксируемым и не сразу рационально осознанным, но тотальным сдвигом в самих идеологических устоях социалистической культуры. Сдвиг устоев вызвал «культурошок» массового сознания, резонировал «смятением умов», все более заметной деградацией веры в «светлое будущее» и столь же явственным разочарованием в тех идеалах, которые составляли высший жизненный смысл для большей части нескольких поколений сограждан. «Культурошок» тонизировал у россиян тревожно-сумеречное ощущение бессмысленности и даже некоей ирреальности своего бытия. Симптоматичная и характерная деталь массового самосознания тех лет — вязкое и не к месту междометие «как бы», которое сплошь засорило обыденную речь россиян, непроизвольно фиксируя это сумеречное самоощущение. Тревога снижала нормальную критичность, провоцировала ожидание небесной благодати, надежды на чудесное спасение. В религиозных и смежных когортах происходит крутой взлет мистических умонастроений, наблюдается необычное культовое оживление, пробуждается повышенный интерес к собственным вероисповедным и этническим корням. Одновременно законодательно и фактически устраняются препоны свободе совести.

За короткое время произошел численный спад нерелигиозных когорт и выявилось несоответствие их типологической самоидентификации (особенно когорты неверующих). Обнаружилось, что их самоопределение в действительности фиксировало не реальную мировоззренческую позицию этих индивидов, но коллективные и поверхностные мифологемы, навеянные доминировавшими в советском обществе установками религиофобии. Это свидетельствовало о концептуальной предвзятости применявшейся типологии, выявило ограниченную глубину эмпирических исследований, утопичность установки «к обществу, свободному от религии» и социокультурную несостоятельность «системы атеистического воспитания». Отечественным социологам религии потребовалось кардинальное переосмысление исходной парадигмы своей исследовательской деятельности.

Менее чем за десятилетие с начала 1990-х уровень религиозности в стране вырос на порядок во всех стратах, и к началу 2000-х три четверти населения уже именовали себя верующими. Большая их часть ориентируется на «веру отцов» и на тех лиц в своем окружении, кто стойко держался веры в советское время. Религиозные организации оказались готовы к такому невероятному взлету. Они поначалу лишь присоединились к стихийному потоку, только позднее его возглавили и наспех реанимировали десятилетиями заброшенные молитвенные очаги. В то же время новые поколения «ищущих веру» влекло к новым религиозным движениям, экзотичным мистическим течениям и почти забытому язычеству. Номенклатура конфессий умножилась едва ли не на порядок.

Взлет веры пополнил типологию отношения к религии категорией «неофиты». Независимо от своих вероисповеданий, таковые составили подавляющую часть носителей «ренессанса». Неофитами именуются верующие в первом поколении, стремительно (иногда в массовом порядке) принявшие религиозную веру. Феномен неофитства был чрезвычайно редким в советские времена, где восполнение редеющих исповеданий обычно происходило за счет постепенной передачи традиционной веры от стариков к некоторой части внуков. Публичное и массовое обращение к Богу в экзальтированной атмосфере «религиозного ренессанса» стало модным ритуалом. Лишь немногих неофитов к религиозной вере привели собственные мировоззренческие искания либо психологически уникальное сакральное «обращение». В массе своей неофиты — это ранее неустойчивые в своем мироотношении, колеблющиеся и индифферентные к религии лица (см. Колеблющиеся в отношении к религии). К ним примкнула и какая-то часть ранее мнивших себя нерелигиозными. Подавляющее же большинство неофитов к религиозной вере стихийно привела утрата былой веры в «светлое будущее». Спустя одно-два десятилетия они в основном адаптировались к своей конфессиональной среде, незаметно растворились в ней и, как правило, растеряли начальный энтузиазм. Очень немногие из неофитов склонились к пастырскому служению. Какая-то часть особенно экзальтированных и воинственных неофитов вошла в контакт с наиболее консервативными и политизи-

рованными сообществами, партиями и движениями. Но преобладающая часть недавних неофитов до настоящего времени так и не стала воцерковленной. Многих из таковых пастыри сегодня именуют не своими прихожанами, но «захожанами».

Фактически безрелигиозная в советское время отечественная духовная культура уже за первое десятилетие «религиозного ренессанса» оказалась пронизанной сакральными началами и раздвоенной. В массовом сознании стало преобладать отношение к религии как к одному из непременных традиционных устоев отечественной и мировой культуры. Но вместе с тем у заметной части сограждан до сего времени отсутствует верное понимание светского (нейтрального как к религии, так и к атеизму) статуса нашего государства, конституционного принципа свободы совести и связанной с ним демократической установки об отделении религиозных объединений от государства. Как это ни парадоксально, но верному пониманию препятствует аномальная позиция некоторой части государственных служащих, вопреки существующему законодательству содействующих нарастающей политизации религии, в том числе ее проникновению в наиболее важные государственные институты. Категория чиновник-миссионер совершенно противоестественна светскому государству, она не вписывается и в исследовательскую типологию.

Политизация религии порождает напряжения и конфликты в лоне самих конфессий. Одновременно она тонизирует феномены экстремизма религиозного и клерикализма, теперь пополняющие типологию отношения к религии новыми категориями. Многие сограждане (и часть религиоведов) ошибочно считали клерикализм совершенно чуждым традициям и самому российскому менталитету. Но по своей социальной природе клерикализм наднационален. Консервативные иерархи секуляризованных государств повсеместно стремятся к политическому реваншу и монопольному доминированию во всех сферах культуры и общественной жизни. Это явление теперь происходит и в России. Политизация религии неизбежно формирует специфичный тип авантюриста-клерикала, ориентированного на конституционный переворот в светском государстве.

«Религиозный ренессанс» заметно приподнял рейтинг религиозных лидеров, возвысил авторитет конфессиональных институций и интенсивно стимулировал не только их культовую, но также далекую от культа предпринимательскую и иную мирскую деятельность. Тем же временем произошла стремительная и резкая поляризация во многих конфессиях, контрастно выделив среди последователей-мирян пассионарную группу религиозных активистов и тем самым пополнив типологию еще одной категорией. Это наследники тех подвижников веры, которых прежняя «система» относила то ли к воинствующим фанатикам, то ли даже к диссидентам. Теперь же эти подвижники (чаще всего молодые и инициативные верующие) демонстрируют религиозное рвение не столько в жизни общин, сколько за их пределами. Активно и деловито они отстаивают религиозные интересы в разных сферах и стратах, на местном и региональных уровнях социальной сети. Именно они обычно инициируют формирование и консолидацию конфессионально ангажированной интеллигенции и других политизированных религиозных сообществ, союзов и движений.

Институции миссионерства и паломничества практически исчезли в советской культуре. С «ренессансом» (отчасти вследствие экспансии из-за рубежа) миссионерство энергично реанимируется и категория «миссионеры» теперь тоже пополняет религиозную типологию. В возрождении и активизации миссионерства более других преуспели протестантские исповедания, по вероучению которых каждый верующий по призванию призван к благовестию. Со временем миссионерские структуры организовались и в других конфессиях. К миссионерскому служению приобщаются наиболее инициативные прихожане. Напрямую к нему подключились некоторые средства массовой информации. Косвенно его поддерживают и конфессионально ангажированные чиновники. Паломничество ныне превратилось в хорошо отлаженную коммерческую структуру.

Более всего исследователей религии (да и широкую общественность) поражает нарастающий в обществе феномен внеконфессиональной веры. Одним из первых формировавшийся тип выделил М. П. Мчедлов и с 1991 стал применять в своем многолетнем репрезентативном исследовании российской религиозности. Феномен внеконфессиональной веры захватил весьма приметную группу лиц, психологически наиболее подавленных «культурошоком». Это — сакрально ориентированные интеллигенты, студенты, служащие и представители других страт, по каким-то причинам не удовлетворенных «верой отцов». По данным Исследовательской службы «Среда», к 2012 в России сформировалась огромная, очень странная и до сего времени недостаточно исследованная когорта, составляющая ровно четверть (25%) от всего населения. Эти те россияне, которые верят в Бога (в высшую силу), однако не исповедуют конкретную религию. К этой когорте, на наш взгляд, следует отнести подгруппы так называемых христиан без конфессии (4,1%) и православных вне Церкви (1,5%). В совокупности эти три мировоззренческих сообщества теперь составляют огромную численность — более двадцати

одного миллиона россиян. Правомерно означить эту когорту в качестве новой категории религиозной типологии — «верующие вне конфессии». Дальнейший, более продолжительный социологический мониторинг и более глубокий анализ мировоззренческих перемен переживаемого межвременья, скорее всего, пополнят и эвристически обогатят типологию отношения к религии.

Лит.: Арена: Атлас Религий и Национальностей. Российская Федерация / Sreda.org. М., 2012; *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005; *Писманик М. Г.* Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984; *Писманик М. Г.* Религиоведение: М., 2009; *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008; *Яблоков И. Н.* Типы религиозных и нерелигиозных индивидов // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006.

М. Г. Писманик

ТИПОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИЙ — набор критериев, на основании которых возможно сравнение и классификация различных религий мира, в результате чего устанавливается типология, относящая все религии к той или иной группе, обладающей признаками, характерными для определенного типа. На протяжении последних полутора веков предлагались различные классификации религий — деление на национальные и индивидуальные религии, на имеющие в своей основе письменные источники и не имеющие таковых, на естественные религии и религии откровенные, на политеистические, дуалистические и монотеистические религии, на генотеистические и атеистические религии и др. При ряде достоинств эти типологии обнаруживают в себе и существенные недостатки.

Так, нормативное разделение религий на «истинные» и «ложные», где истинной считается «своя» религия, а ложными — все остальные, свойственна не научному религиоведению, а конфессиональным доктринам. Подобная классификация не соответствует объективным научным критериям, является субъективной и заведомо предвзятой. Классификация религий на имеющие в своей основе письменные источники и не имеющие таковых более традиционна для стран Востока, где первые воспринимаются более респектабельными, нежели вторые, что также обнаруживает присутствие оценочных суждений, которых необходимо избегать. Весьма расплывчатые критерии имеет классификация религий на откровенные и естественные. Еще одна классификация — деление на национальные и индивидуальные религии, где критерием является личность основателя религии, которая либо анонимна, либо известна и религия носит ее название. В первом случае это, например, брахманизм, а также древнегреческие, древнеримские, древнеславянские, древнегерманские, древнекельтские верования. Во втором случае — конфуцианство, даосизм, буддизм, иудаизм, христианство, ислам. При детальном анализе может быть обнаружено влияние отдельных индивидов или групп на формирование той или иной религии. При рассмотрении индивидуальных религий также очевидны вполне определенные и существенные заимствования из предшествовавших религиозных традиций. Деление всех религий на политеистические, дуалистические, генотеистические и монотеистические принимает в качестве критерия или основания классификации веру в определенное количество богов и вытекающие из нее вероучение, культ и организационные структуры. Ключевым признаком в данной классификации оказывается природа высшей силы.

Классик религиоведения Фридрих Макс Мюллер (Müller, 1823–1900) предложил классификацию религий, аналогичную классификации языков. Все многообразие религий мира он свел к трем основным ветвям: арийской, семитской и туранской (северной и южной). Среди недостатков мюллеровской классификации можно отметить: во-первых, слишком жесткую связь между типологией языков и типологией религий, когда вторая полностью зависит от первой, без учета специфики религий в сравнении с языками; во-вторых, сама классификация языков Максом Мюллером признается современными лингвистами несовершенной и устаревшей, излишне схематичной, не отражающей существующего разнообразия языковых семейств. Голландский теолог и религиовед Корнелис Питер Тиле (Tiele, 1830–1902) в работе «Основные принципы науки о религии» предлагает следующую классификацию: 1. Естественные религии. Высшие естественные религии, по Тиле, — политеистические племенные религии, зооморфизм, магия. К естественным религиям он относит ведизм, древнеегипетскую, ассиро-вавилонскую, древнегреческую, древнегерманскую, древнеримскую религии. 2. Этические религии, в рамках которых Тиле выделяет две ступени: партикуляристские (номистические) и универсалистские (мессианские) религии.

В терминологии современного отечественного религиоведения партикуляристским религиям соответствуют народностно-национальные (или национально-государственные) религии (конфуцианство, даосизм, брахманизм и др.), а универсалистским — мировые религии (буддизм, христианство, ислам). Помимо приведенных классификаций, выработанных классиками мирового религиоведения, существует еще целый ряд таковых, основанных на географическом, философском, этнологическом, феноменологическом и др. принципах, где каждая обладает своими достоинствами и недостатка-

ми. Так, географическая классификация исходит из ареала распространения религий, группируя их по признаку принадлежности к тому или иному региону. Наиболее известные ее примеры — это выделение религий Ближнего Востока (иудаизм, христианство, ислам, зороастризм, древнеегипетская религия и др.), религий Дальнего Востока (конфуцианство, даосизм, буддизм махаяны, синтоизм), религий Индии (ранний буддизм, джайнизм, индуизм, сикхизм, буддизм хинаяны), религий Африки (включая племенные африканские культы), религий Америки, религий Океании (включая новозеландские и австралийские религии), религий Древней Греции и Древнего Рима. Недостатки данной классификации очевидны, так как, во-первых, мировые религии вовсе не ограничены одним регионом распространения (например, ислам, христианство) и, возникнув в одном регионе, своего наибольшего развития и расцвета они достигали в другом (например, христианство, буддизм); во-вторых, в одном и том же регионе могут присутствовать и, как правило, сосуществуют различные религии, зачастую весьма далекие друг от друга в своих вероучениях, организации, культах, истории. В этнологической классификации за основу обычно принимается раса. Она включает в себя следующие религии: океанической расы, африканской расы, американской расы, монголоидной расы (которая почему-то вмещает в себя и арийцев, и индоариев, и семитов). Недостатки этой классификации тоже очевидны, ибо ряд религий исповедуется людьми различных рас, а представители одной и той же расы могут исповедовать разные религии.

Классификация религий известного антрополога Эдуарда Бернетта Тайлора (Tylor, 1832–1917) включает в себя: культ предков, фетишизм, идолопоклонство, тотемизм, политеизм и монотеизм. В основном Тайлор пытается классифицировать лишь первобытные верования, в то время как все развитые религии включены им в два последних класса без выделения специфических признаков. Очевидно, что в основу этой классификации положены разноуровневные критерии, что делает ее практически неприемлемой для исследователей религии.

Философские типологии религий, авторами которых были, например, Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Hegel, 1770–1831), Отто Пфлейдерер (Pfleiderer, 1839–1908), в основу классификации помещают собственные философские принципы. Гегель, исходя из своих общефилософских посылок, рассматривает все религии как ступени в постепенном развертывании Абсолютного Духа. В соответствии с этим все религии подразделяются им на три группы: 1) природные религии, в основе которых лежит чувственный опыт (это, как правило, религии Востока); 2) духовно-индивидуальные религии (иудаизм, древнегреческая и древнеримская религии); 3) абсолютная религия (христианство). Оказывается, что развитие религий уже завершено на момент составления классификации, и в ней не только нет места дальнейшему развитию уже существующих религий и возникновению новых, но оказалась даже не упомянутой такая крупная мировая религия, как ислам. Данные недостатки столь существенны, что классификация Гегеля представляется неприемлемой для современного научного религиоведения.

Феноменологическая типология религий может быть рассмотрена на примере предложенной Герардусом ван дер Леувом (van der Leeuw, 1890–1950), который подразделяет все религии на: 1) религии уединенности и полета (древнекитайские религии, деизм); 2) религии борьбы (зороастризм); 3) религии покоя (различные формы мистицизма); 4) религии беспокойства (теизм); 5) религии силы и формы (древнегреческая религия); 6) религии бесконечности и аскетизма (религии Индии); 7) религия ничто и страдания (буддизм); 8) религия воли и послушания (иудаизм); 9) религия величия и уничижения (ислам); 10) религия любви (христианство).

Данная классификация чрезвычайно субъективна, в то время как научная классификация религий обязана избегать предвзятого характера, беря за основу сущностные и типические черты религий с учетом специфики каждой из них. Типология религий должна учитывать как общие характеристики, так и особенности каждой религии в отдельности. Поскольку в настоящее время известно более пяти тысяч религий, выработать некую единственную идеальную классификацию, учитывающую абсолютно все религиозное многообразие и все аспекты существования и развития религий, крайне сложно.

Эволюционный подход к религии был предпринят в классификации мировых религий американского ученого Роберта Нилли Белла (Bellah, 1927–2013). Эта классификация, охватывая все исторические формы религии, выделяет пять уровней ее развития. 1. Примитивные религии — тотемизм, анимизм, фетишизм, магия, земледельческие культы. 2. Архаические религии — шаманизм, ранние и поздние национальные религии (религии древних Греции, Рима, Китая, Индии,). 3. Исторические религии — христианство, буддизм, ислам, в которых происходит усложнение религиозных форм. 4. Ранние современные религии — четко ориентированные на специфику своих конфессий. 5. Современные религии — модернизированные религии, неорелигии (сатанизм, религия Свидетелей Иеговы, кришнаизм, дзен(чань)-буддизм, сайентология, трансцендентальная медитация, модифицированные варианты традиционных религий. За основу сравнения Белла принимает степень религиозной

дифференциации. Религиозные комплексы, возникающие на каждом этапе, имеют схожие характеристики. Белла изучает и классифицирует их по следующим категориям: система символов, религиозные действия, религиозные организации и социальные последствия.

Довольно широко распространен подход, при котором за основу классификации берутся структурные элементы религии, и исходя из этого выделяют следующие типы религий: догматический — такие религии, в которых детально разработано вероучение, от верующих требуется его усвоение (например, католицизм); эмоционально-этический — такие религии, в которых особое внимание уделяется нравственному воспитанию верующего и осуществлению верующим моральных деяний (например, буддизм); ритуальный — такие религии, в которых особую роль играет выполнение религиозных обрядов; традиционалистский — такие религии, в которых существенное значение имеет способ совершения религиозных обрядов, причем последние охватывают большое количество элементов древних народных верований и обычаев.

В науке о религии наиболее устоявшейся и обоснованной считается классификация религий, впервые использованная основателем Тюбингенского ежеквартального теологического журнала Иоганном Себастьяном Дреем (Drey, 1777–1853). В 1827 Дрей первым предложил ввести различие между государственной и мировой религиями и использовать его как принцип классификации. Позднее этот принцип приобрел большую популярность, его придерживались многие исследователи. Принятая сегодня большинством отечественных религиоведов классификация религий в своей основе имеет принцип объединения всех известных в истории и существующих ныне современных религиозных направлений, имеющих сходные черты, в соответствующие группы. Во-первых, это родоплеменные религии, включающие в себя фетишизм, тотемизм, магию, анимизм и другие верования. Во-вторых, это народностно-национальные (или этнолокальные или государственно-национальные) религии (конфуцианство, даосизм, синтоизм, джайнизм, иудаизм и др.). В-третьих, это мировые религии (буддизм, христианство, ислам). Все мировые религии возникли в условиях кризиса традиционных общественных устоев. Первой особенностью мировых религий является их универсализм, т. е. мировые религии обращены ко всем народам независимо от национальности, языка, страны проживания и подданства. Вторая особенность мировых религий состоит в том, что они значительно упростили культ, отказались от специфически национальной обрядности, которая разделяла людей и затрудняла прозелитизм. Третьей особенностью мировых религий является эгалитаризм, призыв к равенству и справедливости и одинаковый для всех, независимо от материального положения или социального статуса, путь к спасению. Такова наиболее распространенная современная типология религий, которой придерживаются большинство отечественных и ряд зарубежных религиоведов. Во всех наиболее существенных моментах эта типология опирается на ключевые, хотя порой и небесспорные, идеи, которые были выдвинуты классиками мирового религиоведения более полутора веков тому назад.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное образ общества. М., 1994; Классификация религий и типология религиозных организаций / ред.: И. Я. Кантеров, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблоков, М. Н. Ситников. М., 2008; *Пфлейдерер О.* Религия и религии / пер. с нем. О. Ю. Бойцовой // Мистика. Религия. Наука / отв. ред. А. Н. Красников. М., 1998; *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии / пер. с англ. Е. С. Элбакян. М., 2002; *Шантепи де ля Соссе П.* Учебник по истории религий / пер. с нем. М. А. Пылаева // Классики мирового религиоведения / отв. ред. А. Н. Красников. М., 1996; *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / пер. с англ. Д. А. Коропчевского. М., 1989; *Тиле К.* Основные принципы науки о религии / пер. с нем. Е. В. Рязановой (Орел) // Классики мирового религиоведения / отв. ред. А. Н. Красников. М., 1996; *Яблоков И. Н.* Типы религий // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008.

Е. С. Элбакян

ТИПОЛО́ГИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОБЪЕДИНЕ́НИЙ[1] (от греч. τυπος — отпечаток, форма, образец) — классификация, разработанная в трудах классиков социологии религии. Ключевые понятия этой типологии — «церковь», «секта», «деноминация». Содержание этих понятий уже не подвергается дискуссиям, поскольку в международной социологии религии закрепились определенные их трактовки, конвенционально признанные в качестве основных.

Типология религиозных объединений, введенная основоположниками изучения феномена сектарности М. Вебером (Weber) и Э. Трельчем (Troeltsch), базируется на исследовании церквей и сект XV–XVI вв. В веберовской интерпретации церковь — союз господства, управляющий религиозными таинствами и располагающий властью устанавливать социальный порядок. Членство в церкви имеет принудительный и обязательный характер, а сама церковь стремится к универсальности и господству в пределах всего общества.

Секта, по Веберу, — это небольшое по численности сообщество избранных, сделавших свой выбор не в пользу господствующей в обществе церкви. Членство здесь — акт осознанного выбора, не связанный напрямую с семейной традицией религиоз-

ной принадлежности. Инициация в секту требует от потенциального адепта наличия особых качеств, свидетельствующих о религиозном призвании и позволяющих квалифицировать его в качестве «избранного».

Следуя собственной концепции «рутинизации харизмы» (см. Харизма), Вебер рассматривал церковь и секту в качестве последовательно возникающих и зачастую сосуществующих форм организации религиозного типа харизматического господства. В секте «харизма» всегда приписывается религиозному лидеру-основателю и воплощает тип «личной харизмы». В церкви «харизма» увязана с конкретными статусами, представляющими «харизму должности». Согласно Веберу, религиозная инновация в большинстве случаев оформляется организационно в качестве секты, противопоставляющей себя господствующей по традиции церкви. В дальнейшем секта развивается в направлении постепенного превращения в церковь. Основатели секты сменяются новым поколением последователей, уже не стремящихся столь жестко противопоставлять себя всему обществу в целом. Они вносят свои коррективы в первоначальную трактовку социального порядка, выражающиеся во все большем приспособлении к социально-политическим и экономическим требованиям повседневности. Этот процесс имеет своим следствием превращение личной харизмы в харизму должности, а союза харизматического религиозного господства — в союз традиционного религиозного господства.

Трёльч подчеркивал, что социологическая трактовка понятий «церковь» и «секта» отличается от теологической. С теологической точки зрения секта — это прежде всего «отход от постулатов христианства», а анализ отношений «церковь — секта» следует выстраивать на основе оппозиции «ортодоксия — ересь». Социологическое рассмотрение также предполагает использование этих двух понятий в паре, поскольку они маркируют две организационные формы, характерные для христианства. Однако их содержание будет принципиально иным. Трельч разделял веберовскую типологию, но счел необходимым несколько ее расширить и дополнить. Свою типологию он выстраивал исходя из того, что церковь и секта неразрывно связаны друг с другом и воплощают, по сути, две противоположные тенденции развития христианства. Первая тенденция — радикальная — выразилась в формировании религиозных сообществ, стремящихся к реализации идеи общины равных по вере и в минимизации иерархии и правил, без учета общественных традиций, устоев и требований. Радикальная тенденция развития христианства организационно оформлялась как секта или монашеский орден. Секта — это небольшая группа, объединяемая целью внутреннего самосовершенствования, базирующаяся на межличностных товарищеских отношениях своих членов. Ей чужда идея мирового господства, поскольку она постулирует безразличное или даже враждебное отношение к миру, государству и обществу. Основателями сект становятся, согласно Трёльчу, представители низших классов либо те, кто не доволен существующим социальным, политическим или экономическим порядком.

Вторая тенденция — консервативная — обрела свое оформление в независимых сообществах, изначально пытавшихся приспособиться к уже существующим общественным устоям ради реализации собственных целей и потребностей. Консервативная тенденция имела своим следствием появление церкви. Церковь — форма организации религиозной жизнедеятельности последователей христианства, базирующаяся на стремлении господствовать не только в конкретно взятом обществе, но и во всем мире. В отличие от секты, церковь всегда тяготеет к союзу с господствующей политической властью, принимает установленный и поддерживаемый ею социальный порядок.

Трёльч вводит обозначение для еще одного типа объединения. Речь идет уже не о тенденции развития, а о религиозной ориентации, сформировавшейся по мере нарастания индивидуализма в обществе. Эту религиозную ориентацию Трёльч обозначил понятием «мистицизм». Мистицизм предполагает отказ от жесткого следования доктрине и культовой практике, подчеркивая бесценность и приоритетность внутреннего, сугубо личного опыта. Организационно он предстает как слабо структурированое сообщество со свободным и необязательным членством. Мистицизм легко сопрягается с модными в обществе идеями и новыми философскими течениями. Основателями этого типа религиозного объединения становятся выходцы из среднего класса или даже элиты.

Деноминация — третье ключевое понятие классической типологии религиозных объединений было предложено Р. Нибуром в 1929 в монографии «Социальные источники деноминационализма» (The Social Sources of Denominationalism). Нибур считал, что во втором поколении своих последователей секта претерпевала радикальное преобразование в силу необходимости приспособления к общественным требованиям. Во втором поколении секта приобретает характеристики церкви: ее членами становятся дети первого поколения адептов, а численность и общественная популярность значительно увеличиваются. Этот переход от секты к церкви организационно предстает как новый вид структурирования религиозной жизни сообщества, обозначенный Нибуром понятием «деноминация». Деноминация — это тип, объединяющий в себе ха-

рактеристики церкви и секты. Как и секта, деноминация не стремится к мировому господству, однако она и не отвергает мир, государство и общество. Аскетизм, проповедуемый и реализуемый в практике основателей секты, обеспечивает экономическое процветание ее последователей. Религиозная организация сектарного типа, инициированная представителями неимущих сословий, по мере своей адаптации к обществу все более удовлетворяет потребностям средних классов в респектабельном религиозном культе, наличии четкой организационной структуры, обслуживаемой религиозными профессионалами. Все эти характеристики позволяют говорить уже о переходе в состояние деноминации. В отличие от секты, деноминация не претендует на уникальность и проповедует толерантное отношение к другим религиозным организациям.

Значимые уточнения в классическую типологию религиозных объединений были внесены американским социологом Б. Джонсоном (Johnson) и английским социологом Б. Уилсоном (Wilson). Согласно Джонсону, церковь и секта представляют два крайних полюса одной шкалы, измеряющей степень напряжения между религиозными организациями и их социокультурной средой. Под термином «напряжение» Джонсон подразумевал «выраженность девиантности»: религиозная организация девиантна лишь в той мере, в которой проповедуемые ею нормы и ценности отличаются от принятых в обществе, а напряжение соответственно возникает между ее членами и внешним миром. Церкви обнаруживают сравнительно низкую степень напряжения, а секты — высокую.

Уилсон привлек внимание социологов к необходимости откорректировать классическую типологию религиозных объединений. В соответствии с этой типологией динамика развития религиозной организации представляла собой цикл, образуемый изменением организационной формы от секты через деноминацию к церкви. Обратившись к исследованию американской религиозной ситуации, Уилсон обнаружил неудовлетворительность введенного Нибуром критерия различения сект и деноминаций в соответствии с отличительными характеристиками первого и второго поколений адептов. Он выявил, что разрастание секты связано с ее неустанным стремлением к инициации новых членов. Они оказываются гораздо более ревностными последователями сектарной идеологии, ценностей и норм, нежели прежние члены секты. Проведя значительные по масштабности эмпирические исследования в странах Западной Европы, Уилсон установил, что далеко не все секты превращаются в деноминации, а деноминации в большинстве своем не реструктурируются в церковь. Уилсон внес ряд серьезных поправок в определения понятий «секта» и «деноминация». В его интерпретации секта — это добровольная организация, акцентирующая собственную идентичность. Членство в ней напрямую зависит от наличия у желающего стать ее последователем, доказательств знания доктрины и культовой практики или от наличия уникального религиозного опыта. Секта претендует на элитарность в аспекте обладания религиозной истиной. Она противопоставляет собственные нормы и ценности принятым в обществе, не приемлет господствующую ортодоксию. Наряду с процедурами приема в секту в ней всегда обнаруживаются процедуры исключения, имеющие очень жесткий характер и применяемые при нарушении предписываемых стандартов поведения. Организационная специфика сект состоит в отказе от статуса религиозных профессионалов и от религиозной иерархии. Деноминация, по Уилсону, также характеризуется добровольным членством. Однако процедуры инициации и правила приема в ней имеют сугубо формальный характер. В отличие от сект, деноминации не регламентируют отчетливо процедуры и основания исключения. Деноминация не отделяется от общества, принятые в ней доктрина и культовые практики слабо отличаются от используемых в церквях и прочих деноминациях. Она не противостоит господствующей ортодоксии, располагает четко фиксированной иерархической системой и штатом религиозных профессионалов.

Лит.: *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *Johnson G. B.* Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. Vol. 10; *Niebuhr H. R.* The Social Sources of Denominalism. N.Y., 1957; *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches. Transl. by Olive Wyon. N.Y., 1932; *Wilson B. R.* The Social Sources of Sectarianism. Oxford, 1990.

Е. А. Островская

ТИПОЛО́ГИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОБЪЕДИНЕ́НИЙ[2] (от греч. τυπος — отпечаток, форма, образец) — 1) метод научного познания, в основе которого лежит расчленение систем объектов, представленных религиозными общностями, и их группировка с помощью типа, т. е. обобщенной идеализированной модели, наделенной полнотой существенных признаков, связей, функций и отношений; 2) результат типологического описания религиозных общностей.

Типы религиозных объединений, в зависимости от целей исследования, могут быть сконструированы с разной степенью приближения к эмпирическим референтам: либо на основании предельно общих признаков, таких как отношение религиозного объединения к миру, либо с учетом особенностей генезиса и структуры религий и конфессий.

Широко известна типология христианских объе-

динений, получившая по первым разработкам немецких социологов М. Вебера (Weber) и Э. Трёльча (Troeltsch) название «церковь-секта». В этой типологии, разработанной на основе изучения христианства, представлен континуум по критерию принятия/отвержения социального порядка, включающий церковь, деноминацию и секту. Некоторые исследователи выделяют в ней дополнительные типы (подтипы).

Церковь (от греч. Ἐκκλησία — собрание) — религиозное объединение, принадлежность к которому определяется не столько свободным выбором индивида и не избранничеством, сколько традицией; как правило, церковь пополняется за счет социализации детей прихожан. Для социальной позиции церкви характерна конформность; церковь интегрирована в жизнь государства и общества (см.: Религиозный инклюзивизм). Такая позиция определяется претензией церкви на всеобщность (универсализм), на роль доминирующей конфессии. В церкви нет строгого контроля членства. Организация церкви формально-бюрократическая, часто представлена профессиональными служителями религиозного культа и мирянами. При этом внутренняя структура достаточно сложная; она может быть сформирована за счет успешной интеграции раскольнических движений.

Деноминация (от лат. denominátio — переименование; наделение специальным именем) — тип религиозного объединения, занимающий срединное положение между сектой и церковью, для которого характерно отсутствие претензии на роль доминирующей конфессии, признание существующего социального порядка и взаимная толерантность по отношению к другим деноминациям. Современные процессы в американском протестантизме, наблюдаемые с середины XX в., отражает сравнительно недавно введенный в научный оборот подтип деноминации — мегацерковь. Мегацерковь — высокоэффективная протестантская община («церковь»), собирающая на богослужения и проповеди более 2000 прихожан. Отличительной особенностью мегацерквей является высокая социальная лабильность, способствующая их небывалому организационному успеху. Службы в мегацерквях нередко сопровождаются концертами звезд эстрады и другими яркими мероприятиями; при этом широко используются средства мультимедиа. Институт мегацеркви включает развитую бизнес-структуру, обеспечивающую гигантские доходы, — супермаркеты, кафе, рестораны, кинотеатры, парковки, а также школы, детские комнаты, спортплощадки и т. д. Мегацеркви действуют как рыночные единицы, изучая демографию региона и планируя маркетинговые схемы, привязанные к местным аудиториям. Мегацеркви могут быть как деноминированными (например, Хрустальный собор (Crystal Cathedral) в Калифорнии), так и неденоминированными (например, Церковь Лейквуд (Lakewood Church) в Техасе). Наряду с ними существует множество протестантских деноминаций, использующих более консервативные средства привлечения паствы.

Секта (лат. sekta — школа, путь, учение, направление) — добровольческая религиозная община, сравнительно узкий круг «избранных», отвечающих предъявленным к ним моральным требованиям (см. Религиозный эксклюзивизм). Как правило, секта пополняется за счет неофитов. Социальная позиция секты характеризуется оппозиционностью или непримиримостью к инакомыслящим, вплоть до изоляционизма. Членство постоянно контролируется. Профессиональные служители культа отсутствуют, руководство осуществляют харизматические лидеры (см. Харизматическое лидерство религиозное). В отличие от новых религиозных движений, сектами обычно называют малые религиозные объединения схизматического происхождения, т. е. отколовшиеся от церкви или деноминации из-за несогласия в вопросах веры. Согласно Х. Р. Нибуру (Niebuhr), после смерти своего основателя секта начинает перерастать в деноминацию. В деноминацию может превратиться и церковь, если начнет приспосабливаться к социальным структурам индивидуалистического общества. Однако некоторые секты существуют в течение достаточно продолжительного периода времени, становясь более инклюзивными (сохраняя, однако, оппозицию к миру) и более структурированными. Милтон Йингер (Yinger) ввел термин «упрочившаяся секта» для обозначения такого типа религиозных объединений.

Вне континуума «церковь-секта» стоит введенный Э. Трёльчем тип «мистическое сообщество» — индивидуалистичные ситуативные изменчивые формы общностей мистиков, порвавших с религиозной (христианской) традицией, отвергающих догмы и объективированные формы культа религиозного и признающие только индивидуальный религиозный опыт.

Второй широко известный типологический континуум, описанный Дж. К. Нельсоном (Nelson), это «культ — новая религия», являющийся инструментом для анализа роста новых религий в динамике от диссидентского культа до доминирующей системы верований. Первоначально тип «культ» введен в социологию религии Г. П. Беккером (Bekker) на основе изучения неоориенталистских религиозных объединений. Под «культом» Беккер понимал «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип социальной структуры», цель которого — «чисто личный экстатический опыт, спасение, комфорт

и умственное или физическое исцеление». Специфика культа проявляется в том, что он формируется в отрыве от сложившихся традиций религиозных. Для присоединения к культу не требуется совершения каких-либо обрядов, таинств или согласия других; достаточно лишь личного согласия неофита. Культ может развиться в новую религию, или его развитие может быть приостановлено на какой-либо промежуточной стадии. Культом может стать предшествующая доминирующая религия, когда она вытесняется новой доминирующей религией. Нельсон вскрыл нескольких подтипов культа, различающихся степенью организованности:

I. «Локальные культы» — начальные маленькие группы, которые не имеют никакой формальной организации. Если им не удается развить формальную структуру, они имеют тенденцию быстро распадаться.

II. «Устойчивые локальные культы» — успешно развивают организационную структуру; лидерство при этом заменяется на руководство. Группы этого типа далее могут развиваться как харизматические или как спонтанные культы. Харизматический культ — это группа, которая изначально формируется вокруг харизматического лидера. Такие культы склонны развиваться путем создания дочерних групп, которые обычно остаются подчиненными группе-учредителю или частично откалываются от нее. Спонтанный культ — это неформально собирающаяся группа людей, имеющих сходные опыт, идеи и интересы. Такие культы могут развиваться путем установления отношений с другими культами, имеющими сходные верования и практики, которые со временем развиваются в формальную организацию, обычно в виде федерации групп. В определенных обстоятельствах эта федерация может перерасти в централизованную организацию. Спонтанный культ может также развиться в культовое движение.

III. «Централизованный культ» — так Нельсон обозначает культ, имеющий центральную организацию. Этот тип, в свою очередь, может быть также подразделен на унитарный централизованный культ и федеральный централизованный культ.

Более широкими религиозными общностями, нежели культы, являются культовые движения. Это диффузные общности, составленные из изолированных индивидов и/или локальных групп, объединенных только на основе общих идей и верований. В них нет никакой формальной иерархии, но такие движения могут включать в себя высокоорганизованные группы.

Помимо типологических описаний, предложенных представителями научного религиоведения, широкую популярность в массовом сознании приобрели описания «деструктивных культов»/«тоталитарных сект» и «дисфункциональных церквей», предложенные представителями контркультового и антикультового движений. Всем этим разновидностям религиозных объединений приписываются такие черты, как авторитарное руководство, подавление критики, использование манипулятивных техник влияния на сознание (см. «Промывания мозгов», теория) и др. Однако «дисфункциональные церкви» все же отличают от культов и сект по критерию «правильности» вероучения: в первом случае дисфункции затрагивают только организационную сферу деятельности религиозного объединения, тогда как для культов и сект «деструктивное влияние» относится насчет насаждения ими «ложного вероучения». Понятия деструктивности и дисфункциональности в отношении религиозных объединений имеют оценочный характер и не основаны на выраженных типологических признаках.

Лит.: Классификация религий и типология религиозных организаций / ред.: И. Я. Кантеров, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблоков, М. Н. Ситников. М., 2008; *Трельч Э.* Церковь и секта [Социальные учения христианских церквей и групп: (Фрагмент)] / пер. с нем. В. И. и А. В. Гараджа // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996; *Becker H.* Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. Gary, 1950; *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. Vol. 13. No 1; *Nelson G. K.* The Concept of Cult // The Sociological Review. 1968. Vol. 16. No 3; *Niebuhr R. H.* The Social Sources of Denominationalism. N.Y., 1929.

Е. Н. Васильева

ТОЛЕРА́НТНОСТЬ (от лат. tolerantia — терпение) **РЕЛИГИО́ЗНАЯ**[1] — может быть рассмотрена с различных позиций: как этико-философское понятие, как принцип взаимоотношения между последователями различных религиозных учений, убеждений и верований, как метод принятия политических решений и действий в сфере религии, как социально-религиозный идеал и т. д. Отсутствие устойчивого понимания толерантности как таковой, кроме нормативно-положительной окраски, также начинающей подвергаться сомнению, приводит к диверсификации ее наполнения и политическим практикам, способным приводить к отрицательным последствиям. Содержательная эволюция понятия «толерантность» и принципа толерантности, приведшая к смысловой многослойности, предполагает четкий вектор развития: от религиозной проекции веротерпимости до выдвижения на первый план осознания ценности культурного многообразия, признания за человеком неотчуждаемых прав и свобод, поощрения инициатив и альтернатив, уважительное отношение к Другому. Признание многообразия в качестве общественного блага представляет толерантность в качестве нормативного конструкта,

социального идеала. Многозначность и смысловая плюральность религиозной толерантности отражается на различных уровнях ее выражения: личная толерантность (непосредственно связанная с поведением каждого конкретного человека, его правами и свободами); общественная (отраженная в поведенческих стандартах, нравах, менталитете, общественной психологии, взаимодействии конфессий); государственная (отраженная в законодательстве, политической практике).

Толерантность как стратегия возникла именно в религиозной среде и имела более ограниченный смысл, понимаясь как терпимость к иным религиозным верованиям и предписание населению быть более терпимыми к меньшинствам религиозным (Нантский эдикт Генриха IV в 1598, Патент толерантности Иосифа II в 1781). Религиозная толерантность как непредвзятое отношение к людям иной веры расширилась до толерантного отношения вообще к инакомыслящим. Толерантное отношение модифицирует ориентацию деятельности благодаря тому, что, несмотря на продолжающие существовать религиозные или мировоззренческие расхождения и разногласия, оно побуждает проявлять уважение к людям иной веры или иного образа мыслей и относиться к ним как к равноправным согражданам.

Рациональное объяснение принципа религиозной толерантности, основанное на плюрализме религиозных и светских начал, вступает в противоречие с культурным многообразием и усилением негражданских форм идентичности — религиозная символика, религиозный дискурс, религиозные смыслы становятся четкими политическими маркерами и резко сужают толерантный принцип конкуренции различных мировоззренческих установок. По мнению оппонентов идеологии толерантности, последняя близка к позиции индифферентности и в своем проявлении может быть чревата крушением основ государства и нации. Толерантность труднодостижима в силу исходной посылки — наличия многообразия конкурирующих интересов, особенно в условиях нелинейности протекания социальных процессов в различных сферах, свидетельством этому является крах политики мультикультурализма.

Переосмысление религиозной толерантности в современных контекстах, связанных с явными противоречиями в политических и культурно-цивилизационных сферах, связано с политическими следствиями вопроса о цели и смысле института прав человека в современном мире, с гуманистическим переосмыслением его ценностных оснований, что приводит к выводу о том, что свобода не может быть целью самой по себе, иначе необходимо также признать и ее крайние проявления, вплоть до экстремистских. По мнению Ю. Хабермаса (Habermas), принятие факта мировоззренческого плюрализма вынуждает религиозные учения осуществлять саморефлексию, благодаря которой верующие оказываются в состоянии усвоить мораль, признающую права человека. Это, помимо прочего, имеет следствием отказ от средств политического принуждения к следованию истинам веры (Glaubenswahrheilen) и признание добровольности религиозного объединения.

Необходимость в цивилизованных механизмах смягчения и преодоления напряженности в конфессиональных взаимоотношениях предполагает выработку и освоение толерантной культуры, являющейся альтернативой ксенофобии и экстремистским стратегиям. Можно констатировать определенный пересмотр политической стратегии толерантности, во многом являвшейся инструментализацией теории и политики мультикультурализма, а также актуализацию противоречий между светскими политическими практиками и религиозными основаниями жизни, приобретающими политическую окраску.

Лит.: *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видения мира, ценностей и теорий / пер. с нем. А. А. Зотов // Социологические исследования. 2006. № 1; Толерантность как фактор противодействия ксенофобии: управление рисками ксенофобии в обществе риска / под ред. Ю. П. Зинченко, А. В. Логинова. М., 2011.

М. М. Мчедлова

ТОЛЕРА́НТНОСТЬ РЕЛИГИО́ЗНАЯ[2] (от лат. tolerantia — терпение, выносливость, терпимость) — качество личности, социальной группы или общества в целом, основой которого является терпимое отношение к отличным от собственных религиозному мировоззрению и поведению другого человека или группы людей.

В Декларации принципов толерантности, приятой ЮНЕСКО в 1995, дается следующее определение толерантности: это «ценность и социальная норма гражданского общества, проявляющаяся в праве всех индивидов гражданского общества быть различными, в обеспечении устойчивой гармонии между различными конфессиями, политическими, этническими и другими социальными группами, уважении к разнообразию различных мировых культур, цивилизаций и народов, готовности к пониманию и сотрудничеству с людьми, различающимися по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям».

Религиозная толерантность предполагает терпимое отношение ко всем религиям и религиозным направлениям, независимо от собственного вероисповедного выбора. Принцип религиозной толерантности лежит в основе цивилизованной запад-

ной модели государственно-церковных отношений. Он принят также и в современной России как мультирелигиозной стране, на территории которой действует свыше 60 официально зарегистрированных Министерством юстиции религиозных направлений и большая группа (свыше 300) незарегистрированных.

В рамках принципа религиозной толерантности можно выделить два подхода: пассивная толерантность и активная толерантность. Пассивная толерантность обычно выражается в позиции прагматичного невмешательства и готовности примириться с разногласиями, в то время как активная толерантность означает не только терпимое отношение к людям, исповедующим другую религию, но и активную позицию уважения к ценностям других религий. Тестом на активную толерантность может быть готовность какой-либо религиозной организации защищать права и свободы представителей других религий. Веротерпимость, в этой связи является элементом пассивной толерантности. (См. также Свобода совести.)

Лит.: Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2012; *Степанова Е. А.* Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях: В 2 т. Екатеринбург, 2008.

Е. С. Элбакян

ТО́МНИ (Tamney) **Джо́зеф Бе́рнард** (р. 1933) — американский исследователь религии, профессор социологии, в 1995–2000 руководил изданием журнала «Социология религии: Ежеквартальное обозрение» международной Ассоциации социологии религии. Лейтмотивом исследовательской работы Томни в области социологии религии стало выяснение специфики оснований и проявлений религиозности в условиях мировых социокультурных трансформаций второй половины XX в.

В 1960-е научный интерес Томни был обращен к социологической проблематике духовных традиций Востока — буддизма, даосизма, конфуцианства. Он занимался исследованиями и вел преподавательскую деятельность в ряде стран Восточной Азии. В 1968–1971 Томни преподавал социологию в Сингапурском университете, одновременно изучая кросскультурные и межрелигиозные взаимоотношения в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Ему принадлежит ряд аналитических работ, написанных в 1970-е, о роли ислама в общественно-государственной системе Индонезии. Эти исследования дали ему богатый материал для последующих теоретических трудов, посвященных осмыслению меняющегося состояния религиозной жизни западных и восточных обществ.

В 1992 выходит получивший широкую известность труд Томни «Жизнестойкость христианства в современном мире», где на многочисленных примерах возникновения в христианской среде модернизированных религиозных практик он оспаривает популярный тезис об упадке веры религиозной в условиях секуляризации. Десятилетие спустя Томни подтвердит свою позицию на материале протестантских конгрегаций в США («Жизнестойкость консервативной религии», The Resilience of Conservative Religion, 2002). Аналогичная устойчивость религиозных потребностей наблюдается, по мнению Томни, и в азиатских странах. В труде «Борьба за душу Сингапура: Западная модернизация и азиатская культура» (1996) он подробно рассматривает конфликт между идеологией современного капитализма и традиционной этикой азиатского общества, при котором вызревают некие новые модели духовной жизни. Они основаны на комплексном соединении элементов восточных религиозных и западных гуманистических ценностей. Приверженцами таких моделей являются первоначально небольшие, но весьма активные группы религиозные. Их воззрениям и действиям свойственна высокая адаптационная способность, в результате чего у новой религиозности появляется вполне реальная перспектива развития. Один из возможных вариантов интеграции таких групп в жизнь западного общества Томни усматривает в существовании необуддийских общин в США («Американское общество в зеркале буддизма», 1993).

Соч.: Established Religiosity in Modern Society: Islam in Indonesia // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1979. Vol. 40; American Society in the Buddhist Mirror. N.Y., 1993; The Resilience of Conservative Religion: The Case of Popular, Conservative Protestant Congregations. Cambridge, 2002.

М. С. Юрьев

ТО́ЩЕНКО Жан Тере́нтьевич (03.01.1935, д. Павловка, Климовский район, Брянская область) — российский социолог, чл.-корр. РАН, доктор философских наук, профессор, главный редактор (с 1995) журнала РАН «Социологические исследования». Специалист в области теории и методологии социологии, социологии управления и труда, политической социологии. Автор более 600 работ, в том числе 21 монографии и учебных пособий. Основатель научной школы и социологической теории «Социология жизни».

Социологическое виденье религии рассматривается Тощенко прежде всего в написанном им для студентов вузов учебнике «Социология». Социология религии представлена как отраслевая социологическая дисциплина, предметом которой выступают религиозное сознание и поведение, религиозные отношения, религиозные организации и институты, а также их взаимосвязи между собой и с другими элементами общества. Тощенко уточняет, что социологией религиозное сознание изучается как соци-

альный факт, в том аспекте, в котором оно выступает регулятором социального поведения личности или группы.

На теоретическом уровне религия подвергается социологическому анализу как социальная подсистема (ее социальная природа, место и роль в обществе, социальные функции, внутренняя структура и взаимосвязь составляющих ее элементов, происходящие в ней процессы и изменения). Тощенко подчеркивает обессмысливание и невозможность теоретического изучения религии, фокусом которого является ее трактовка как божественного откровения.

На эмпирическом уровне предметом исследования социологии религии становятся религиозное сознание и поведение людей, общественное мнение о религии и церкви, деятельность религиозных институтов, организаций и движений, партий, отношение к религии населения, воздействия на поведение людей. Для Тощенко основными вопросами социологии религии выступают, во-первых, религиоведческая тематика, научное объяснение религиозного феномена; во-вторых, мировоззренческая проблематика; в-третьих, диалог атеистов и верующих, их совместные усилия, направленные на сохранение и приумножение культурных ценностей.

Вызывает интерес исследование в работах Тощенко феномена «парадоксального человека». В этом феномене отразились не только противоречия внутри общества, социальных групп, слоев и институтов, но такое состояние реальной жизни людей, когда человек в одно и то же время искренне преследует взаимоисключающие цели, часто не замечая парадоксальности своего сознания и поведения. В рамках данного подхода Тощенко рассматривает парадоксы религиозного сознания: противоречие между декларируемым «религиозным ренессансом» и реальным уровнем религиозности; светский характер общественного сознания при внешней религиозности; затруднения при выявлении уровня религиозности; нетождественность терминов «православный» и «верующий»; кризисное состояние религиозного мировоззрения в целом; массовое стремление к демонстрации религиозности политических и бизнес-кругов; отсутствие выбора между верой и атеизмом. Тощенко подчеркивает многомерность и многоаспектность влияния религии на социальную жизнь. Парадоксальность религиозного сознания — феномен имеющий протяженность во времени, особенно ярко проявляющий себя в переломные исторические эпохи. В настоящее время в рамках этой идеи исследует фантомы и кентавр-проблемы в общественной жизни, в том числе в религиозной сфере. В этой связи Тощенко критически анализирует процессы взаимодействия религии и образования, религии и культуры, религии и армии.

Изучение проблем соотношения религии и власти является еще одним фокусом научных интересов Тощенко. Им исследованы различные аспекты теократии: опираясь на широкий круг источников, раскрыты сущностные характеристики этого социально-политического явления, его эволюция, формы, методы, а также проанализирована конкретная практика государственно-религиозных отношений в разных сферах общественной жизни.

Соч.: Социология. Общий курс. 4-е изд. М., 2009; Парадоксальный человек. 2-е изд. М., 2009; Теократия: фантом или реальность. М., 2007; Кентавр-проблема: Опыт философского и социологического анализа. М., 2011; Религиозная идентичность и бюрократия // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2008; Религиозный всеобуч: мечта или реальность? // Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

О. А. Хухарева

ТРАДИЦИО́ННАЯ РЕЛИ́ГИЯ — развитая религиозная система, располагающая собственной специфицированной средой и длительной протяженностью самовоспроизведения в соответствии с фиксированным образцом. Традиционная религия включает в себя ряд структурных компонентов, непременно присутствующих в исторических религиях: 1) письменно фиксированная религиозная доктрина; 2) исторически сложившийся способ институционального и организационного самовоспроизведения религиозной системы; 3) собственная концепция «истории» (религиозная метаисторическая концепция); 4) модель общества.

В соответствии с перечисленными структурными компонентами к традиционным религиям относятся те, возникновение и закрепление которых исторически связаны с обществами стратифицированного типа. Их традиция выстраивалась в историческом контексте социокультурной эволюции стратифицированных обществ. Формулирование доктрины традиционных религий, вызревание системы религиозных институтов и системы организации, концептуализация «истории» и письменная фиксация религиозной модели общества всецело обусловлены историко-культурным контекстом общественной системы определенного типа.

Принципиальным компонентом традиционных религиозных идеологий оказывается религиозная модель общества — институциональная структура религиозной социетальной системы, складывающаяся исторически и подвергающаяся письменной фиксации в доктринальных текстах. Она создается религиозными идеологами путем соотнесения фактически сложившейся институциональной модели функционирования религии в эмпирической реальности конкретного общества и письменно фиксированной доктринальной модели религии.

Модель, закрепленная в доктрине и освященная авторитетом основателя вероучения, представляет «картину мира», т. е. истолкование природы человека, сущности социального действия, ценностно-нормативный комплекс, статусно-ролевую иерархию, основания социального взаимодействия. Конструируемая религиозными мыслителями «модель общества» — это уже значительно удаленная от времени фиксации доктрины логико-дискурсивная рефлексия религиозной системы о способе самовоспроизведения в объемлющем ее обществе. Такая рефлексия является продуктом осмысления уже сложившейся социокультурной формы институционального закрепления религии в качестве господствующей идеологии.

Обособление традиционных религий в социетальную систему общества напрямую связано с обращением политической власти к религии как инструменту идеологического конструирования. Комбинация религиозной и политической систем в стратифицированных социальных системах составляет специфику развития традиционных обществ. Легитимация политической власти, интерпретация социально-экономической стратификации выступают в них преимущественной областью компетенции религиозной подсистемы. Потребность политической системы в легитимации собственных оснований стимулирует религиозную рефлексию о ценностно-нормативной системе, статусно-ролевой иерархии, об институциональных основаниях такого общества, в котором религия воспроизводит себя как господствующая идеология.

Благодаря формулировке и письменной фиксации рефлексии системы о самой себе как «модели общества» традиционная религия становится способной выступать в качестве социально-политической идеологии. Кроме того, говорить о традиции можно лишь тогда, когда установлен и принят образец воспроизведения системы, на который ориентированы рефлексии теологов. Такой образец с необходимостью подвергается письменной фиксации и дальнейшей интерпретации в теологическом дискурсе.

Ярким репрезентом традиционных религий выступают национально замкнутые религии и мировые религии. Различие этих двух типов традиционных религий состоит в спецификах моделей общества, закрепленных в их письменной традиции. Отличительная особенность национально замкнутых религий состоит в том, что формулируемая ими модель общества в своем содержании замкнута на воспроизведение специфики, органичной для конкретной этнической или национально-территориальной общности, а предлагаемая концепция «истории» (религиозная метаисторическая концепция) воспроизводит «хронологию и фактографию событий» конкретно взятого этноса. К мировым религиям относятся только те религии, в историко-культурной динамике которых оказалась выработанной модель общества, способная к внедрению в иные, отличные от эндемичных, зоны распространения и типы обществ. Специфика социокультурной эволюции мировых религий состоит в том, что они зарождаются только в обществах определенного типа сложности, т. е. в обществах, обнаруживающих широкую вариативность своих подсистем. Институциональный и организационный уровни мировых религий формируются в ходе реинтерпретации сложившейся социальной реальности. В отличие от других традиционных религий, социокультурная эволюция мировых религий осуществляется в условиях широкой вариативности возможных трактовок социальной реальности. Производимая ими селекция смыслов учитывает возможности, не использованные в уже существующих религиозных системах. В силу этого этническая и социальная среда мировых религий — «миссионерское поле» — оказывается гораздо более широкой, нежели в национально замкнутых религиях. Иными словами, они изначально содержат интерпретацию социальных отношений как выстраиваемых по типу общественных, а не общинных или кровнородственных. «Мировыми» религии становятся по мере их распространения за пределы зоны возникновения. И в этом смысле специфика таких религий заключается в принципиальной возможности их институционализации в качестве государственной идеологии и за пределами эндемичной зоны.

Лит.: *Островская Е. А.* Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

Е. А. Островская

ТРАДИ́ЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНАЯ (от лат. traditio — передача, предание) — способ бытия, воспроизводства и передачи информации (как вербальной, так и невербальной) и форм религиозного опыта от одного поколения к другому.

В ценностном, содержательном плане традиция аккумулирует в себе определенную систему норм, обычаев, ритуалов, символов, мировоззренческих и нравственных установок, культовых практик того или иного вероисповедания. Религиозная традиция существует как факт обычной повседневной жизни. Она опосредует опыт иной реальности как для тех, кто никогда таким опытом не располагал, так и для тех, кто имел его, но всегда пребывает в опасности позабыть его (Бергер). Любая традиция есть коллективная память. Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни. Важная часть религиозной традиции — развитие теоретической рефлексии. Она может воплотиться в крупные тео-

ретические комплексы (в мировых религиях), а может существовать в форме простых построений (мифы, легенды, песни). Регулирующая роль традиции приобретает универсальный характер в религиях, не имеющих письменных источников вероучения (non-text religions).

Каждая существующая религия хранит и поддерживает свою традицию. В иудаизме традиция понимается как следование Торе и её толкование, передаваемое первоначально в устной форме от учителя (rabbi) к ученику. Эта традиция приобрела такое большое значение, что ее стали считать «второй Торой», «Торой, переданной в виде устного предания» (Torah she be'al peh). В более широком смысле традиция в иудаизме представлена как масóрет, который, согласно Талмуду, включает обычай, закон, историю и устное предание. Традиция также имеет формальное значение в исламе, так как пророк Мухаммад и его сподвижники были первыми толкователями Корана. Хадисы (арабск. «новость», «история»), рассказы о поступках и высказываниях пророка, первоначально устные, позже записанные, воплощают традицию жизни мусульманина, основы его поведения, позволяют понять исламское мировоззрение, этику и право. В христианстве традиция имеет более сложный (и противоречивый) статус, по-разному представленный в его конфессиональных направлениях. В католицизме традиция опирается на раскрытие Священного Писания; в то же время положение о безошибочности Папы в вопросах веры делает провозглашенное им *ex cathedra* практически эквивалентом библейских текстов. В православии особое значение придается традиции Священного Предания. Процесс передачи религиозного опыта определяется в индуизме понятием сампрадаи, традиция фиксируется в линиях преемственности, процедурах и ритуалах буддизма.

Лит.: *Бергер П. Л.* Религиозный опыт и традиция [Еретический императив: (Фрагмент)] / пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М., 1996; *Плахов В. Д.* Традиции и общество. Опыт философско-социологического следования. М., 1982; Религиозные традиции мира: В 2 т. / сост. Байрон Г. Иэрхарт; пер. с англ. М., 1996; The Concise Dictionary of World Religions / ed. by John Bowker. Oxford, 2005.

О. А. Сгибнева

ТРАНСНАЦИОНА́ЛЬНЫЕ КОММУНИКАТИ́ВНЫЕ СЕ́ТИ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ИДЕОЛО́ГИЙ (ТКС) — это тематически специфицированные многомерные взаимодействия трансмигрантов, диаспорных анклавов, правительственных и неправительственных религиозных организаций, неформальных религиозных групп и индивидов поверх национальных и государственных границ. ТКС играют значительную роль в формировании идеологического сектора глобального сообщества. Они тематически структурируют глобальный публичный дискурс, поскольку являются инструментом актуализации локальных проблем и их продвижения на глобальный уровень международного обсуждения. ТКС играют первостепенную роль в глобальной актуализации локальных религиозных и этнорелигиозных конфликтов, тематики публичного международного дискурса, транснациональных религиозных идентичностей.

Эти сети подразделяются на два типа: собственно религиозные, сформировавшиеся до 1961, и новые этнорелигиозные, сконструированные позднее.

Религиозные ТКС — это сети, созданные христианскими конфессиями (католические, протестантские, православные), направлениями ислама, идеологами иудаизма и т. д. Они сложились исторически в процессах межкультурных взаимодействий и благодаря глобальным потокам тех смыслов, которые возникают при соприкосновении культур стран, в которых происходило институциональное закрепление названных религий. В условиях глобализации эти сети подверглись реинституционализации в направлении обретения транснационального формата.

Этнорелигиозные сети формируются в прямой связи с центральными событиями новейшей политической истории: разрушением биполярного мира, политическим оформлением Евросоюза, выдвижением новых ядерных государств, появлением детерриторизированных сообществ, открытием границ, глобальным продвижением концепта «гражданское общество». С 1990-х идеологическое пространство геополитики начинает выстраиваться с учетом процессов экономической и политической глобализации, одним из результатов которой являются этнорелигиозные транснациональные коммуникативные сети. Этнорелигиозные ТКС — это сети целенаправленно сконструированные в перспективе глобального системного менеджмента конфликтов. Институционализация этого типа ТКС пришлась на период 1961–2001 и увенчалась организационным закреплением глобальных практик ключевых участников этнорелигиозных ТКС.

Основными акторами этнорелигиозных ТКС выступают: 1) детерриторизированные этносообщества (новые глобальные диаспоры, мигранты, беженцы); 2) правительства стран исхода; 3) правительства принимающих стран; 4) религиозные и секулярные независимые гражданские организации (РНГО и НГО) принимающих стран; 5) религиозные и секулярные независимые гражданские организации (РНГО и НГО) стран исхода. Интересы и вектора активности этих акторов образуют систему координат, в которой формируются основные темы, проблемы сети, контенты их решений и деятельности участников.

Участие детерриторизированных этносообществ в функционировании ТКС опосредовано их насущной потребностью иметь собственное представительство в глобальной политической и гражданской публичности. Сохранение и воспроизводство подобных этносообществ напрямую зависит от заинтересованности ключевых политических акторов глобализации в продвижении проблем и вопросов диаспор и этноменьшинств. Условием их встраивания в глобальную публичность выступает наличие политически конфликтной идентичности. Речь идет об идентичности этноменьшинства, борющегося за свои права, социокультурное или религиозное самоопределение.

Идентичности детерриторизированных этнорелигиозных меньшинств — это новый паттерн глобальной политической включенности диаспор, сформированный в межкультурном взаимодействии Востока и Запада. Коммуникативный вклад западных обществ в форматирование диаспорных идентичностей — это дискурс о правах человека, национальных и этнических меньшинств. Объектами системного осмысления этого дискурса становятся в первую очередь детерриторизированные этноменьшинства, стремящиеся к фактическому обретению утраченной «родины» или получению территории, с которой увязан их «миф о родине». Диаспорные сообщества наполняют конкретным социокультурным содержанием идеологемы демократической доктрины о правах человека. Принципиальные составляющие диаспорной идентичности — общность исторической судьбы, травматический исход, религиозные убеждения, экономические и социально-политические связи — обретают новую артикуляцию и становятся созвучными европейскому проекту глобализации. Так, исторически свершившийся исход трактуется в новой риторике как бегство от тоталитарного режима, а религиозная самоидентификация определяется как форма противостояния культурному геноциду, территориальные претензии, адресуемые суверенным государствам, позиционируются как пацифистская борьба этноменьшинств за культурное и политическое самоопределение.

Правительства стран исхода и правительства принимающих стран вовлекаются в разнообразные взаимодействия по профилактике и регулированию проблем этноменьшинств в региональном и транснациональном форматах. Однако интересы правительств стран исхода и правительств принимающих стран внутри сетевого взаимодействия принципиально отличны.

Правительства стран исхода, как правило, не признают претензий детерриторизированных этносообществ на обретение бывших «исторических» территорий проживания. Более того, администрации стран, в адрес которых звучат такого рода претензии, неотступно отслеживают любые формы сепаратистской активности внутри государства и за его пределами. Их участие в транснациональных сетях зачастую представляет собой превентивный мониторинг политической деятельности дисперсных анклавов с его последующей массмедийной оценкой в соответствующих периодических изданиях, в интернет-пространстве.

Правительства принимающих стран не применяют к новым политически конфликтным этнорелигиозным сообществам рутинные практики ассимиляции и аккомодации. И это в первую очередь обусловлено их заинтересованностью в воспроизводстве детерриторизированных сообществ как конфликтных по отношению к внутренней политике стран исхода. Сохранение и презервация конфликтного потенциала этих этносообществ делают возможным принуждение правительств стран исхода к диалогу.

Интенсивная межкультурная коммуникация по темам прав человека, демократии и политического участия в транснациональных пространствах породила принципиально новый тип организационного участия в транснациональном межкультурном взаимодействии. Это — транснациональные независимые гражданские организации (НГО), которые по своей религиозной или этнической принадлежности связаны с теми или иными детерриторизированными сообществами (этнорелигиозными диаспорами, мигрантами, беженцами). Наряду с ними действуют религиозные независимые гражданские организации и этнические гендерные НГО по защите прав женщин, а также НГО «узников совести» (бывших политзаключенных), молодежные НГО борцов за политическое и национальное самоопределение насильственно присоединенных территорий. Разнообразные НГО как в странах исхода, так и в принимающих странах выступают сторонниками и ретрансляторами идентичности детерриторизированных этносообществ, форматируя ее составляющие в риторике, понятной и доступной для западной широкой общественности.

Секулярные и религиозные НГО в странах исхода и в принимающих странах нацелены на популяризацию интересов тех или иных детерриторизированных диаспор в общественных дискурсах разных стран. Их усилиями проблемы детерриторизированных сообществ становятся достоянием политической и гражданской дискуссий по темам прав человека, устойчивого развития, управления, экологии, миротворчества.

Лит.: *Островская Е. А.* Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4.

Е. А. Островская

ТРАНСФОРМА́ЦИЯ РЕЛИГИО́ЗНЫХ СОО́БЩЕСТВ — развитие социальной формы организации религии в процессе ее адаптации к радикальным изменениям в обществе, взаимного влияния различных религий или распространения в новой социокультурной среде (среди представителей различных социальных групп или в других обществах). Религиозные трансформации являются и следствием и фактором социальных изменений. Например, Реформация была вызвана к жизни потребностями общества и сама способствовала процессам экономической и социальной трансформации в эпоху позднего Средневековья; трансформации раннерелигиозного мифоритуального комплекса, произошедшие в результате изменения образа жизни в процессе перехода к производящему хозяйству и становления раннего государства, санкционировали и освящали эти изменения. Религиозные трансформации затрагивают все стороны социального института религии — доктрину и символику (превращение древнееврейского политеизма в монотеизм, трансформация ведического пантеона в процессе формирования брахманизма и т. д.), культ, социальную организацию. С точки зрения эволюционизма эти изменения составляют основное содержание процесса эволюции религии от ранних ее форм к мировым и современным религиям. Вместе с тем в мировых религиях в трансформированном виде сохраняются некоторые элементы раннерелигиозного комплекса (идея воскресения мертвых в авраамических религиях, причастие в христианстве, мантры в буддизме и индуизме, намаз в исламе и т. д.). Мировые религии в процессе своего распространения также приспосабливаются к социальной структуре, образу жизни и традиционным нормам различных обществ, результатом чего является возникновение новых религиозных направлений (например, в буддизме), одновременно трансформируя их социокультурную среду (так, исламизация повсеместно способствовала унификации образа жизни, системы семейных и общественных отношений, морали, правовой системы, а также распространению арабского языка и восприятию элементов арабской культуры во всех странах, принявших ислам).

Одним из первых в социологии проблему социальной трансформации религиозных сообществ рассматривал М. Вебер (Weber) в контексте проблемы обусловленности религии классовыми интересами. С точки зрения Вебера, определяющим условием для содержания религиозной доктрины и ее социальной организации является факт ее создания и распространения представителями определенных социальных слоев, формирующих такие системы религиозных ценностей и понятий, которые помогают им адаптироваться к условиям жизни в классово стратифицированном обществе, дают моральное право узаконить свои привилегии или стремиться к изменению социального порядка (в этой связи он выделяет по составу социальной базы крестьянские, иерократические, бюрократические религии, религии интеллектуалов, находящиеся в оппозиции к иерократии, религии воинов, религии городских средних слоев). Так как мировые религии распространяются среди представителей разных социальных слоев, то в рамках одной и той же религиозной традиции могут существовать различные течения, отражающие разные интересы и имеющие совершенно различные социальные ценности и установки. В узком смысле трансформация религиозных сообществ представляет собой эволюцию их социальной структуры от одной «идеально-типической» формы к другой (см. Религиозное сообщество).

К числу основных универсалистских и партикуляристских тенденций в религиозных трансформациях в современном глобальном контексте относят: 1) возрастание религиозного многообразия в мире в целом и в отдельных странах; 2) экспансию западной секуляризированной модели религии как отделенного от властных структур института; 3) формирование «глобальной религиозной системы», включающей локальные «религиозные подсистемы» (такие, как христианство, индуизм или ислам), выполняющие функции культурной самоидентификации и декларирования цивилизационной обособленности в условиях глобализации; 4) активизацию и перенос религиозных установок и форм деятельности в различные политические структуры с целью конструирования новых политических идентичностей, в том числе в международных отношениях; 5) взаимовлияние различных религиозных традиций, способствующее формированию новых «гибридных» форм религии и сопровождающееся борьбой за правильную интерпретацию основных положений соответствующих религий и их отношения к современному миру (современные новые религиозные движения, создаваемые на базе «восточных» религий, «южное» христианство и т. д.); 6) тенденции к «глобализации религии» как в космополитической форме, предполагающей учет местной культурной специфики и приспособление к ней (например, в католицизме), так и в фундаменталистской форме, отвергающей эту специфику и представляющей собой защитную реакцию на глобализацию, попытку возвратиться к культурной или религиозной чистоте в ответ на то, что воспринимается как унифицирующая глобальная культура (феномен «нации ислама»); 7) количественный рост и распространение виртуальных транснациональных религиозных объединений и сообществ, включая новые мигрантские диаспоры, характеризующихся новыми децентрализованными паттернами религиозной власти, форм подчинения и членства.

Лит.: *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ. М., 2006; *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1; Religion, Globalization and Culture / Beyer P., Beaman L. (eds.). Leiden; Boston, 2007.

О. А. Богатова

ТРЁЛЬЧ (Troeltsch) **Эрнст** (17.02.1865, Хаунштеттен, Пруссия — 01.02.1923, Берлин) — немецкий протестантский теолог, философ и социолог, член Прусской академии наук. Из семьи врача. Теологическое образование получил в 1883–1888 в университетах Берлина (Humboldt-Universität zu Berlin) и Гёттингена (Georg-August-Universität). В 1890–1891 был на лютеранской церковной должности в Мюнхене. С 1891 преподавал теологию в университете Бонна (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn). В 1894–1914 профессор систематической теологии Гейдельбергского университета (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), с 1915 до конца жизни — профессор философии в Берлинском университете, в 1919 — статс-секретарь Министерства по делам культов.

Общая проблема, в рамках решения которой Трёльч рассматривает вопрос о социальном значении религии, — это соотношение божественного Откровения и истории мира. Откровение носит абсолютный характер. Столь же безусловна и способность человека воспринимать Откровение («религиозный дух»): она априорна, врожденна человеческой природе от сотворения — об этом Трёльч писал в работе «Психология и теория познания в науке о религии» (Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905). Однако сам человек принадлежит к культуре и истории, которые имеют пределы во времени и внутренне изменчивы. Поэтому религиозные идеи и потребности людей всегда реализуются в исторически-конкретном виде. Если сущность религии надмирна, то явления ее социальны. И здесь обнаруживается воздействие уже внерелигиозных факторов — общественных интересов, экономики, политики и пр. В соответствии с их влиянием на разных этапах истории формируются различающиеся между собой интерпретации вечных истин Откровения. Постулированию этого тезиса Трёльч предпослал обширное исследование из области христианской истории — «Абсолютное значение христианства и история религии» (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902) и в последующем неоднократно обращался к теме взаимной корреляции между социальным и религиозным началами человеческой жизни.

С точки зрения Трёльча, на каждой стадии своего существования христианские конфессии, их догматика, каноны и даже нравственные установки несут отпечаток социальных, политических и хозяйственных условий своего времени — «Политическая этика и христианство» (Politische Ethik und Christentum, 1904). В свою очередь, конкретные формы христианской организации, культивируя тот или иной тип религиозного поведения, существенно влияют на исторические процессы. В частности, Трёльч разделял высказанную Вебером характеристику роли протестантизма, особенно кальвинизма, в формировании капиталистического общества и современной ему европейской культуры — «Значение протестантизма для возникновения современного мира» (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906).

Обусловленность земными обстоятельствами присуща, по мнению Трёльча, всем глобальным религиозным системам. Среди них нет ни одной с вневременным статусом, включая и христианство. Другое дело, что христианская вера, согласно Трёльчу, своей универсальностью наиболее подходит из всего существующего для полного преобразования основ современного мировоззрения. Идея божественного присутствия в мире становится связующей воедино все грани земного бытия, фундаментом «культурного синтеза», в котором восстанавливается подлинная гармония вечного и сотворенного.

Содержание истории во многом зависит от взаимодействия социальных образований, в деятельности которых раскрываются духовные искания человечества. К таковым Трёльч относит прежде всего разные типы религиозных объединений — церкви, секты, мистические движения. В двухтомном труде «Социальные учения христианских церквей и групп» (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912) он подробно описывает историческую обусловленность и специфику каждого типа (см. Типология религиозных объединений).

Как протестантский теолог, Трёльч одобрительно характеризует христианское сектантство за его нацеленность на непосредственное спасающее обращение к Богу и критически высказывается по поводу отягощенности церковного типа христианства земными интересами и его компромиссов с мирским. Но как социолог, он преодолевает собственную конфессиональную пристрастность, выявляя присущие сектантству ограниченность, отсутствие «духовного размаха» и субъективизм. Церковный же тип Трёльч рассматривает как объективное учреждение, передающее универсализм христианского мировоззрения, религиозное значение которого не зависит от конкретных упущений и недостатков в идеологии и практике церкви.

Объективации христианских идей в церковном устройстве способствовали, по мнению Трёльча, исторические особенности социальной среды —

средневекового феодального общества, самосознание которого определялось убеждением в богоустановленности существующего миропорядка. Но достижение церковью максимального контроля над мирским обусловило и чрезмерность ее притязаний, в которых мистико-сотериологические ориентиры христианства не всегда отчетливо просматривались за традициями и канонами, позицией служителей религиозного культа, насыщенностью церковной жизни элементами профанного. С развитием буржуазного общества, принесшего новый порядок отношений во всех сферах, неизбежной обратной стороной возвышения церкви становится субъективизация устремлений к спасению, выразившаяся в образовании религиозных сект. Секты, по крайней мере на первых порах своего существования, плохо понимают реальные процессы в обществе, да и не стремятся их освоить, оправдывая свою отрешенность от мирского добровольным и бескомпромиссным следованием строгим религиозно-этическим установкам. Не умея изменить мир, они страстно ожидают его скорого конца. В сектантских практиках религиозных меняется смысл и содержание аскезы. Если для церкви аскеза — это метод достижения религиозных заслуг, доступный только подвижникам, искупающим своими деяниями несовершенство большинства последователей религии, то для секты аскеза — это общеобязательное и само собой разумеющееся правило жизни всех участников данной группы, обеспечивающее достижение свободы от мирских и церковных препятствий к спасению.

Соч.: О возможностях христианства в будущем / пер. с нем. // Логос: Международный журнал по философии культуры. М.; СПб., 1910. Кн. 2; Религия, хозяйство и общество / пер. с нем. С. В. Медведевой // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М., 1994; Историзм и его проблемы / пер. с нем. М. И. Левина, С. Д. Сказкин. М., 1994; Церковь и секта [Социальные учения христианских церквей и групп: (Фрагмент)] / пер. с нем. В. И. и А. В. Гараджа // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.

М. С. Юрьев

ТУРИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — перемещение людей за пределы обычной среды на срок не более года для посещения святых мест и центров религий (см. Места поклонения в религиях), а также виды деятельности, связанные с организацией таких поездок, предоставление услуг и удовлетворение потребностей туристов.

Различают два вида религиозного туризма — паломнический туризм (см. Паломничество) и экскурсионный туризм религиозной тематики (последний вид иногда относят к более крупной группировке — культурно-историческому туризму).

Паломнический туризм — это совокупность поездок представителей различных религий с паломническими целями, т. е. для поклонения религиозным святыням в святых местах и культовых сооружениях, а также виды деятельности, связанные с организацией таких поездок. Мотивами паломнического туризма могут быть как желание исцеления от физических или душевных недугов, общения с духовным наставником, духовного преображения, так и желание религиозного служения в виде конкретной помощи религиозной организации (строительство, уборка территории монастыря, храма, ашрама, духовного центра и т. д.). В христианстве, мусульманстве, индуизме, буддизме и других религиях получило развитие пешее паломничество, особенно по уже существующим маршрутам. Часто паломничества бывают приуроченными к определенным праздникам.

Разновидностью паломнического туризма является духовно-паломнический туризм — поездки туристов из Северной и Южной Америки, Западной Европы, России и стран СНГ на различные духовные практики в страны Востока, в первую очередь в Индию, а также в Китай, Тибет, Непал, Японию. В Индии системами привлечения таких туристов служат ашрамы — центры медитации, йоги, философии, руководимые гуру, многие из которых известны далеко за пределами Индии, в том числе в России. Практики и наставления, дающиеся во многих ашрамах, а также в Золотом Городе (штат Андхра-Прадеш), нацелены на то, чтобы помочь человеку решить его проблемы, в том числе духовного и нравственного характера, помочь познать свою духовную сущность; часто они выходят за рамки конкретной религии или не имеют непосредственно религиозной подоплеки. Подчеркивается их универсальный характер для людей разных вероисповеданий, национальностей, пола, возраста и профессии.

Экскурсионный туризм религиозной тематики — это совокупность поездок по святым местам и центрам религий с познавательной целью, а также виды деятельности, связанные с организацией таких поездок. Наряду со святыми местами и религиозными центрами, в программу экскурсионного тура могут включаться музеи и выставки. Как и паломнический туризм, экскурсионный туризм религиозной тематики может быть приурочен к определенным праздникам (например, к индуистскому празднику Кумбха Мела). В рамках экскурсионного тура может быть предусмотрено и участие в религиозных мероприятиях, но также в большей степени с познавательной целью.

С точки зрения туристских центров религиозному туризму близок научный туризм религиозной тематики, научные поездки с целью изучения религиозного наследия — рукописей, различных культовых

предметов, найденных в том числе благодаря археологическим раскопкам архитектурных форм как современных, так и ушедших в прошлое религий.

Лит.: Паломничество и религиозный туризм: многообразие интерпретаций / отв. ред. И. Е. Викулов. Владимир, 2011; *Христов Т. Т.* Религиозный туризм: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности «Социально-культурный сервис и туризм». 4-е изд., испр. М., 2008.

Е. Н. Васильева

УГРИНО́ВИЧ Дми́трий Моде́стович (19.02.1923, Винница — 08.06.1990, Москва) — советский философ и религиовед, специалист в области теоретической социологии религии, профессор Московского государственного университета (МГУ). Окончил философский факультет и аспирантуру МГУ (1953), преподавал там же на различных кафедрах. Вице-президент (1970–1978) и член исполнительных органов Исследовательского комитета по социологии религии Международной социологической ассоциации. Содержание научной деятельности Угриновича определялось марксистским (см. Маркс) подходом к пониманию происхождения и сущности религии. С этих позиций им рассматривались вопросы общетеоретического исследования религии («О специфике религии», 1961; «Философские проблемы критики религии», 1965; статья «Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции», 1980) и отдельных тематических направлений («Искусство и религия», 1963 и 1982; «Психология религии», 1986), анализировались теологические концепции (статьи «Злоключения современной теологии», 1963; «Попытки “экзистенциальной” интерпретации христианства», 1966; «”Безрелигиозное христианство” Д. Бонхеффера и его продолжателей», 1968), предлагалось решение прикладных проблем научного атеизма (статья «Атеистическое воспитание и преодоление религиозной психологии», 1963; книга «Обряды. За и против», 1975). Совокупность принципиальных взглядов Угриновича на природу религиозного сознания, гносеологические, психологические и социальные корни религии, ее основные элементы и функции была изложена в труде «Введение в теоретическое религиоведение» (1973). В отличие от религиоведения исторического, т. е. истории различных религий, к теоретическому религиоведению Угринович отнес философию, психологию и социологию религии.

В ряде публикаций Угриновича проводилась попытка теоретического обоснования социологического подхода к религии на марксистско-ленинской методологической основе (статьи «Религия как предмет марксистского социологического исследования», 1966; «О критериях религиозности и их применении в процессе социологических исследований», 1967; «Религия как предмет социологического исследования», 1970; «Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе», 1982). Вопрос самоопределения советской социологии религии рассматривался Угриновичем через обозначение ее отличия от зарубежной немарксистской («Религия и общество. О некоторых тенденциях в современной буржуазной социологии религии», 1971; статьи «VII Международный социологический конгресс. Проблемы социологии религии», 1971, в соавт.; «Функционализм в современной американской социологии религии», 1976; «Современная англо-американская социология религии: Основные направления и проблемы», 1981). В конце 1970-х Угринович разработал типологическую схему мировоззренческих групп, исходя из их отношения к религии и атеизму. Он предложил выделять шесть основных групп (глубоковерующие, верующие, колеблющиеся, индифферентные, пассивные атеисты, активные атеисты), определив для каждой из них общие характеристики сознания и поведения, а также эмпирические признаки принадлежности. Данная типология была рекомендована Секцией социологии религии и атеизма Советской социологической ассоциации как основа для составления программ социологических исследований, с целью получения сопоставимых результатов. В обобщенном виде взгляд на основные проблемы и методологические принципы социологического анализа религии был представлен Угриновичем во втором, значительно измененном и дополненном, издании его монографии «Введение в религиоведение» (1985), практически половина содержания которой посвящена социологической тематике.

Соч.: О критериях религиозности и их применении в процессе социологических исследований // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1967. № 4; Религия как предмет социологического исследования // Очерки методологии познания социальных явлений / под ред. О. В. Лармина, А. К. Уледова. М., 1970; Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы) // Вопросы научного атеизма. Вып. 27. М., 1981; Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе // Советская социология: В 2 т. Т. 1. Социологическая теория и социальная практика / отв. ред. Г. В. Осипов, Т. В. Рябушкин. М., 1982; Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М., 1985.

М. Ю. Смирнов

УИ́ЛСОН (Wilson) **Бра́йэн** (25.06.1926 Лидс, Англия — 09.10.2004 Мидлтон Стони, Оксфордшир) — британский социолог религии, почетный профессор Оксфордского университета (University of Oxford), в 1971–1975 президент Международного общества социологии религии (ISSR). В 1991 стал первым ученым, удостоенным звания почетного президента этого общества. Был редактором таких изданий, как Journal for Scientific Study of Religion, Annual Review of the Social Science of Religion, Social

Compass. Получил степень в Лондонской школе экономики (The London School of Economics and Political Science, LSE) в 1955, диссертация была издана как книга «Секты и общество» (Sects and Society) в 1961. После недолгого периода преподавания в Лидсе, с 1962 становится преподавателем социологии в Оксфорде. В основном его карьера связана с Колледжем всех святых Университета Оксфорда (All Souls College, Oxford), но включает в себя также периоды преподавания в Швеции, Бельгии, Канаде, Австралии, Гане. В 1985 он был назначен советником Центра Алистера Харди (Alister Hardy Center), исследовательской группы в Оксфорде, посвященной религиозному опыту.

Уилсон оказал фундаментальное влияние на социологию религии в Великобритании не только своими публикациями, но и огромным количеством прошедших через него студентов. Принципами его исследовательской работы были объективность и нейтральность оценок, отказ от метафизических и теологических понятий и априорных претензий на истинность. Выступал активным оппонентом антикультового движения.

Центральные темы исследований: теория секуляризации и изучение сект. Книга «Секты и общества» — результат исследования пятидесятнической церкви Elim и сообществ протестантского происхождения Chridtadelphians, Christian Science. В 1967 опубликовал труд «Паттерны в сектантстве» (Patterns in Sectarianism), где развивает типологию религиозного сектантства. В 1971 издал популярную книгу «Религиозные секты» (Religious Sects). Один из пионеров изучения милленаризма («Магия и миллениум», Magic and the Millennium, 1973).

Позже Уилсон перешел от изучения христианских сект к исследованию новых религиозных движений, в 1981 он стал редактором сборника «Социальное воздействие новых религиозных движений» (Social Impact of the New Religious Movements). В 1990 вышел его собственный сборник «Социальные измерения сектантства: секты и новые религиозные движения в современном обществе» (The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society).

Секуляризацию Уилсон определяет как процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и институты теряют социальную значимость, и утверждает, что этот процесс доминирует не только в Европе, но и в США, что было важным вкладом в дебаты о секуляризации в 1960-е. К этой теме он вернулся в 1976 в книге «Современные трансформации религии» (Contemporary Transformations of Religion) и в 1982 в труде «Религия с социологической точки зрения» (Religion in Sociological Perspective). Эти две работы считаются важнейшими из написанных Уилсоном.

При изучении нехристианских и неевропейских религиозных движений Уилсона интересует тема милленаризма, он описывает столкновение доиндустриальных обществ и современной западной цивилизации, позже исследует необуддийские религиозные движения, в частности Сока Гаккай, в Великобритании («Время петь», A Time to Chant, 1994, соавт. Карел Доббелер). В последние годы акцентировал свое внимание на взаимоотношениях государства и меньшинств религиозных, а также вопросах правового регулирования религиозных групп.

Соч.: Religion in Secular Society. London, 1966; Religion in Sociological Perspective. Oxford; N.Y., 1982; The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford; N.Y., 1990.

К. А. Колкунова

У́ИТНОУ (Wuthnow) **Ро́беpт** (p. 1946) — американский социолог, известный своими работами по социологии религии. Глава кафедры социологии в Принстонском университете (Princeton University). Там же возглавляет центр изучения религии. В 2013 был избран членом Американского философского общества. Докторскую степень получил в 1975 в Университете Калифорнии в Беркли (University of California, Berkeley).

В прошлом глава секций по социологии религии и социологии культуры Американской социологической ассоциации, член исполнительного совета Ассоциации социологии религии. Редактор «Энциклопедии политики и религии» (The Encyclopedia of Politics and Religion, 2006). Книга Уитноу «Дела сострадания: забота о других и помощь себе» (Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves, 1991) выдвинута на Пулицеровскую премию и престижную награду «Национальная книга года».

Темы исследований: структурные (демографические, экономические, социальные) изменения и социальные движения, ими пробуждаемые; религия и политика, теоретическая социология. Его учителями в Беркли были Роберт Белла (Bellah) и Чарльз Глок (Glock). Уитноу посвятил им книгу «Смысл и моральный порядок» (Meaning and Moral Order, 1987). Под их влиянием сочетает количественные и качественные методы, помещая анализ статистических данных в контекст культурологических исследований. В ранних исследованиях развивал идеи их проекта «Новое религиозное сознание». В работе «Реформация сознания» (The Consciousness Reformation, 1976) доказывал, основываясь на данных опросов, проведенных в Калифорнии, существование четырех систем значений (по четырем важнейшим «силам», руководящим жизнью человека): теистической, индивидуалистической, социальной и мистической. Изучал, как конгрегации реагируют на иммиграцию и религиозный плюрализм, как

они используют искусство и развивают социальное служение, как на них влияет демографическая динамика.

Помимо социологических исследований, писал о важнейших периодах культурных изменений в прошлом (например, о Просвещении) и их влиянии на современное положение социальных институтов. В работе «Сообщества дискурса» (Communities of Discourse, 1989) рассматривает воспроизводство, соперничество и выживание идеологий, а также их институциализацию в историческом контексте Реформации, Просвещения, европейского социализма.

Уитноу занимается проблемами гражданского общества («сектором добровольцев», т. е. объединением людей в группы и ассоциации, которое происходит на основании их альтруистических настроений) и существующими в нем связующими силами, в первую очередь на примере США. В книге «Дела сострадания» (1991) Уитноу рассматривает волонтерское движение в его связи с религиозными организациями, а также с неорганизованной индивидуальной духовностью, говоря о культивации сочувствия и сопереживания в современном американском обществе, что приводит к новому пониманию сакрального: Бог оказывается воспринимаем не как трансцендентная власть, судия, но как сострадатель и утешитель.

Уитноу ввел в употребление концепцию «лоскутной религии» (patchwork religion) для обозначения современной религиозности. В области методологии социологических исследований Уитноу изучает влияние опросов на формирование американской религии (ответы в социологических опросах чаще всего непонятны без дополнительной беседы с респондентами). В последней опубликованной книге, «Проблема Бога: верить и оставаться разумным» (The God Problem: Expressing Faith and Being Reasonable, 2013), Уитноу использует метод дискурсивного анализа, применяя его к полуформализованным интервью, не в последнюю очередь анализируя языковые средства, используемые респондентами. В США, стране с одним из наиболее высоких в мире уровней образования, сохраняется и достаточно высокий уровень религиозности. Уитноу интересует, как сочетается рациональное мышление с религиозной верой. Из своего исследования он делает вывод, что верующие преследуют две цели — сохранить свою веру и не являться при этом сумасшедшими в глазах общества. Норма и «разумность» плохо сочетаются с утверждением вмешательства трансцендентных сил в повседневные практики. Поэтому вместо того, чтобы погружаться в проблему теодицеи, большинство респондентов просто отрицают, что есть божественный замысел в природных катаклизмах и других катастрофах. Большинство верующих в Америке в принципе верят в чудеса лишь в рамках естественных процессов (например, чудо исцеления в результате молитвы вполне вписывается в законы медицины). На уровне языка это означает, что научный и религиозный дискурс постоянно оказываются слиты воедино (религиозные понятия объясняются через понятия науки). Те люди, которые отказываются пользоваться таким смешанным языком и отказываются от языка науки, составляют религиозное меньшинство.

В настоящее время исследования Уитноу сосредоточены на социальных и культурных следствиях сокращения населения в малых группах в США, а также на истории политического консерватизма и связи в нем религии и расы. Среди изучаемых им вопросов — реакция религиозных групп на миграцию и религиозный плюрализм, участие их в социальных практиках.

Соч.: Sociology of Religion // The Handbook of Sociology / ed. by N. Smelser. Newbury Park (CA), 1988; Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society. Grand Rapids (MI), 1992; Presenting the Sacred: An Essay on Public Religion. Chicago, 1994; America and the Challenges of Religious Diversity. Princeton (NJ), 2005.

К. А. Колкунова

УО́ЛЛИС (Wallis) **Рой** (1945–1990) — британский социолог религии, известный исследователь новых религиозных движений.

Был одним из наиболее талантливых учеников Брайана Уилсона (Wilson) в Оксфордском университете (University of Oxford). Долгое время преподавал в Университете Королевы в Белфасте (Queen's University of Belfast), где был также деканом факультета социальных наук, а в 1989 занял должность про-вице-канцлера университета.

Видным вкладом Уоллиса в социологию религии являются его попытки теоретически осмыслить феномен новых религиозных движений и происходящих в них процессов. Докторская диссертация Уоллиса представляет собой социологическое исследование саентологии; позднее она легла в основу его знаменитой монографии «Дорога к полной свободе» (The Road to Total Freedom, 1976). Уоллис рассматривал динамику саентологии как путь от «светской психотерапии» — дианетики — до «квазирелигиозного движения»; типологически этот переход обозначен им как трансформация культа в секту. Для объяснения социального отвержения саентологии и обратной реакции этого движения на враждебное окружение он прибег к социологии девиантности. В целом Уоллис занял критическую позицию по отношению к деятельности Церкви Саентологии, из-за чего подвергся моральным и судебным нападкам со стороны этой организации.

Уоллис разработал типологический континуум новых религиозных движений, крайними полюсами

которого являются коллективистские движения, отвергающие существующий общественный порядок, и индивидуалистические движения, признающие таковой. Первые осуждают общество и его ценности как противоречащие Божественному замыслу и требуют от своих приверженцев дистанцирования от основного направления социальной жизни; основой для такого дистанцирования часто является вероучение. Вторые одобряют общепринятые нормы и ценности и предлагают для своих приверженцев средства реализации личностного потенциала, чтобы минимально дистанцироваться от общества; верования таких движений, в сущности, индивидуалистические. Срединное положение занимают приспособившиеся к миру коллективистские движения, принимающие существующий социальный порядок.

Уоллис активно участвовал в научной дискуссии о типологии религиозных объединений. Им предложена оригинальная трактовка культа как «плюралистического» типа религиозного объединения, не претендующего на уникальное обладание религиозной истиной, ключевой характеристикой которого является эпистемологический индивидуализм. Также Уоллис разработал теорию фракционности и расколов («Спасение и протест» — Salvation and Protest, 1979) и теорию харизмы (сборник «Милленаризм и харизма» — Millennialism and Charisma, 1982). Несколько работ Уоллиса периода 1970-х. посвящено проблеме размежевания науки, религии и медицины.

Соч.: Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements // Social Research. 1974. Vol. 41. No 2; The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology. London, 1976; The Elementary Forms of the New Religious Life. London, 1984.

Е. Н. Васильева

УО́РНЕР (Warner) **Сти́вен** (p. 1941) — американский исследователь религии, профессор Иллинойского университета (University of Illinois), в 1997 избирался президентом Ассоциации социологии религии. Уорнер получил известность после выхода в 1988 его исследования внутриобщинной жизни протестантских конгрегаций в США «Новое вино в старых мехах» (New Wine in Old Wineskins: Evangelicals and Liberals in a Small-Town Church). На примере взаимоотношений евангелистов-консерваторов и либерально настроенных членов одной и той же группы религиозной, складывавшихся на протяжении длительного периода, Уорнер показал возможные перспективы и факторы эволюции общины как в сторону модернизма религиозного, так и в направлении фундаментализма религиозного. Причем в любом случае обнаруживалась неизбежность конфликтов между индивидуальными религиозными и мирскими интересами значительной части верующих и общей направленностью их конгрегаций. Дальнейший анализ этой проблематики привел Уорнера к выводу о способности конгрегаций к преодолению внутренних противоречий, что связано отчасти с изменяющимися социокультурными условиями их существования. В работе «Место конгрегаций в американской религиозной конфигурации» (1994) Уорнер обращает внимание на роль, которая выпадает традиционным для США общинам религиозным в деле интеграции иммигрантских этнических субкультур в единое пространство американской культуры. Объединяя на основе совместного вероисповедания на общинном уровне разноэтничный состав «старых» и «новых» американцев, конгрегации могут способствовать ассимиляции и социальной адаптации иммигрантов, их органичному вхождению в американское общество. Одновременно с этим решается и проблема внутренней консолидации общин.

Наряду с эмпирическими исследованиями Уорнер разрабатывал также и теоретико-методологические вопросы социологии религии. Ему принадлежит вызвавшая широкое обсуждение статья «К новой парадигме социологического изучения религии в Соединенных Штатах» (Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, 1993), написанная с позиций теории рационального выбора религии. Отчасти опираясь на концепцию Старка (Stark) и Байнбриджа (Bainbridge), Уорнер предложил рассматривать религиозный выбор современного человека наподобие поведения инвесторов в условиях рыночной экономики. В ходе своих духовных исканий люди накапливают определенный набор знаний и навыков (своего рода портфолио), который им хотелось бы наиболее эффективно применить («инвестировать») в религиозной сфере для получения некоего значимого для них «дохода» (уверенности в грядущем спасении, благополучия, исцеления и пр.). Такой тип поведения верующих ставит религиозные организации перед необходимостью конкуренции на «рынке» религиозных услуг, где успех определяется привлекательностью предложений и оптимальным сочетанием «цены и качества».

Соч.: Work in Progress: Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1993. Vol. 98. No 5.

М. С. Юрьев

УЧА́СТИЕ (ЧЛЕ́НСТВО) В РЕЛИГИО́ЗНОМ ОБЪЕДИНЕ́НИИ — принадлежность индивида к централизованному или местному религиозному объединению, официально декларированная и признанная его членами (включая руководство) и включающая участие в совместных религиозных практиках (культовых и внекультовых).

В процессе секуляризации происходит индивидуализация (приватизация) и коммодификация религии, в результате чего религия все больше вытесняется в сферу частной жизни, в то время как ее институционализированная форма становится деятельностью по предоставлению индивидуальных «социальных услуг», а членство в религиозном объединении превращается в предмет индивидуального выбора и предпочтения. В результате, по мнению Г. Дэйви (Davie), формируется такая установка по отношению к религии, как «вера без принадлежности» (believing without belonging). По мнению К. Доббелера (Dobbelaere), снижение авторитета религии как института, религиозный индивидуализм и плюрализм религиозной принадлежности способствуют появлению эклектических религиозных мировоззрений на индивидуальном уровне, или религиозного бриколажа (bricolage), из-за чего возникло понятие «религии по выбору» (фр. religion a la carte), когда индивид является приверженцем не одной религиозной доктрины, но различных идей многих доктрин (например, христианин, верящий в переселение душ).

Современные западные общества рассматривают людей как индивидов, религиозная идентичность которых, если она у них есть, является частным делом и чьи права и социальный статус не зависят от их верований и членства в религиозной организации. Секуляризация означает в целом снижение авторитета, власти и престижа религиозных организаций, не навязываемых государством, и снижение участия верующих в их деятельности. В связи с этим современное религиоведение сталкивается с проблемой определения объективных и субъективных критериев членства в религиозном объединении, так как индивиды часто относят себя к той или иной религии, не будучи практикующими верующими или верующими вообще (в последнем случае имеет место культурная самоидентификации по принципу, например, «я неверующий, но я православный»).

В международных социологических исследованиях («Глобальный барометр надежды и отчаяния», Global Barometer on Hope and Despair; European Values Survey, World Values Survey) используются такие индикаторы членства в религиозном объединении, как вера в Бога, принадлежность к определенной деноминации и участие в религиозных обрядах (посещаемость храма). В. Ф. Чеснокова и Ю. Ю. Синелина выделяют среди православных верующих в России (верующих в Бога и считающих себя православными по самоидентификации) пять категорий по объективным показателям, характеризующим участие в религиозных практиках, — воцерковленные, полувоцерковленные, начинающие, невоцерковленные, «нулевая группа». Из этих категорий две последние не могут быть отнесены к воцерковленным верующим, являющимся членами религиозных объединений. Критериями такого членства по разработанной этими социологами шкале воцерковленности являются: посещение церкви не реже одного раза в год, исповедь и причащение хотя бы и реже, чем раз в год, чтение Евангелия хотя бы иногда, преимущественное использование церковных молитв в собственной молитвенной практике, регулярное соблюдение хотя бы некоторых постов.

По мнению французского социолога Г. Ле Бра (Le Bras), в зависимости от степени участия в деятельности религиозного объединения современных верующих-христиан можно разделять на четыре группы: «чужие» по отношению к церкви (люди, которые либо полностью от нее отошли, либо никогда к ней и не принадлежали); «сезонные конформисты» (посещают церковь эпизодически с целью совершения возрастных (сезонных) таинств: крещение, брак, отпевание; «регулярные верующие» (посещают воскресные службы, совершают исповедь и причастие на Пасху); «ханжи», или воинствующие верующие (их религиозная деятельность выходит за рамки обязательного минимума религиозных предписаний).

Лит.: Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2011; *Сафронов Р. О.* Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2; *Синелина Ю. Ю.* Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006; The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. Oxford, 2001.

О. А. Богатова

УЭ́ЙГЕРТ (Weigert) **Э́ндрю** (р. 1934, Нью-Йорк) — американский социолог, представитель феноменологического подхода в социологии религии. Получил экономическое образование в университете г. Сент-Луис (Saint Louis University), преподавал в католической школе ордена иезуитов в Пуэрто-Рико, затем изучал антропологию в Колумбийском университете (Columbia University). Особое влияние на его взгляды в начале научной деятельности оказали труды Бергера (Berger) и Лукмана (Luhmann). В 1968 защитил докторскую диссертацию по социологии в Университете штата Миннесота (University of Minnesota), посвященную взаимоотношениям семьи, как социального института, и религии. Уэйгерт критично относился к позитивистски ориентированной «научной риторике», принятой в исследовательской лексике социологии. По его убеждению, задача социолога — в наблюдаемых процессах выяснять жизненные смыслы (индивидуальные и групповые) их конкретных участников. Это требует использования в научных процедурах языка, куль-

турных кодов и значений из сферы повседневности, где и генерируется тот или иной тип социальных действий. Об этом Уэйгерт писал в труде «Социология повседневной жизни» (Sociology of Everyday Life, 1981) и др. работах. Наиболее методологически эффективной Уэйгерт считал феноменологическую социологию А. Шюца (1899–1959). Применяя его подход к исследованию религии, Уэйгерт разработал систему измерений религиозности. Она основана на выявлении тех показателей «жизненного мира» верующих, которые свидетельствуют о степени включенности в религиозные практики и деятельность религиозных объединений. Ключевым показателем здесь является, считал Уэйгерт, собственное представление людей об их идентичности религиозной, основанное на совпадении вероисповедания с мотивацией их личного существования. Расширяя предметную область своих исследований, Уэйгерт обратился к религиозному аспекту взаимодействия различных социокультурных паттернов. Он изучал интеграцию светских наук в систему конфессионального (католического) образования и ее последствия для сознания и поведения учащихся; исследовал распространение протестантской церковности среди мексиканских иммигрантов в США; рассматривал возможные трансформации эсхатологических воззрений христиан в условиях угрозы применения ядерного оружия.

Принципиальным выводом из исследований Уэйгерта стало утверждение о непродуктивности попыток построить общую универсальную модель, объясняющую социальную роль и функции религии. Субъективные смыслы каждой конкретной группы религиозной соответствуют именно ее «жизненному миру» и могут столь существенно отличаться от других, что их невозможно безоговорочно редуцировать к какому-то усредненному образу. Уэйгерт осторожно отнесся к концепции «невидимой религии», полагая ее, как любое абстрактно выведенное объяснение, плохо согласующейся с действительным состоянием самосознания верующих и лишь ограниченно применимой для некоторых обобщений. Ряд работ Уэйгерта посвящен сравнительному изучению «стилей веры» (faithstyle) разнообразных религиозных сообществ, поиску критериев различения религиозных и псевдорелигиозных явлений (см. Квазирелигии), применению методики измерений религиозности к литургической практике, анализу причин и содержания фундаментализма религиозного в современном обществе.

Соч.: An Emerging Intellectual Group within a Religious Organization // Social Compass. International Journal Review of the Sociology of Religion. 1971. Vol. 18. No 1; Comparative Dimensions of Liturgy // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1980. Vol. 41 (with Hesser G.).

М. С. Юрьев

«ФА́ЗЗИ»-РЕЛИГИО́ЗНОСТЬ — понятие, используемое для обозначения серединной области, расположенной между двумя полюсами — точно идентифицируемой религиозностью с высоким уровнем религиозной практики (тем, что принято называть традиционной религиозностью), с одной стороны, и неверием в Бога или какие-либо иные силы — с другой. Представляет собой обширную и качественно неоднородную зону, получившую название расплывчатой (или «фаззи», от англ. fuzzy — неясный) религиозности. Понятие довольно точно характеризует специфику обозначаемого им явления, а именно — неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера — с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности. Это одно из проявлений тех глобальных изменений, которые претерпевает религия под давлением «тяжелой современности», о которых говорят Лукман (Luckmann), Старк (Stark) и другие исследователи религии (см. Концепция «диффузной религии»).

Специфика современной религиозности отличается текучестью и неустойчивостью, сменой симпатий и религиозных предпочтений в зависимости от изменений внешних по отношению к индивиду социальных условий и его внутренних побуждений и состояний, что часто затрудняет исследования и сказывается на их результатах. Такую религиозность сложно точно идентифицировать еще и потому, что она исключительно чувствительна к качеству социологического инструментария. Как показывают исследования, многие, кого в традиционном смысле принято считать неверующими или «мирскими», выбирают «веру» в зависимости от формулировки и контекста задаваемых исследователями вопросов. Поэтому, оперируя результатами эмпирических исследований современной религиозности, следует понимать, что они имеют определенную степень относительности, и количественные оценки в определенной мере также носят «фаззи»-характер, как и сама религиозность, и позволяют лишь наметить условные границы, в пределах которых господствует неопределенность.

«Фаззи»-религиозность локализуется между двумя полюсами — явной секулярностью, с одной стороны, и строгой религиозной приверженностью — с другой. Иными словами, «фаззи»-религиозность образует континуум, ограниченный, с одной стороны, отрицанием Бога или неверием в Бога и, с другой — традиционной религиозностью, предполагающей принадлежность к определенной деноминации и регулярное посещение церковных богослужений. «Фаззи»-пространство качественно неоднородно.

Переплетение секуляризации и процессов религиозной трансформации сопровождается изменениями представлений о Боге. Среди верующих есть те, кто, оставаясь в пределах традиционных типов религиозных общин, переориентировали веру от акцента на «Бога как воплощение некой индивидуальной трансцендентной сущности» к акценту на «Бога как воплощение Духа и жизненной силы», или от акцента на внешнем содержании традиции на такие более «внутренние» элементы, как «присутствие Святого Духа в повседневной жизни». Пауль Хилас (Heelas) эту тенденцию называет «духовной революцией» в современном западном обществе. Он доказывает, что западная часть мира не перемещается по направлению к секуляризации, но вместо этого переживает духовную революцию. По мнению Хиласа, мы являемся свидетелями процесса перехода от религии к духовности, от вер, сосредоточенных на Боге, обладающих институциональными формами и авторитетом, к опыту божественной жизни здесь и теперь. В то время как религия — вне человека, духовность — имманентна человеку. В то время как первая апеллирует к трансцендентному, вторая обращается к жизни.

Лит.: *Heelas P.* Detraditionalizing The Study of Religion // The Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress (Studies in the History of Religions) / Slavica Jakelic, Lori Pearson (eds). Boston (MS), 2000; *Каргина И. Г.* «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4.

И. Г. Каргина

ФЕНО́МЕ́Н РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — многозначный концепт науки, философии и теологии, обозначаемый словами (лексемами), которые происходят от греческого φαινόμενον и латинского religio, имеющими богатую семантику более чем 2000-летнего употребления.

Термин «феномен» имеет следующие значения: 1) необычные, самобытные явления, объекты или события; 2) «кажущееся» (иллюзия), в отличие от «истинного», «умопостигаемого»; 3) «явленное», в отличие от «скрытого», «тайного»; 4) достоверный факт науки, эмпирическое (созерцаемое, описываемое в наблюдении), в отличие от теоретического (умозрительного, гипотетического, предполагаемого) или «ноумена» («вещи-в-себе»); 5) то в наблюдаемом, что может быть понято как проявление (манифестация) «сущности»; 6) объект, конституированный трансцендентальным «Я» (И. Кант); 7) все, что может быть объектом рационального рассмотрения, «предельно чистые содержания», способные себя «раскрывать» или «скрывать» (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер).

Термин «религия» исторически обозначал: 1) благочестивое почитание римских божеств, в отличие от суеверия (магии, мантики и т. п.); 2) интимное переживание присутствия Бога, «незримых акторов», сверхъестественного, сакрального, таинственного; 3) доктрину сообщества «ревнителей истины»; 4) семантический конструкт «предельно возвышенного, истинного и прекрасного», легитимное вероисповедание; 7) собирательное понятие особых эмпирически данных культурных форм (к примеру, камлания, глоссолалии, литургии).

Явления, которые сегодня относят к категории религиозных феноменов, судя по археологическим данным, более 200 000 лет выступали в бесписьменных обществах как слабодифференцированные элементы повседневной хозяйственной жизни, где почитание «сакральных акторов» (богов, духов и сил) сочеталось с их магическим использованием. Письменные культуры последних 10 000 лет порождают региональные универсалистские доктрины, дифференцирующие сакральное («высшее») и профанное (индивидуальное и социальное). При этом то, что маркируется как магия, вытесняется в маргинальные сферы жизни. Последние 500 лет «революции Гутенберга» и становления «медиаобщества» формируют собирательное понятие религиозных феноменов как проявлений самовоспроизводящейся социальной субсистемы, контролирующей отношение с «таинственным» («неизвестным»), включающей в себя разнотипно маркируемые формы («магию», «мистику», «эзотерику»).

В СССР была предпринята уникальная в истории человечества попытка создать «безрелигиозное общество», которая опиралась на идеи К. Маркса (Marx), полагавшего, что религия должна «отмереть», при этом фундаментальная сложность религиозных феноменов редуцировалась к концептам «веры в сверхъестественное» и «опиума народа». Агрессивная политика «Союза воинствующих безбожников» и «пятилетки безбожия» (1932–1937) сменились «советско-религиозным конструированием» И. В. Сталина (мегапроект «Дворца Советов», разработки «культа Священной Родины», «православного Ватикана» и т. п.), «хрущевскими гонениями» и академизмом «научного атеизма» второй половины XX в.

В мировой литературе эти религиозные феномены получают квалификацию как «светские религии», «парарелигии», «псевдорелигии» или «квазирелигии». Современное религиоведение в описании и понимании религиозных феноменов опирается на категориальный аппарат различных концептуальных моделей «религии» — в социологии религии, психологии религии, антропологии религии и целом ряде других наук. К примеру, в рамках концепции религии как «аутопойетической системы» общества (Луман) можно выделить три предельно различающихся типа религиозных феноменов, т. е.

всего того, что в культуре может быть выделено как «надзирание за границей с неизвестным»: магия, мантика и мифология в бесписьменных обществах; латинское «religio» и его аналоги в «письменных религиях»; то, что стало «предметом религиоведения» в современном обществе «массмедиа» (мировые религии, магия, астрология, мистика, эзотерика, «светские религии» и т. д.).

Таким образом, словосочетание «феномен религиозный» выступает как термин, который в научных текстах может использоваться для обозначения: 1) целостной системы признаков и функций, которая сама порождает свои новые формы дифференциации «сакральное/профанное»; 2) конфессии, позицируемой в массовом сознании и/или позицирующей себя как универсальную форму подлинного благочестия (в современной России — Московский патриархат); 3) любой «ритуальной солидарной общности» как таковой («светской религии»); 4) социальной системы (субсистемы), специализирующейся на «надзирании за неизвестным» (Н. Луман).

Лит.: 750 определений религии: история символизаций и интерпретации / под ред. Е. И. Аринина. Владимир, 2014; *Михайлов И. А.* Феномен // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах. Т. IV. М., 2010; *Luhmann N.* A Systems Theory of Religion / ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford, 2013.

Е. И. Аринин

ФЕНОМЕНОЛОГИ́ЧЕСКИЙ ПОДХО́Д В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — применение теоретико-понятийного аппарата феноменологической философии в качестве методологического основания социологического исследования религии.

Феноменологический подход в социологии религии получил развитие с середины XX в., когда в теоретической социологии религии стали распространяться представления об ограниченности институционально-функционалистской трактовки социальных аспектов религии. Идейными источниками этого подхода принято считать теории ряда немецких мыслителей — «философию жизни» Вильгельма Дильтея (Dilthey) (1833–1911), философскую антропологию Макса Шелера (Scheler) (1874–1928), «понимающую социологию» Вебера (Weber). Непосредственным теоретическим источником феноменологического подхода в социологии религии стала социальная феноменология австрийского философа Альфреда Шютца (Schütz) (1899–1959). Разработка и применение понятий феноменологии в социологии религии принадлежит авторитетным европейским и американским исследователям — Ваху (Wach), Лукману (Luckmann), Меншингу (Mensching), Блэйзи (Blasi), Уэйгерту (Weigert).

По взглядам В. Дильтея, общество есть результат духовного взаимодействия индивидов и этим оно отличается от природы, существующей вне зависимости от человека. Познание общества должно заключаться в раскрытии субъективных смыслов и значений, которыми руководствуются индивиды в своих взаимоотношениях друг с другом. Практика наблюдения и наглядного эксперимента здесь не подходит. В объяснении М. Шелера, эти смыслы доступны только прямому пониманию («духовному созерцанию»), которое происходит внутри познающего человека в момент переживания им контактов с познаваемыми феноменами, когда только и удается «ухватить» нечто скрытое и вне переживания не обнаруживаемое. Религия — это сфера концентрации таких смыслов, которые для людей имеют значение священных. Выявление и экспликация священных смыслов позволяет классифицировать типы их носителей — религиозных личностей (колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель, священник, искупитель, посредник, мессия и др.). Следующим шагом, полагал Шелер, должно стать определение различных структурных состояний общества (церковных, сектантских, монашеских, ритуально-культовых), в которых люди, разделяющие идентичное понимание священного, совместно и организованно выражают свой религиозный опыт. Социология М. Вебера усиливает акцент на изучении социального воплощения индивидуальных жизненных смыслов. Согласно Веберу, у истоков любого социального действия находятся субъективные мотивации его участников, имеющие индивидуальные значения. В процессе взаимодействия субъектов между этими мотивациями образуются смысловые связи и происходит объективация сходных или тождественных значений. В свою очередь, объективированные значения (в виде символов, доктрин и пр.) сами оказывают влияние на сознание и поведение людей. Задача исследователя — обнаружить за феноменами общественного сознания субъективные смыслы действий индивидов. Это требует отказа от априорной предвзятости к предмету исследования, стремления понять феномены такими, какие они есть «сами по себе» и в отношениях между собой.

Из этих представлений следует общая установка феноменологической социологии: социальные явления понимаются как объективированные состояния общественного сознания, которые постоянно генерируются из взаимодействий субъективных смыслов, значений, мотиваций индивидов. Общество — это реальность, формирующаяся на интерсубъективной коммуникативной основе. Организованный строй человеческой психики придает взаимодействиям индивидов структурированный характер, а окружающая социокультурная среда предоставляет индивидуальным мотивациям общезначимые вербальные и вещественные средства выражения.

В трактовке А. Шютца, феномены — это объекты реальности, существующие вне индивида. В чувственном восприятии люди устанавливают само наличие таких объектов, а при взаимодействии с ними — наделяют необходимыми для себя субъективными значениями. Таким способом феномены вписываются в сознание индивида. Спектр объектов интенциональности (предметной направленности сознания) формируется индивидами исходя из их повседневных потребностей. При межиндивидуальном взаимодействии происходит идеализация единичных элементов субъективного опыта, они получают абстрактное выражение, складываются в устойчивые концепты коллективного «запаса» само собой разумеющихся обыденных знаний, т. е. превращаются в объективные социальные феномены. Уровень генерализации этих феноменов и последующая их «тематизация» (типологизация) зависят от степени их однородности или сходства. Оперируя типологизированными обыденными знаниями, люди формируют из их сочетаний свой «жизненный мир». В «переработанном» виде субъективная повседневность воплощается в разные системы объективных значений, совокупно образующих «значимый контекст» бытия — науку, искусство, право, религию и др. Любой из компонентов этого контекста влияет на содержание и направленность индивидуальных мотиваций людей.

В трудах И. Ваха и др. приверженцев феноменологического подхода в социологии религия рассматривается как форма объективации повседневного «знания» (интуиций, переживаний, восприятий) о некой «конечной области значений». Признается социальный характер феноменов религиозных (мировоззренческих, поведенческих, организационных), но за ними подразумевается наличие метасоциальной сущности религии. Природа религии раскрывается с помощью феноменологической редукции. Цель этой процедуры — из многообразия религиозных феноменов вывести их первоисточник. Движение к первоисточнику идет от внешних состояний ко все более углубленным. На первом этапе — от конкретных институциональных значений религиозных феноменов (действий религиозных, объединений религиозных и пр.) к их абстрактным рациональным выражениям (религиозные доктрины, теологические истолкования религиозных образов и понятий). Затем следует второй этап — переход от познания рациональных явлений к обнаружению религиозного опыта. Завершением становится выход на фундаментальную реальность священного, которая пребывает за пределами умопостигаемого и доступна лишь созерцанию. Таким образом, исследовательский процесс трансформируется в акт мистической (см. Мистицизм) связи познающего субъекта с трансцендентным объектом. Научная часть этого процесса ограничивается первым этапом. На втором этапе и тем более при последующем углублении исследовательская дистанция исчезает, уступая место личному погружению в изучаемый предмет.

Какой-то единой модели феноменологического подхода в социологии религии не существует. Проблемность продуктивному применению этого подхода придает разнообразие (вплоть до противоположности) качественных характеристик религиозных феноменов. Формы иерофании (явлений священного) и конкретные свидетельства религиозного опыта столь различны, изменчивы и преходящи, что поиск их универсальной первоосновы превращается в перебирание значений и конфликт интерпретаций (исторических, культурологических, социологических, теологических, философских). Стремясь к выявлению священного как своего рода всеобщей матрицы религиозного сознания, феноменологически ориентированное познание влечет исследователя за пределы той конкретной социально-исторической и эмпирической реальности, в которой формируется «жизненный мир» религиозных индивидов и без включения которой в исследование понимание священного будет не более чем произвольной умозрительной конструкцией. Это не означает бесполезности феноменологического подхода. Он позволяет разглядеть за множественностью вероисповедных значений какие-то инвариантные структуры, присущие различным типам религий (например, концепты творения, спасения, освящения). Этот подход не может быть самодостаточным и привести к полноценной научной теории религии. Но он вполне «инструментален» как средство, превращающее теологические концептуализации священного в предмет философии религии или же переводящее материал истории религий и современные описания религиозной конкретики в предмет сравнительного религиоведения.

Лит.: *Пылаев М. А.* Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом. М., 2006; *Руткевич Е. Д.* Феноменологическая социология знания. М., 1993; *Шелер М.* Положение человека в Космосе. Человек и история / пер. с нем. А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова // Шелер М. Избранные произведения: Феноменология. Герменевтика. Философия языка. М., 1994; *Шютц А.* Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии / пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. М., 2003.

М. Ю. Смирнов

ФЕРРАРО́ТТИ (Ferrarotti) **Фра́нко** (р. 1926) — итальянский социолог, профессор университета Рим-3 («La Sapienza»). Окончил Туринский университет. Вел обширную научную и организаторскую работу

по развитию социологии в Италии, в 1961 создал первую в стране кафедру социологии, преподавал в итальянских и зарубежных университетах.

Основные труды Ферраротти посвящены социологическому анализу рабочего движения, маргинальных слоев общества, социальным конфликтам. В своих исследованиях он применял эволюционно-генетический подход, рассматривая современное состояние изучаемых явлений в сочетании с их социально-исторической подоплекой («История и повседневность», La storia e il quotidiano, 1986). Ферраротти критически отнесся к методологической установке социологии классического периода, требовавшей от исследователя дистанцированности от изучаемого объекта. По его мнению, социолог не может быть совершенно беспристрастен к изучаемой им социальной реальности, тем более если он сам к ней принадлежит. Неизбежная субъективность оценок и выводов компенсируется глубиной проникновения в исследуемый материал. Наряду с этим Ферраротти считал недопустимым механический перенос аналитического аппарата, выработанного при изучении какого-либо конкретного общества, на исследование другого общества, имеющего иные социокультурные основания и ценностные ориентации («Альтернативная социология», Una sociologia alternative, 1972).

Традиционно высокое влияние религии в итальянском обществе требовало учитывать роль религиозного фактора в исследуемых социальных процессах. Методологическим образцом для Ферраротти служило научное наследие Вебера (особенно веберовская «Социология религии»), которому он посвятил ряд работ разных лет — «Макс Вебер и судьба Разума» (Max Weber e il destino della ragione, 1982), «Макс Вебер и кризис западной цивилизации» (Max Weber and the Crisis of Western Civilization, 1987) и др. Отличительной чертой деятельности Ферраротти стало активное использование эмпирических исследований в социологии религии.

В теоретической области основное внимание Ферраротти было направлено на раскрытие социального смысла сакрального в современном развитом обществе («Парадокс сакрального», Il paradosso del sacro, 1983). Согласно его взглядам, сакрализация является постоянной потребностью духовной жизни индивидов, в противоположность институциализирующимся религиям, которые со временем могут дискредитировать себя и утратить авторитет («Вера без догм: место религии в постсовременном обществе», Faith without Dogma. The Place of Religion in Postmodern Societies, 1993). Сакрализация выступает как универсальная характеристика человеческой жизни, становится неким высшим состоянием, определяющим ценностную шкалу общества.

Соч.: Toward the Social Production of the Sacred: Durkheim, Weber, Freud. La Jolla (CA), 1977; Il paradosso del sacro. Bari, 1983; The Paradox of the Sacred // International Journal of Sociology. 1984. Vol. 14. Issue 2; A Theology for Non-Believers. Millwood (N.Y.), 1985.

М. С. Юрьев

ФЁРФИ (Furfey) **Пол Хэ́нли** (1896–1992) — американский социолог, католический священник. В 1922 защитил докторскую диссертацию по социологии в Католическом университете Америки (США), где впоследствии преподавал на факультете социологии до 1967. В 1944 был президентом Американского католического социологического общества (American Catholic Sociological Society).

Теоретико-социологические взгляды Фёрфи наиболее полно изложены им в труде «Возможности и метод социологии» (The Scope and Method of Sociology, 1953). Социология, с его точки зрения, должна претендовать на роль метатеории общества, которая объясняет смысл и динамику социальных процессов на основе их комплексного рассмотрения. Признавая значение материальных условий в устройстве общества, Фёрфи полагал, что определяющую роль по отношению к ним играет культура, сущность которой он связывал с духовной деятельностью людей. Направленность культуры зависит от общественной морали и нравственных качеств индивидов. Моральная сфера, в свою очередь, формируется под воздействием религии. Таким образом, религия выступает фундаментальным фактором социальной жизни и поэтому требует глубокого социологического изучения.

Распад или отсутствие религиозно-нравственных оснований человеческой жизни являются, по мнению Фёрфи, действительной подоплекой социальных проблем, которые правильнее было бы называть «социальными пороками» (social evils). К их числу он относил рабство, геноцид, нищету, милитаризм и т. п. Эмпирические данные свидетельствуют, полагал Фёрфи, что активизация всех этих явлений совпадает с периодами кризисного состояния тех или иных религиозных систем. Эти наблюдения были высказаны им в целом ряде трудов, начиная с исследования «Социальные проблемы детства» (Social Problems of Childhood, 1929) и публицистической работы «Земля в огне» (Fire on the Earth, 1936) и заканчивая последней из его 17 книг — «Любовь в городском гетто» (Love and the Urban Ghetto, 1978).

На протяжении всей своей научной деятельности Фёрфи придерживался убеждения, что занятия социологией религии предполагают личную религиозность исследователя. Социолог не только может, но и должен оперировать ценностными суждениями, вытекающими из его вероисповедания, при работе с материалом религии, как бы ни настаивали

сторонники «научной социологии» на оценочной нейтральности научного подхода. Получила известность полемика по этому поводу между Фёрфи и американским социологом-позитивистом Джорджем Лундбергом (Lundberg) на страницах «Американского католического социологического обозрения» (American Journal of Sociology) в 1946–1947.

Фёрфи соглашался с необходимостью более широкого тематического диапазона социологических исследований религии, на чем настаивали его коллеги, инициировавшие трансформацию Американского католического социологического общества в международную Ассоциацию социологии религии (The Association for the Sociology of Religion). Однако в целом он всегда оставался привержен подходам, свойственным религиозной социологии. Свой долг социолога и христианина он видел не только в том, чтобы изучать проблемы религиозной жизни общества, но и в посильном личном участии при разрешении каких-то из них, став соучредителем двух благотворительных обществ.

Соч.: The Scope and Method of Sociology. N.Y., 1953.

М. С. Юрьев

ФИЛА́ТОВ Серге́й Бори́сович (р. 18.01.1951, Москва) — российский религиовед и социолог религии, автор и руководитель научно-исследовательского проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» по проведению полевых исследований в российских регионах, представитель социально-антропологического подхода к проведению исследований (сбор эмпирического материала в рамках неформализованных интервью с респондентами с акцентом на анализе актуальной проблематики).

В 1973 окончил психологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, также учился на историческом фаультете МГУ. В 1985 защитил в Институте США и Канады АН СССР диссертацию кандидата исторических наук по теме «Католическая церковь в общественно-политической жизни США». В 1973–1979 младший научный сотрудник Института социологии АН СССР, в 1979–1981 младший научный сотрудник Центрального экономико-математического института АН СССР, в 1981–1997 старший научный сотрудник Института США и Канады РАН. В 1990–1992 руководитель Проекта общероссийских социологических исследований «Религиозность и мировоззрение населения России», проведенных по заданию Аналитического центра РАН. С 1997 старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, сотрудник Центра исследований общих проблем современного Востока. В начале 1990-х С. Б. Филатов вместе с Д. Е. Фурманом был автором и издателем целого ряда сборников в серии «На пути к свободе совести», которые стали отражением трансформации религиозного сознания, развития православия, появления новых церквей и движений в постсоветский период.

В 1994 Филатов стал инициатором проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», который стал принципиально новым явлением в российской социологии религии. С 1998 проект был поддержан Кестонским институтом (Keston Institute) во главе с Майклом Бурдо (Bourdeaux), активное участие в осуществлении проекта и полевых исследованиях в регионах принимала один из основателей Кестонского института Ксения Деннен (Dennen). Команда российских исследователей, окончательно сформировавшаяся к концу 1998, помимо руководителя Сергей Филатова состояла из Романа Лункина, Людмилы Воронцовой, Александры Стёпиной, Владимира Пореша, Владимира Нехотина, Анастасии Струковой и Михаила Рощина. На разных этапах в проекте также участвовали Наталья Кигай, Борис Кнорре, Александр Меленберг, Валерий Никольский, Антон Прокофьев. В рамках подготовки четырех томов справочника «Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания» и трех томов «Атласа современной религиозной жизни России» (по регионам) проведены исследования в столицах всех субъектов РФ (кроме автономных округов). С 2010 началась подготовка 7-томного издания «Религиозно-общественная жизнь в российских регионах», первый том которого вышел в 2014.

Материалы, собранные в ходе реализации проекта, были широко представлены во время серии семинаров в Московском центре Карнеги и в сборниках докладов, выпущенных по итогам этих семинаров с 2005 по 2014. С. Б. Филатов совместно с А. В. Малашенко стали руководителями семинаров и редакторами сборников «Религия и глобализация на просторах Евразии» (2005 и 2-е изд. 2009), «Религия и конфликт» (2007), «Двадцать лет религиозной свободы в России» (2009), «Православная церковь при новом патриархе» (2011), которые сфокусированы на особенностях развития религиозных движений и новых религиозных феноменов в современной России. Филатов также является главным редактором «Русского ревью Кестонского института», который издается с 2005, его основу составляют статьи по итогам полевых исследований (материалы публикуются на русском языке на сайте Кестонского института, www.keston.org.uk).

Методология проекта складывалась постепенно в ходе сбора эмпирического материала, когда стало очевидным, что пресса и конфессиональные источники не дают достоверной информации о современной религиозной жизни. В силу этого Филатов разработал свой алгоритм проведения исследований и анализа материала. Была сфор-

мирована структура «Энциклопедии» (по религиозным направлениям) и «Атласа» (по субъектам РФ), а самое главное — структура справок внутри «Атласа» по ситуации в регионах России: от своеобразия исторического развития религии в регионе до особенностей описания конфессий и религий и раздела по религиозной политике. Социально-антропологический подход к описанию религиозной жизни в России стал ключом к пониманию многообразия форм религии и процессов, связанных с религией внутри общественного сознания. Основные методы проекта таковы: 1) опрос ключевых информантов в регионе для понимания ситуации (список также корректировался); 2) неформализованные развернутые интервью с информантами по алгоритму, который предполагает выяснение уникального религиозно мотивированного общественно-политического мировоззрения информантов в регионе и религиозных различий разных направлений в понимании конкретной общины (лидера); 3) система постоянного медийного мониторинга религиозной ситуации и важнейших событий в религиозной жизни; 4) принципиальное внимание к аналитическим текстам, отражающим современные реалии (тексты являются логическим продолжением работы над описательными справками), анализ важнейших религиозных явлений и новых этапов в развитии отдельных церквей, общин, религиозных движений; 5) формирование определенных научных требований к аналитике о современной религиозной жизни: знание ключевых проблем направления или ситуации, мировоззрения, идейных течений и их различий, знание основных активистов и неформализованные интервью с рядом избранных представителей, рассмотрение мировоззрения, вероучения и практики религиозного направления в социальном контексте (отношение к политике, власти, культуре, к миссии среди различных групп населения, к социальному служению, к иным конфессиям и религиям), соблюдение определенных рамок объективности и баланса в описании того или иного феномена, постановка проблемы, отражающей своеобразие роли того или иного религиозного направления, региональной религиозной ситуации на современном этапе.

Филатов стал широко известен благодаря своим статьям о роли РПЦ в гражданском обществе, о миссии православия среди коренных народов России, о статистике религиозной жизни России, о принципиально новом этапе развития протестантизма в постсоветский период, о месте новых религиозных движений в религиозной картине России. В своих трудах Филатов является принципиальным сторонником свободы совести и демократических ценностей. Как отмечает Филатов, религиозная ситуация в России имеет много общего с другими европейскими странами: по большинству показателей (участие в богослужении, вера в основные догмы вероучения, семейная и сексуальная мораль) Россия — одна из самых секуляризованных стран Европы. В социальном служении религиозных организаций, их участии в образовании и других сферах жизни общества Россия движется к современным европейским нормам. Однако есть и существенные отличия — в РПЦ и других конфессиях и нехристианских религиях, за ничтожными и маргинальными исключениями, отсутствуют либеральные религиозные течения. РПЦ как доминирующая религиозная организация придерживается антидемократических авторитаристских политических позиций. Государство дискриминирует меньшинства религиозные и преследует «врагов церкви», подчеркивает Филатов.

Одной из основных тем в статьях и очерках Филатова является проблема участия религии в строительстве гражданского общества. Он является автором более 100 статей на английском, немецком, итальянском языках в различных периодических изданиях («Иностранная литература», «Дружба народов», «Вопросы философии», «Современная Европа», «Социологические исследования», «Religion, State and Society» и др.).

Соч.: Религия и политика в массовом сознании // Социологические исследования. 1992. № 7 (в соавт.); Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Политические исследования. 1999. № 3; Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4 (в соавт.).

Р. Н. Лункин

ФИЛИМО́НОВ Эдуа́рд Генна́дьевич (1934–2000) — советский и российский религиовед, доктор философских наук, профессор. В 1957 окончил философский факультет Московского государственного университета, в 1960 окончил там же аспирантуру. В 1964 защитил кандидатскую диссертацию «Критика христианского гуманизма баптистов». С 1960 младший научный сотрудник сектора научного атеизма Института философии АН СССР, с 1964 работал в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, сначала старшим научным сотрудником, затем ученым секретарем, заместителем директора, а в 1991–1992 — директором Института. В 1985 защитил докторскую диссертацию «Эволюция христианского сектантства в социалистическом обществе». После закрытия Академии общественных наук перешел работать в Академию Федеральной службы безопасности России на кафедру философии и политологии, параллельно являлся ведущим научным сотрудником центра «Религия в современном обществе» Российского независи-

мого института социальных и национальных проблем.

В сферу научного интереса Филимонова в советский период входили следующие проблемы: протестантизм и христианское сектантство (особенно баптизм); атеистическое воспитание; экстремизм религиозный. Эти научные интересы были отражены в ряде его работ — «Баптизм и гуманизм» (1968), «Новые тенденции в идеологии и деятельности современного сектантства» (1977), «Социальная и идеологическая сущность религиозного экстремизма» (1983). После 1990-х интерес ученого постепенно смещается в сторону анализа религиозной ситуации и социально-политических ориентаций верующих в России, изучения новых религиозных движений. Вместе с М. П. Мчедловым и самостоятельно он публикует ряд статей, посвященных анализу трансформации религиозной ситуации в России и на постсоветском пространстве, на основе социологических исследований («Религия в зеркале общественного мнения», 1994; «Социальное самочувствие и социально-политические ориентации верующих и неверующих: сходство и различия», 1998 и др.). В последние годы он работал над статьями в словарь «Религии народов России» (1999, 2002). Филимонов выступал так же как редактор нескольких коллективных монографий и сборников научных статей («Актуальные проблемы научно-атеистического воспитания молодежи», 1983, 1984; «Социалистические традиции, праздники, обряды — важное средство коммунистического воспитания», 1985; «Ислам в СССР: Особенности процесса секуляризации в республиках советского Востока», 1985 и др.).

Соч.: Баптизм и гуманизм. М., 1968. Русские религиозные традиции и особенности религиозного сознания // Религии народов России: Словарь / редкол. М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др. 2-е изд., доп. М., 2002.

Т. А. Фолиева

ФИ́ЧТЕР (Fichter) **Джо́зеф Хе́нри** (1908–1994) — американский социолог, исследователь религии, профессор факультета социологии Католического университета Лойолы (Loyola University) в Новом Орлеане, член католического ордена Общество Иисуса. Докторскую диссертацию по социологии защитил в Гарвардском университете (Harvard University), где преподавал в 1965–1970. В 1970–1971 был президентом американского Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion), в 1982–1983 возглавлял Южное социологическое общество в США. Автор многочисленных публикаций по проблемам религиозной социологии. Инициатор создания при Ассоциации социологии религии фонда поддержки социологических исследований в области гендерных и религиозных отношений (Фонд Фичтера). В русских изданиях фамилия иногда пишется как Фихтер.

Ведущим направлением социологической деятельности Фичтера было изучение католической среды — духовенства и мирян — в условиях современного индустриально развитого и урбанистического общества. Проблемным моментом в этих занятиях для Фичтера стала необходимость совмещать свою церковную принадлежность с требованиями объективности при научном подходе к предмету. В 1948 он провел социологическое обследование католических приходов в Новом Орлеане, результаты которого были подготовлены к публикации в виде четырехтомного аналитического обзора под общим рабочим названием «Южный приход» (Southern Parish). В этой работе Фичтер изложил свою типологию верующих, избрав в качестве критериев типологизации степень участия в церковной жизни, уровень вероучительных знаний, оценку прихожанами авторитетности и влияния на них церковных установлений. На этой основе им было выявлено четыре основных типа: 1) «ядро» (убежденные верующие, с высокими показателями участия и религиозных знаний); 2) «формальные» верующие (со средним уровнем показателей); 3) «промежуточные» верующие (занимающие маргинальное положение в приходах); 4) «бездействующие» верующие (конфессиональная самоидентификация которых не подтверждается применяемыми показателями).

После выхода в свет первого тома — «Динамика городского прихода» (Dynamics of a City Church, 1951) Фичтер подвергся резкой критике со стороны местного католического клира. Священнослужители, недовольные научной настойчивостью Фичтера и открывшейся картиной недостатков в работе приходов, обвинили его в бесцеремонном вторжении в жизнь верующих. Поэтому второй том пришлось предоставить церковной цензуре на предмет соответствия его содержания нормам канонического права. В купированном виде под названием «Социальные отношения в городском приходе» (Social Relationships in the urban Parish) он вышел в 1954. Издание остальных двух томов было запрещено Фичтеру его руководителями из Общества Иисуса, лишь некоторые фрагменты из них публиковались автором в виде отдельных статей в научных журналах.

Обновленная социальная позиция католицизма после Второго Ватиканского собора позволила Фичтеру продолжить исследования. В круг его изучения вошли межрасовые отношения в церковных и светских католических школах, организационное несовершенство церковных учреждений, распространение харизматических практик (см. Харизма) среди католиков. Наиболее интересовавшей Фичтера проблемой оставалось состояние католического

духовенства (теологическая подготовка, проблемы алкоголизма и здоровья, нарушение целибата и пр.), чему была посвящена, в частности, его работа «Религия как профессия» (Religion as an Occupation, 1961).

В дальнейшем Фичтер дополнил свой исследовательский диапазон тематикой секуляризации, фундаментализма религиозного, культов нетрадиционных. Среди последних предметов его научного изучения оказалась деятельность одного из новых религиозных движений — «Церкви Объединения» на территории США, анализ которой привел его к выводу о несостоятельности большинства обвинений в адрес этой организации. Своеобразным обобщением итогов научного и жизненного пути Фичтера стал его труд «Социология добрых дел» (Sociology of Good Works, 1993).

Соч.: Social Relations in the Urban Parish. Chicago, 1954; Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei // Archives des sciences sociales des religions. 1958. Vol. 5; The Sociology of Good Works: Research in Catholic America. New Orleans, 1993.

М. С. Юрьев

ФРАНЦО́В (ФРА́НЦЕВ) Гео́ргий (Юрий) Па́влович (18.09. (01.10).1903, Москва — 18.04.1969, там же) — советский философ, социолог, историк, специалист в области изучения религии, атеизма, социально-философских проблем и международных отношений, доктор исторических наук. Академик Академии наук СССР (1964), член-корреспондент (1958). Францов также занимал государственные должности, возглавлял идеологические и аналитические подразделения МИД СССР и ЦК КПСС — с 1945 по 1949 директор Института международных отношений МИД, в 1949–1953 заведующий отделом печати МИД, в 1953–1958 член редколлегии газеты «Правда» (с 1957 по 1958 в должности заместителя главного редактора по внешнеполитическим вопросам), в 1959–1964 ректор Академии общественных наук при ЦК КПСС, с 1964 по 1968 шеф-редактор издававшегося в Праге журнала «Проблемы мира и социализма», в 1968–1969 заместитель директора Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Францов стоял у истоков Советской социологической ассоциации, в 1958–1959 был ее первым президентом.

Учился в Самарском и Московском университетах, в 1924 окончил отделение языковедения и литературы факультета общественных наук Ленинградского университета (ЛГУ). С 1924 по 1929 сотрудник Научно-исследовательского института сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ) при ЛГУ. Там же окончил аспирантуру и в 1934 защитил диссертацию кандидата исторических наук. Занимался изучением ранних форм религии и религиозных верований Древнего Египта под руководством академика В. В. Струве. В предвоенный период преподает общественные науки в вузах Ленинграда, публикует исследования о происхождении и древних формах религии. Тема докторской диссертации Францова — «Фетишизм и проблема происхождения религии». Монография с тем же названием издана в 1940. С 1937 по 1945 директор Музея истории религии АН СССР. Предшественником Францова по руководству музеем был В. Г. Богораз-Тан. В 1959 выходит монументальный труд Францова «У истоков религии и свободомыслия», посвященный происхождению религии и атеизма, их историческим формам, проблемам изучения религии сквозь призму рассмотрения особенностей христианства. Тематическим продолжением книги стало исследование «Исторические пути социальной мысли», опубликованное в 1965. В изданный после смерти Францова сборник под общим названием «Научный атеизм. Избранные труды» (1972) включены тексты опубликованных ранее работ.

Соч.: Фетишизм и проблема происхождения религий. М., 1940; Исторические пути социальной мысли. М., 1965.

М. А. Жеребятьев

ФРИГЕ́РИО (Frigerio) **Алеха́ндро** (р. 1956) — аргентинский социолог и антрополог религии. В настоящее время независимый исследователь при Центре социологических исследований Католического университета Аргентины (Centro de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Católica Argentina), профессор Латиноамериканского факультета социальных наук (FLACSO). В 1980 получил магистерскую степень по социологии в Католическом университете Аргентины, в 1989 — докторскую степень в области антропологии в Университете Калифорнии (The University of California). Участвовал в создании Ассоциации социологии религии в рамках МЕРКОСУР (Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Mercosur, 2000). С начала 1990-х является одним из ведущих исследователей в области социологии религии в Латинской Америке. Среди его первых заметных работ — выпущенные под редакцией Фригерио двухтомный сборник «Новые религиозные движения и общественные науки» (Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, 1993) и сборник «Социология и религия на Южном Конусе» (Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur, 1993), посвященные рассмотрению социологии и антропологии религии в Аргентине, Бразилии и Уругвае. В 1994 с его участием выходят сборники «Пятидесятничество в Аргентине» (El Pentecostalismo en Argentina) и «Научное изучение религии в конце XX века» (El estudio científico de la religión a fines del siglo XX). С начала 2000-х в центре внимания Фригерио оказывается

афроамериканская религиозная традиция в Латинской Америке. В 2000 в свет выходит его монография «Негритянская культура на Южном Конусе» (Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto). Среди последних заметных работ Фригерио можно выделить статьи, посвященные проблеме плюрализма религиозного в Латинской Америке: «Различие — не то же, что и плюрализм: Религиозные изменения в Аргентине и борьба евангелистов за свои религиозные права. 1985–2000» (Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. 1985–2000, 2008), «Парадигма рационального выбора: рынок и религиозный плюрализм» (O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso, 2008). Фригерио является членом редакционных коллегий изданий «Религия и общество» (Religião e Sociedade, Бразилия; Sociedad y Religión, Аргентина), «Социальные науки и религия» (Ciencias Sociales y Religión), «Культура и религия» (Cultura y Religión, Чили) и др.

Соч.: Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. 1985–2000 (con H. Wynarczyk como segundo autor) // Sociedade e Estado. Revista del Depto. de Sociología de la Universidade de Brasília. Brasil. 2008. No 23 (2); Procesos de Reafricanización en la Sociedad Argentina: Umbanda, Candombe y Militancia "Afro" (con Eva Lamborghini como segunda autora) // Revista Pós Ciências Sociais. 2011. Vol. 8. No 16; Encontrarse, compartir, resistir: Una «nueva construcción» del candombe (afro)uruguayo en Buenos Aires. (con Eva Lamborghini como segunda autora) // Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. 2012. Vol. 10.

А. Н. Данненберг

ФРОММ (Fromm) **Э́рих** (23.03.1900, Франкфурт-на-Майне, Германия — 18.03.1980, Локарно, Швейцария) — психолог и социолог, представитель неофрейдизма. Окончил Гейдельбергский (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) и Мюнхенский (Ludwig-Maximilians-Universität München) университеты, изучал философию и социальную психологию. Работал в Берлине как врач-психоаналитик. В 1929–1932 был сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне (Institut für Sozialforschung). В 1933 эмигрировал в США, преподавал в Беннингтонском колледже (Bennington College) и ряде др. учебных заведений. Основные труды Фромма выходили с 1940-х: «Бегство от свободы» (Escape from Freedom, 1941), «Человек для себя» (Man for Himself, 1947), «Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов» (The Forgotten Language; an Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths, 1951), «Здоровое общество» (The Sane Society, 1955), «Искусство любить» (The Art of Loving, 1956), «Концепция человека у Маркса» (Marx's Concept of Man, 1961), «Из плена иллюзий» (Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, 1962), «Душа человека» (The Heart of Man, its Genius for Good and Evil, 1964), «Революция надежды» (The Revolution of Hope, Toward a Humanized Technology, 1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (The Anatomy of Human Destructiveness, 1973).

К теме религии и общества Фромм обратился еще в работе «Догма о Христе» (1930), рассматривая эволюцию христианства в свете концепции отчуждения, сформированной на основе марксистской и психоаналитической трактовок. Впоследствии он не раз возвращался к этой теме и развивал свои взгляды в трудах «Психоанализ и религия» (Psychoanalysis and Religion, 1950), «Дзен-буддизм и психоанализ» (Zen Buddhism and Psychoanalysis, 1960), «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого Завета и его традиция» (You Shall Be as Gods: a Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition, 1966), в главе «Религия, характер и общество» из книги «Иметь или быть?» (To Have or to Be?, 1976).

Значительное воздействие на взгляды Фромма оказали идеи Маркса (Marx). В отличие от классического фрейдизма, Фромм полагал, что человеческие потребности возникают под влиянием не только биологических сил организма, но и социальных процессов. В понимании Фромма человек — это часть природы, продукт естественной эволюции, наделенный разумом и самосознанием. Однако формирование личностных качеств индивида проходит при взаимодействии психологического и социального факторов человеческой жизни. На протяжении всей истории между психикой индивидов и социальной структурой возникают различные связи, способствующие или же препятствующие раскрытию продуктивного жизнетворческого потенциала человека. Постоянным атрибутом этих связей является страх, поскольку институты социального целого всегда чужды, а часто и враждебны отдельно взятому человеческому существу. Необходимость выживания приводит к вытеснению тех потребностей, которые несовместимы с господствующими в обществе нормами. Такое самоотчуждение происходит как в индивидуальной жизни, так и у совокупных субъектов исторического бытия — разного рода человеческих общностей. Вытесняемое образует область социального бессознательного и периодически обнаруживает себя через какие-либо выходы психической энергии. Свидетельствами содержания социального бессознательного являются состояние любви, сновидения, символы, мифы и др. фольклорные формы. У людей, принадлежащих к одним и тем же общностям, в процессе самоотчуждения возникает идентичный опыт реакции

на окружающую социальную реальность, вырабатываются одинаковые или сходные черты поведения — так называемый социальный характер. Каждому общественному слою или группе свойствен собственный социальный характер («накопительский», «эксплуататорский», «рецептивный», «рыночный», «продуктивный»), обеспечивающий их адаптацию к социуму и функциональное соответствие существующей системе.

С позиций этого подхода религия представляется Фромму своеобразным проявлением самоотчуждения и одновременно попыткой его преодоления. Извечная дихотомия тела и разума подчиняет естественную потребность человека в целостном бытии либо доминанте материального начала, либо гипертрофированным «идеалам». Стремление к целостности побуждает людей к поиску надежных оснований равновесия и гармонии. Это могут быть какие угодно существа, процессы, явления, — если их присутствие в мыслях и чувствах соответствует испытываемым потребностям, то они становятся священными и вызывают к себе почитание. Фромм трактует религию предельно широко — как «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения». При таком понимании всякая потребность человека в системе ориентации и объекте для служения будет считаться религиозной. Проблема, с точки зрения Фромма, заключается не в том, чтобы принять религию, но в том, какого рода эта религия: способствующая раскрытию присущих человеку сил, или эти силы парализующая. Взяв данное различение в качестве типологического критерия, Фромм выделяет два основных типа (не противопоставляя внутри них теистические и нетеистические системы) — авторитарные и гуманистические религии.

Авторитарные религии основаны на вере в стоящую над человеком высшую силу (некое существо или идею), за которой безоговорочно признается право на полное господство. Представителями этой силы являются религиозные или светские (государственные, идеологические, партийные и пр.) элиты, распоряжающиеся людьми от ее имени. Идеал таких религий может быть благим, но очень абстрактным и далеким от реальной жизни, однако требующим беззаветного служения и подчинения его хранителям. У последователей авторитарных религий отчуждается право на самостоятельную оценку и выбор. Но взамен они обретают комфортное состояние от убежденности в исключительной истинности своего вероучения или идеологии и охотно освобождаются от нелегкой заботы отвечать за свои поступки («бегство от свободы»). Гуманистические религии центром служения делают человека — как разумное, единое с миром и любящее этот мир существо. В них не культивируются ценность страдания и чувство вины перед запредельной инстанцией, божественное в таких религиях символизирует самого человека. Оба типа религий поддерживаются соответствующими наборами социальных характеров, которые сформированы, в свою очередь, жизненной практикой индивидов, социоэкономической и политической структурами общества. Общество, подчиняющее себе индивида, с неизбежностью воспроизводит авторитарный тип религии. В обществах, где признается достоинство человека и достигнута свобода духовной жизни, развивается гуманистический тип религии.

Обобщающую трактовку религии Фромм конкретизирует на примере христианства. Исходя из дифференцированной типологии социальных характеров, он выделил несколько типов религиозных установок, определявших исторический путь этой мировой религии. Эволюции христианства присущи, по его мнению, сложные взаимоотношения языческой, подлинно христианской, мнимо христианской и атеистической (с чертами религиозного мировосприятия) установок сознания и поведения разных слоев общества. Результат этих взаимоотношений чаще всего носил авторитарный характер. Подлинно христианская религиозность первых веков по ходу социокультурных изменений подверглась «вымыванию» гуманистического элемента и под действием сначала «накопительского», а затем «рыночного» социальных характеров трансформировалась в авторитарную «индустриальную» религию. Дальнейшая деперсонализация и поглощение индивидов «обществом потребления» довели христианство до состояния «кибернетической» религии, окончательно обесценив его гуманистическую составляющую.

Соч.: Бегство от свободы / пер. с нем. Г. Ф. Швейника. М., 2011; «Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья. Рецензия на книгу «Дианетика» Л. Рона Хаббарда (1950) / пер. с англ. и послесл. А. М. Руткевича // Человек. 1996. № 2; Из плена иллюзий / пер. с англ. Т. В. Панфиловой // Фромм Э. Душа человека. М., 1992; Психоанализ и религия / пер. с англ. А. Дванова. М., 2010.

М. С. Юрьев

ФУНДАМЕНТАЛИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ — в широком смысле это буквальное понимание текстов сакральных источников, религиозных догматов и принципов и неукоснительное следование им. Как правило, в рамках религиозного фундаментализма развиваются социальные движения, требующие возврата к теократии, отказа от секуляризации, светскости, развития науки, отвержения демократических принципов и либеральной идеологии в пользу авторитарной и социально-консервативной. Религиозный фундаментализм во многом

является реакцией на процессы глобализации, происходящие в современном мире, апеллируя к узкоконфессиональному восприятию социума.

В узком смысле под религиозным фундаментализмом понимают межконфессиональный протестантский фундаментализм, получивший развитие в США в конце XIX — первой половине XX в. как реакция на модернизм религиозный и либеральную протестантскую теологию. В рамках протестантского фундаментализма с 1870-х регулярно проводились так называемые «ниагарские пророческие конференции, получившие название по месту проведения одной из них в Ниагаре (1895). На этих конференциях были определены принципы протестантского фундаментализма: буквальная безошибочность Священного Писания, божественность Иисуса Христа, его рождение от девы, его физическое воскресение и телесное Второе пришествие, заместительная теория искупления, согласно которой Христос пострадал на кресте вместо человека.

Лит.: *Кырлежев А. И.* Фундаментализм религиозный // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011; Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левина. М., 2003; *Челищев В. И.* Феномен фундаментализма в современном мире: истоки, сущность и формы. М., 2006.

Е. С. Элбакян

ФУ́НКЦИИ РЕЛИ́ГИИ[1] — осуществление религией в социуме смыслонесущих действий. Кумулятивный эффект выполнения религией своих функций обозначается в религиоведении термином «роль религии в обществе». Московская академическая школа социологии религии в лице И. Н. Яблокова обычно выделяет семь функций религии: «…мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную, интегрирующе-дезинтегрирующую, культуро-транслирующую, легитимирующе-разлегитимирующую». При этом подчеркивается, что ни одна из них не является уникальной для религии и поэтому не может служить идентификатором религии как таковой.

Наличие обратного вектора у двух из перечисленных выше функций: центробежного — у интегрирующей функции и обеззаконивающего — у легитимирующей, не нарушает общей структуры. Этот реверсивный аспект был учтен еще в 1957 американским социологом Робертом Кингом Мертоном (Merton) и нашел отражение в его социологическом категориальном аппарате. Дезинтеграцию Мертон считает вполне самостоятельной функцией, поскольку она может иметь конструктивные последствия, а ее негативную, разрушительную сторону в таком случае следует квалифицировать как дисфункцию, поскольку для Мертона дисфункция — это не бездействие, а скорее функциональный эксцесс. В представлении Яблокова дезинтеграция больше напоминает мертоновскую латентную функцию. То же самое можно сказать и в отношении операций легитимации / делегитимации / релегитимации. С точки зрения И. П. Давыдова, конструктивная делегитимация — это позитивная подфункция легитимирующей функции (латентная функция), а деструктивная делегитимация — ее негативная дисфункция. Релегитимация — восстановление статуса законности каких-либо правовых предписаний после их первичного провозглашения и последующего низвержения.

Из трактовки религии П. А. Флоренским (1882–1937) возможно эксплицировать еще две функции религии — сотериологическую (спасающую) и психотерапевтическую. Сотериологическую функцию можно рассматривать как подфункцию компенсаторной. Однако при этом будут размыты границы еще нескольких смежных функций, например мировоззренческой, поскольку она призвана компенсировать недостачу в истинном знании о мире, интегрирующей — обеспечивающей самоорганизацию при нехватке консолидирующих системных связей, легитимирующей — предотвращающей аномию.

Немецкая билефельдская академическая школа социологии религии в лице Франца Ксавера Кауфманна (Kaufmann) и Ханса Кюнга (Küng) указывает шесть функций религии: По Кюнгу: «С религиозно-социологической точки зрения религия — хотя, разумеется, не только она — делает возможным: 1) самоидентификацию личности, 2) ритуализацию жизни, 3) преодоление случайностей, 4) социальную интеграцию, 5) космизацию, 6) пророчество». Их университетский коллега Никлас Луман (Luhmann) различал пять социальных функций религии: системно-интегрирующую, ценностно-интерпретирующую (ценностно-нормативную), функцию ауторефлексии, функцию взаимозависимости, функцию дифференциации, функцию поглощения (d. Absorbierung). А ученик Толкотта Парсонса (Parsons) Томас О`Ди (O'Dea) в 1966 выделил: 1) функцию посредничества со священным, 2) функцию утешения в трудных жизненных ситуациях, 3) функцию социального контроля посредством общепризнанных сакральных установлений, 4) функцию идентификации с социальным целым (религиозной группой), 5) функцию побуждения индивидов к духовному развитию.

Отечественными и зарубежными исследователями уже названо и описано более двух десятков функций религии (без учета дублирующих друг друга), причем функциональный анализ религии ныне продолжается (к примеру, И. П. Давыдов с опорой на философию постмодернизма обосновывает не-

обходимость добавления к уже имеющемуся набору еще двух функций религии — кульпабилизации и «хаосмизации»).

Лит.: *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013; *Кюнг Х.* Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / пер. с нем. О. Ю. Бойцовой // Мировое Древо. Arbor Mundi. Вып. 2. М., 1993; *Мертон Р. К.* Явные и латентные функции / пер. с англ. // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц: Тексты / под общ. ред. В. И. Добренькова. М., 1996; *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной истине» (Москва, 1912 г.), сказанное 19 мая 1914 года // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 2. М., 1990; *Яблоков И. Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

И. П. Давыдов

ФУ́НКЦИИ РЕЛИ́ГИИ[2] — отношения религии и общества, построенные на их взаимосвязи, при которой изменения одного объекта влияют на другой объект. Важнейшей целью религиозных организаций является нормативное воздействие на их членов, формирование у них определенных целей, ценностей, идеалов. Помимо основной функции «духовного окормления», религия осуществляет свою деятельность и оказывает влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и другие важнейшие составляющие жизни социума. На протяжении исторического развития одна и та же религия может выполнять различные, даже противоположные по своим социальным последствиям, функции.

1. Интегрирующая (стабилизирующая) / дезинтегрирующая (дестабилизирующая) функция религии. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Исидора Мари Огюста Франсуа Ксавье Конта (Comte) и Герберта Спенсера (Spencer), рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) общества посредством сплочения отдельных людей в массу верующих. Возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей. Уже изначально в мировых религиях была заключена и противоположная тенденция — к дезинтеграции, причем не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова). В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов. Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях нередко складываются устойчивые этноконфессиональные сообщества, в рамках которых интегративным фактором оказывается именно религия (диаспорный иудаизм, общины христиан в Ливане, индуисты тамилы в Шри-Ланке и др.). Объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, любая религиозная концепция освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействует социальной, идейной и политической интеграции. Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, вероучения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иных ценностно-нормативных систем, вероучений, культов и организаций. Такое противопоставление может служить источником конфликтов между различными конфессиями, усиливая внешнюю дезинтеграцию, в то время как внутренняя интеграция в результате такого противостояния «чужакам», как правило, лишь укрепляется — борьба с «чужими» и «чуждыми» создает внутригрупповое чувство общности, формируя изоляционизм. Интегрирующая функция религии, проявляющаяся в сплочении единоверцев, дополняется в то же время и дезинтегрирующей функцией, противопоставляющей членов религиозной общины остальному миру, что нередко выражается в агрессивной форме. Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В социально дифференцированных и сложных обществах, в условиях религиозного и национально плюрализма, традиционные религии уже неспособны в заметной мере выполнять эту функцию, так как религия не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, например, принципе права.

2. Коммуникативная / дезкоммуникативная функция является двухуровневой. Первый уровень коммуникации, который устанавливается верующими

той или иной религии (конфессии) — это общение с Богом или иными сверхъестественными существами и сущностями. Второй уровень коммуникации осуществляется между верующими одной конфессии, где в рамках религиозной общины происходит их общение друг с другом, нередко выходящее за пределы «церковной ограды» в рамках внекультовой деятельности. Дезкоммуникативность данной функции религии проявляется в доведении конфессиональной ограниченности до некоего предела, когда общение с внешним миром, с представителями других конфесиий или неверующими невозможно или существенно затруднено (например, в некоторых монастырях). В последнее десятилетие наблюдается процесс виртуализации религии. Религиозные отношения из социальных во многом превращаются в виртуальные, когда даже в дни крупных праздничных мероприятий верующему вовсе не обязательно находиться в храме или мечети, имея возможность принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая богослужения по телевизору. Во Всемирной сети стало возможно ознакомиться с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями. Там же можно узнать о всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

3. Мировоззренческая (смыслополагающая) функция религии (Вебер) или функция значения (Белла) удовлетворяет потребность человека в поисках смысла и цели жизни, переводя относительность жизненных благ и самой жизни в плоскость абсолютных, вневременных ценностей, заменяя временность вечностью. Исходя из такой задачи, создается определенная картина мира, в которой жизни и поступкам человека придается абсолютное значение, несмотря на исторически изменчивые, преходящие, относительные стороны его бытия. В социуме это проявляется в придании ценностно-нормативным идеалам статуса вечных, не зависящих от переменчивого земного существования и его исторически обусловленных параметров.

4. Регулятивно-нормативная (дисциплинирующая) функция религии заключается в том, что она закрепляет действие принятых в обществе социальных норм поведения, осуществляя контроль посредством церковных организаций, поощряющих действия, согласующиеся с религиозно-этическими нормами, и наказывающих за несогласующиеся. Подобный контроль на уровне межличностных отношений осуществляется самими верующими, которые выступают в качестве носителей определенных конфессионально-нравственных принципов и основанных на них стандартов поведения, в свою очередь обусловленных господствующими религиозными ценностями. Это функция придания религиозной мотивации социальной деятельности, глубоко исследованная М. Вебером.

5. Легитимирующая / дезлегитимирующая функция связана с регулятивно-нормативной и состоит в придании нормам, ценностям и образцам поведения в обществе характера абсолютного, неизменного, независящего от пространственно-временных рамок человеческого бытия, характера. Эта функция реализуется через формирование духовной жизни общества и отдельного человека, утверждая приоритет духовности над социальными, эстетическими и иными ценностными ориентациями и регуляторами. Дезлегитимация происходит в том случае, если в рамках религии нечто отрицается как не соответствующее ее моральным и каноническим принципам. Легитимация власти, осуществляемая на протяжении веков религиозным институтом, после эпохи европейского Просвещения от религии постепенно перешла к праву.

6. Терапевтически-компенсаторная функция религии проявляется в первую очередь в рамках религиозного сообщества. Ее суть заключается в том, что культовая деятельность верующих позволяет им обретать ощущение комфорта от устойчивости положительных эмоций (успокоение, утешение, радость, умиление). Благодаря этой функции, которую ряд исследователей религии — Дюркгейм (Durkheim), Бронислав Каспер Малиновский (Malinowski) и др. — именовали эйфорической, религия компенсирует в сознании верующих людей недостающие им в реальной жизни ценности, предохраняет от стрессов и других негативных психических состояний, укрепляет психику верующих, делая ее более устойчивой в сложных жизненных обстоятельствах. Исполнение религией терапевтически-компенсаторной функции способствует тому, что религиозное обращение часто происходит с людьми, пережившими личные трагедии и утраты, находящимися в сложных жизненных обстоятельствах.

Помимо названных, различные авторы выделяют также ряд иных функций, таких как: функция принадлежности или идентификационная функция (религиозность напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация); транслирующая функция (поддержание социальных традиций через передачу общественно значимой информации из поколения в поколение, например посредством ритуальных действий); культуротранслирующая функция (создание, сохранение и передача из поколения в поколение

культурных ценностей); социализирующая функция (подготовка к социальной жизни путем следования религиозно-ритуальным образцам и запретам, например обряды перехода, инициации); сакрализующая / десакрализующая функция (освящение ценностно-нормативных установок общества, его политических и экономических институтов, стандартов поведения и, соответственно, противоположные процессы обмирщения тех же сфер общества); мотивационная функция (религиозная мотивация для различных социальных действий); функция «следования образцу» (Парсонс); идеологическая функция (суть которой, по Пьеру Бурдьё, состоит в усилении власти определенной социальной группы с целью узаконивания всего, что с ней связано и определяет место данной группы в социуме). Совокупность функций религии (как явных, так и латентных) определяет ту роль, которую играет религия в обществе.

Лит.: *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Гараджа В. И.* Функции религии // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука / отв. ред. А. Н. Красников. М., 1998; *Малиновский Б.* Магия, наука и религия / пер. с англ. А. П. Хомик. М., 1998; Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / отв. ред. Е. С. Элбакян. М., 2011.

Е. С. Элбакян

ФУ́НКЦИИ РЕЛИ́ГИИ СОЦИА́ЛЬНЫЕ (лат. functio — исполнение, совершение) — способы обеспечения религией социального взаимодействия индивидов, групп, организаций. Выделяют следующие социальные функции религии: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, культуро-транслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая.

Мировоззренческую функцию религия реализует благодаря, прежде всего, наличию в ней определенного типа взглядов на человека, общество, природу. Религия включает миропонимание (объяснение мира в целом и отдельных явлений и процессов в нем), миросозерцание (отражение мира в ощущении и восприятии), мирочувствование (эмоциональное принятие или отвержение), мироотношение (оценку). Религиозное мировоззрение задает «предельные» критерии, Абсолюты, с точки зрения которых понимаются человек, мир, общество, обеспечивается целеполагание и смыслополагание. Придание смысла наличному бытию предоставляет возможность тому, кто верует, вырваться за пределы ограниченности, поддерживает надежду на достижение светлого будущего и блаженства, на избавление от страданий, несчастий, одиночества, морального падения.

Компенсаторная функция (лат. compensare — уравновешивать, уравнивать, возмещать, вознаграждать) — одна из главных функций религии, состоящая в возмещении, восполнении ограниченности, ущербности бытия людей под гнетом чуждых сил. Компенсаторная функция религии является ответом по существу на все аспекты основ и предпосылок религии, отношений риска в бытии людей. Реальная зависимость преодолевается свободой в духе; социальное расслоение оборачивается равенством в греховности, страдании; церковная благотворительность, милосердие, призрение, перераспределение доходов смягчают бедствия обездоленных; разобщенность и изоляция заменяются братством в общине; безличные вещные связи равнодушных друг к другу индивидов возмещаются личностным Богообщением и отношениями в религиозной группе и т. д. Важное значение имеет психологический аспект компенсации — снятие стресса, утешение, катарсис, духовное наслаждение.

Коммуникативная функция обеспечивает общение. Оно складывается как в нерелигиозной, так и в религиозной деятельности и отношениях, включает процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия человека человеком. Религиозное сознание предписывает два плана общения: 1) верующих друг с другом; 2) верующих с гипостазированными существами (Богом, ангелами, душами умерших, святыми и т. д.), которые выступают в качестве идеальных медиаторов, посредников общения между людьми — в богослужении, литургии, молитве, медитации, «тайнозрении».

Регулятивная функция состоит в том, что с помощью определенных идей, ценностей, норм, установок стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин, организаций. Особенно большое значение имеет система норм (религиозного права, морали и проч.), образцов (примеров для подражания), контроля (слежение за реализацией предписаний), поощрений и наказаний («воздаяний» действительных и обещаемых в посмертном существовании).

Интегрирующе-дезинтегрирующая функция в одном отношении объединяет, а в другом — разъединяет индивидов, группы, организации. Интеграция способствует сохранению, дезинтеграция — ослаблению стабильности, снижению устойчивости личности, отдельных социальных групп, учреждений и общества в целом. Интегрирующая функция выполняется в тех пределах, в которых признаются более или менее единое вероисповедание, общие стандарты культовых практик и отношений, единые нормы строения религиозных организаций.

Если же в религиозном сознании и поведении личности обнаруживаются несогласующиеся друг с другом тенденции, если имеются расхождения в культовых практиках и отношениях, в нормах строения религиозных организаций, если в социальных группах и обществе имеются различные, противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию.

Культуро-транслирующая функция религии реализуется в разных аспектах. Одни феномены культуры религия отторгала, другие — принимала и поддерживала, способствовала развитию определенных слоев культуры (письменности, книгопечатания, храмостроительства, искусства и др.). Религия формирует и развивает культуру религиозную, обеспечивает сохранение культурного наследия и передачу его от поколения к поколению, распространяет ценности культуры среди живущих. Легитимирующе-разлегитимирующая функция означает признание некоторых общественных порядков, институтов (государственных, политических, правовых и др.), отношений, норм, образцов как праведных или, наоборот, утверждение неправедности каких-то из них. Религия выдвигает высшее требование — максиму, в соответствии с которым дается оценка определенных явлений и формируется определенное отношение к ним. Максиме придается обязательный и непреложный характер.

Религия может выполнять функции на макросоциальном уровне и на уровне социальных подсистем, в жизнедеятельности социальных субъектов — индивида и личности, малых и больших социальных групп, в вертикально-горизонтальных структурных звеньях организации. Указанные функции действуют не изолированно, а синергийно. Выделенные функции реализуются каждой существующей религией. В то же время та или иная религия может выполнять и такие функции, которые связаны с характерными для нее идеями, ритуалами, организациями. Например, христианство реализует сотериологическую функцию; буддизм — функцию освобождения от сансары; ислам обеспечивает профетическую, пророческую функцию и т. д. Диапазон и эффективность выполнения религией функций зависит от ее места в обществе, а это место различно в различных типах обществ, на разных этапах их развития, меняется в ходе процессов сакрализации, секуляризации, становления плюрализма религиозного.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Гараджа В. И.* Социология религии. 4-е изд. М., 2010; *Керимов Г. М.* Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999; *Левада Ю. А.* Социальная природа религии // Левада Ю. А. Сочинения. М., 2011; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; *Яблоков И. Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014.

И. Н. Яблоков

ФУ́НКЦИИ РЕЛИГИО́ЗНЫХ ОРГАНИЗА́ЦИЙ — воздействие религиозных организаций на личность, группы людей и в целом на общество, имеющее как религиозное, так и социокультурное значение. В социологии под функцией понимается исполнение, совершение или следствие социального действия в социуме или его структуре, когда это действие осуществляется для достижения или изменения прежнего состояния социальной системы. Воздействие религиозных организаций полифункционально. Многие функции религиозных организаций тождественны и по названиям и во многом по содержанию функциям религии, находящимся в соотношении части к целому или общему. Такое соотношение проистекает из структурно функционального строения религии. Религиозная организация — элемент или часть религии. Однако в тождестве есть и отличие. Многие функции религии осуществляются именно через религиозные организации. Но в перечнях функций есть свои иерархии. Функции религии принято описывать с мировоззренческой позиции, функции религиозной организации — с регулятивной. Однако в обоих случаях функции взаимосвязаны и в результате друг друга взаимодополняют. Отсюда религия и религиозная организация являются взаимопроникающими системами.

Религиозная организация типологична и имеет то или иное вероисповедное содержание. Отсюда результаты функций религиозных организаций в различных религиях различны. Прежде всего, это зависит от тех социальных условий, в которых функционирует религиозная организация. Например, в условиях секуляризации замедляются действия тех или иных функций религиозных организаций. Сужается число их приверженцев. Функциональный потенциал религиозных организаций раскрывается более успешно, когда они находят поддержку со стороны государства. Можно выделить следующие функции религиозных организаций: регулятивная, интегрирующая, коммуникативная, ценностно-ориентирующая, воспитательная, миссионерская, милосердно-благотворительная.

Регулятивная функция состоит в том, что религиозные организации утверждают среди своих членов действия, соответствующие религиозным нормам и традициям. Такое утверждение осуществляется в результате совершения религиозных практик, а также всей деятельности организации в целом. В регулятивную функцию входит и контроль за соблюдением норм, установленных в религиозной организации. Интегрирующая функция объединяет индивидов — приверженцев религиозной организации на основе одного вероисповедания со всеми ему присущими структурными элементами. Интегрирующая функция способствует сохранению

единства организации, ее стабильному существованию. Коммуникативная функция заключается в создании возможностей и условий для общения членов религиозной организации через те формы и средства, которые даны свыше и предписаны самой организацией. Общение осуществляется в религиозных и нерелигиозных видах деятельности. В коммуникативной функции религиозные организации предполагают два уровня общения — 1) между верующими и сакральным, объектами потустороннего мира (Богом, ангелами, святыми, душами умерших), которые выступают в качестве посредников общения; 2) приверженцев вероисповедания между собой. Ценностно-ориентирующая функция религиозных организаций заключается в том, что они приобщают своих последователей к системе верований, содержащих духовные ценности. Функция способствует утверждению положительного отношения к вечным духовным ценностям. Данная функция связана и с воспитательной функцией религиозных организаций. По мнению французского историка Фюстеля де Куланжа (de Coulanges), первоначальной религиозной организацией была семья. Вполне естественно именно в ней осуществлялось и религиозное воспитание. Из семьи оно перешло и в иные пространственные сферы религий, туда, где формировались вероисповедные общности (вокруг святилищ, в храмах, монастырях, ашрамах, дацанах, синагогах, мечетях). Воспитание в религиозных организациях — это, как правило, целая система многообразных средств действия на сознание и подсознательные сферы человека. К средствам воспитания непосредственно относится коллективная религиозная практика. Наряду с культовыми средствами религиозные организации имеют в качестве специальных суборганизаций образовательные учреждения разных уровней обучения, в которых не последнее место занимает также религиозное воспитание. Именно религиозные организации распространяют большую часть вероисповедной литературы, чтение которой имеет также религиозно-воспитательный характер. К миссионерской функции относится деятельность религиозных организаций по распространению своего вероисповедания, с целью обращения иноверующих. Само понятие миссионерства вышло из латинской среды — «миссия» (missio) переводится как «посылка», «поручение». Миссионерство относили первоначально к христианским организациям и проповедникам. Ныне миссионерскую функцию относят ко всем религиям. Из истории известно, что наиболее активной миссионерской деятельностью отличаются организации и представители мировых религий — буддизма, христианства и ислама. Активную миссионерскую деятельность ведут и представители организаций новых религиозных движений. Милосердно-благотворительная функция религиозными организациями осуществляется на основе религиозно-нравственных предписаний. Нередко в религиях эта функция направлена не только на улучшение положения своих приверженцев, но и на представителей иных вероисповеданий и неверующих, т. е. благотворительность ведется внутри самих организаций и за их пределами. Согласно предписаниям, милосердно-благотворительная функция должна быть присуща всем членам организации, невзирая на их иерархическое положение. Во многих религиозных организациях благотворительная работа приобретает строго организованные формы — действуют специальные органы (например, в Московской патриархии это Синодальный отдел церковной благотворительности и социального служения). Таким образом, функции религиозных организаций имеют не только узкоконфессиональное значение, но их действие оказывает влияние и в целом на общество.

Лит.: Зарубежные исследования социальных функций религии: реф. сб. / под ред. В. И. Гараджи, М. П. Гапочки. М., 1988; *Йингер Дж. М.* Социология религии как наука: функциональный подход. Функциональный подход к религии / пер. с англ. Н. Ф. Кузичевой // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996; *Мануйлова Д. Е.* Социальные функции религии. М., 1975; *Сторчак В. М., Элбакян Е. С.* Социология религии. М., 2012.

А. Н. Лещинский

ФУНКЦИОНА́ЛЬНЫЙ ПОДХО́Д В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — применение в социологии религии идей и понятий функционализма. С точки зрения функционализма общество представляет собой сложную систему, части которой взаимодействуют друг с другом. При этом, во-первых, общество в целом всегда больше, чем сумма составляющих его частей; во-вторых, каждая часть выполняет присущую только ему функцию, удовлетворяющую ту или иную общественную потребность; в-третьих, совместная работа частей общество объединяет и придает ему стабильность; в-четвертых, части не могут существовать отдельно и зависят друг от друга. Функционализм фокусируется на согласованной работе разных частей общества, благодаря чему оно вырабатывает общие ценности. С точки зрения этого подхода любая дезорганизация ведет к изменению, поскольку система изначально стремится к стабильности, балансу. Когда одна из частей работает неправильно или не работает, система стремится эту ошибку устранить. Общество при функциональном подходе рассматривается с точки зрения макроуровня, т. е. с точки зрения социальных структур, придающих облик обществу в целом. Таким образом, и внешняя структура, и функции каждой из частей являются значимыми характеристиками общества в функционализме.

Элементами, составляющими общество, являются нормы, обычаи, традиции, институты. Для понимания того, как общество работает, британский философ Герберт Спенсер (Spencer) во второй половине XIX в. использовал органическую аналогию: части общества являются «органами», а общество в целом является «организмом». Помимо Спенсера, родоначальником функционализма в социологии считается Огюст Конт (Comte).

Одна их первых функционалистских теорий принадлежит французскому социологу Эмилю Дюркгейму (Durkheim), которого часто называют наиболее значимым функционалистом. Базовый вопрос, который социолог решал в своих работах, можно выразить следующим образом: какой механизм поддерживает внутреннюю стабильность в обществе и позволяет последнему выживать? Он предположил, что общества подразделяются на части, сдерживаемые вместе общими ценностями, символами и системой обмена (последнюю мысль продолжил развивать младший коллега и племянник Дюркгейма Марсель Мосс). Сам социолог для обозначения этого единения в обществе ввел понятие «солидарность».

Солидарность является механической, если ценности и чувства едины для общества в целом. По такому принципу построены первобытные, доиндустриальные культуры. Современные общества являются более сложными, институты в них выполняют различные и принципиально несхожие задачи, что ведет к их относительной независимости. Таким образом, каждый институт выполняет свою функцию, и совместно они образуют общество. В последнем случае мы имеем дело с солидарностью органической. Кроме того, с точки зрения Дюркгейма, общество в целом создает новый уровень существования индивидов, отличный от биологического. Любые объяснительные модели должны строиться на этом новом уровне; соответственно, поведение индивида может быть объяснено только исходя из понимания работы института. Роль каждого индивида предзадана и стабильна, значимость каждого индивида оценивается занимаемым им в том или ином институте статусом, а также связанным с ним типом поведения.

Дюркгеймовский подход непосредственно оказал влияние на социальную антропологию. В этой области трудами Бронислава Малиновского (Malinowski) и Альфреда Рэдклиффа-Брауна (Radcliffe-Brown) сформировалась школа структурного функционализма. Благодаря этим двум авторам в британской социальной антропологии возникло два альтернативных варианта фактически дюркгеймовского подхода в антропологии. Несмотря на то что обе концепции существуют в одной парадигме, между ними очень много различий.

Во-первых, Малиновский называл свой подход функционализмом, Рэдклифф-Браун — структурным функционализмом. Основные аналитические понятия интерпретировались ими зачастую в совершенно различных смыслах. Например, понятие «функции» у Малиновского представляет собой главный объяснительный принцип, Рэдклифф-Браун же почти не употребляет его в качестве рабочего обозначения для связи элементов в социуме.

Во-вторых, Малиновский (в последних своих работах) сводит развитие культуры к базовым биологическим потребностям человека, Рэдклифф-Браун, напротив, остается верен антиредукционистской позиции определять социальное только при помощи социального. Для последнего поведение человека всегда имеет социальную природу.

В-третьих, несмотря на то что оба автора говорят о функциональной связи частей общества, Рэдклифф-Браун всегда выделяет черты, которые позволяли сравнивать общества между собой, Малиновский же подчеркивает уникальные детали и ситуации.

В-четвертых, теория и эмпирическое описание фактов у Малиновского резко разграничиваются, тогда как у Рэдклиффа-Брауна концептуальные конструкции прямо накладываются на эмпирические данные.

Собственно в социологии функционалистский подход обрел особую популярность в Соединенных Штатах в 1940–1950-х. Функционалисты в Европе (и в этом просматривается серьезнейшее влияние Рэдклиффа-Брауна) прежде всего старались объяснить внутренние законы функционирования общества, тогда как их американские коллеги сфокусировались на поиске функций человеческого поведения. Здесь выделяются прежде всего Толкотт Парсонс (Parsons) и Роберт Мертон (Merton).

Парсонс испытал серьезное влияние теории Э. Дюркгейма. Начало социума, с его точки зрения, представляет взаимодействие двух индивидов. Это взаимодействие осуществляется через выбор, ограниченный, в свою очередь, целым спектром социальных и физических факторов. Каждый индивид имеет определенные ожидания как от поведения других индивидов, так и от их реакции на действия первого. Эти ожидания находятся в рамках норм, поддерживаемых обществом, однако поведение индивида никогда с этими нормами не совпадает. По этой причине взаимодействие никогда не бывает идеальным. Множество таких взаимодействий, повторенных несколько раз, формируют социальную роль. Очень важно подчеркнуть, что у Парсонса индивид может выполнять несколько ролей одновременно. Когда несколько индивидов выполняют одну и ту же роль, они дополняют друг друга и тем самым осуществляют функции общества.

Некоторые роли прямо рождаются институтами. Соответственно, в такой перспективе важнейшими социальными процессами в обществе являются социализация (как процесс воспитания и принятия общих ценностей индивидом) и социальный контроль.

Роберт Мертон в основном был согласен с теорией Парсонса. С точки зрения Мертона, любая социальная структура может иметь несколько функций, отдельные из которых вполне могут быть дисфункциональны для общества в целом или быть функциональными для одних институтов и не функциональными для других. Это происходит потому, что некоторые функции могут быть полезны только для определенной группы или даже одного индивида, управляющего этой группой. Мертон выделяет два типа функций: явные (manifest) и скрытые (latent). За явными функциями института или поведения можно непосредственно наблюдать и ожидать их исполнения. Так, результатом ритуала по вызову дождя является собственно дождь, а результатом обучения в университете — получение знаний и поиск хорошей работы. Латентные функции невозможно непосредственно наблюдать, а поведение или институт не предназначены для их выполнения. Такой латентной функцией образования, например, является возможность установить связи с новыми людьми или заниматься в студенческом театре. С точки зрения Мертона, наряду в функциями существуют и такие же дисфункции. Выявляя и изучая именно дисфункции, можно более полно объяснить, как развивается общество, а также выстроить альтернативы.

Мертон также является автором теории девиантности (продолжения дюркгеймовской теории аномии), которая объясняет, каким образом в обществе могут происходить изменения. Девиация здесь понимается как несоответствие целей, поставленных в данном обществе, возможным методам их достижения. Мертон говорит о пяти возможных ситуациях: 1) конформизм (Conformity): индивид обладает средствами и готов достигать поставленных целей; 2) инновация (Innovation): индивид готов достигать поставленных целей, однако при помощи новых и неприемлемых доселе средств; 3) ритуализм (Ritualism): индивид продолжает жить в установленном обществом порядке, но лишается возможности достигать целей; 4) отказ (Retreatism): отказ от пользования средствами для достижения любых целей; 5) бунт (Rebellion): отказ от одних средств и целей в пользу других.

Эволюция взглядов в функционалистском подходе свидетельствует о стремлении исследователей противопоставить что-либо замечаниям критиков. Прежде всего, функционализм обвиняли в аисторизме, невнимании к реальному поведению индивидов и упоре на нормативное поведение, а также в том, что функционализм изначально воспринимал конфликт как негативное явление.

Лит.: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М., 1991; *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996; *Малиновский Б.* Научная теория культуры = Scientific Theory of Culture / пер. И. В. Утехин. 2-е изд. испр. М., 2005; *Мертон Р. К.* Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Н. Е. Егоровой. М., 2006; *Парсонс Т.* О структуре социального действия / пер. с англ. М., 2000; *Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / пер. с англ. О. Ю. Артемовой. М., 2001; *Holmwood J.* Functionalism and its Critics // Harrington A., (ed.) Modern Social Theory: an Introduction. Oxford, 2005.

Р. О. Сафронов

ФУ́РМАН, Дми́трий Ефи́мович (28.02.1943, Москва — 22.07.2011, Москва) — российский историк и социолог религии, политолог, доктор исторических наук, профессор. В 1965 окончил исторический факультет Московского государственного университета, в 1968 окончил там же аспирантуру и защитил диссертацию на тему «Внутренняя политика императора Юлиана (361–363 гг.)». В 1968–1971 работал на кафедре философии гуманитарных факультетов МГУ, с 1971 по 1979 научный сотрудник Института международного рабочего движения АН СССР. В 1979–1991 ведущий научный сотрудник Института США и Канады АН СССР. В 1981 защищает докторскую диссертацию «Религия и социальные конфликты в США». С 1993 и до своей смерти — ведущий научный сотрудник Института Европы РАН. Возглавлял Центр эволюционных процессов на постсоветском пространстве.

В научно-исследовательской работе Д. Е. Фурмана можно выделить несколько этапов. Первый связан с его обучением в аспирантуре исторического факультета на кафедре истории Древнего мира. Кроме защиты диссертации, он перевел письма Юлиана Отступника и опубликовал статьи о развитии христианской догматики и становлении христианства. Второй этап связан с переходом Фурмана в академические структуры и подготовкой докторской диссертации — появляются работы, связанные с религиозной ситуацией в США: «Американский вариант секуляризации» (1974), справочник «Церкви в США» (1980–1982), «Тенденции развития массового религиозного сознания в США», переиздававшаяся несколько раз монография «Религия и социальные конфликты в США» (1981) и ряд других. В конце этого периода он постепенно начинает заниматься Индией и Китаем — «Индия и Китай. Религиозные традиции и процессы модернизации»,

(1990). С начала 1990-х в работах Фурмана открывается новый научно-исследовательский этап, в котором его интерес концентрируется вокруг двух основных проблем — политические процессы на постсоветском пространстве («Эстонская революция», 1993; «Феномен Горбачева», 1995; «Постсоветский политический режим Казахстана», 2004, и др.) и религиозная ситуация в России и странах СНГ. Именно этой второй проблеме был посвящен длительный исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма», который проводился Д. Е. Фурманом и финским ученым Киммо Каариайненом с 1991 по 2005 при поддержке Академии наук Финляндии. Авторы дважды публиковали результаты своих исследований в книгах «Старые церкви — новые верующие» (2000) и «Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие» (2007). Основным инструментом проекта было проведение массовых опросов методом личных интервью в различных регионах Российской Федерации, что позволило создать широкомасштабную модель религиозной ситуации в стране. И в этом исследовании, и в собственных работах Фурман уделяет большое внимание трансформации религиозности, ценностным и религиозным ориентациям элит на постсоветском пространстве, взаимоотношению религии и политики в массовом сознании российского населения.

Т. А. Фолиева

Одна из ранних работ Д. Е. Фурмана «Христианство и конфуцианство: опыт сравнительного социологического исследования» (1974, в соавт.) — свидетельство его глубокого интереса к религиям древних цивилизаций и склонности к компаративистике. Исследование религии в социологическом ключе продолжено им в работе «Религия и социальные конфликты в США» (по этой теме Фурман защитил докторскую диссертацию в 1981 по специальности «всеобщая история»). Фурман анализирует реально работающие в современном обществе механизмы влияния религии, как господствующей в США системы ценностей, на социальные и политические процессы в стране. Он развивает эту тему в статье «Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания» (1983). На пороге перестройки Фурман осваивает опыт, который мог бы быть полезен при осмыслении путей развития советского общества, его будущего (статья «Наш путь к нормальной культуре», 1988). Одним из наиболее значимых исследований религиозной жизни в постсоветской России стали издания «Старые церкви, новые верующие» (2000) и «Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России» (2007). В разработку этого проекта и его осуществление Фурман внес решающий вклад. Полученные данные всероссийских опросов в 1991, 1993, 1996 и 1999 позволили проследить эволюцию отношения массового религиозного сознания к религии в 90-е, влияние религиозного фактора на другие аспекты массового сознания и сознание элит; опросы в 2002 и 2005, дополненные рядом других материалов, отразили перемены в религиозной жизни российского общества в первые годы нового столетия. Но главным полем научной деятельности Фурмана становится в этот период политология, исследование и сравнение политического развития постсоветских государств, которое позволяет понять смысл перемен в современной России, включая и процессы в религиозной сфере. В последней крупной работе «Движение по спирали. Политическая система России в ряду других систем» (2010) Фурман как политолог анализирует идеологическую компоненту российской политической системы и в этой связи затрагивает православие; примечательно, однако, что на первый план в этом анализе выходит не столько религия, сколько вера в ее социальном бытовании за пределами религии (утопическое сознание, идеология, квазирелигия).

Соч.: Избранное. М., 2011; Американский вариант секуляризации // Вопросы философии. 1974. № 1; Религия и социальные конфликты в США. М., 1981; Религия, атеизм и перестройка // На пути к свободе совести / сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). М., 1989; Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования. 1995. № 11 (в соавт.); Верующие, атеисты и прочие. Новые исследования российской религиозности // Свободная мысль. 1997. № 1.

В. И. Гараджа

ХАБЕРМА́С (Habermas) **Ю́рген** (р. 18.06.1929, Дюссельдорф) — немецкий философ и социолог, ведущий представитель второго поколения Франкфуртской школы. Работал в Институте социальных исследований во Франкфурте, занимал профессорскую должность в различных университетах, в период с 1971 по 1981 был директором Научно-исследовательского института социальных наук в Штарнберге.

В традициях Франкфуртской школы Хабермас занимался разработкой «критической» социальной теории. Эта широкомасштабная тема явилась предпосылкой его контакта со многими различными предметами и дисциплинами. При этом Хабермас утверждает, что социальные науки имеют свои собственные цели и методы, которые отличаются от целей и методов гуманитарных и естественных наук.

Социологические взгляды Хабермаса претерпели существенные изменения, в том числе благодаря его попыткам присоединить к герменевтический и феноменологической социологии системную теорию и функционализм. Наибольшее влияние по-

лучила его теория о системе и жизненном мире. По его мнению, экономика и административные системы регулируются объективными, анонимными рыночными механизмами и иерархией власти. Хабермас апеллирует к категории «жизненного мира» (нем. Lebenswelt), восходящей к феноменологической традиции. Жизненный мир — тот субъективный мир, в котором мы живем и который вмещает в себя культуру, человеческие отношения и нашу собственную идентичность, основанную на языковом общении.

Хабермас анализирует тенденции секуляризации от первобытного к современному обществу. При этом он считает, что примитивное общество связывают вместе сила и аура сакрального, а в современном обществе, в котором сакральное лишено прежней силы, основной связующей силой является общение, т. е. дискурс и язык. Коммуникативному типу рациональности жизненного мира противостоит инструментальная рациональность системного мира (деловые и анонимные отношения, имеющие место на экономическом рынке и в государственных институтах).

В своей работе «Теория коммуникативного действия» (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981) Хабермас, опираясь на теорию речевых актов, частично показывает, что разум имеет лингвистическую основу и что жизненный мир и системный мир развиваются исторически в соответствии с ростом рыночной экономики, государств и юридических систем, с отделением независимых областей для науки, искусства и нравственности. Хабермас утверждает, что система угрожает «колонизировать» жизненный мир, потому что экспансия капитализма и кризисы приводят к необходимости расширения систем управления. Изменение типов рациональности происходит на фоне социальной эволюции, которую Хабермас определяет как развитие человеческих познавательных способностей, включающих когнитивную и производственную деятельность. В результате подобной «колонизации» мораль и персональная идентичность подавляются, а жизненный мир становится обедненным.

Вместе с Карлом Отто Апелем (Apel) Хабермас развил так называемую этику дискурса. Он связал понятие дискурса с теорией социального действия и с проблемой социальной легитимности. Идеальная коммуникативная модель, по Хабермасу, — это дискурсное общение, которое характеризуется им как свободное и консенсусное, а главным путем в поиске согласия является аргументация (риторическое убеждение). При этом предполагается признание инаковости оппонента и его права на собственное, отличное от других мнение. Этика дискурса, описанная Хабермасом, включает принципы справедливости и солидарности и преодолевает либеральный эгоцентризм и формулу индивидуального успеха за счет конкурентной борьбы с другими.

Хабермас также проявил себя как острый публицист, в том числе в исторических спорах 1980–1990-х (в оценке нацистского прошлого Германии, а также в связи с объединением Западной и Восточной Германии в 1990). В последнее десятилетие активно занимается продвижением собственной теории постсекулярного общества.

Соч.: Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 2001; Диалектика секуляризации: О разуме и религии = Dialektik der Sakularisierung / пер. с нем. В. Витковского. М., 2006; Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // Российская философская газета. 2008. № 4 (18); Постсекулярное общество — что это? Часть 2 // Российская философская газета. 2008. № 5 (19); Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания / пер. с нем. Т. Тягуновой // Социологическое обозрение. Т. 9. № 1. 2010; Между натурализмом и религией: Философские статьи = Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze / пер. с нем. М. Б. Скуратова. М., 2011.

М. В. Воробьева

ХАЛЬБВА́КС (Halbwachs) **Мори́с** (11.03.1877, Реймс — 16.03.1945, Бухенвальд) — французский социолог, профессор Страсбургского университета (Université de Strasbourg) и парижского университета Сорбонна (Sorbonne). Получил гуманитарное образование, изучал широкий круг наук (историю, философию, психологию, экономику). Участвовал в социалистическом движении. С 1904 сотрудничал с Дюркгеймом (Durkheim) в журнале «Социологический ежегодник», впоследствии стал одним из ведущих представителей так называемой французской социологической школы. Во время Первой мировой войны служил в аппарате правительства Франции, занимался вопросами оборонного производства. После войны преподавал в университетах, занимался теоретической работой и эмпирическими исследованиями в области социологии. В 1944 Хальбвакс стал профессором в Коллеж де Франс (College de France), однако вскоре был арестован как участник Сопротивления и заключен в концлагерь Бухенвальд, где умер в марте следующего года.

В своих исследованиях Хальбвакс неоднократно обращался к теме религии и общества. Он в основном разделял социологическую теорию религии Э. Дюркгейма, однако полагал необходимым дополнить ее социально-психологическим анализом религиозных потребностей (статья «Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму», Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim,1924). В связи с этим Хальбвакс критически относился к постулированию оппозиции сакрального и профанного в качестве определяющего начала религии.

В труде «Социальные рамки памяти» (Les Cadres sociaux de la mémoire, 1925) он интерпретировал религию как разновидность коллективной памяти о неких значимых для разных социально-исторических общностей событиях и персонах («основателях»), воспринимаемых верующими как явления сверхъестественного. Сохранение этой памяти обеспечивает устойчивость общества. Религиозная коллективная память отличается от индивидуальных воспоминаний всеобщностью и абстрактностью. В то же время каждый верующий запечатлевает ее в своих частных, конкретных представлениях. Хальбвакс выделяет два типа носителей религиозной памяти — «догматиков» (оперирующих строгими понятиями, устанавливающими неукоснительные к исполнению правила ритуала религиозного) и «мистиков» (живущих в ощущении непосредственной сопричастности к сверхъестественному). Убедительность религиозной памяти коренится в ее созвучии текущим жизненным интересам. Ее выражением становится традиция — коллективные воспоминания закрепляются в специфических институтах религиозных (религиозные доктрины, религиозные организации, религиозные практики и пр.) и транслируются между поколениями, воздействуя на сознание и мотивации индивидов. Совместное отправление культа религиозного (Хальбвакс приводит пример с культом предков), как акт сопричастности к общим священным ценностям, сплачивает людей не только в их действиях религиозных, но и в социальной жизнедеятельности. При этом на каждом этапе истории традиционные представления корректируются переживаемой людьми текущей социальной реальностью, адаптируются к ней и дополняются новациями. Новые идеи сопрягаются с традиционными и могут быть приняты (или сосуществовать с прежними как терпимые), если они со временем сами разовьются в чью-либо коллективную традицию. Приемлемые религиозные новации объясняются «догматиками» не как нечто заимствованное из других верований, но как более глубокое раскрытие традиционных представлений.

По мнению Хальбвакса, религиозные представления о сакральном прошлом всегда зависят от потребностей настоящего. В обоснование этого положения он провел историко-социологический анализ воззрений, сложившихся в Средневековье у участников Крестовых походов и религиозного паломничества на местоположение святынь христианства в Палестине («Легендарная топография Евангельских мест в Святой земле. Исследование о коллективной памяти», La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de mémoire collective, 1941). По его замечанию, выбор мест почитания определялся не археологическими изысканиями, а соображениями европейских христиан того времени о наиболее правдоподобном нахождении этих мест и требованиями удобства их посещения.

В 1930 была опубликована работа Хальбвакса «Причины самоубийства» (Les Causes du suicide), ставшая своеобразным уточнением и развитием социологической трактовки суицидов в знаменитом труде Э. Дюркгейма «Самоубийство». Эта работа Хальбвакса основывалась на большом статистическом материале, в ней были применены количественные методы исследования и сделаны выводы, существенно корректировавшие дюркгеймовские суждения. В истолковании Дюркгейма — самоубийство — это индивидуальный феномен, имеющий, однако, обусловленность коллективными представлениями и зависящий от степени ценностно-нормативной интеграции той или иной социальной группы. Сравнивая католиков и протестантов, проживающих в районах со смешанным населением, Дюркгейм отметил более высокий уровень суицидов в протестантской среде. Объяснение этому он нашел в различии интегративного воздействия обоих конфессий — католицизму присущи целостность и внутренняя сплоченность, консерватизм и традиционность, тогда как протестантизм плюралистичен, не имеет единого общеобязательного уклада, допускает критицизм и т. п., из чего следует повышенная напряженность жизненного процесса его последователей. Хальбвакс не отвергал этого объяснения, однако указал на неучтенные Дюркгеймом обстоятельства — различия в месте жительства (преимущественно городское у протестантов и сельское у католиков), видах деятельности (у протестантов они чаще носят индивидуальный характер), составе семей и др. Влияние данных факторов оказывается не менее существенным, чем религиозная принадлежность, которая не может быть исключительной причиной суицидального выбора верующего индивида.

Соч.: Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму (1924) / пер. с фр. // Происхождение религии в понимании буржуазных ученых: Сб. пер. статей / под ред. А. Т. Лукачевского. М., 1932; Религиозная морфология // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология / пер. с фр. А. Т. Бикбова, Н. А. Шматко. СПб., 2000; Религиозная коллективная память // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти (1925) / пер. с фр. С. Зенкина. М., 2007; La Mémoire collective / Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, 1997.

М. С. Юрьев

ХАРИ́ЗМА (др.-греч. χάρισμα — милость, дар) — благодатный дар свыше. В Древней Греции словом «харита» обозначались прелесть, грация, красота и олицетворявшие их богини красоты и изящества (хариты), одаривавшие этими качествами своих избранников и избранниц. В христианской теологии

харизма — ниспосылаемая Богом благодать (мудрости, веры, целительства, чудотворения, пророчества, прозорливости и т. д.), которой удостаиваются Божьи угодники, праведники и святые. Первыми благодатные дары Святого Духа (например, глоссолалии — говорения на иностранных языках), согласно новозаветной книге Деяний, получили апостолы в момент Пятидесятницы (Деян. 2: 1–6 и др.). На этой мифологеме выстраивают свою практику ритуальной глоссолалии современные пятидесятники.

В социологии религии благодаря Максу Веберу (Weber) и Эрнсту Трёльчу (Tröltsch) понятие «харизма» постепенно приобрело отвлеченный от христианского контекста смысл. Если Трёльч в своей книге «Социальное учение христианских церквей и групп» (1912) сосредоточился на роли харизматических лидеров в христианских сектах, то Вебер («Социология религии. Типы религиозных сообществ») был склонен трактовать харизму предельно широко, как любое сакрализуемое свойство или качество, присущее людям и вещам: «…выходящие за пределы повседневности силы стали называться “мана”, “оренда”, <…> “мага” <…>, которые мы будем определять термином “харизма”. Харизма может быть <…> природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями. Она может быть и искусственно сообщена объекту или лицу <…> необычными средствами». Именно от Вебера идет критикуемая ныне традиция сближать харизму с религиозным динамизмом (провозглашающим первичность витальной космокреативной силы), которая позволяла наделять свойством харизматичности не только людей, но и неодушевленные предметы и природные явления.

В современной социальной психологии и PR-технологиях харизма рассматривается как набор лидерских и менеджерских психических установок и навыков, которым можно научиться или же усовершенствовать уже имеющиеся. К ним относятся риторические и поведенческие стереотипы «работы на публику», умения «держать» и «разогревать» толпу, репрезентировать собой свой достаток и успех в жизни (имидж), способность приковывать к себе внимание, воодушевлять, убеждать, мотивировать, вести за собой, управлять и подчинять. В этом смысле термин «харизма» становится этически нейтральным, поскольку харизматиком может оказаться любой человек, как праведник, так и преступник (например, «вождь нации» с соответствующим психическим комплексом, окруженный последователями, способствующими насаждению в обществе культа личности, обожествлению его фигуры и идеализации его политической воли). Для обозначения попыток завоевания ложного авторитета путем мистификаций (в магии, оккультизме, паранауке) используется термин «псевдохаризма».

Понятие харизмы обозначает специфическую телесную субстанцию, которая отличает природного лидера и властелина от обычного человека. Как предполагалось, эта субстанция обеспечивает безусловное конкурентное преимущество в самых разных контекстах и передается с кровью или спермой — отсюда социальные институты монархии и аристократии с их особым акцентом на мужской линии наследования, а также ритуалы «причащения кровью», прежде всего побратимство или христианская евхаристия. Кроме того, эта субстанция каким-то образом связана с животворной энергией солнца и обнаруживает себя как сияние, исходящее от человека, — отсюда специфическая иконография знати, лексика ее титулования («солнцеликий», «сиятельство»), наконец, использование драгоценных камней как символов высокого социального статуса. Как принято считать, дериватами авестийского *hvarnah, сохраняющими отдельные частные значения этого слова, являются др.-греч. harisma, или «дар», а также лат. fortunae, или «удача», это родственные понятия.

У христиан термин «харизма» приобретает статус богословского понятия, указывающего на внешние, непосредственно наблюдаемые признаки человека, удостоенного благодати, т. е. особого внимания и милости Божией. Как принято считать, это прежде всего эксклюзивная компетенция («дар откровения»), практические способности целительства и чудотворства («дар силы»), а также способность привлекать внимание, вызывать доверие и убеждать («дар речи»), которые уже не связываются с какой-то особой телесной субстанцией и рассматриваются скорее как функция, исполнителем которой в принципе может оказаться кто угодно. На самой ранней стадии формирования христианства как особой религии, когда церковь еще не приобрела характер автономного социального института, в частности не располагала какими-то кодифицированными моделями повседневного социального признания и стратификации, именно эти признаки служили основанием для первичной дифференциации «верных» на лидеров общины (в том числе интеллектуальных) и ее рядовых членов. С разделением церкви на клир и мирян, а также превращением клира в особую корпорацию со своей специфической культурой признаки харизмы как наблюдаемого феномена были закреплены традициями, определяющими архитектуру, внутреннее убранство храма и дизайн богослужебных атрибутов (утвари или одеяний), а также требованиями к ораторской подготовке священнослужителей и другими характеристиками их нормативного облика.

В социологии сначала это было понятие, указывающее на особую роль аффектов межличностной солидарности или антипатии как фактора, который определяет границы культового сообщества и тем самым преобразует объекты, обозначающие эти границы, в символы «священного», т. е. абсолютных и безусловных ценностей сообщества. В наши дни это одна из центральных тем так называемой культурсоциологии. Позднее значение термина подвергается существенной модификации, теперь он указывает на особые «предметы веры», касающиеся вполне определенной персоны, ее прирожденной («дар») или достигнутой («навык») способности осуществлять эффективное лидерство в контекстах с высоким уровнем неопределенности и риска. По современным представлениям, «предметы веры» возникают в «пограничных» ситуациях кризиса социальной рутины как побочный эффект его виртуального или реального преодоления и вполне могут рассматриваться как своего рода посттравматический синдром, объединяющий лидера и его ведомых в устойчивое сообщество. Такие ситуации могут быть как самопроизвольно возникшими катастрофами, так и специально организованными инициациями, когда кризис и последующее спасение конструируются средствами, очень похожими на технологии коучинга или даже обычного психологического тренинга.

В социологии религии понятие харизмы, по сути дела, сохраняет то же самое значение, что прежде в богословии, но приобретает чисто дескриптивные функции — указывает на такие особенности интеракции между религиозным лидером и его публикой, которые не удается редуцировать ни к общепринятой традиции, ни к специальной личной компетенции, вследствие чего их приходится рассматривать как «опыт удачи», выходящий за границы повседневной социальной рутины. Кроме того, понятие харизмы востребовано в аналитике политического, здесь оно оказывается весьма продуктивным при разработке стратегий или оценке перспективы массовых социальных движений. В частности, оно конституирует харизматическое лидерство как особый тип доминирования и мобилизации, приобретающий значение в условиях системного кризиса, когда перспектива традиционного или рационального лидерства ограничена. В последние годы понятие харизмы достаточно широко представлено в дискурсе бизнес-менеджмента, где постепенно становится обозначением личного интерактивного навыка производить впечатление на публику, формируемого «с нуля» при посредстве различных психо- и социотехнических практик. В таких контекстах это понятие сохраняет только отдаленную и весьма опосредствованную связь с исходной мифологемой, реликтом которой, в частности, можно считать принятие кадровых решений по жребию, которое все еще практикуется в некоторых маргинальных областях шоу-бизнеса и спорта.

В теоретико-методологической схеме Вебера термин «харизма», указывающий на внеповседневные качества, приписываемые объекту или персоне, был введен как исходный для рассмотрения процессов возникновения общностей и превращения их в союзы господства. Веберовская концепция «рутинизации харизмы» характеризует процесс превращения лидерства в социально-экономический статус. В понятийно-терминологическом аппарате стадии этого превращения маркированы терминами «личная харизма», «наследственная харизма» и «харизма должности». Эти термины используются для раскрытия содержания процесса рутинизации харизмы в различных типах общества.

Личная харизма предполагает, что внеповседневные качества, приписываемые объекту или персоне, могут и должны быть продемонстрированы при необходимости. Применительно к рассмотрению харизматических и религиозных лидеров к разряду таких качеств относятся умения вступать во взаимодействие с внеповседневными объектами, сотворение чудес (воскрешение из мертвых, хождение по воде, летание по воздуху, чудесные излечения и т. д.).

Наследственная харизма означает обладание харизматическими качествами по праву кровного родства. В этом случае внеповседневные качества считаются переданными по наследству. Примерами здесь выступают маги, колдуны, шаманы.

Харизма должности — это приписывание внеповседневных качеств не персоне, а должности. Обладание этими качествами не требует доказательств и демонстраций, поскольку обретается через вступление в должность.

В обществах, где социальная стратификация обусловлена преимущественно структурой кровнородственных отношений, рутинизация личной харизмы имеет тенденцию превращаться в наследственную. Развитие государства, трансформация политических и экономических отношений имеет своим следствием преобразование личной харизмы в харизму должности. Результатом рутинизации харизмы в зависимости от степени экономического развития общества может выступать возникновение либо харизматической общности, либо харизматического типа господства. Формирование харизматического господства предполагает превращение структурных единиц общности в самостоятельные общественные институты. В примитивных обществах харизматические общности представлены по преимуществу замкнутыми военными и религиозными союзами. Формирование харизматического господства, его рутинизация и последующая институционализация предполагают в качестве своего условия возникновение государства. Ин-

ституционализация харизматического господства содержательно означает превращение «харизмы лидера» в «харизму должности» или установление института харизматических профессионалов. (См. Харизматическое лидерство религиозное.)

Лит.: *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994; *Лэй Э.* Харизма: искусство производить сильное и незабываемое впечатление / пер. с англ. М. Чомахидзе-Доронина. М., 2010; *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997; *Энкельманн Н. Б.* Харизма. Личностные качества как средство достижения успеха в профессиональной и личной жизни / пер. с нем. Н. А. Врублевской. М., 2001; *Lindholm Ch.* Charisma. Oxford (UK), 1990; *Lipp W.* Stigma und Charisma: über soziales Grenzverhalten. Würzburg, 2010.

И. П. Давыдов, А. А. Игнатьев, Е. А. Островская

ХАРИЗМАТИ́ЧЕСКОЕ ЛИ́ДЕРСТВО РЕЛИГИО́ЗНОЕ — наибольшим авторитетом и популярностью в социологии религии пользуется веберовская типология религиозных лидеров. В работе «Социология религии. Типы религиозных сообществ» (Religionssoziologie: Typen religioser Vergemeinschaftung) Вебер (Weber) предложил классификацию харизматических лидеров и религиозных систем регламентации деятельности. Классификация была сконструирована на основе социологического изучения различных религиозных традиций, в силу чего и является по своей сути историко-культурным идеальным типом. Классификация религиозных лидеров выстраивается таким образом, чтобы продемонстрировать динамику поэтапной рутинизации «личной харизмы» в направлении превращения в «харизму должности».

Критериями выделения видов религиозного лидерства выступали такие единицы анализа, как разновидность картины мира, тип харизмы (личная, наследственная, должностная) и тип господства. В соответствии с этим Вебер вычленяет четыре класса харизматических лидеров — колдуны, мистагоги, пророки и священники. Вызревание религиозного типа легитимного господства связано только с последними двумя видами.

Колдуны и мистагоги (от греч. mystagoges — наставник в таинствах) — это носители «личной харизмы», их деятельность нацелена на воспроизведение магической картины мира, традиционной структуры кровнородственных отношений и традиционного типа господства. Родовые объединения, в которые входят колдуны и мистагоги, являются носителями «магической картины мира», предполагающей осмысление человека в структуре природы. Харизматические качества колдунов и мистагогов состоят в их способностях вступать во взаимодействие с харизматическими объектами природы.

Пророки и священники — это виды харизматического религиозного лидерства, поскольку они являются создателями новых социальных объединений, вдохновителями и идеологами социокультурной инновации. Именно с деятельностью пророков Вебер связывает возникновение новой картины мира — теодицеи, представляющей собой принципиальную реинтерпретацию структуры социальных связей, закрепленных в традиции общества. Основатели религиозных учений (пророки) создают теодицею, представляющую собой последовательную рационализацию картины мира в соответствии с «предельными ценностями». В рамках такой картины мира осуществляется обесценивание кровнородственных отношений, «разрыв магических связей и замкнутости родственных союзов». Пророк, согласно Веберу, производит систематизацию социальных связей в этом мире, «исходя из предельных ценностных позиций, стремясь унифицировать отношение человека к миру». Создаваемая им община возникает на основе принципов «религиозного братства», представляющих собой реинтерпретацию структуры традиционных социальных связей.

Религиозные общины воспроизводят структуру традиционных родовых сообществ, но легитимируются через апелляцию к предельным религиозным ценностям. Новое религиозное знание, противопоставляемое «магической картине мира», существует изначально только в изустной передаче. Закрепление религиозного сообщества во времени и культурном пространстве осуществляется в жесткой оппозиции с традиционным способом функционирования религиозного знания и сообщества. Именно это противостояние в сочетании с необходимостью экономического обеспечения жизнедеятельности нового объединения и приводят к созданию систем регламентации деятельности последователей, к конструированию социорелигиозной иерархии и письменной фиксации нового знания.

Превращение харизматической религиозной общины в традиционную составляющую структуры общества осуществляется благодаря трансформаци «личной харизмы» пророка в «харизму должности» священства, а также через ценностно-нормативную интерпретацию деятельности мирян, создание института «харизматического обучения». Кодификация и систематизация содержания пророчества производится священниками. Именно священники, носители «харизмы должности», приспосабливают пророчества к мышлению и жизненным привычкам социального слоя, к которому они принадлежат, и подчиняющихся ему мирян.

Лит.: *Вебер М.* Социология религии / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie. 5. Rev. Aufl., Studienausg. Tübingen, 1980.

Е. А. Островская

ХЕ́РБЕРГ (Herberg) **Уи́лл** (30.06.1901–27.03.1977) — американский теолог и социолог. Родился в семье выходцев из России, не имел завершенного академического образования, однако за научные заслуги после 1956 получил три почетные докторские степени американских университетов. Исследуя в своих ранних работах проблемы труда и капитала, Херберг критически отнесся к марксистской концепции (см. Маркс), полагая ее ущербной в силу игнорирования духовной составляющей человеческой деятельности. Под влиянием взглядов неоортодоксального протестантского теолога Райнхольда Нибура (1892–1971) Херберг попытался найти основания трудовой этики и социального поведения людей современного общества в библейской традиции («Иудаизм и современный человек», Judaism and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion, 1951). В развитие этого подхода он обратился к изучению взаимосвязи религиозного и социально-экономического аспектов жизни американского общества. Результатом стал получивший широкую известность труд Херберга «Протестант–католик–иудей: Очерк по американской религиозной социологии» (Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology, 1955). Описывая судьбу нескольких исторических волн иммиграции в США, Херберг отметил, что принадлежность людей к протестантским, католическим или иудаистским общинам означает не только их религиозный выбор, но и определенную социальную идентичность, поскольку влияет на общественное положение человека, круг его знакомств, выбор супруга и т. п. Каждая группа религиозная сохраняла возможность собственного вероисповедания, однако при этом все разделяли и общезначимые ценности гражданского характера, выражающие основы устройства американского общества. В работе «Религия в секуляризированном обществе» (Religion in Secular Society, 1962) Херберг описал в качестве интегрирующего фактора общественной жизни США некую квинтэссенцию из теистической (иудеохристианской) веры религиозной, которую назвал оперативной религией. Свойствами этой религии являются вера в существование могущественного Бога (при минимальных познаниях в вероучении или вообще без таковых), признание богодухновенности Библии (при низком уровне знакомства с этим священным писанием), убеждение в моральном превосходстве верующих над безбожниками. Под влиянием «оперативной религии» происходит сакрализация «американского образа жизни», который оказывался для всех прибывавших в страну общим способом существования и устанавливал единую систему ценностей. Благодаря этому фактору и вырастала, по мнению Херберга, устойчивая общность населения США. Спустя несколько лет эти взгляды Херберга станут одним из теоретических оснований концепции гражданской религии (также см. Белла).

Соч.: Protestant, Catholic, Jew. Garden City (N.Y.), 1956; Religion in a Secularized Society. The New Shape of Religion in America // The Sociology of Religion: An Anthology / ed. by R. D. Knudten. N.Y., 1967.

М. С. Юрьев

ХЛЕБЦЕ́ВИЧ (Хлябцэвіч) **Евге́ний Ива́нович** (25.07/06.08.1884, д. Жировичи Слонимского уезда. Гродненской губ. — 20.10.1953) — белорусский советский библиотековед, один из основателей бесплатных народных библиотек в Беларуси, автор широкомасштабных социологических исследований 1920–1930-х по изучению динамики религиозности населения и разработке методологии антирелигиозной пропаганды. Окончил Жировичское духовное училище, Виленскую православную семинарию, Санкт-Петербургский университет (1913). Кандидат педагогических наук (1947).

Участник 1-го Всероссийского съезда по библиотечному делу (1911). В 1919 инструктор Наркомпроса РСФСР, заведующий библиотечным отделом Политуправления Реввоенсовета республики, с 1930 в Центральном совете Осовиахима. В 1943–1953 преподаватель, ученый секретарь Московского библиотечного института.

Больше известный как библиотековед и библиограф, Хлебцевич с полным основанием может быть назван видным отечественным исследователем в области социологии религии. На основе обширного фактического материала сделал вывод об обусловленности динамики религиозности населения и эффективности антирелигиозной пропаганды в первую очередь социальными факторами — созданием новой социальной среды, новых условий труда и быта и др. Изучая влияние библиотек на формирование материалистического мировоззрения и атеистических убеждений, считал, что «в основе разработки проблемы… должен лежать принцип психофизического монизма в его диалектико-материалистическом толковании». Обосновывал необходимость сочетания различных методов исследования: анализа документов и статистичесих данных, отзывов читателей, проведения фронтальных и выборочных анкетных опросов, интервью (бесед).

Хлебцевичем предложена одна из первых в советской социологии религии типология религиозности населения: сознательные атеисты (отрицательная ступень религиозности); безучастные к религии, бессознательные атеисты (нулевая ступень религиозности); верующие «по традиции», формально; сомневающиеся (дробная ступень религиозности); верующие (положительная ступень религиозности). Как отдельное явление выделял «обрядовую»,

внецерковную религиозность значительной массы населения.

Одна из первых в СССР практик выборочного анкетирования среди военнослужащих РККА позволила Хлебцевичу дифференцировать читательские интересы по социальным группам (красноармейцы-горожане, красноармейцы-крестьяне, старослужащие, новобранцы) и на этой основе разработать комплексную методологию антирелигиозной пропаганды, предусматривавшей адресный подход и сочетание различных форм работы с населением: громкие чтения, иллюстративный материал, беседы, диспуты, конкурсы. Указанные мероприятия существенно изменяли целевые функции библиотек, превращая их из точек антирелигиозной пропаганды в культурно-просветительские центры популяризации научного знания.

Соч.: Массовый читатель и антирелигиозная пропаганда: Опыт изучения читательских интересов и методы антирелигиозной пропаганды и руководства чтением. М.; Л., 1928; Библиотеки в царской армии и в Красной Армии // Красный библиотекарь. 1927. № 10; Массовый читатель и работа с книгой. М., 1936.

С. М. Алейникова

ХЭ́ДДЕН (Hadden) **Дже́ффри** (22.08.1936–23.01.2003, Шарлотсвилл, Виргиния, США) — американский социолог, преподавал в Западном резервном университете Кейза (Case Western Reserve University), Тулейнском университете (Tulane University), Бейлорском медицинском колледже и Университете Вирджинии (University of Virginia). Получил докторскую степень по демографии в Университете Висконсина в Мэдисоне (University of Wisconsin–Madison, 1963). За свою карьеру занимался исследованиями в области психологии, социологии, урбанистики, медицины. Входил в редакционную коллегию таких изданий, как Social Forces, Sociological Inquiry, Sociological Focus, Second Opinion, Journal for the Scientific Study of Religion. Занимал руководящие посты в таких профессиональных ассоциациях как Общество научного изучения религии, Ассоциация социологии религии, Южное социологическое общество, Американская ассоциация продвижения науки (American Association for the Advancement of Science), Ассоциация религиозных исследований (Religious Research Association).

Начинал с работ по урбанистике, но в контексте своих исследований социальных движений пришел к анализу религиозной ситуации и связи религии с политикой. Например, в 1960-е он анализировал связь либеральных протестантов с движением за гражданские права. В 1980-е объектом его интереса стало развитие движения христианских правых (на материале приходов Jerry Falwell вблизи от Линчбурга и Pat Robertson в Вирджиния Бич). Прославили его исследования, посвященные телепроповедникам (religious broadcasting). Эта тема привлекала его из-за постоянного вмешательств исследуемых проповедников в политический процесс и из-за связи их деятельности с борьбой за гражданские права. (Televangelism, Power and Politics, 1988, соавт. Э. Шюп; Prime Time Preachers, соавт. Charles Swann, 1981).

Хэдден много писал о фундаментализме религиозном. Ему принадлежит серия исследований о пятидесятниках, на примере популярности которых строил критику теории секуляризации; в трех книгах на эту тему его соредактором выступил Энсон Шюп: «Пророческие религии и политика» (Prophetic Religions and Politics, 1986), «Политика религии и социальные перемены» (The Politics of Religion and Social Change, 1988), «Секуляризация и фундаментализм под перемотром» (Secularization and Fundamentalism Reconsidered, 1989). Внес заметный вклад и в изучение новых религиозных движений. В 1993 совместно с Дэвидом Бромли редактировал «Справочник культов и сект в Америке» (Handbook of Cults and Sects in America).

Соч.: Towards Desacralising Secularization Theory // Social Forces. 1987. Vol. 65. No 3.

К. А. Колкунова

ХЭ́ММОНД (Hammond) **Фи́ллип** (р. 1931) — американский исследователь религии, профессор социологии Калифорнийского университета в Санта-Барбара (University of California, Santa Barbara). Из семьи потомственных священников методистской церкви. Окончил Колумбийский университет, где получил социологическое образование. До 1979 преподавал социологию в университетах штатов Висконсин и Аризона, в последующем неоднократно приглашался для чтения лекций в другие университеты США и Европы (Лондон, Копенгаген). В 1985 избирался президентом американского Общества научного изучения религии (в 1978–1982 был редактором журнала этого общества).

Значительное место в деятельности Хэммонда занимали вопросы профессиональной подготовки социологов. Он был составителем методического руководства «Социологи за работой» (1964) с подробным описанием техники проведения социологического исследования, составил учебное пособие по социологии для студентов, разработал одну из первых в США программ обучения специалистов по социологии религии.

Анализ изменений в религиозной жизни общества привел Хэммонда к выводу о необходимости пересмотреть многие традиционные взгляды на социальные аспекты религии, сложившиеся еще в теориях XIX в. Взаимоотношению традиций и новаций в религиоведении были посвящены два

сборника научных трудов с участием и под редакцией Хэммонда — «Вдали от классиков? Очерки научного изучения религии» (1973, в соредакторстве с Глоком) и «Священное в секулярную эпоху: к пересмотру научного изучения религии» (1985). К числу современных проблем, требующих новых подходов, Хэммонд относил, например, нарастающий кризис традиционной идентичности религиозной, массовое возникновение и распространение новых религиозных движений, положение верующих в светской школе. Ему принадлежит и получившая известность интерпретация феномена гражданской религии (статья «Социология американской гражданской религии», 1976).

В труде «Религия и личная автономия: третье отделение церкви от государства в Америке» (1992) Хэммонд дает сравнительно-историческое описание региональных религиозных субкультур в США, размышляет о причинах и пределах секуляризации. В частности, он показывает, как изменения в американском обществе 1960-х повлияли на рост фундаментализма религиозного, причем не в церковных формах, а в личных поведенческих приоритетах верующих. Моральный авторитет все больше переходит из церковной сферы в индивидуальную, когда человек осознает свое право лично решать важные для него вопросы духовного характера. Хотя посещаемость религиозных собраний в США все еще остается на относительно высоком уровне, социальное значение церковного членства изменилось, замечает Хэммонд, — оно все больше превращается в аналог «клубного» времяпрепровождения, свидетельство благополучия и респектабельности.

Соч.: The Sociology of American Civil Religion. A Bibliographical Essay // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1976. Vol. 37.

М. С. Юрьев

ЧЕСНОКО́ВА Валенти́на Фёдоровна (28.06.1934, Томск — 27.06.2010, Москва) — российский социолог, культуролог. Окончила исторический факультет и аспирантуру Ленинградского университета, занималась научной и преподавательской работой во Владивостокском отделении Московского института народного хозяйства. С 1967 продолжила научную деятельность в новосибирском Институте экономики и организации промышленного производства (ИЭ и ОПП) Сибирского отделения АН. В период с 1977 по 1990 старший научный сотрудник НИИ культуры в Москве. В 1994 вышла работа Чесноковой «О русском национальном характере», опубликованная под псевдонимом Ксении Касьяновой, ставшая одним из первых исследований русского национального характера с социологической точки зрения. Была консультантом фонда «Общественное мнение» (ФОМ) и ведущим специалистом Института национальной модели экономики (ИНМЭ), активно сотрудничала с сектором социологии религии Института социально-политических исследований (Москва). Последняя из опубликованных работ Чесноковой — цикл лекций по истории зарубежной социологической науки «Язык социологии» (2009).

Научная работа Чесноковой по социологии религии («Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века», 2005) посвящена проблеме уровня и степени религиозности современных православных россиян. Чеснокова впервые ввела понятие «воцерковление» в социологический дискурс, интерпретировала и операционализировала его, разработала «Индекс воцерковленности» (В-индекс) населения. Под воцерковлением она понимает процесс постепенного освоения личностью (общностью) церковного образа жизни, его элементов: посещение богослужений, участие в исповеди и причастии, чтение Священного Писания, домашняя молитва, соблюдение поста. Православную самоидентификацию личности Чеснокова считает индикатором ее элементарной воцерковленности, подчеркивая, что люди имеют право называть себя православными, признавая свою принадлежность к Православной церкви. Освоение других элементов церковного образа жизни — процесс постепенный, сложный, творческий, происходящий в соответствии с социальными и жизненными обстоятельствами личности, и может осуществляться с разной степенью полноты. Поэтому, по мнению исследователя, главным показателем устойчивости развития процесса воцерковления личности будет не столько внешняя каноническая безупречность ее образа жизни, сколько внутренняя решимость жить по церковным канонам.

Соч.: Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений / ред. Т. В. Воронцова, М. В. Каневская. М., 2000; Процесс воцерковления населения в современной России. (Сравнение двух исследований. 1992 и 2000 гг.). М., 2000; Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

Е. И. Уфимцева

ЧИПРИА́НИ (Cipriani), **Робе́рто** (р. 1945) — итальянский исследователь религии, профессор факультета социологии университета Рим-3 («La Sapienza»), президент Итальянской социологической ассоциации. В 1986–1990 Чиприани был редактором Информационного бюллетеня по социологии религии, выпускаемого Двадцать вторым исследовательским комитетом Международной социологической ассоциации, а в 1990–1994 возглавлял этот комитет в качестве президента. В его многочисленных научных публикациях рассматриваются социологические аспекты сакрализации, социальное значение традиционных религиозных (христианских) ценно-

стей в условиях секуляризации, исследуется феномен народной религии. Среди наиболее известных работ Чиприани — обобщающий труд «Социология религии: Историческое введение» (1997), посвященный возникновению и научной эволюции социологии религии. Чиприани принадлежит концепция так называемой диффузной религии, согласно которой религиозность является неотъемлемым свойством народного сознания, однако в современных условиях она существует как бы размыто, в тесном переплетении со светскими установками и ценностями, активизируясь главным образом в периоды значимых календарных событий из жизни конфессий. Чиприани является сторонником активного применения методов визуальной социологии в научном исследовании религии.

Соч.: «Diffused Religion» and New Values in Italy // The Changing Face of Religion / ed. by J. A. Beckford and T. Luckmann. London, 1989; Religions sans frontières? Rome, 1994; The Sociology of Religion: An Historical Introduction. N.Y., 1997; Religion as Diffusion of Values. «Diffused Religion» in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. London, 2007; *Diotallevi L.* Religione, chiesa e modernizzazione. Roma, 1999.

М. С. Юрьев

ШКАЛА́ «ЦЕНТРА́ЛЬНОЙ РЕЛИГИО́ЗНОЙ ТЕНДЕ́НЦИИ» (англ. The Centrality of Religiosity Scale) — способ расчета показателей религиозности (жизнеспособности религии) на основе анализа индивидуальных самооценок респондентов. Разработали социологи религии Стефан и Одило Хубер (Huber). Представляет собой набор из пяти индикаторов, каждый из которых измеряется посредством группы вопросов. Индикаторы охватывают наиболее распространенные формы индивидуальных религиозных практик. К их числу относятся — интеллектуальные, идеологические, публичные религиозные практики, приватные религиозные практики, социальный опыт. В комплексе индикаторы «шкалы» репрезентируют влияние религиозных смыслов на чувства, знания и действия индивидов.

Взаимодействие между социологически определяемыми пятью параметрами измерения и психологически обусловленными личностными религиозными диспозициями могут быть описаны следующим образом: 1) Интеллектуальное измерение относится к ожиданию того, что религиозные люди имеют некоторые знания о религии и что они могут объяснить свои взгляды относительно трансцендентности, религии и религиозности. Центральной идеей интеллектуального измерения является показатель частоты размышлений над религиозными вопросами. Он демонстрирует, как часто религиозное содержание обновляется посредством размышлений. Важно, что содержание данного показателя не зависит от каких-либо конфессиональных специфик или религиозной принадлежности. 2) Измерение идеологии относится к ожиданиям того, что религиозные люди имеют убеждения в отношении существования и сути трансцендентной реальности и связи между трансцендентностью и человеком. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение репрезентирует веру и убеждения. Общие показатели этого измерения должны сосредоточиться только на аспекте достоверности существования трансцендентной реальности. 3) Измерение публичной практики относится к ожиданию того, что религиозные люди принадлежат к религиозным сообществам или группам, что проявляется в участии в соответствующей деятельности. Общая интенсивность этого параметра проявляется в частоте участия в богослужениях или других принятых в группе практиках. В межрелигиозных исследованиях рекомендуется учитывать специфику параметра (частоту проведения религиозных служб) в разных религиях. 4) Измерение приватной практики относится к ожиданию того, что религиозные люди уделяют время ритуальным практикам в приватном пространстве. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение представлено в виде структуры действий и персонального стиля преданности трансцендентности. Основным индикатором этого измерения является частота практики — молитвы или медитации. 5) Измерение социального опыта относится к ожиданиям, что религиозные люди имеют разного рода социальный опыт, оказывающий на них особое эмоциональное влияние. В персональной религиозной системе конструктов это измерение репрезентируется в виде паттернов восприятия, переживаний, чувств и действий, детерминированных религиозным опытом и убеждениями.

Жизнеспособность религии определяется степенью, в которой религиозные смыслы формируют мировоззрение, отношения, мотивы и поведение индивида. Показатель «центральной религиозной тенденции» получается арифметическим способом из частоты и интенсивности присутствия каждого из индикаторов в индивидуальных самооценках. Чем выше показатели «шкалы», тем в большей степени мировоззрение и социальные практики индивидов связаны с религиозными смыслами. И наоборот, понижение показателей «шкалы» означает снижение воздействия на мировоззрение и повседневные практики индивидов.

Лит.: *Huber S.* Are Religious Beliefs Relevant in Daily Life?// Religion Inside and Outside Traditional Institutions / ed. by Heinz Streib. Lieden, 2007; *Huber S., Huber O.* The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religion. 2012. No 3.

И. Г. Каргина

ШНА́ЙДЕР (Schneider) **Лу́ис** (1915–1978) — американский социолог, исследователь религии. Окончил

Колумбийский университет, изучал фрейдовский подход в практической психологии и его применение к социально-экономической сфере. Под влиянием идей структурного функционализма Шнайдер отказался от фрейдистских трактовок и обратился к методологии функционального анализа общества. С этих позиций он и рассматривал религию, описывая ее как особый социальный институт, с присущими ему ценностно-нормативными «регуляторами» индивидуального и общественного поведения. Следуя традиции Дюркгейма, Шнайдер считал религиозные верования и нормы выражением потребностей к сплочению общества, установлению связи между индивидом и социальным целым. Религиозные ценности, полагал Шнайдер, обладают универсализмом, общедоступностью и бескорыстностью. Они активизируются и регулируют поведение верующих в ситуациях, когда в социальной структуре возникают напряжения и противоречия. Но положительное влияние религии обуславливается не эзотерическими смыслами, а тем действительным жизненным содержанием, которое люди вкладывают в свои религиозные представления. Проверяя этот тезис, Шнайдер и его коллега социолог Сэнфорд Дорнбуш (Dornbusch) из Чикагского университета собрали большой эмпирический материал различных свидетельств обыденного религиозного сознания, опубликовав его в совместном исследовании «Народные религии» (1958). В частности, они установили, что восприятие верующими религиозных священных текстов сплошь и рядом носит избирательный характер — требования терпения и жертвенности не вызывают большого внимания, а вот те изложения, которые звучат обнадеживающе, предрекают успокоение и успех, становятся весьма востребованными. Религиозное наставление, таким образом, помогает снятию социально-психологического напряжения.

В 1960-е Шнайдер провел ряд эмпирических исследований отношения к религии в американском обществе. Одним из самых известных его выводов становится тезис о нарастающей «инструментализации религии». По замечанию Шнайдера, для многих людей принадлежность к религиозным организациям и публичная демонстрация своей набожности все чаще выступает не как путь общения с Богом, а как средство достижения каких-нибудь реальных выгод в мирской жизни (успех в бизнесе, карьерный рост и т. п.). К этому добавляются противоречия между традиционализмом священнослужителей и светскими настроениями мирян (статья «Идеологический конфликт между духовенством и мирянами», 1969), усиление нерелигиозных проявлений в образе жизни и стилистике общения служителей религиозного культа со своими прихожанами.

1970-е стали для Шнайдера периодом теоретико-социологической работы. В это время он опубликовал несколько обобщающих трудов по социологии религии, содержащих анализ ее методологических проблем и перспектив развития (статьи «Социология религии», 1970; «Диалектический подход и социология религии», 1974, и др.).

Соч.: Popular Religion. Chicago, 1958 (with *Dornbusch S. M.*); Sociological Approach to Religion. N.Y., 1970; Dialectical Orientation and the Sociology of Religion // Sociological Inquiry. 1974. Vol. 49. No 2, 3; The Scope of the «Religious Factor» and the Sociology of Religion: Notes on Definition, Idolatry, and Magic // Social Research. 1974. Vol. 41. No 2.

М. С. Юрьев

ШРИНИВА́С (Srinivas) **Нарасинхача́р Майсу́р** (1916–1999) — индийский социальный антрополог и социолог, исследователь религии. Докторскую диссертацию защитил в Бомбейском университете по проблемам семейно-брачных отношений в индийском обществе («Брак и семья в Майсуре», 1942). В конце 1940-х работал в британском Оксфордском университете. Много лет занимался полевыми исследованиями в южных штатах Индии. Международную известность и научное признание получили труды Шриниваса, посвященные проблемам социальной стратификации и кастовой системы в современной Индии («Курги в Южной Индии: религия и общество», 1952; «Каста в современной Индии», 1962; «Запомнившаяся деревня», 1976; «Деревня, каста, гендер: методология исследования», 1998). Шринивас был почетным членом Британской fкадемии и Американской академии искусств и наук.

В своих социальных исследованиях Шринивас обосновал необходимость отказа от стереотипных представлений о неизменности религиозно-кастовой структуры индийского общества. Абсолютизация традиционного образа касты, основанная на реконструкциях из области традиционной культуры и верований, препятствует адекватному пониманию динамики социальных процессов и их последствий в Индии. Религиозное объяснение каст не тождественно, по мнению Шриниваса, их реальному функционированию в обществе. Поэтому концепции, сложившиеся в области индологии, требуется дополнить и скорректировать средствами социологического изучения.

Длительные исследования позволили Шринивасу сделать вывод о том, что становление в Индии после Второй мировой войны институтов современной демократии (избирательного права и др.) меняет положение кастовых образований в системе общества. При кастовом устройстве отдельному человеку действительно, как это определено традицией, невозможно было подняться на более высокую ступень социальной лестницы. Но вот для целой касты в демократическом обществе это оказывает-

ся возможным. Положение касты в обществе определяется образом жизни, который в современных условиях подвергается неизбежным изменениям. Высшие касты становятся для низших чем-то вроде референтных групп (в терминологии Шриниваса — «доминантных каст»). Процесс повышения статуса, в ходе которого каста подражает образу жизни и поведению более высоких каст, Шринивас назвал «санскритизацией». Трансформацию статусов, внутренние и внешние изменения в кастовом укладе Шринивас описывает с помощью понятий «горизонтальной» (межкастовой) и «вертикальной» (внутрикастовой) сплоченности. В его интерпретации касты выступают как носители сложной системы социальных значений, сочетающих традиции и новации. Эмпирической базой для этих выводов стали полевые исследования Шриниваса, в том числе методом включенного наблюдения, проводившиеся им в сельских общинах на юге Индии.

Соч.: Запомнившаяся деревня: Социологическое исследование индийской деревни Рампура / пер. с англ. В. М. Грибова, К. П. Лукьяненко, А. А. Столярова. М., 1988; Religion and Society among the Coorgs of South India. Oxford, 1952; Caste in Modern India. Bombay, 1962.

М. С. Юрьев

ШЮП (Shupe) **Э́нсон** (21.01.1948, Буффало, штат Нью-Йорк, — 4.05.2015, Блумингтон, штат Индиана) — американский социолог религии, профессор социологии в Индианском Университете Пердью (Purdue University) в Форт-Уэйне. Получил степень доктора в Университете Индианы (1975). Занимал административные посты в Обществе научного изучения религии и Ассоциации социологии религии. Сотрудничал с такими учеными, как Дэвид Бромли и Джеффри Хэдден.

Последователь Макса Вебера. В научной работе всегда сочетал свой интерес к религии, политике и девиантности. Известен своими исследованиями в области новых религиозных движений (в частности, Церкви объединения и мормонов), а также их оппонентов — антикультового движения. Изучал проблемы насилия в семье, сексуальных злоупотреблений среди католических и протестантских священнослужителей, мормонов и иудейских раввинов, а также деятельность гуру различных восточных религиозных групп. Наряду с Бромли считается одним из наиболее авторитетных специалистов по антикультовому движению. В изучение новых религиозных движений ввел понятия «отступник», «антикультизм», которые сейчас широко используются для описания тех споров, которые окружают эти движения. Кроме того, изучал новых христианских правых, телепроповедников, политическую влиятельность фундаментализма религиозного. Нередко выступает в качестве эксперта в суде по вопросам свободы вероисповедания или злоупотреблений духовенства. Религиозный либертарианец. В рамках своего интереса к девиации Шюп вел исследования насилия по отношению к детям в семье, связанной с темой домашнего насилия стала тема утраты доверия священниками, их преступления в том числе по отношению к детям.

Соч.: The New Vigilantes: Anti-Cultists, Deprogrammers and the New Religions. London; Newbury Park (CA), 1980 (with *Bromley D.*); Six Perspectives on New Religions: A Case Study Approach. Lewiston and Queenston, 1981; In the Name of All That's Holy: A Theory of Clergy Malfeasance. Westport (CT), 1995; Spoils of the Kingdom: Clergy Misconduct and Religious Community. Champaign (IL), 2007.

К. А. Колкунова

ЭВОЛЮЦИОНИ́СТСКИЙ ПОДХО́Д В СОЦИОЛО́ГИИ РЕЛИ́ГИИ — обобщенная методологическая установка, предполагающая макросоциологическое (историческое) видение развития феномена религии как последовательности сменяющих друг друга качественно различающихся стадий. Эволюционистский подход в социологии религии характеризуется как последовательно полипарадигмальный.

В социолого-религиоведческой традиции эволюционизм (лат. evolutio — развертывание) получил наибольшее развитие в специальной теории видного американского социолога Роберта Нилли Беллы (Bellah, 1927–2013). На волне неоэволюционистских настроений в западной социологической науке (1950–1960-е) Белла предложил универсальную теоретическую концепцию развития религии в истории общества. Основу данной теории составил синтез идей Макса Вебера (Weber), функционалистских и структуралистских воззрений. Религия интерпретируется как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования. При этом подчеркивается исключительно многообразие существующих и существовавших символических форм, выполняющих функции религии.

Эволюционистский подход Беллы классифицирует исторические формы религии в соответствии с принципом социальных изменений, когерентных применительно к самой религии и к обществу, в котором она существует и функционирует. Данные изменения, согласно автору, позволяют выделить пять универсальных этапов религиозного развития, которым соответствуют «примитивные», «архаические», «исторические», «раннесовременные» и «современные» религии. Основным критерием для данной классификации выступает прогрессирующая дифференциация символического содержания религии.

«Примитивная» религия характеризуется как «мир мифов» (в понимании Л. Леви-Брюля (Lévy-Bruhl)) или «сновидение наяву». Религиозное действие

в ней характеризуется не богослужением, не жертвоприношением, а лишь «участием», «приобщением» к коллективному действию». Представления о сверхъестественном и посюстороннем мире здесь синкретически перемешаны, социальные роли участников действа не дифференцированы, особая социальная структура отсутствует. Основная функция такого мифоритуального действа — интегрирующая: «ритуальная жизнь действительно укрепляет солидарность общества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени». При этом ритуал «текуч», т. е. подвержен существенным самопроизвольным изменениям; обратной стороной этой «текучести» и зыбкости примитивных верований выступает их слабая возможность преобразования мира.

«Архаическая» религия представлена неолитическими религиозными системами значительной части Африки, Полинезии и туземного Нового Света и религиями бронзового века, получившими распространение как в Старом, так и в Новом Свете. Она наследует комплекс мифов и ритуалов, присущий примитивной религии. Вместе с тем ее характерным отличием от примитивной религии служит систематизация и разработка мифоритуального содержания. Архаическая религия характеризуется возникновением «подлинного культа», предполагающего в символическом плане комплекс богов, в социально-ролевом плане — группу жрецов, в ритуальном плане — обряды богослужений, жертвоприношений. В отдельных случаях она создает институты обожествляемой или первосвященнической царской власти.

«Историческая» религия представлена, по существу, религиями «осевого времени» — по К. Ясперсу (Jaspers), или «мировыми религиями» — по М. Веберу. Данный этап характеризуется радикальной трансформацией символического содержания религиозных верований в направлении их демифологизации и известного упрощения разветвленных космологий, свойственных архаическим религиям. За счет этого достигается принципиальное растождествление посюстороннего мира и сверхъестественного, который провозглашается как «совершенно отличная сфера действительности, имеющая для религиозного человека наивысшую ценность». Такие религии приобретают подлинный универсализм, основанный на идее спасения. Религиозное действие переориентируется на спасение от экзистенциально понимаемого греха. В социальном плане происходит глубокая дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, возникают институты церкви и монашества. Важнейшими следствиями всех этих изменений явились концентрация религией функций легитимации светской власти и трансляции социальных идеалов и ценностей.

«Раннесовременная» религия представлена движениями протестантской Реформации и отдельными созвучными ей религиозными феноменами в других частях света (пример — секта «Джодо-шин» в Японии). Определяющим изменением здесь является «сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия». За счет известного упрощения в символическом и ритуальном плане формируются массовые образцы мирской аскезы. Императив спасения сохраняется, но «спасения теперь надлежит искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности». Институт религии фактически достигает новой степени синтеза с другими социальными институтами, проникая в них через своеобразную диффузию.

«Современная» религия, по Белле, еще не оформилась как феномен, сопоставимый в части эволюционной зрелости с предшествующими эволюционными ступенями. В этой связи «пока слишком рано пытаться распознать, какую форму примет религия в постдуалистическом мире». В то же время могут быть выделены некоторые определяющие тенденции ее формирования: множественность миров, частично данных, частично построенных (социально сконструированных) человеком в сложной сети взаимоотношений с реальностью; востребованность утонченных, недогматических систем мысли с высоким уровнем самопознания; личностный и индивидуалистский характер; чрезвычайное усложнение институциональной структуры, «включающей в себя определенный тип семьи, школы и церкви». Такая религия создает для человеческой личности как беспрецедентные риски, так и беспрецедентные возможности роста.

Применение эволюционистского подхода в социологии религии предполагает ряд существенных оговорок. По мнению Беллы, любое крупное современное общество включает все типы религиозной ориентации; никакая религия не предполагает обязательной эволюции от менее сложных к более сложным этапам развития. В самих религиозных системах, согласно данному подходу, также закономерно сосуществуют и воспроизводятся различные эволюционные уровни развития религии.

Лит.: *Bellah R. N.* Religious Evolution // American Sociological Review. 1964. Vol. 29. No 3; *Bellah R. N.* Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge (MA), 2011. *Белла Р.* Социология религии / пер. с англ. В. В. Воронина // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972; *Смелзер Н.* Религия // Смелзер Н. Социология / пер. с англ. З. П. Вольской. М., 1994.

С. Д. Лебедев

ЭВОЛЮ́ЦИЯ РЕЛИ́ГИИ — универсальный процесс развития религии как символической системы

и социального института, представляющий собой ряд последовательных социальных трансформаций, способствующих прогрессивной смене социально-исторических форм ее организации. Этот подход применяется в антропологии, социологии, истории религии, сравнительном религиоведении. В рамках классического эволюционизма схемы прогрессивного развития религии были впервые предложены британскими антропологами Дж. Леббоком (Lubbock) (1834–1913) в книге «Происхождение цивилизации и образ жизни первобытного человека» (The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man, 1870) и Эдуардом Тайлором (Tylor) (1832–1917) в книге «Первобытная культура» (Primitive Culture, 1870). Схема Леббока включает такие стадии, как атеизм (отсутствие религиозных представлений), фетишизм, культ природы, тотемизм (вера в существование связи между отдельными группами людей и определенными духами, которые являются хранителями этих групп), шаманизм, антропоморфизм, монотеизм и этический монотеизм; схема Тайлора — культ предков, фетишизм (поклонение предметам, которым приписывается магическая сила), идолопоклонство, тотемизм, политеизм. Однако на практике последовательность смены этих стадий не подтверждается эмпирическими данными.

Голландский теолог и религиовед Корнелис Тиле (Tiele) (1830–1902) подразделяет религии на естественные и этические. В свою очередь, развитие естественных религий включает следующие стадии: 1) низшие естественные религии (магия, анимизм, мифология), соответствующие догосударственной стадии развития общества; 2) высшие естественные религии (политеизм, в котором боги составляют организованное и управляемое сообщество), включая: а) териантропико-магические религии, в которых божества выступают в получеловечески-полузверином облике с соответствующими свойствами, а культ содержит элементы магии; б) антропические, или полуэтические, религии, в которых божества имеют человеческий облик и санкционируют моральные нормы и социальный порядок. В системах политеизма боги действуют не как моральные существа и не являются образцами для подражания, поэтому политеистические религии не могут быть названы этическими. Этические религии подразделяются на два вида: 1) партикулярные (номистические) религии (индуизм, иудаизм), которые предназначены для одного народа и основаны на законе, зафиксированном в Священном Писании; 2) универсалистские религии — ислам, христианство, буддизм (базируются на абстрактных принципах и нравственных нормах, претендующих на универсализм), чье возникновение связано с деятельностью людей — великих религиозных личностей, пророков, мессий.

Немецкий философ Карл Ясперс (Jaspers) (1883–1969) различает религии, возникшие до и в эпоху «осевого времени» истории человечества (VIII–II в. до н. э.): для «доосевых» религий характерны космический и ритуально-магический характер, в то время как для «осевых» религий, возникающих в результате деятельности харизматических религиозных лидеров (пророков и т. п.), присущи этический, рациональный и межплеменной характер, тенденция к универсализму. Мирча Элиаде (Eliade) (1907–1986) различает традиционные (космические) и исторические религии (см. Традиционная религия). Традиционные (космические) религии обращены в прошлое и основаны на циклической концепции социального времени, в них сакральное в противоположность профанному связано с архетипом изначального творения, когда космос возник из хаоса. Типичным способом выражения этих архетипов является повторение. Для них характерно противопоставление сакрального прошлого, в котором действовали предки и культурные герои, наделенные сверхчеловеческими способностями, профанному настоящему, а также периодическое ритуальное воспроизведение событий, связанных с творением мира и деятельностью предков, посредством которого общество периодически символически возвращается в сакральное примордиальное время. Исторические религии основаны на линейной концепции социального времени, они помещают религиозный идеал в будущее, божество в них трансцендентно миру.

Модернизированную социологическую эволюционную классификацию религии предложил американский социолог Роберт Белла (Bellah) (1927–2013), основываясь на таких аспектах религии, как степень дифференциации системы религиозных символов, а также формы социальной организации религии и отношение религии к миру (обществу). Основные эволюционно-исторические стадии развития религии в концепции Беллы обладают следующими характеристиками: 1) примитивные религии; 2) архаические религии; 3) исторические религии; 4) раннесовременная религия; 5) современная религия. Для современности характерно формирование надконфессиональной гражданской религии наряду с модернизацией социальной структуры и функций исторических религий таким образом, чтобы они добровольно признали статус общественных ассоциаций, способствовали формированию интегрированной социальной общности, положительно оценивали социальный прогресс и творческую деятельность.

Лит.: *Белла Р.* Социология религии / пер. с англ. В. В. Воронина // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972; Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. словарь-минимум / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2000.

О. А. Богатова

ЭЗОТЕРИ́ЗМ (от греч. esoterikos — внутренний) — совокупность мистико-религиозных учений, претендующих на тайный (сокровенный) характер и сопровождающихся практиками психотелесной трансформации. Как научный термин «эзотеризм» впервые появляется в 1828 в произведении Ж. Матте (Matter) «Критическая история гностицизма и его влияние» (Critical History of Gnosticism), хотя уже с первых веков н. э. в Европе в разных контекстах фигурировали понятия «эзотерик», «эзотерическое», «эзотерическая философия».

В широком смысле эзотеризм представляет собой обширную панораму явлений, в той или иной степени содержащих компонент религиозного тайнознания, включая тайные ритуалы, тайные сообщества, тайные («запретные») книги и т. д. — явлений, известных на протяжении всей истории человечества, во всех заселенных людьми регионах мира.

В узком смысле под эзотеризмом следует скорее понимать учения и практики стран Ближнего Востока и Запада, развивавшиеся с начала н. э. и противопоставленные тому, что позже получило название «экзотеризм». К эзотеризму в этом узком смысле принято относить такие традиции, как алхимия, астрология, каббала, герметизм, гностицизм, масонство, церемониальная магия, христианская теософия, и др.

Не существует единого эзотерического учения, нет общих священных писаний, нет общего «символа веры», единой организации и единого основателя. Тем не менее можно (с известными оговорками) указать на некоторые идеи, общие для многих направлений традиционного (до XX в.) эзотеризма: 1) идея единого абсолютного начала, располагающегося в основе мироздания и излучающего из себя различные божественные формы и (опосредованно) земную природу; 2) пронизанность проявленного целостного мира некоей духовно-энергетической субстанцией, благодаря которой одни вещи и существа взаимосвязаны незримыми силами «родства» или «симпатии», а другие, напротив, взаимно отторгаются силами «антипатии»; 3) многослойность окружающего мира, причем большинство его уровней находится вне обычного чувственного восприятия; 4) аналогичная многослойность в случае индивидуального психотелесного устройства; 5) тождество микро- и макрокосма, противопоставление и в то же время совпадение мужского и женского начал; 6) возможность для человека «подняться» в наивысшие сферы бытия; 7) проявление в процессе духовного развития необычных психических свойств, и др. «Профаны» (обычные люди) (см. Профанное) живут в мире, не догадываясь о лежащих в его основе принципах. Только «избранные», т. е. эзотерики, могут постичь во всей полноте принципы мироустройства и, используя это познание, применить их для тех или иных целей.

Современный эзотеризм чрезвычайно многолик. Одни его направления стремятся продолжать традиции более ранних школ, другие же впитывают в себя новые веяния, стараются использовать наукообразную терминологию, откликаться на вызовы современности, зачастую становясь более открытыми и массовыми. К современному эзотеризму принадлежат, например, теософия Е. П. Блаватской, антропософия Р. Штейнера, учение Рерихов, «Четвертый путь» Гурджиева, традиционализм. Многие эзотерические организации представляют собой те или иные формы движения Нью-эйдж. По некоторым данным, одним из источников этого движения было учение теософки Алиса Бейли (Bailey) (1880–1949) с ее эзотерической организацией нового типа — «Школой Арканов» (The Arcane School).

Последователи эзотеризма часто образуют сообщества единомышленников, доступ в которые открывает особого типа посвящение. В ходе посвящения неофита знакомят с доктриной и практиками школы. Дальнейшее продвижение по внутренней социальной лестнице в этих сообществах также происходит благодаря инициациям, количество которых варьируется от школы к школе. Каждая такая инициация сопровождается новыми поучениями, ритуалами или медитациями. В эзотерическом сообществе действуют свои правила, с одной стороны регулирующие образ мыслей, деятельности, взаимных контактов адептов; с другой стороны устанавливающие четкие нормы комуникаций с «внешним» миром. Благодаря этим правилам адепты могут узнавать «собратьев», пользоваться их гостеприимством и покровительством. Адепты не имеют права разглашать «профанам» полученные ими «тайные знания». Во главе эзотерического сообщества, обычно иерархизированного, стоит высший иерарх (мастер), наделенный чрезвычайными полномочиями, пользующийся большим авторитетом за свои особые познания и связь с «высшими силами». Каждое эзотерическое сообщество претендует на эксклюзивное обладание сокровенной истиной и, как правило, с недоверием относится к аналогичными претензиям со стороны других сообществ. При этом в ходе исторического развития едва ли не все западные эзотерические сообщества сотрясали внутренние неурядицы и конфликты, борьба за власть и расколы.

В течение всей истории западный эзотеризм, который развивался преимущественно в христианской среде, часто испытывал преследования со стороны христианских церквей. Кроме того, он подвергался критике и со стороны научных и философских кругов. Современное общество по-разному оценивает деятельность оккультных школ: оценки варьируются от резко негативных до восторженных. Между тем невозможно отрицать большое влияние эзоте-

ризма на западную культуру, искусство, науку и философию. Эзотеризм тесно связан с мистицизмом и так называемыми паранормальными явлениями. Частым синонимом понятия «эзотеризм» является оккультизм.

Лит.: Дискурсы эзотерики: Философский анализ / отв. ред. Л. В. Фесенкова. М., 2001; *Курносов Ю. В.* Тайные доктрины: вчера и сегодня. М., 1997; Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты). Эзотеризм: история и современность: Ежегодник / редкол.: Скворцов Л. В. (гл. ред.) и др. М., 1994; *Faivre A.* Access to Western Esotericism. Albany, 1994; Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden; Boston, 2006; *Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge, 2012.

С. В. Пахомов

ЭЙЗЕНШТА́ДТ (Eisenstadt) **Шамуэ́ль Ноа́х** (10.09. 1923, Варшава, Польша — 02.09.2010, Тель-Авив, Израиль) — израильский социолог, получивший мировое признание; внес крупный вклад в разработку теорий модернизации, цивилизации и революции, в формирование многоплановой парадигмы анализа сложной структуры социокультурной реальности. Религия предстает в этом контексте как существенно важный компонент социальной регуляции духовной сферы, с присущими ей нормами и смыслами, воплощаемыми в определенных институциональных формах и процессах. Эйзенштадт видит в мировых религиях, в возникшем в рамках «осевого времени» истории миропонимании в целом важнейшую духовную предпосылку формирования и эволюции мировых цивилизаций. Функцию этого «осевого» миропонимания, формирующегося в духовном поле между трансцендентным и мирским, Эйзенштадт усматривает в том, что оно давало основание для формирования принципиально новой общности — цивилизации, которая выходила за рамки всех более ранних локальных и культурных ограничений и основывалась на выделении высшего/трансцендентного уровня бытия, противопоставляемого существующим мирским порядкам, на осознании антиномичности основных измерений бытия, в том числе — сущего и должного, разума и веры.

Сам термин «религия» представляется Эйзенштадту размытым в своем значении, ослабленным слишком широким употреблением в самых разных контекстах. Он видит в религии, как и в государстве, «превращенные формы» некоторых более существенных процессов, выделяемых именно в ходе социологического анализа. Прежде всего, это революция и модернизация. Религиозные протестные социальные движения в стремлении к иному, лучшему социальному строю, в своих эсхатологических ожиданиях, милленаристских и утопических упованиях, обращаются к идеям и принципам, сформулированным в духовном пространстве цивилизации. В работах Эйзенштадта существенно важен, наряду с теоретическими построениями, анализ конкретных типов цивилизационного устроения общества с присущими им характерными чертами духовного содержания, в том числе — анализ «московского варианта христианской цивилизации». Рассматривая светские оппозиции религиозным воззрениям, Эйзенштадт также подчеркивает роль ценностного и мировоззренческого факторов. Поддерживая вывод М. Вебера (Weber) о том, что именно Европа породила модернизационный процесс и дала толчок к его распространению в других странах, Эйзенштадт ищет объяснение тому факту, что модернизация сопровождается цивилизационным отторжением Запада в незападных странах. Он включает в анализ процессов модернизации и революций, особенно «поздних» (в России, Китае, отчасти Турции) такие понятия, как «инверсия» и «фундаментализм». Работы Эйзенштадта способствуют органичному включению классической социологии религии в современный социологический дискурс.

Соч.: Прорывы «осевого времени»: их особенности и происхождение / пер. с англ. // Современные теории цивилизаций. Вып. 3 / отв. ред. А. О. Чубарьян. М., 1995; Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / пер. с англ. А. В. Гордона под ред. Б. С. Ерасова. М., 1999; Срывы модернизации / пер. с англ. А. Захарова // Неприкосновенный запас. 2010. № 6. (74); Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30).

В. И. Гараджа

ЭКОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИЙ (греч. οἶκος — обиталище, жилище, дом, имущество и λόγος — учение, наука) — многозначный концепт современной науки, философии и теологии, имеющий в содержательном плане по меньшей мере пять, порой смешиваемых, интерпретаций: 1) «экология религии» (Ecology of Religion) в значении «географии религий» как научные (междисциплинарные) исследования взаимоотношений конкретных конфессий, культовых практик, духовных традиций с локально-географическими особенностями экосистем; 2) «экология религии» как название учебной дисциплины в рамках образовательных программ религиоведов (см. Религиоведение), экологов или географов; 3) «экология религий» как научно-философские концепции отношений человека и природы — «экософия» (Ecosophy), «социальная экология», «гуманистическая экология», «глубинная экология» (Deep Ecology); 4) «экология религий» как «экотеология» (Ecotheology) — доктринально-теологические обоснования отношения приверженцев конкретного религиозного объединения (юрисдикции)

к природе; 5) «экология религии» как мистико-эзотерические медитации на тему отношения человека и природы — «энерго-информационная экология», «экология духа», «ментальная экология», «экология небес», «магическая экология».

Религия исторически более 200 000 лет выступала в бесписьменных обществах как неотъемлемый аспект повседневных природно-хозяйственных отношений, где почитание «сакральных акторов» («богов», «духов» и «сил») сочеталось с их профанным «магическим вовлечением», при этом бессознательный «экологизм» был частью естественной «биоэтики панпсихизма». Письменные культуры последних 10 000 лет породили региональные универсалистские доктрины (учения, теологии), противопоставляющие человека (культуру, одухотворенность) и природу («звериное», «бездушное»), а прежняя «магия» вытесняется «знанием» в маргинальные области социально-культурного бытия. Последние 500 лет «революции Гутенберга» идет становление «медиаобщества» и утверждение науки как мощной социальной сферы преобразования природы. Со второй половины XX в. нарастают экологические проблемы и формируется «социальная экология», охватывающая «экологию культуры» (Д. С. Лихачев), многозначную «экологию духа» и «экологию религии» как исследовательские направления и университетские учебные дисциплины. Аналитико-эмпирическое («дифференциальное») понимание природы было дополнено экологическим и биосферным («холистическим»).

Проблематика экологического кризиса привлекла внимание теологов («экотеологи»), которые акцентируют внимание на «благочестии творения», т. е. «экологичном» отношении христиан к природе как «Творению», в противовес «сциентизму», отделявшему благочестие как мораль от исследования природы как основания прагматичного «природопользования». В то же время некоторые мыслители видят в самом христианстве исток разрыва «души и тела», провоцирующего нещадную эксплуатацию природы. В XX в. распространяются «экофилософия» и «экософия», сопровождаемые многочисленными «мистико-эзотерическими» проектами свободных «медитаций» на тему кризиса в отношениях человека и природы.

Никлас Луман (Luhmann) отмечал, что именно в современном обществе утверждаются парадоксы «холистическо/дифференциального» понимания как природы, так и религии. С одной стороны, «мы знаем из опыта, что природа невыносима: почти всюду или слишком жарко, или слишком холодно, или повышенная радиация…», тогда как, с другой стороны, некоторые «любители» еще с XVIII в. начинают противопоставлять жизни в больших городах «девственную природу, нетронутую человеком: природу цветов, птиц, деревьев, в которой они проводили каникулы». Такое, романтико-холистическое понимание природы как целостности, сталкивается с дифференцированным ее пониманием, идущим еще от античного «physis», сформулированным как парадокс, где «различное есть то же самое» (к примеру, огонь костра и ржавление гвоздя выступают как «окисление»), когда появляются трактаты Марка Туллия Цицерона («О природе богов») и Тита Лукреция Кара («О природе вещей»).

По мнению Лумана, наука с XVI в. дистанцируется от религии «с помощью эмфатически наполненного понятия природы», при этом утверждается, что «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна». Древнее представление о «норме и уродстве» сменяется современным описанием природы как «осциллирования» между хаосом и порядком, когда хаос предоставляет возможность для образования новых структур и порядка. Природа начинает рассматриваться как самоорганизующаяся и самовоспроизводящаяся или «аутопойетическая» система, потенциал которой казался безграничным. Такая «неограниченность естества» позволяет его безудержно тратить, так как предполагается, что все само собой восстановится.

Аналогично и в марксизме — на «неисчерпаемости природы» планировалось «надстроить» общество «светлого будущего», в котором ресурсов для удовлетворения потребностей хватит на всех. Экологический кризис показал, что реальность сложнее и драматичнее.

Религия в холистическом измерении тоже выступает как «аутопойетическая» система, спецификой которой является «надзирание за границей с неизвестным». Такое истолкование конфликтует с дифференцированным ее пониманием, сложившимся в истории, где противопоставлялись религия и суеверие, религия и «ересь», религия и квазирелигия и т. п. представления о «норме и уродстве». Современное религиоведение описывает религию и религиозность как «осциллирование» между хаосом (социологически неуловимой неопределенностью личной «духовности») и порядком (ригоризмом конкретной конфессиональной догматики). «Экология религии» или «экология духа» выступает как исследование глобального противостояния между обездушенным утилитаризмом и духовными традициями, отвечающими на «конечные» вопросы бытия как «аутопойетической», т. е. самоорганизующейся и самовоспроизводящейся системы, стремящейся в диалоге и взаимообогащении традиций преодолеть и собственно экологический кризис.

Лит.: *Кирилл*, митрополит Смоленский и Калининградский. К экологии духа // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 6; *Красников А. Н.* Экология религии // Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред.

А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006; *Кристиансен Р.* Экотеология / пер. с норв. под научн. ред. Е. И. Аринина. Архангельск, 2002; *Лихачев Д. С.* Экология культуры // Памятники Отечества. 1980. № 2; *Франк Х.* Холистическое и дифференциальное понимание природы: Аристотель — Руссо — Деррида — Луман / пер. с нем. Г. Хайдаровой // Credo New. Теоретич. журнал. СПб., 2004. № 1.

Е. И. Аринин

ЭКСТРЕМИ́ЗМ РЕЛИГИО́ЗНЫЙ (от лат. extremus — крайний) — приверженность к крайним мерам в сфере религиозных отношений. Религиозный экстремизм может быть рассмотрен: а) как проявления религиозной традиции, как правило, ортодоксальной; б) как действия, направленные в общество со стороны религиозной организации или отдельных участников религиозных организаций. Идеология религиозного экстремизма направлена на достижение религиозного превосходства над иноверцами либо на создание теократического режима в государстве (см. Теократия).

Тенденция всплеска религиозно-экстремистских практик нашла свое объяснение в теории американского исследователя Д. Рапопорта (Rapoport) о четырех волнах насилия применительно к пониманию терроризма — анархистской, антиколониальной, новой левой и наблюдаемой сегодня религиозной волне. Названия волн отражают доминирующую, но не единственную особенность каждой из них: национальный компонент присутствует во всех волнах. Международный характер, стремительное распространение и идеологическое обоснование каждой из волн насилия (сегодня — религиозной волны) обусловлено процессами глобализации и «стягивания» мира в единую целостность. Одновременно апелляции к аутентичным религиозным ценностям являются следствием разочарования в модернизационных идеологиях и практиках. Экстремизм с религиозной окраской становится одной из современных политических стратегий, катализатором которых является религиозный фактор, а необходимость поиска политического оформления цивилизационного и религиозного многообразия порождается неопределенностью современности. Пересечение цивилизационной и политической сфер, возникновений новых референциальных значений религии в политическом поле приводит к тому, что религиозная окрашенность переводит религиозный экстремизм в разряд политических стратегий, в том числе меж- и внутрицивилизационных. Нынешний религиозный экстремизм представляет собой явление и практику, обусловленную именно современными реалиями. Религиозный экстремизм можно рассматривать, с одной стороны, как оформленную стратегию определенных политических акторов, с другой стороны, как технологию межрелигиозных и межцивилизационных контактов, вплетаемую в ткань повседневности и проявляемую в установках массового сознания и алгоритмах политического поведения.

Среди совокупности причин, лежащих в основании религиозно-экстремистских политических стратегий, приоритетными представляются социально-экономические обстоятельства, культурная и нравственная деградация, политический радикализм, политическая инструментализация религии. Использование религиозной риторики, эксплуатирующей наиболее сильные и экзальтированные нерациональные струны общественной психологии, подмена понятий, отсутствие реальных знаний об основах вероучения являются причинами и одновременно особенностями религиозного экстремизма. Методологически важно подчеркнуть, что собственно религиозный экстремизм всегда имеет доктринальные предпосылки, поскольку каждая религия утверждает свой абсолютный и всеобъемлющий характер. Однако доктринальная несовместимость не приводит с необходимостью к конфронтационных стратегиям сосуществования. История знает множество вариантов и способов мирного сосуществования различных конфессиональных общностей. Один из наиболее ярких примеров — российская цивилизация, атрибутом которой является полирелигиозный характер.

Религиозный экстремизм находит свое выражение в межрелигиозных конфликтах, которые в чистом виде выступают довольно редко. Гораздо чаще религиозный фактор используется в конкретных целях различных политических акторов, в качестве идеологической и организационной поддержки. Однако использование подобного рычага в современных условиях актуализации различий и проявления религиозности в политическом процессе как культурно-идентификационного параметра способно мобилизовать большие массы людей как верующих, так и неверующих, что приводит к трагичным последствиям.

Взаимосвязь религиозного и национально-этнического факторов проявления религиозного экстремизма не вызывает сомнения, однако при этом следует указать, что такая связь не всегда имеет характер взаимооднозначного соответствия. Оба фактора могут подпитывать друг друга, однако гораздо чаще и тот и другой подпитываются политическими и экономическими интересами и активно используются в политической борьбе. При этом не только национальный фактор как таковой, но и его размывание в процессе глобализации активизирует религиозный экстремизм, поскольку приводит отрыву от традиционной религии того или иного народа, а значит, способствует росту экстремистских религиозных и квазирелигиозных (см.

Квазирелигия) новообразований. Являясь политической стратегией, религиозный экстремизм отражает существующие противоречия современного мира и может рассматриваться как вплетенный в канву становящегося нового мира.

Лит.: Религия в самосознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 2008; *Залужный А. Г.* Право. Религия. Закон. М., 2008; *Rapoport D.* The Four Waves of Modern Terror: International Dimensions and Consequences // An International History of Terrorism: Western and non-Western Experiences / J. M. Hanhimäki & B. Blumenau (eds.). London, 2013.

М. М. Мчедлова

ЭКУМЕНИ́ЗМ (греч. οικουμενη — вселенная, обитаемый мир) — в христианстве учение и возникшее на его основе движение за объединение всех христианских церквей в единую Вселенскую христианскую церковь с сохранением особенностей вероучения, культовой практики и организационно-административных структур, присущих каждой из церквей или деноминаций. Истоки экуменизма можно обнаружить в XVI в., что выражалось в не имевших успеха попытках соединить воедино всех христиан. Начало экуменизму в XX в. положила Эдинбургская Всемирная миссионерская конференция (The World Missionary Conference of Edinburgh), состоявшаяся в 1910 и учредившая в 1921 Международный миссионерский совет (International Missionary Council), в состав которого вошли 17 религиозных организаций из разных стран. В 1925 была создана международная протестантская организация «Жизнь и деятельность» (Life and Work), задачей которой стало решение вопросов взаимоотношений христианства с общественно-политическими и экономическими сферами и явлениями, а в 1927 — международная протестантская организация «Вера и порядок» (Faith and Order), ставящая своей целью воссоединение разобщенных христианских деноминаций. В 1948 Международный миссионерский совет слился с этими двумя протестантскими организациями, на основе чего был создан руководящий орган всего экуменического движения — Всемирный совет церквей (World Council of Churches), который по сей день является основной организацией экуменизма. Цель своей деятельности Всемирный совет церквей (ВСЦ) видит не в унификации богослужебной и культовой практики, а в общении христианских церквей и деноминаций и углублении ими понимания друг друга. Руководящим органом ВСЦ выступает Генеральная ассамблея, которая заседает один раз в 6–7 лет. Генеральная ассамблея избирает президиум, состоящий из 8 президентов, и Генеральный комитет, состоящий из 150 членов. Генеральный комитет проводит ежегодные заседания, поскольку его целью является определение политики ВСЦ в период между заседаниями Генеральной ассамблеи. Штаб-квартира ВСЦ расположена в Женеве (Швейцария). Генеральный секретарь ВСЦ избирается на закрытой сессии Центрального комитета ВСЦ. В настоящее время во Всемирный совет церквей входит 349 евангелических, англиканских и православных церквей, включая Русскую православную церковь (с 1961), объединяющих 560 млн членов из 110 стран мира. Римско-католическая церковь не является членом ВСЦ, имея там официальных наблюдателей.

В мировоззренческом аспекте в основе экуменизма лежит попытка налаживания межконфессионального диалога. Однако в процессе развития экуменизма наблюдаются определенные трудности и свои специфические особенности, поскольку христианским конфессиям не удается вести конструктивный диалог по сущностным вопросам религии во внешнем, социальном мире. Одной из таких особенностей является социальное дистанцирование между религиозным и светским миром, а в рамках религиозного мира — между различными конфессиональными сообществами. Помимо социального дистанцирования, в конфессиональных сообществах существует и «экзистенциальное» дистанцирование — дистанция между представителями собственной общины и членами других общин (так называемый «горизонтальный срез»), а также — в более общем смысле — между человеком и Богом (так называемый вертикальный срез). С проблемой дистанцирования тесно связана и проблема религиозной (конфессиональной) самоидентификации, т. е. выработки системы ориентации в мире на основе отождествления себя с неким признанным образцом. В наши дни происходит трансформация конфессиональной самоидентификации, в основе которой лежат модернизационные процессы, имеющие место в современной цивилизации. Это во многом приспосабливает конфессиональное сознание к окружающей действительности, позволяет ему учитывать новации науки, искусства, политики и других сфер общественной жизни. Это же рождает и неспособность к выработке собственного устойчивого образа. Причины такого процесса следует искать, во-первых, в неоднозначности и колебаниях привычных рамок самоидентификации, что происходит в результате трансформации ценностных ориентиров, веками вырабатывавшихся религиозным сообществом; во-вторых, в снижении роли авторитетов и устойчивых символов, уважаемых и выработанных на протяжении исторической эволюции религии, а также в изменении структуры коллективного «символического пантеона»; наконец, в-третьих, в сужении пространственно-временного поля, характерного для кризисных этапов в развитии современного общества. Смена цен-

ностных установок, норм, символов, изменение отношения к различным феноменам социума, потеря самоидентификации и увеличение дистанции между собой и другими социальными группами характерны для конфессионального самосознания в кризисные моменты развития общества. В стабильные периоды эти характеристики приобретают укрепляющее веру звучание, когда ценности постепенно становятся нормами. Таким образом, оказывается, что в случае учета социокультурного и политико-правового контекста, конфессиональное сознание во многом размывает свою шкалу ценностей, искажает символические смыслы, деформирует вырабатываемые веками нормы, но в то же время может вполне успешно вести диалог с внешним миром ибо говорит на понятном ему языке, оперирует очевидными для массового сознания стереотипами.

Когда конфессиональное сознание остается жестко догматичным и вследствие этого ограниченным, не воспринимающим иного, как равного «собеседника» и полагающим свои ценностно-нормативные установки единственно истинными, делая попытки в процессе диалога навязать их внешнему миру, диалог оказывается заведомо обреченным на провал. В этом случае практически отсутствует сама диалогичность как установка сознания и осуществляется лишь монолог, неприемлемый «собеседнику».

В наиболее яркой форме подобные монологи иллюстрируются неофитами — новообращенными в любой религии. Им обычно присуще чрезмерно увлеченное восприятие обретенной веры при глубоко презрительном отношении ко всему иному. Восприятие другого в неофитстве крайне затруднено, ибо неофиты оперируют жесткими, навязанными извне штампами, базирующимися на неотрефлексированных предпосылках, которые не позволяют не только понять другого (то, что не нравится в нем), но и себя (проанализировать и понять собственное мировоззрение). Непонимание себя делает также невозможным в соответствующих ситуациях и межрелигиозный диалог, поскольку полностью нивелирует значимость собеседника.

Важнейшей в данном случае становится сотериологическая проблема. Известно, что центральной проблемой любого религиозного мировоззрения является проблема спасения и путей его достижения. Религиозные представления о спасении в самом общем виде могут быть основаны на двух группах предпосылок. Первая группа предпосылок за основу берет собственные силы человека в деле своего спасения. Вторая группа предпосылок исходит из необходимости Божественного вмешательства, без которого спасение невозможно (например, в христианстве, где благодаря подобному пониманию именно церковь как своего рода сотериологический посредник стала играть ключевую роль, за исключением протестантизма, выдвинувшего принципиально иной тезис — sola fide (только верой), отвергнув тем самым церковное посредничество).

При диалогичном подходе чрезвычайно важным моментом оказывается сотериологическая позиция «собеседника», а именно то, как мыслится спасение — эксклюзивистски, что свойственно в целом, например, христианской ортодоксии, допускающей возможность спасения только для своих последователей (похожая позиция присуща неофитам всех религий), либо инклюзивистски, исходя из того, что спасенным может оказаться любой христианин, независимо от конфессиональной принадлежности, либо вообще любой человек, даже неверующий, но следующий общечеловеческим этическим принципам и ведущий нравственный образ жизни. Таким образом, вопрос о спасении тех, кто не принадлежит к данной конфессии («других», «не-нас»), является зачастую точкой, на которой диалог замирает (если он вообще осуществляется). Именно сотериология (в мировоззренческом аспекте) является существенным тормозом для выстраивания межрелигиозного диалога в сущностном плане. Второй точкой, останавливающей диалог различных религий, правда уже малосущественной, является постулирование проводника Божественной воли в качестве некоего суверена, когда все сказанное и сделанное им воспринимается как Божественный акт, не подвергаемый никакому сомнению. Апелляция к Божественному авторитету в данном случае не только прекращает любой диалог, но и демонстрирует патернализм, чаще свойственный менталитету, предполагающему инфантильную привязанность народа к суверену, который отечески-снисходительно относится к народу. В результате этих процессов отдельные церкви, в силу явного провала попыток межконфессионального диалога, покидают Всемирный совет церквей и отказываются от участия в экуменическом движении; со стороны ряда конфессий все чаще звучат обвинения экуменического движения в том, что под его прикрытием одни христианские организации вторгаются на «каноническую территорию» других, где занимаются прозелитизмом.

Лит.: *Овсиенко Ф. Г.* Экуменизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008; *Шишков А. В.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1 (35); Экуменическое движение: Антология ключевых текстов / сост. М. Киннемон, Б. Коуп / пер. с англ. М., 2002; *Элбакян Е. С.* Диалог религий в светском пространстве // Релігійна свобода: Науковий щорчіник / глав. ред. А. Н. Колодный. Киев, 2011. № 16.

Е. С. Элбакян

ЭМПИРИ́ЧЕСКАЯ СОЦИОЛО́ГИЯ РЕЛИ́ГИИ — уровень фундаментального социологического исследования религии, на котором подтверждаются, уточняются или опровергаются существующие положения и выводы теоретической социологии религии, открываются новые явления и тенденции в религиозной жизни общества. Основой эмпирической социологии религии является получение репрезентативной (достоверной и представительной) информации о социальных аспектах религии. Эмпирическое социологическое изучение религии опирается на статистический анализ и конкретные методы (анкетирование, интервью, опрос, контент-анализ документов, наблюдение и др.).

Ведущую роль в эмпирической социологии религии играют так называемые академические исследования. Они направлены на выявление основных процессов в социальной эволюции религии, открытие закономерностей возникновения и развития тех или иных религиозных объединений, объяснение их структуры и функционирования в обществе, выяснение факторов поведения верующих в их общественных отношениях. В совокупности эти исследования позволяют создавать относительно устойчивую целостную систему научного знания о наблюдаемой религиозной ситуации при определенном состоянии общества. В русле общей академической направленности могут также формироваться и концептуальные модели отдельных процессов или групп изучаемых явлений. Это — эмпирически обоснованные так называемые исследовательские теории (теории секуляризации, теории конверсии религиозной, социологические трактовки новых религиозных движений и пр.).

Эмпирический характер присущ также и прикладной социологии религии. Однако ее принято рассматривать отдельно от фундаментальной социологии религии, к которой принадлежит эмпирическая социология религии. Прикладные исследования всегда носят оперативный характер, они кратковременны, локализованы отдельными объектами (приход, меньшинство религиозное, группа служителей религиозного культа и т. п.), предназначены для диагностики конкретной ситуации и подготовки практических рекомендаций по ее изменению.

Эмпирическая социология религии имеет предысторию еще в исследованиях вопросов религии средствами социальной статистики во второй половине XIX в. Однако начало ее самостоятельного существования относится к 1920–1930-м, когда уже сформировались основополагающие теоретические модели социологии религии. Отставание эмпирического уровня объясняется его непосредственной связью с установлением институционального статуса социологии религии, который не мог возникнуть раньше появления социологических теорий религии. Стимулом к развитию эмпирической социологии религии стали кризисные явления в религиозной жизни развитых обществ Европы и Америки — снижение авторитета многих религиозных организаций, нараставшая секуляризация. Для понимания происходивших процессов требовалось точное знание их причин и содержания. Наиболее активно эмпирическая социология религии разрабатывалась в рамках религиозной социологии, имея ведущим назначением оптимизацию действия традиционных религиозных институтов. Влияние на предметную область и задачи эмпирической социологии религии оказывали ее взаимосвязь с социографией религии, социально-антропологическое направление изучения религии, социологический функционализм и феноменологический подход в социологии религии. В нашей стране в советский период эмпирическая социология религии также существовала, хотя и была строго регламентирована господствовавшими политико-идеологическими установками и предназначалась для раскрытия путей «преодоления» религиозности населения. Для современной эмпирической социологии религии за рубежом и в России свойственны отчасти сходные исследовательские проблемы, связанные с глобальным характером религиозных трансформаций, отчасти — проблемы специфические, отражающие особенности существования религии в обществах с разной историей и культурой.

Одной из внутренних проблем эмпирической социологии религии остается противоречивое отношение к мировоззренческой нормативности в исследованиях религии. В наибольшей мере склонность к конфессиональным (см. Конфессия) преференциям проявляется у представителей религиозной социологии, хотя и светские социологи нередко оказываются на идеологически-оценочных позициях. Тем не менее преобладающей в эмпирической социологии религии остается ориентация на непредвзятость и объективность в исследовательском процессе. Еще одной важной внутренней проблемой эмпирической социологии религии является расхождение ее ориентации на текущее состояние религиозной жизни общества с длительной исторической обусловленностью большинства современных религиозных систем (наличием консервативных, а то и архаических элементов, не связанных с синхронной реальностью).

В своем развитии эмпирическая социология религии периодически испытывает влияние социологического эмпиризма, увлечение количественными методами, техническими приемами и статистико-математическими способами обработки данных. Это происходит, когда обнаруживается недостаточная объясняющая способность применяемых обобщений. Такое положение побуждает к более тесной

интеграции эмпирической социологии религии с теоретической социологией религии, к выработке признанных в исследовательской среде стандартов оценки и критериев сопоставимости получаемых результатов.

М. Ю. Смирнов

ЭРВЬЁ–ЛЕЖЕ́ (Hervieu-Léger) **Дани́эль** (р. 03.02. 1947, Париж) — французский социолог религии. Окончила юридический факультет Парижского института политических исследований (IEP, Sciences PO), кандидат социологии (doctorat ex sociologia, PhD, EPHE VIe section) и доктор гуманитарных и социальных наук (docteur d'État, Université Sorbonne René-Descartes), работала в Группе социологии религии Национального центра научных исследований (GSR CNRS), с 1974 по 1992 директор по исследованиям GSR CNRS. С 1992 профессор-директор по обучению (directrice d'études) в Школе высших социальных исследований (École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHSS), с 1993 по 2004 руководила Центром междисциплинарных исследований явлений религии (Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, UMR EHESS / CNRS). С 1986 по 2004 главный редактор журнала «Архивы общественных наук о религии» (Archives de Sciences Sociales des Religions). С 2004 по 2009 президент Школы высших социальных исследований. Была президентом правления Национального института демографических исследований (INED) с 2009 по 2012. Офицер Национального ордена Почетного легиона, офицер Национального ордена за заслуги. Почетный доктор университетов Упсалы (Uppsala universitet) и Хельсинки (Helsingin yliopisto). Эрвьё-Леже является членом совета директоров Национальной школы в Шартре, членом совета попечителей Французского института международных отношений (Institut Français des Relations Internationales IFRI), членом совета директоров Высшей нормальной школы в г. Кашане и членом Научного совета Института высших научных исследований и методов (l'Institut des Hautes Études Scientifiques et techniques, IHEST). Член Европейского центра религиозной антропологии (CARE) и Центра исторических исследований (CRH, EHESS / CNRS).

Основные темы исследований Эрвьё-Леже — теоретическая интерпретация современных форм религии, секуляризации, индивидуализации религии, новых форм религиозности, а также трансформации религиозных институтов. Представление о коллективной памяти как основании стабильности и религиозных изменений является отличительной чертой ее исследований. Сосредотачиваясь на вопросах социологии христианства, Эрвьё-Леже уделяет особое внимание проблемам передачи, распада (dislocation) и формирования новой идентичности религиозной. Начинала с социологических исследований католического студенчества, позже писала о секуляризации, которую она понимает не только как снижение влиятельности религиозных организаций, но как производство новых форм религиозности. Она описывает возвращение религии в общественную жизнь, размывание социального влияния исторических религий, распространение и рост новых религиозных движений, подъем интегрализма во всем мире, — все эти процессы приводят, по ее мнению, к пересмотру классических теорий секуляризации («Вместо отрицания религии мы увидели священное везде…»).

Обычные теоретические инструменты не могли отвечать новой ситуации. Определения религии, апеллирующие к содержаниям верований или религиозному поведению, не учитывают многообразия связанных с религией явлений (массовые спортивные мероприятия, поведения фанатов на рок-концертах или «политические религии»). Своей целью Эрвьё-Леже называет возвращение к определению религии, разработанному Дюркгеймом (Durkheim) и французской социологической школой, в новых терминах. Отправной точкой в этом служит обращение к конкретной форме веры религиозной, которая характеризует религиозный феномен как традиционных, так и современных религий — «авторизованную память», т. е. традиция. Этому посвящена работа Эрвьё-Леже «Религия как память» (La religion pour mémoire, 1993).

Эрвьё-Леже делает вывод о конце «унаследованной религиозной идентичности» (identités religieuses héritées) и рассматривает появление новых типов верующих: «паломника» и «обращенного», которые больше соответствуют новому менталитету индивидуализма. Также Эрвьё-Леже анализирует процессы взаимодействия общины религиозной и светского общества, приходя к выводам как о кризисе институции, так и о дисфункции светской политики (institutions en crise, laïcité en panne). Этому уделяется большое внимание в этапной работе «Религия в движении: паломник и обращенный» (La religion en mouvement: le pèlerin et le converti, 1999).

Соч.: Социология религии во Франции / пер. с фр. // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. Спец. вып.: Современная французская социология; Vers un nouveau christianisme: introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris, 1986; De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions. Paris, 1990; La religion pour mémoire. Paris, 1993; La religion en mouvement: le pèlerin et le converti. Paris, 1999; La religion en miettes ou La question des sectes. Paris, 2001; Sociologies et religion: approches classiques / avec Jean-Paul Willaime. Paris, 2001; La modernité rituelle: rites politiques et religieux des sociétés modernes. Paris; Budapest; Torino, 2004.

К. А. Колкунова, С. В. Трофимов

ЭСХАТОЛО́ГИЯ В МА́ССОВОМ СОЗНА́НИИ (греч. εσχατος — последний, конечный и λογος — слово, учение) — религиозное учение о конечных судьбах отдельных людей, всего человечества и мира в целом, воспринимаемое на уровне массового сознания. Корни эсхатологии восходят к космогоническим и анимистическим представлениям первобытных людей о возникновении и конце мира. В дальнейшем эти представления в переработанном виде вошли во все религии мира. В западной религиозной традиции наибольшую роль в развитии воззрений о конечных судьбах человечества сыграли иудаизм и христианство. В свойственных этим религиозным системам картинах мира доминирующее место занимает линейная концепция времени, в которой ход земных событий имеет начало (момент творения), последовательное чередование этапов и конечный пункт, за которым не следует новое творение, тогда как большинство древних религий опирались прежде всего на циклическое восприятие хода земной истории, предполагавшее повторение событий творения и разрушения мира. Своеобразие иудаистской эсхатологии заключается в том, что внимание в ней сосредоточено главным образом на мистическом осмыслении истории, которая понимается как процесс, направляемый волей единого Бога. Под влиянием иудейского учения, некоторых религиозно-философских идей Античности и религий Востока возникает христианская эсхатология, в которой главный акцент делается на спасении отдельного человека. Наступление «будущего века» рассматривается сквозь призму таких понятий, как «второе пришествие», «воскрешение мертвых», «Страшный суд». Эсхатология Нового Завета выражает себя в многочисленных символах и притчах. Новозаветные представления о конце мира получали многообразные интерпретации в разных социальных слоях и в различные исторические эпохи. Например, в христианстве явственно прослеживаются два направления: народная эсхатология, в центре которой находится изображение скорой гибели угнетателей, и церковная эсхатология, занимающаяся описанием признаков «второго пришествия». Первая тенденция отчетливо заметна в «Откровении Иоанна Богослова» и апокрифическом Евангелии Петра, вторая намечается в 24-й главе Евангелия от Матфея и в 13-й главе Евангелия от Марка. В средневековой христианской эсхатологии также можно обнаружить два типа, которые условно допустимо назвать индивидуальной («малой») эсхатологией, как правило, включающей представления о немедленном посмертном суде и воздаянии, загробной жизни отдельной человеческой души (подобные воззрения были присущи в основном крестьянству, далекому от понимания глубин церковной доктрины) и всемирной («великой») эсхатологией, включающей в себя учение о предельной цели и конце мира, очерченных в рамках христианского мировоззрения периодом второго пришествия Иисуса Христа, Страшным судом, воскресением праведников и т. д. «Великая» эсхатология, акцентирующая внимание на общем и не учитывающая в должной мере индивидуальное, была далека от народных представлений о посмертном воздаянии, которое каждый хотел получить не дожидаясь конца света непосредственно после своей кончины. Именно «малая» эсхатология находила и находит по сей день отражение в массовом сознании. Средства массовой информации, как ранее делалось это отдельными лицами, в настоящее время нередко провоцируют возникновение эсхатологических настроений, предсказывая конкретные даты «конца света». Тема эсхатологии занимает существенное место в теологических изысканиях таких видных представителей западноевропейской и американской мысли, как Юрген Мольтман (Moltmann), Карл Ранер (Rahner), Вольфхарт Панненберг (Pannenberg), Габриэль Ваханян (Vahanian) и др. Близка христианской и мусульманская эсхатология.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947; *Даниелю Ж.* Эсхатологические чаяния / пер. с фр. // Символ. 1986. № 16; *Элиаде М.* Аспекты мифа / пер. с фр. В. Большакова. М., 1995; *Moltmann J.* God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God / trans. Margaret Kohl. San Francisco, 1985.

Е. С. Элбакян

ЭТНОКУЛЬТУ́РНАЯ ДИНА́МИКА В РЕЛИ́ГИЯХ — процесс взаимного влияния и трансформации религиозных и этнических общностей. Хотя этнические и конфессиональные общности являются разными видами социальных общностей и формируются на разных основаниях (убеждение в наличии общего происхождения — в первом случае, общее вероисповедание — во втором), тот факт, что оба этих вида общности придают существенное значение культурным компонентам социальной идентичности, способствует их сближению и интерференции. В первоначальной, так называемой диффузной форме носителями религии являются общности, основанные на происхождении (семья, клан, племя) или же государственно-гражданские общности, которым приписывается сакральный характер, а принадлежность к религиозной общине (см. Община религиозная) основывается на происхождении или гражданстве. Последующая религиозная дифференциация общества приводит к появлению организованных религий, предполагающих сознательный выбор индивида. По составу конфессиональной общности религии обычно подразделяют на: ранние или родоплеменные (первобытные); национальные, связанные с одной из цивилизаций

или с одной этнической группой; мировые, перешедшие национальные границы и объединившие в числе своих приверженцев представителей разных народов мира.

Многие верующие относят себя к той или иной религии на основе культурной самоидентификации и социализации в соответствующей культурной среде. При этом, с одной стороны, элементы этнической культуры и быта в течение длительного взаимодействия становятся составными элементами религиозной традиции (см. Традиция религиозная), «конфессионализируются» (см. Конфессионализм), а с другой стороны, отдельные компоненты религии, особенно ритуалы, обычаи религиозные и традиции посредством слияния с народными верованиями приобретают характер этнических явлений, «этнизируются». Религия интегрируется в состав этнической культуры и во многих случаях становится символом этнической идентичности. Это относится и к мировым религиям, которые в процессе своего развития образуют религиозные сообщества, самостоятельные в доктринальном (армянское, коптское или эфиопское христианство) или организационном отношении (например, православные автокефальные церкви), границы которых в основном совпадают с границами национальных государств. В современном или постсовременном обществе религиозные идентичности часто используются идеологами националистических движений в качестве «примордиальных» символов национальной самобытности, хотя на практике основные религиозные традиции включают идеи, этические нормы и ценности как специфического для общества, в котором они возникли, характера, так и универсальные. Большинство крупных этнических общностей по своему составу чаще всего бывают поликонфессиональными, а для большинства значительных конфессиональных общностей характерна полиэтничность.

Советскими этнографами Н. Н. Чебоксаровым, С. И. Бруком, А. Н. Ипатовым и П. И. Пучковым в конце 60-х — начале 70-х XX в. на основе изучения взаимодействия этнических и религиозных традиций, этнического и религиозного самосознания была предложена концепция о существовании социокультурных общностей особого типа, названных этноконфессиональными группами. Этими авторами было отмечено, что конфессиональные группы превращаются в группы этноконфессиональные лишь в тех случаях, когда они приобретают особые, только им присущие этнические свойства (например, при отсутствии существенных культурно-бытовых особенностей не считаются этноконфессиональными общностями лютеране и католики в Германии, но такие общности, как болгары-помаки (мусульмане), копты, сету (православные эстонцы), амиши, гуттериты, мормоны, албанцы-мусульмане, албанцы-православные и албанцы-католики рассматриваются в качестве субэтноконфессиональных групп). П. И. Пучков выделил две разновидности этноконфессиональных общностей: 1) субэтноконфессиональные, отличающиеся от большинства в этнической общности по своей конфессиональной принадлежности и ряду элементов культуры (например, аджарцы-мусульмане среди основного, православного массива грузин); 2) метаэтноконфессиональные, состоящие из живущих по соседству народов, которые приобретают общую идентичность на основе общего вероисповедания, не утрачивая при этом этнической идентичности (например, исповедующие ислам народы Северной Африки или Пакистана). Многие субэтноконфессиональные общности имеют тенденцию к превращению в самостоятельные этнические общности (например, езиды, караимы, славяне-мусульмане, имеющие армянское происхождение хемшилы, сикхи). Разграничение этнических и субэтноконфессиональных групп представляет проблему как научного, так и практического (часто — политического) характера. Например, как выяснилось в ходе Всероссийской переписи населения 2002, большинство кряшен, как и многие эксперты-этнологи, придерживаются мнения о том, что они составляют отдельный от татарского этноса народ, но под давлением властей Республики Татарстан их было решено учитывать в составе татар).

По мнению российского исследователя О. Е. Казьминой, по степени взаимосвязи конфессиональной и этнической общностей все народы России могут быть разделены на три основные группы: 1) в основном моноконфессиональные этносы, в этнической консолидации которых религия играет заметную роль, в особенности у этнических меньшинств, которые отличаются от окружающего населения по религиозной принадлежности; 2) поликонфессиональные этносы; 3) этносы, в которых резко преобладают сторонники одной конфессии (в России — православия). Результаты всероссийских переписей населения 2002 и 2010 демонстрируют снижение в этническом составе населения России доли народов, принадлежащих к православным и другим христианским конфессиям, а также иудаистов, наряду с увеличением численности народов исламской и буддийской религиозных традиций. С точки зрения О. Е. Казьминой, в современной России по сравнению с началом XX в. в целом прослеживаются тенденции к «деэтнизации» основных конфессий, к снижению взаимной зависимости между этнической и религиозной принадлежностью, а также к ослаблению конфессиональной однородности некоторых этносов вследствие появления новых конфессий.

Лит.: Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического самосознания / редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. М., 2007; *Казьмина О. Е.* Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии и этнические процессы в современной России // Ab Imperio. 2000. № 2.

О. А. Богатова

ЭТНОРЕЛИГИО́ЗНОЕ СОО́БЩЕСТВО — совокупность верующих, объединенных на основе отождествления их этнической принадлежности с исповедуемой религией. При наличии в религии нескольких конфессий, когда предметом религиозного выбора этноса становится одна из них, этнорелигиозное сообщество приобретает характер этноконфессиональности.

Этнорелигиозное сообщество формируется в результате исторической интеграции образа жизни, быта и нравов этноса с какой-либо религией. Постоянное, из поколения в поколение, присутствие обрядовых и организационных элементов принятой этносом религии в актах коллективной жизнедеятельности его членов превращает религиозное поведение в естественную составляющую этнической идентичности. Вероисповедание становится знаком принадлежности к этносу, а этническая принадлежность — знаком идентичности религиозной. При этом происходит адаптация догматико-канонических положений распространившегося вероучения к наиболее устойчивым этническим стереотипам социального поведения (в том числе — возникшим до принятия этой религии). Сложившиеся религиозные институты наделяются внедоктринальными смыслами, которые созвучны этническому мировосприятию и поэтому считаются даже более истинными, чем их исходная вероучительная основа. В силу конкретных исторических обстоятельств отдельные религиозные идеи и образы, подвергшись реинтерпретации в этническом сознании, могут получить особую значимость в восприятии этноса и трактоваться как его неотъемлемые атрибуты, свидетельства самобытности и т. п. Этнорелигиозное сообщество предполагает безусловное духовное превосходство традиционной религии этноса. Ее нормы и ценности рассматриваются как образцовые при оценке религий др. этносов и отношении к ним.

М. Ю. Смирнов

Я́БЛОКОВ И́горь Никола́евич (р. 15.01.1936, Шуя, СССР) — российский философ и социолог, исследователь религии, профессор Московского государственного университета (МГУ), академик Российской академии естественных наук, сопредседатель Российского сообщества преподавателей религиоведения (2006). Окончил философский факультет и аспирантуру МГУ, с 1965 — преподаватель этого факультета, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения (с 1988) и руководитель отделения религиоведения (1996).

Ведущая тематика научной деятельности Яблокова относится к метатеории религиоведения — предмету, структуре, методологии, институционализации этой области знания. В рамках данной тематики он обращается к фундаментальной проблеме природы религии, рассмотрению которой посвящены работы «Религия: сущность и явления» (1982), «Понятие и функции религии» (статья 1992), «Философия религии: Актуальные проблемы» (2007). Значительное внимание им уделено раскрытию специфики религиозных отношений и их месту в общественной системе. Ряд его трудов посвящен социально-психологическим аспектам религиозности («Проблемы личности в религии и атеизме», 1974; статьи «Общение верующих как фактор формирования психологии религиозной группы», 1969; «О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии», 1971; «Психология религии», 1988). Важной чертой всех этих исследований явилось применение их результатов в учебно-образовательном процессе. Под общей редакцией Яблокова и с его авторским участием неоднократно выходили учебники, учебные пособия и курсы лекций по религиоведческим дисциплинам, в том числе учебники для высшей школы «Основы религиоведения» (пять изданий с 1993 по 2006), «Введение в общее религиоведение» (2001), «История религии» (в двух томах, издания 2002 и 2004). Он автор учебника «Основы теоретического религиоведения» (1994).

Особое место в религиоведческих исследованиях Яблокова принадлежит социологии религии. Он принимал участие в эмпирическом социологическом изучении религии и атеизма в СССР («Актуальные проблемы конкретных исследований религиозности», 1969), разрабатывал теоретические и методологические вопросы социологии религии в структуре советского обществознания («Актуальные проблемы социологии религии», 1971; «Методологические проблемы социологии религии», 1972), занимался изучением зарубежного опыта социологии религии (статья «Развитие социологии религии в ФРГ», 1985). В 1979 выходит обобщающий труд Яблокова «Социология религии», где в систематизированном виде были изложены фундаментальные положения марксистской социологической теории религии (о социальной сущности религии, структуре религии, ее функциях и роли в обществе), дана интерпретация понятия «религиозность», рассмотрено состояние религии в социалистическом обществе (процессы секуляризации и атеизации, кризисные явления внутри религиозной среды, причины сохранения религи-

ности). Представленный в этой работе подход вполне соответствовал научно-атеистическому характеру советской социологии религии того времени. Однако сам научный атеизм рассматривался Яблоковым как интегральное образование на стыке различных общественных и гуманитарных наук, включая марксистско-ленинскую философию с ее общей социологической теорией исторического материализма. Это позволяло выделить социологию религии в качестве специальной социологической теории, со своим категориальным аппаратом, операционально интерпретируемыми понятиями и эмпирическими обобщениями. В советской социологии религии 1970–1980-х такие представления были вполне функциональны, способствовали сохранению научного уровня исследований в той области, где доминировали приоритеты идеологии.

В постсоветский период Яблоков уточняет и развивает свои взгляды на статус и содержание социологии религии, разрабатывает ее теоретическую модель как одного из главных направлений современного религиоведения (раздел «Социология религии» в коллективном труде «Введение в общее религиоведение», 2001, 2-е изд. — 2007; «Социология религии. Теоретические проблемы», 2014). Им был рассмотрен вопрос о степени методологической применимости классических подходов (социология религии Вебера (Weber), Дюркгейма (Durkheim), Зиммеля (Simmel), представителей структурного функционализма) к современному материалу религиозной жизни общества, дана характеристика объективных социумных основ религии, определены основные элементы религии (религиозные деятельность, отношения, организации), сформулированы критерии определения и типологии религиозности. Отмечая различие статуса социологии религии в религиоведении и в общей социологии, Яблоков предлагает ее интегративное описание. К предметной области социологии религии им относятся: религия в качестве общественной подсистемы; социумные основы возникновения, развития и функционирования религии; функции и роль религии в общественной системе, влияние на др. элементы этой системы и их обратное воздействие на религию.

Соч.: Социология религии. М., 1979; Социология религии: теоретические проблемы. М., 2014.

М. Ю. Смирнов

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ

Агностик — 9
Адепт — 9
Аквавива (Acquaviva) **Сабино** (р. 1927) — 9
Аммерман (Ammerman) **Нэнси Тэйтом** (р. 1950) — 10
Антиклерикализм — 11
Антикультовое движение — 11
Асад (Asad) **Талал** (р. 1933) — 12
Атеизм — 13
Атеист — 16
Аудиторный культ — 16
Бабосов Евгений Михайлович (р. 1931) — 16
Байер (Beyer) **Питер Фридрих** (р. 1949) — 17
Байнбридж (Bainbridge) **Уильям Симс** (р. 1940) — 17
Балтанов Равиль Губайдуллович (1927–1998) — 18
Баркер (Barker) **Айлин** (р. 1938) — 18
Баума (Bouma) **Гэри** (р. 1942) — 19
Беккер (Becker) **Говард Пол** (1899–1960) — 19
Бекфорд (Beckford) **Джеймс Артур** (р. 1942) — 21
Белла (Bellah) **Роберт Нилли** (1927–2013) — 21
Белл (Bell) **Даниел** (1919–2011) — 23
Бергер (Berger) **Питер Людвиг** (1929–2017) —24
Блэйзи (Blasi) **Энтони** (р. 1946) — 27
Богардус (Bogardus) **Стефен Эмори** (1882–1973) — 27
Богослужение —28
Боровик (Borowik) **Ирена** (р. 1956) — 28
Бромли (Bromley) **Дэвид** (р. 1941) — 29
Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) —30
Бурдье (Bourdieu) **Пьер** (1930–2002) — 32
Бэйли (Bailey) **Эдвард** (р. 1935) — 33
Вах (Wach) **Иоахим** (1898–1955) — 34
Введенский Алексей Иванович (1861–1913) — 36
Вебер (Weber) **Максимилиан** (Макс) **Карл Эмилий** (1864–1920) — 37
Вера религиозная — 40
Вернакулярная религия —42
Верование — 43
Вероисповедание — 45
Веротерпимость — 47
Верующий — 47
Вершер (Verscheure) **Жак** (1913–1987) — 50
Виртуальные религиозные сообщества — 50
Власть религиозная — 51
Вольфсон Семён Яковлевич (1894–1941) — 51
Вуайе (Voyé) **Лилиан** (р. 1938) — 53
Вуд (Wood) **Джеймс** (р. 1933) — 53
Галлахер (Gallagher) **Ральф** (1896–1965) — 53
Гараджа Виктор Иванович (р. 1929) — 54
Гарет (Garrett) **Уильям** (р. 1940) — 54
Гирц (Geertz) **Клиффорд** (р. 1926) — 55
Глобализация и религия — 56
Глобальные перспективы религии — 62
Глок (Glock) **Чарльз** (р. 1919) — 64
Государственная религия — 66
Гражданская религия — 67
Гражданское общество и религия — 71
Грили (Greeley) **Эндрю Морэн** (1928–2013) — 72
Группа религиозная — 74
22-й исследовательский комитет Международной социологической ассоциации — Социология религии (*International Sociological Association's Research Committee 22 — Sociology of* Religion. 1970) — 76
Движение религиозное — 76
Девиация религиозная — 77
Действия религиозные — 78
Демерат (Demerath) **Николас Джей** (р. 1936) — 79
Деноминация — 79
Деприватизация религии — 80
Депривация и религия — 84
Дерош (Desroche) **Анри** (1914–1994) — 85
Десакрализация — 86
Десекуляризация — 86
Джонсон (Johnson) **Гай Бентон мл.** (р. 1928) — 87
Доббелер (Dobbelaere) **Карел** (р. 1933) — 87
Дэвидсон (Davidson) **Джеймс** (р. 1942) — 89
Дэйви (Davie) **Грейс** (р. 1946) — 90
Дюркгейм (Durkheim) **Эмиль** (1858–1917) — 90
Жертвоприношение в религиях — 92
Зарубежная научная периодика по социологии религии — 93
Зиммель (Simmel) **Георг** (1858–1918) — 84
Идентичность религиозная — 95
Иерархия религиозная — 102
Иерократия — 103
Иерофания — 103

Измерения религиозности — 103
Инглхарт (Inglehart) **Рональд Франклин** (р. 1934) — 107
Индекс воцерковленности (В-индекс) — 108
Индекс государственного регулирования религиозного разнообразия — 109
Индексы религиозного разнообразия — 109
Индикаторы религиозности — 110
Индифферентизм в отношении к религии — 110
Институционализация религии — 110
ИНФОРМ (INFORM) — 113
Исследовательские организации социологии религии в России — 114
Исследовательские организации социологии религии за рубежом — 116
Йингер (Yinger) **Джон Милтон** (1916–2011) — 117
Казанова (Casanova) **Хосе** (р. 1951) — 118
Кайуа (Caillois) **Роже** (1913–1978) — 120
Карго-культ — 121
Кареев Николай Иванович (1850–1931) — 122
Квазирелигия — 123
Келли (Kelley) **Дин** (1926–1997) — 124
Киберрелигия — 124
Клерикализм — 125
Клибанов Александр Ильич (1911–1994) — 125
Клиентурный культ — 126
Кобецкий Владимир Дмитриевич (1934–2014) — 127
Ковалевский Максим Максимович (1851–1916) — 128
Кокс (Cox) **Харви Галлахер** (р. 1929) — 129
Колеблющийся в отношении к религии — 131
Колодный Анатолий Николаевич (р. 1937) — 133
Коллеж социологии (Le Collège de Sociologie) — 134
Коммуникативная функция религии — 135
Коммуникация религиозная — 135
Конверсия религиозная — 136
Конвертит — 139
Конт (Comte) **Огюст** (1798–1857) — 139
Конфессионализм — 141
Конфессиональный подход в социологии религии — 141
Конфессия — 141
Конфликт религиозный — 142
Концепции «веры без принадлежности» и «замещающей религии» — 144
Концепция «диффузной религии» — 146
Концепция «живой религии» — 146
Концепция «имплицитной религии» — 147
Концепция «лоскутной религии» — 148
Концепция «невидимой религии» — 148
Концепция «популярной религии» — 149
Концепция «публичной религии» — 150
Концепция религиозной ситуации — 150
Концепция «религиозных ниш» — 151
Концепция «светской религии» — 153
Крипторелигиозность — 153
Культ религиозный — 154
Культ святых — 157
Культовое движение — 158
Культура религиозная — 158
Лаицизм — 159
Ле Бра (Le Bras) **Габриэль** (1891–1970) — 160
Левада Юрий Александрович (1930–2006) — 163
Леви-Строс (Lévy-Strauss) **Клод** (1908–2009) — 164
Лейн (Lane) **Ральф** (р. 1923) — 165
Леклерк (Leclercq) **Жак** (1891–1971) — 165
Леман (Lehman) **Эдуард** (р. 1931) — 165
Ленски (Lenski) **Герхард** (р. 1924) — 166
Лидерство религиозное — 167
Лискано (Lizcano) **Мануэль** (1921–2004) — 168
Лонг (Long) **Теодор Эдуард** (р. 1944) — 169
Лопаткин Ремир Александрович (р. 1930) — 169
Лофлэнд (Lofland) **Джон** (р. 1936) — 170
Лукачевский Александр Тимофеевич (1893–1937) — 171
Лукман (Luckmann) **Томас** (1927–2016) — 171
Луман (Luhmann) **Никлас** (1927–1998) — 173
Макгуайр (McGuire) **Мередит** (р. 1944) — 174
Макнамара (McNamara) **Патрик** (р. 1929) — 175
Макросоциология религии — 176
Максимов Сергей Васильевич (1831–1901) — 176
Манхейм (Mannheim) **Карл** (1893–1947) — 176
Маргинальные группы в религиозных объединениях — 178
Маркеры религиозные — 178
Маркс (Marx) **Карл Генрих** (1818–1883) — 179
Мартин (Martin) **Дэвид** (р. 1929) — 180
Маторин Николай Михайлович (1898–1936) — 181
Мегацеркви — 181
Медитация — 182
Международное общество социологии религии (*Societe Internationale de Sociologue des Religions/The International Society for the Sociology of Religion (SISR/ISSR).* 1948) — 182
Меншинг (Mensching) **Густав** (1901–1978) — 183
Меньшинство религиозное — 184
Места поклонения в религиях — 184
Методы исследования в социологии религии — 185
Микросоциология религии — 188
Мирское — 188
Миссионерство — 188
Мистицизм — 189
Мистическое сообщество — 190
Митрохин Лев Николаевич (1930–2005) — 191
Мифология социальная — 192
Мифоритуальное сознание — 194
Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — 194
Модели отношений государства и религиозных объединений — 196

Модернизм религиозный — 198
Молитва — 198
Монашество — 200
Мосс (Mauss) **Марсель** (1872–1950) — 201
Мчедлов Михаил (Миран) **Петрович** (1928–2007) — 203
Народная религия — 204
Неверующий — 204
Неденоминированные церкви — 204
Нельсен (Nelsen) **Харт** (p. 1938) — 205
Нельсон (Nelson) **Бенджамин** (1911–1977) — 206
Неофит — 207
Нести (Nesti) **Арнальдо** (p. 1932) — 207
Нетрадиционная религия — 208
Нибур (Niebuhr) **Ричард Хельмут** (1894–1962) — 208
«Новая парадигма» в социологии религии — 209
Новые религиозные движения — 211
О'Ди (O'Dea) **Томас** (1915–1974) — 212
Оболенский Леонид Егорович (1845–1906) — 214
Обряд религиозный — 214
Обрядоверие — 215
Обряды перехода — 215
Община религиозная — 217
Обычай религиозный — 217
Оккультизм — 218
Операционализация понятий в социологии религии — 218
Опросы общественного мнения на темы религии в России — 219
Опросы общественного мнения на темы религии за рубежом — 221
Освящение — 222
Основные элементы религии — 222
Паломничество — 223
Парето (Pareto) **Вильфредо** (1848–1923) — 223
Парсонс (Parsons) **Толкотт** (1902–1979) — 225
Пацифизм религиозный — 226
Пивоваров Виктор Григорьевич (1932–1994) — 228
Пивоварский (Piwowarski) **Владислав** (1929–2001) — 229
Пилларизация — 229
Писманик Матвей Григорьевич (p. 1930) — 230
Плюрализм религиозный — 230
Позитивизм в социологии религии — 231
Полевые исследования в социологии религии — 232
Поликонфессиональность — 233
Политизация религии — 233
Последователь религии — 234
Пост в религиях — 234
Постулат о «консервативных церквях» — 236
Потребности религиозные — 236
Праздники религиозные — 237
Практикующий верующий — 237
Предписания религиозные — 237
Прелиминарий — 238
Приватизация веры — 238
Приватизация религии — 239
Прикладная социология религии — 239
Принцип исключенного трансцендентного — 241
Приход — 242
Прихожане — 243
Прозелитизм — 243
Прокошина Екатерина Сергеевна (1927–2006) — 244
«Промывания мозгов» теория — 245
Проповедь в религиях — 245
Профанное — 246
Пругавин Александр Степанович (1850–1920) — 246
Путинцев Фёдор Максимович (1899–1947) — 247
Пучков Павел Иванович (1930–2008) — 247
Радикализм религиозный — 248
Рейс (Reiss) **Пол** (p. 1930) — 249
Религиоведение — 249
Религиозная модель общества — 252
Религиозная общность — 252
Религиозная организация — 253
Религиозная принадлежность — 253
Религиозная ситуация — 254
Религиозная социология — 255
Религиозное взаимодействие (интеракция) — 256
Религиозное воспитание — 257
Религиозное образование — 258
Религиозное объединение — 260
Религиозное сознание — 261
Религиозное сообщество — 262
Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании — 262
Религиозность — 267
Религиозные институты — 273
Религиозные отношения — 275
Религиозные практики — 277
Религиозный инклюзивизм — 278
Религиозный образ жизни — 278
Религиозный опыт — 279
Религиозный фактор — 279
Религиозный эксклюзивизм — 280
Религия — 280
Религия в структурах повседневности — 284
Религия и военная служба — 286
Религия и гендер — 288
Религия и здравоохранение — 290
Религия и Интернет — 291
Религия и молодежь — 293
Религия и образование — 294
Религия и политика — 296
Религия и право — 298
Религия и семья — 300
Религия и социальная интеграция — 302
Религия и спорт — 302

Религия и труд — 304
Религия и экономика — 305
Религия как социальная подсистема — 306
Рендторф (Rendtorff) **Труц** (р. 1931) — 307
Ритуал религиозный — 308
Рифф (Rieff) **Филипп** (1922–2006) — 309
Рих (Rich) **Артур** (1910–1992) — 311
Ричардсон (Richardson) **Джеймс** (р. 1941) — 312
Роббинс (Robbins) **Томас** (р. 1943) — 313
Робертсон (Robertson) **Роланд** (р. 1938) — 314
Росс (Ross) **Ева Дженни** (1903–1970) — 315
Российская научная периодика по социологии религии — 315
Руткевич Елена Дмитриевна (р. 1949) — 317
Руф (Roof) **Уэйд Кларк** (р. 1939) — 318
Рэдклифф-Браун (Radcliffe-Brown) **Альфред Реджинальд** (1881–1955) — 319
Сакрализация — 320
Сакральная география — 320
Сакральное — 321
Сапрыкин Владимир Александрович (р. 1935) — 322
Светское — 323
Светское государство — 323
Светскость — 324
Свидетельствование религиозное — 324
Свобода совести — 324
Свэнсон (Swanson) **Гай** (1922–1995) — 326
Священное — 327
Сектантство религиозное — 329
Секуляризация — 334
Секуляризм — 337
Секулярность — 337
Семёнов Валентин Евгеньевич (р. 1942) — 337
Синелина Юлия Юрьевна (1972–2013) — 338
Синкретизм религиозный — 338
Служители религиозного культа — 340
Смелзер (Smelser) **Нейл** (р. 1930) — 340
Сорокин Питирим Александрович (1889–1968) — 341
Социализация религиозная — 343
Социальная деятельность религиозных объединений — 345
Социальная мобильность в религиях — 347
Социальность религии — 348
Социальное служение в религиях — 348
Социальные доктрины религиозных организаций — 350
Социография религии — 355
Социология духовности — 355
Социология и религия в дореволюционной России — 359
Социология религии в Австралии — 360
Социология религии в Великобритании — 361
Социология религии в Германии после 1945 г. — 362
Социология религии в Испании — 364
Социология религии в Италии — 365
Социология религии в Китае — 367
Социология религии в Российской Федерации — 368
Социология религии в Советском Союзе — 370
Социология религии в Соединенных Штатах Америки — 373
Социология религии в странах Африки — 379
Социология религии в странах Северной Европы — 383
Социология религии в странах Центральной и Восточной Европы после 1989 г. — 384
Социология религии в странах Центральной и Южной Америки — 386
Социология религии в Японии — 389
Социология религии во Франции после 1945 — 391
Социология религии на постсоветском пространстве (Беларусь, Украина, страны Прибалтики, страны Закавказья, Казахстан, Кыргызстан) — 393
Социология свободомыслия и атеизма — 404
Спенсер (Spenser) **Герберт** (1820–1903) — 405
Старк (Stark) **Родни** (р. 1934) — 406
Статистика религий — 407
Стигматизация — 411
Струмилин Станислав Густавович (1877–1974) — 411
Суеверие — 412
Танчер Владимир Карлович (1915–1998) — 413
Тауни (Tawney) **Ричард Генри** (1880–1962) — 413
«Тезис Вебера» — 414
Тейлор (Taylor) **Чарльз Маргрейв** (р. 1931) — 415
Теократия — 416
Теоретическая социология религии — 420
Теории постсекулярного общества — 421
Теории секуляризации — 422
Теория рационального выбора религии — 424
Теория религиозных сект (Р. Старк и У. Байнбридж) — 426
Тепляков Митрофан Кузьмич (1915–1981) — 426
Терроризм и религия — 427
Тённис (Tönnies) **Фердинанд** (1855–1936) — 428
Тимашев Николай Сергеевич (1886–1970) — 429
Типология отношения к религии — 431
Типология религий — 436
Типология религиозных объединений — 438
Толерантность религиозная — 442
Томни (Tamney) **Джозеф Бернард** (р. 1933) — 444
Тощенко Жан Терентьевич (р. 1935) — 444
Традиционная религия — 445
Традиция религиозная — 446
Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий — 447
Трансформация религиозных сообществ — 449
Трёльч (Troeltsch) **Эрнст** (1865–1923) — 450

Туризм религиозный — 541
Угринович Дмитрий Модестович (1923–1990) — 452
Уилсон (Wilson) **Брайэн** (1926–2004) — 452
Уитноу (Wuthnow) **Роберт** (p. 1946) — 453
Уоллис (Wallis) **Рой** (1945–1990) — 454
Уорнер (Warner) **Стивен** (p. 1941) — 455
Участие (членство) в религиозном объединении — 455
Уэйгерт (Weigert) **Эндрю** (p. 1934) — 456
«Фаззи»-религиозность — 457
Феномен религиозный — 458
Феноменологический подход в социологии религии — 459
Ферраротти (Ferrarotti) **Франко** (p. 1926) — 460
Фёрфи (Furfey) **Пол Хэнли** (1896–1992) — 461
Филатов Сергей Борисович (p. 1951) — 462
Филимонов Эдуард Геннадьевич (1934–2000) — 463
Фичтер (Fichter) **Джозеф Хенри** (1908–1994) — 464
Францов Георгий (Юрий) **Павлович** (1903–1969) — 465
Фригерио (Frigerio) **Алехандро** (p. 1956) — 465
Фромм (Fromm) **Эрих** (1900–1980) — 466
Фундаментализм религиозный — 467
Функции религии — 468
Функции религии социальные — 471
Функции религиозных организаций — 472
Функциональный подход в социологии религии — 473
Фурман Дмитрий Ефимович (1943–2011) — 475
Хабермас (Habermas) **Юрген** (p. 1929) — 476
Хальбвакс (Halbwachs) **Морис** (1877–1945) — 477
Харизма — 478
Харизматическое лидерство религиозное — 481
Херберг (Herberg) **Уилл** (1901–1977) — 482
Хлебцевич Евгений Иванович (1884–1953) — 482
Хэдден (Hadden) **Джеффри** (1937–2003) — 483
Хэммонд (Hammond) **Филлип** (p. 1931) — 483
Чеснокова Валентина Фёдоровна (1934–2010) — 484
Чиприани (Cipriani) **Роберто** (p. 1945) — 484
Шкала центральной религиозной тенденции — 485
Шнайдер (Schneider) **Луис** (1915–1978) — 485
Шринивас (Srinivas) **Нарасимхачар Майсур** (1916–1999) — 486
Шюп (Shupe) **Энсон** (p. 1948) — 487
Эволюционистский подход в социологии религии — 487
Эволюция религии — 488
Эзотеризм — 490
Эйзенштадт (Eisenstadt) **Шмуэль Ной** (1923–2010) — 491
Экология религий — 491
Экстремизм религиозный — 493
Экуменизм — 494
Эмпирическая социология религии — 496
Эрвьё-Леже (Hervieu-Léger) **Даниэла** (p. 1947) — 497
Эсхатология в массовом сознании — 498
Этнокультурная динамика в религиях — 498
Этнорелигиозное сообщество — 500
Яблоков Игорь Николаевич (p. 1936) — 500

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

в., вв. — век, века
г. — город
гг. — годы
др. — другие
им. — имени
кон. — конец (при датах)
М. — Москва
млн — миллион
напр. — например
нач. — начало (при датах)
н. э. — новая эра
ок. — около (при цифре)
Пг. — Петроград
пер. — перевод
проф. — профессор
проч. — прочие
ред. — редактор
с. — страница
свв. — святые (при именах)
сер. — середина
СПб. — Санкт-Петербург
т. — том
т. д. — так далее
т. е. — то есть
т. п. — тому подобное
тыс. — тысяч (при цифрах)
чел. — человек (при цифрах)
N.Y. — New York

Научное издание

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Директор издательства Р. В. Светлов
Ответственный редактор А. А. Галат
Художник О. Д. Курта
Корректор А. А. Борисенкова
Верстка В. А. Смолянинова

Формат 60×90 $^{1}/_{8}$. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,00. Уч. изд. л. 68,00. Тираж 300 экз.

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Межрегиональная общественная организация
содействия изучению и распространению философского наследия
Платона «Платоновское философское общество»
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38