

Аюшеева Дулма Владимировна, канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монополюсведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ.

Ayusheeva Dulma Vladimirovna, cand. of philosophy,

senior research assistant, of department of Philosophy Culture and Religion studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude.

Tel.: 89024539557, E-mail: dulmaayush@yandex.ru

УДК 316.347 + 316.33

П.А. Баёв

ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИИ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ*

* Статья написана по материалам проекта «Социальное изменение как трансформация символических форм», поддержанного Аналитической ведомственной целевой программой Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2009-2010)». Грант № 2.3.1/1260.

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

Ключевые слова: типология религиозности, индекс религиозности, религиозное сознание, мистическое сознание, религиозное поведение, вера в богов и духов, вера в сверхъестественное, вера в естественное.

Р. А. Bayov

TYPOLOGICAL PROBLEM OF THE PHENOMENON OF RELIGIOUSNESS

The article is devoted to the studying of typology of religiousness in contemporary society. The sociological analysis of transformation of public consciousness in changing Russian society is represented. The degree and levels of religiousness are reflected and all variety of religious practices and forms of sociocultural identification are typologically classified. The basic research concepts of religious practice of people - faith, believer, religiousness, etc. are also analyzed.

Key words: typology of religiousness, index of religiousness, religious consciousness, mystical consciousness, religious behavior, belief in gods and spirits, belief in supernatural, belief in natural.

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

Содержание и уровень религиозного сознания современного человека не так сильно отличаются от человека прошлых эпох, и связано это с тем, что человеческой природе изначально присущи такие элементы мировосприятия, которые находят свое выражение как в рациональном контексте, так и в иррациональном, т.е. на более глубинном, сверхчувственном уровне. В витальной практике индивида, где в качестве доминанты выступают рациональные формы мышления, нередко находится место для обращения к *потусторонним силам*. Последнее находит свое выражение во всякого рода стереотипах и предрассудках (гендерных, расовых, религиозных и т.д.), а также в легитимированных

формах иррационального, которые проявляются в соблюдении обычаев, норм и выполнении обрядовых, ритуальных действий.

Очевидно, что в эмпирическом смысле определяющие ту или иную типологию признаки характеризуются совокупностью основных каузальных критериев религиозности: культовым поведением (ритуальные действия, соблюдение обрядов, участие в деятельности религиозных организаций), содержанием и уровнем религиозного сознания (религиозные представления и эмоции). Проблема заключается в том, что вся остальная повседневная практика (адаптационные стратегии, социальные мотивы и поведение, за которыми скрываются самые разные основания и домены обыденной жизни) остается зачастую за пределами изучения религиозных феноменов. Многочисленные попытки реконструировать «истинный уровень религиозности» не могут, на наш взгляд, привести к правильному истолкованию всего многообразия религиозного опыта. Имеющиеся на сегодня критериальные основы религиозности поверхностно затрагивают социальную реальность, заданную в контексте мотиваций повседневного поведения. Здесь обусловленность религиозными мотивами очевидна и не выходит за рамки общепринятой амбивалентности религиозного–нерелигиозного или сакрального–

профанного. Кроме того, в теоретико-прикладном дискурсе всегда существует определенная опасность попасть под влияние какой-нибудь одной типологической модели религиозности, которая, по мнению исследователей, будет отличаться признаками релевантности и в большей степени способствовать обнаружению истины. Поэтому, когда мы изучаем религиозное сознание и поведение, являющиеся «стандартизированными упорядоченными системами значений» (Т. Парсонс), мы зачастую не концентрируем свое внимание на их социальных свойствах и значениях. И напротив, когда изучаем всю остальную *внесакральную* социальную практику, не пытаемся обнаружить в ней некие внешние религиозные признаки и зависимости.

Данные многих социологических исследований свидетельствуют о прямой зависимости между религиозными чувствами, сакральной практикой и повседневным образом жизни людей в политических, экономических, культурных и иных аспектах. Отмечается также, что на фоне религиозного ренессанса в нашей стране наблюдается поверхностный (и часто – эклектичный) характер религиозности [1]. На наш взгляд, в данных обстоятельствах непрекращающегося поиска адекватных инструментов изучения религии важно отказаться от радикальных установок дуализма и антиномий, признав, что феномен религиозности может являться неким социокультурным абсолютом и использоваться в социальных науках в качестве объективного начала. В зависимости от предмета исследования можно говорить и о том, какой «классификационный порядок» в данном случае будет наиболее адекватен исследовательской задаче.

Например, изучая конфессиональный партикуляризм, логично озадачиться разработкой релевантных типов религиозности, учитывающих степень этнонациональной, государственно-правовой или иной другой конфликтогенности, или о совершении некой «типологии природной религиозности», построенной на психолого-антропологических принципах иерархической структуры сознания. В свою очередь, адаптацию религиозной (православной, протестантской, мусульманской или иной другой) модели общества в условиях социальной трансформации целесообразно изучать при помощи категорий, включенных в созданную на такой случай типологию институционализированной религиозности. Если дело касается изучения различных форм религиозного самовыражения, объединяющих людей в религиозные общины или группы по профессиональным, творческим, священнодеятельностным, духовным, аскетическим и иным социокультурным признакам, эвристичным представляется комплекс понятий, относящихся к религиозной социализации, социокультурному развитию, и т.п.

В современном мире *нетрадиционная религиозность* выступает как стойкий идеологический феномен светского общества. Некоторые ученые по-

лагают, что за последние столетия в результате технического развития и формирования информационного общества возникли новые модернистские и постмодернистские формы духовной самодетельности, и одним из последствий такой модернизации становится практика повального увлечения мистикой и оккультизмом [2]. Именно в кризисные эпохи, по мнению некоторых отечественных исследователей, усиливается тяга к мистицизму и метафизике (квазинаучному знанию), что расширяет типологический спектр духовных феноменов «в движении от традиционных религиозных верований, разделивших человечество на ряд локальных этнорелигиозных общностей, к некой глобальной и глобально профанированной псевдовере – виртуальной мистике» [3, с. 102].

Термин *мистическое сознание* может включать весь спектр повседневной *идеационально-чувственной* практики и носить универсальный характер. В этом смысле в основу теоретико-методологического анализа религиозности могут быть положены принципы изучения *рационально-мифического сознания*, поскольку человеку свойственно рационализировать мифические образы и предсказания применительно к повседневной витальной практике (в семье, на работе, во время отдыха и т.д.). Причем такой опыт бывает не всегда связан с привычными, традиционными религиями и верованиями. Довольно легко обнаружить рационально-мифические принципы повседневности, наблюдая за действиями людей в определенных типичных ситуациях: застольный комменсализм (ритуально-демонстративное поведение), проводы в далекий путь («посидеть на дорожку»), сплевывание через левое плечо и поминание имени бога в аффектных и игровых ситуациях, украшение тополя обережными символами (подковой, ножом в косяке входной двери от сглаза и порчи), украшение тела оберегами (ношение крестиков и магических амулетов, мистические татуировки), украшение транспортного средства символикой религиозного смысла (иконками с изображением святых покровителей, буддистскими амулетами и проч.), использование молитвенных заговоров по случаю рождения, болезни, смерти, в брачных церемониях, и т.д. На наш взгляд, подобные проявления мифологического сознания выполняют своего рода компенсаторную функцию, выступая в качестве одного из действенных способов «исправления ошибок», совершающихся в процессе адаптации человека к стихийным силам природы и социальной реальности.

Согласно мнению Роберта Бэлла, важнейшая задача науки, изучающей религию, заключается в том, чтобы обнаружить и классифицировать *символические формы*, из которых состоит феномен религии, а также «распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им» [4, с. 117-118]. В этой связи, достаточный интерес вызывают религиозные и квазирелигиозные феномены, образующиеся в исторические периоды

общественных трансформаций: постсоветский религиозный маятник (процессы секуляризации и религиозный ренессанс), кризисы теизма (П. Тиллих), демонстративное потребление (Т. Веблен), гражданская религия (Р. Белла), симулякры (Ж. Бодрийяр) - и др.

В отечественной социологии религии принято разделять понятия веры и ритуала, поскольку во многих религиях центральное место занимает не система верований, а ритуальное поведение: «Ритуальное действие является формой социально санкционированного символического поведения и в отличие от обычая лишено утилитарно-практических целей». Но при этом «магический ритуал ориентирован прагматически – в большей степени на «материальный» результат, чем на ценности знакового порядка» [5, с. 96]. Конформное большинство, как правило, нуждается в религиозно-нравственных регуляторах своей повседневной деятельности. В процессе конструирования социальной реальности оно обращается к обычаям и нравам, которые помогают объективировать мир повседневности. Тем самым вырабатывается определенный когнитивный стиль, характерный для повседневности. У. Самнер определяет нравы как «социальный ритуал», в котором общество участвует бессознательно [6, с. 151].

Итак, что же может представлять собой типология феномена религиозности, применительно к условиям современного непрестанно изменяющегося общества? Сегодня можно выделить, на наш взгляд, три стихийные мировоззренческие группы, ситуационно возникшие в процессе исторического онтогенеза духовной картины мира. Эти группы ориентированы на определенные социокультурные ценности, самой главной и универсальной из которых является вера в естественное и сверхъестественное бытие. Мы типологизируем их по принципу трех основных универсалий веры:

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

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

3. *Вера в естественное*, с позиционированием экзистенциальных ценностей¹ с доминантой витальных, посюсторонних диспозиций. Это вера в научные открытия и технический прогресс, в эволюцию, разум и интеллект². Часто такие *естественные* верования и обряды направлены на узкоутилитарные цели.

Несмотря на логическую совместимость нашей системы с «тремя стадиями» О. Конта, между ними есть существенная разница – прежде всего, отсутствие в представленных *смысловых категориях* эволюционно-поступательного развития, который подразумевается в *законах трех стадий*. В нашем случае данные явления хорошо объясняются с позиции другой модели социокультурных динамических процессов – теории циклического развития. Причем каждая фаза развития у всех трех позиций веры может наслаиваться одна на другую, рядом идущую, или двигаться с ней параллельно. Возникает эффект мировоззренческого эклектизма. Переплетаясь в различных синкретических конфигурациях, эти фазы продуцируют на свет качественно иные витальные смыслы и иное социальное назначение человеческого существования. В целом каждая смысловая переменная в современном обществе представлена в виде «архетипической модели культуры» и, несомненно, наделяется религиозно-магическими атрибутами. Так, вера в богов и сверхъестественное является областью деятельности трансцендентной религии, действий религиозно-магических культов и ритуалов. Вера в естественное выступает как сфера деятельности гражданской религии, действий светских культов и ритуалов.

В контексте интереса к религиозной проблематике многие крупные социологи обращались и к изучению *доинституциональных религиозных форм*, усматривая в них эпифеномены всех остальных (в том числе современных) социальных явлений: права, морали, искусства, науки, политических форм и проч. Такое обращение давало ученому возможность изучить наиболее важные стороны религии в «чистом виде» без примесей конфессиональных детерминаций и теологического ангажмента³. Это позволило сделать вывод о том, что в принципе «все религиозно» (Э. Дюркгейм), и даже светские отношения, например, ребенка к своим родителям, патриота к своему Отечеству, члена общества к своей референтной группе – суть имеющие «один общий тон, который необходимо будет называться религиозным» (Г. Зиммель).

Следовательно, и наша типологическая система верований должна содержать некие значения, несущие признаки религиозности. Для всех указанных выше трех переменных *веры* подойдет, на наш взгляд, стандартный трехуровневый (низкий–средний–высокий) индекс религиозности:

1. *Низкие значения признаков религиозности* соответствуют индифферентному типу личности с признаками «инертной» самоидентификации. *Пассивное меньшинство*.

2. *Средние значения признаков религиозности* характеризуются наличием институциональных связей, структурированных организаций с устойчивыми внутргрупповыми нормами. *Конформное большинство*.

3. *Высокие значения признаков религиозности*, характеризуются наличием любых (конвенцио-

нальных и внеконвенциональных) связей и харизматических групп, сущность которых заключается в непостоянстве их организационной структуры и зависимости от персонифицированной силы (харизмы лидера). *Активное меньшинство*.

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

В средних значениях религиозности допускаются верования как по номинальным внешним признакам соответствия (социальные группы и общности, основанные на *формальном праве*), так и по внутренним сенситивным ощущениям акторов (*индивидуальные мотивации*). Не исключаются позиции «двойного сознания» или *двоеверия*⁴. Такой тип религиозности часто демонстрирует сочетание мифо-архаического мышления с биологическим витализмом. Действующие индивиды, социальные группы и общности, характеризующиеся средними показателями, являются плодородной почвой для различных видов трансформаций, реструктуриаций и институциональных переходов.

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

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

ции или даже нигилизм).

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

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

В любом случае критерий религиозности необходимо, на наш взгляд, определять, прежде всего, через базисные аксиологические значения, концептуализированные в универсальных ценностных характеристиках религиозной и светской веры, т.е. *веры в естественную и сверхъестественную реальности*. Здесь релевантность того или иного типа веры обеспечивается за счет соотнесения с тремя формами знания (или убежденности в том, что «не-что есть истина»): религиозной, мистической и научной. В качестве критериального принципа оценки социального приложения религиозности и может быть использована предложенная трехуровневая модель религиозной активности.

Примечания

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

² Ср. с понятием «философская вера» К. Ясперса, которая примиряет научные знания с религиозными убеждениями, от чего ее «субъективная и объективная стороны составляют целое».

³ Данный подход проявлен в трудах таких ученых, как: Э. Дюркгейм («Элементарные формы религиозной жизни»), У. Джеймс («Многообразие религиозного опыта»), Б. Малиновский («Магия, наука и религия») и др.

⁴ Например, в 1980-х гг. отечественные социологи выявили среди сотрудников московских научно-исследовательских институтов значительное количество последователей традиционных и нетрадиционных религий, а также тех, кто разделял представления различных религиозных учений, веру в чародейство, формы гаданий, приметы, амулеты и другие суеверия. См.: [7].

Литература

1. Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Полис: политические исследования. – 2001. – №2; Немировский В.Г., Стариков П.А. Тенденция «квазирелигиозности» в среде красноярского студенчества // Социологические исследования. – 2003. – №10.
2. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. – №11; Добрускин М.Е. Новая религиозная ситуация в вузах Украины // Социологические исследования. – 2003. – №10.
3. Баранников В.П., Матренина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. – 2004. – № 9.
4. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии для вузов. – М.: Наука, 1994.

5. Гараджа В.И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2005.
6. Самнер У. Обычаи и нравы // Культурология: хрестоматия для высшей школы. – М.: Академический проект, 2003.
7. Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. – 1990. – №5.

Баёв Павел Анатольевич, канд. социол. наук, доцент, докторант кафедры культурологии и управления социальными процессами, Институт социальных наук Иркутского гос. университета.

Bayov Pavel Anatolievich, cand. of sociological sci, lecturer, doctorant of department of culturology and management of social processes, Institute of social science of Irkutsk State University.

УДК 130.2,1 (091)

Л.Ф. Бондаренко

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. КАК СПОСОБ АУТОРЕФЛЕКСИИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье предпринята попытка рассмотреть русскую религиозную философию XIX – начала XX вв. как способ ауторефлексии православной культуры. Выявляются православные истоки отечественной философии и обозначаются ее важнейшие тематические комплексы.

Ключевые слова: русская религиозная философия, православная культура, ауторефлексия.

L.F. Bondarenko

THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF THE XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURIES AS A WAY OF SELF-REFLECTION OF ORTHODOX CULTURE

The article is an attempt to consider the Russian religious philosophy of the XIX – early XX centuries as a mode of self-reflection of Orthodox culture. The author tries to reveal the sources of the Russian philosophy and designate its main thematic complexes.

Key words: Russian religions philosophy, Orthodox culture, self-reflection.

Современная культура определяется не только бурным научно-техническим процессом, радикальными изменениями форм социальных связей, но и рефлексией новых идеалов и жизненных смыслов на основе традиционных ценностей и знания собственной культуры, истории, философии. В связи с этим особую актуальность приобретает обращение к духовному опыту русской православной культуры, которая в нынешней ситуации уже обозначила себя своим возрождением. Указанный процесс нуждается в осмыслении, что требует известных усилий и преодоления определенных трудностей. Во-первых, трудно с теоретической точки зрения осмыслить и постичь православную культуру адекватно и целостно. Это связано с тем, что до недавнего времени философская рефлексия по поводу ее обобщения была не востребована. Во-вторых, трудно избежать редукции православной культуры в целом к одной или нескольким ее чертам или свойствам.

Разрешить обозначенные трудности можно, на наш взгляд, с помощью русской религиозной философии XIX – начала XX вв., которая выработала релевантную методологию для научного исследования. Основная аргументация, подтверждающая

релевантность этой методологии, связана с выявлением православных истоков отечественной философии и с анализом ее тематического содержания.

Если попытаться дать самую общую предварительную характеристику русской религиозной философии обсуждаемого периода, то суть ее сводится к следующему: именно на данном этапе своего развития она сформировалась в профессиональном отношении. Во-первых, это означает, что философия конституируется как особый род профессиональной деятельности. Во-вторых, в ней выдвигаются самостоятельные школы, строятся цельные философские системы и утверждается дискурсивно-рассудочный способ философствования. В-третьих, философские идеи воплощаются не во всем контексте культуры, как это было на ранних этапах развития философии, а в виде понятийно-логических конструкций. Внутреннее содержание русской мысли на данном этапе выражается в философской форме, в категориальном строе профессиональной философии. Эту точку зрения отстаивает известный современный философ С.С. Хоружий. В нашем исследовании мы не будем обсуждать достоинства и недостатки отечественной религиозной философии в ее новом статусе. Для нас