

## REFERENCES

1. Bobyreva, E.V. Religiozniy diskurs: tsennosti, zhanry, strategii [Religious discourse: values, genres, strategies]. Dissertation. Volgograd, 2007.
2. Bugaeva, I.V. Yazyk pravoslavnykh veruyuschikh v kontse XX nachale XXI veka [The language of Orthodox believers in the end of the XX-th – the beginning of the XXI-st centuries]. Moscow, 2008.
3. Karasik, V.I. Religiozniy diskurs [Religious discourse]. In: Yazykovaya lichnost [Linguistic identity: issues of lingvoculturology and functional semantics]. Volgograd: Peremena, 1999.
4. Mechkovskaya, N.B. Yazyk i religiya [Language and religion]. Moscow: FAIR, 1998.
5. Subiri, K. Vokrug problemy boga [Around the problem of God]. In: Chelovek. 2002. №6. P. 115-128.

***Костылев П.Н.***

*(Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва)*

## **К КРИТИКЕ БАЗОВЫХ ПОНЯТИЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ: «РЕЛИГИОЗНОСТЬ»**

**Аннотация.** Статья посвящена критике базовых понятий социологии религии на примере понятия «религиозность» и представляет три возможных стратегии критики этого понятия.

**Ключевые слова:** социология религии, религиоведение, критика базовых понятий.

***Kostilev P.N.***

*(Faculty of Philosophy in Lomonosov Moscow State University, Moscow)*

## **TOWARDS CRITIQUE FOR BASIC CONCEPTS IN SOCIOLOGY OF RELIGION: «RELIGIOSITY»**

**Abstract.** This article includes a critique of the basic concepts of sociology of religion at the example of the concept of religiosity and presents three possible strategies of criticism of this concept.

**Key words:** sociology of religion, religion studies, critics of basic concepts.

Вне зависимости от различного типа теоретических конструкций, устанавливающих корректное – в том или ином смысле – соотношение между социологией религии и религиоведением, базовые понятия социологии религии аксиоматизируются в рамках собственно социологии религии и не становятся предметом осмысленного рассуждения. В каком-то смысле можно утверждать, что «родовой травмой» религиоведения является проблема определения «религии» (лишь частично снимаемой введением типологии определений – множественное число! – религии), в пределе приводящей исследователя к отказу от работы с проблематикой общих понятий.

Базовые понятия социологии религии, подобно «религии» для религиоведа, оказываются для социолога религии своего рода «табу», зачастую употребляются к месту и не к месту (как божба в бытовом религиозном дискурсе), а сомнение в их осмысленности или хотя бы однозначности приводит критически настроенного исследователя в область само собой разумеющихся норм, «бессознательное» науки.

Реакция исследовательского сообщества на критику само собой разумеющихся норм дисциплины всегда агрессивна, поскольку ученый, принадлежа к определенной дисциплине, почти никогда не вскрывает ее оснований, интуитивно ощущая бесперспективность подобной тактики для собственной научной деятельности.

Если же, несмотря на все опасности подобного подхода, ученый осмеливается на переосмысление базовых понятий, он может стать основателем нового направления в рамках своей области научного знания, сменить парадигму дисциплинарного знания и / или создать конкурирующую исследовательскую программу. Впрочем, гораздо чаще подобного рода критик подвергнется обструкции, результаты его исследований обесценятся, да и сам он канет в Лету, поскольку посягает на самое святое любой науки – ее основания, закрепленные в системе не подвергающихся сомнению базовых понятий.

Как и всякая критика, наша может показаться огульной и необоснованной, но во многом она опирается на позиции т.н. «наивного понимания», подчас вызывающего сомнение в, казалось бы, многократно переосмысленных базовых понятиях. В рамках настоящей заметки мы хотели бы указать на возможные стратегии критического осмысления такого базового понятия социологии религии как «религиозность».

Для примера классического понимания религиозности хотелось бы привести определение И.Н. Яблокова: «социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Такое понимание фиксирует определенность религиозных индивидов и групп: они таковы именно в силу данного качества, а теряя его, перестают быть тем, чем являются. Это качество отличает религиозные индивиды и религиозные группы от нерелигиозных» [10, с. 122]. Далее И.Н. Яблоков определяет понятия «степень религиозности», «распространенность религиозности», «динамика религиозности», «характер религиозности», после чего обращается к осмыслению «религиозного сознания» и «религиозного поведения» (культового и внекультового) и, наконец, представляет оригинальную модель типологии религиозности.

Из огромного числа исследовательских программ, анкет и опросов нам известны основные показатели религиозности, вполне соответствующие классификативной модели, представленной выше. На наш взгляд, попытки представить наиболее ясное обществу видение процента верующих в обществе, доли представителей конкретных религиозных традиций и качества религиозной жизни, активно принимаемые основными российскими социологическими центрами, не могут дать достоверные результаты, поскольку основываются на определенных базовых установках, не выдерживающих серьезной критики. Продемонстрировать этот тезис нам хотелось бы на одном простом примере: **процент верующих в России составляет 71% [3] – 77% [7].**

#### *Стратегии критики.*

**1:** Вопрос по этому поводу звучал следующим образом: «Считаете ли вы себя верующим человеком? Если считаете, то какую религию вы исповедуете?» (Левада-центр) или «Считаете ли вы себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) себя относите?» (ФОМ).

Первая проблема заключается в том, что *считать* себя кем-либо и *быть* кем-либо – это две не обязательно совпадающие реальности. Представим, что подобный опрос проводился бы на тему «Считаете ли Вы себя умным?» или «Считаете ли Вы себя красивым?» – большинству исследователей было бы понятно, что

результатом такого рода опросов были бы *мнения*, но не *факты*. Возникает вопрос: является ли религиозность феноменом *мира мнения* или фактом *мира знания*?

На этот вопрос ответить нелегко, но наиболее близким к реальности, на наш взгляд, ответом было бы «и да, и нет». Так, наличие религиозных представлений говорит *скорее* в пользу гипотезы о религиозном сознании респондента. Однако известны граничные феномены – к примеру, философская вера в Бога (К. Ясперс) или безрелигиозное христианство (Д. Бонхёффер). Но уверенность в своей причисленности к сообществу верующих (кстати, не вполне отрефлексировано отличие верующих *религиозно* от верующих в любом ином смысле) не обещает *реальной* к ним причисленности.

Но что значит *реальной*? Что является критерием объективности в вопросе включения или исключения респондента из сообщества верующих? Один критерий – это соответствие догматическим критериям, но это критерий не научный, а теологический. Этому критерию социологические данные не соответствуют иногда в вопиющей степени: так, согласно данным Всероссийского центра исследований общественного мнения (далее – ВЦИОМ) 14% россиян, исповедующих христианство, являются некрещеными (включая 6% православных и 42% неправославных христиан-респондентов), а еще 2% *затрудняются ответить* [6]. С другой стороны, 39% неверующих являются крещеными [6]. Второй критерий – совпадение респондента с некоторой *идеальной моделью* верующего, выстроенной конкретным исследователем по тому или иному лекалу. Вообще говоря, оба этих критерия носят консенсуальный характер [2, с. 153–168]. Можно ли быть верующим наполовину? На треть? Можно ли быть верующим по одной модели и не быть верующим согласно другой? На эти и подобные вопросы количественная социология религии не дает никакого, насколько нам известно, внятного ответа, предлагая довольно сомнительные с логической точки зрения типологии верующих.

Вторая проблема, порожденная формулировкой вопроса, заключается в установлении тождества между *быть верующим* и *исповедовать определенную религию*. Так, более тонко настроенное исследование ВЦИОМ предлагает вариант ответа «Являюсь верующим, но какой-либо конкретной конфессии не принадлежу», с которым соглашается 3% респондентов [5].

**2:** Вторая стратегия критики носит общесоциологический характер и связана с обоснованием выборки – святая святых не только количественной социологии религии, но и количественной социологии вообще. Из данных исследований мы видим, что исследования всегда проводятся по определенной выборке респондентов, настраиваемой довольно сложным образом. Однако онтологическое условие выборки как методического приема количественной социологии, впрочем, никогда, к несчастью, не проговариваемое вслух исследователем или в исследовании, можно сформулировать следующим образом: **во-первых, определенное количество людей, представляющих срез населения по возрастному, этническому, гендерному и иным социальным показателям, всегда ответит на вопросы исследования так же, как и другое так же определенное количество людей; во-вторых, данные исследования этого количества людей правомочно масштабировать на все население.**

Это условие научно (поскольку теоретически может быть подвержено фальсификации), но оно основывается на представлении, что все представления конкретных людей, осознаваемые ими как уникальные и – в случае представлений о религии и религиозности – как интимные, относящиеся к наиболее глубоким слоям личности, легко и просто укладываются в несколько вопросов анкеты. Речь идет об

отрицания значения индивидуального типа религиозности; ведь индивидуальная религиозность специфического типа никогда не будет видима в результатах исследования, построенного по принципу закрытой анкеты с выбором из нескольких предписанных исследователем пунктов. К примеру, антропология религии (в России часто именуемая этнографией или этнологией религии) давно вышла за пределы подобного рода представлений, искажающих мировосприятие респондента и грубо втискивающих их в прокрустово ложе социологической модели. Справедливости ради следует отметить, что отдельные системно мыслящие социологи религии в России сегодня подходят к пониманию этой проблемы [1, с. 88–89]/

Таким образом, базовое представление, лежащее в основе применения выборки к исследованию религиозных представлений и поведения, может быть сформулировано так: **все верят более-менее одинаково**. Какое отношение это представление имеет к реальной действительности, сказать трудно.

**З:** Если же нам потребуется выяснить, **в какой степени и как конкретно религиозны** те верующие, о которых говорят социологические данные, становится актуальна третья критическая стратегия, акцентирующая внимание на *качестве религиозной жизни* верующих. Наиболее рельефно эта стратегия может быть представлена на примере вопроса о степени воцерковленности православного населения России.

Согласно данным ФОМ, 16% православных практически никогда не посещают храм, тогда как еще 15% посещают его реже раза в год. 60% православных практически никогда не причащаются (*sic!*), причащаются реже одного раза в год 14% православных. 83% православных практически не соблюдают постов, 28% – практически не молятся, 52% – никогда не читали Библии [3]. По сообщению недавно ушедшего от нас блестящего социолога Б. Дубина (Левада-центр), «из тех, кто с готовностью признают себя православными, в бога верят лишь 40%» [9].

Возникает вопрос: мы говорим о верующих, но **о каких верующих мы говорим?** Мы позволим себе оставить этот вопрос открытым.

\*\*\*

Продолжить критическое осмысление базовых понятий социологии религии можно было бы на примере концепта «этнически исповедуемых религий» (разные стратегии применения данного концепта дают нам, к примеру, раза в два отличающееся количество мусульман России) или понятия «религиозной организации», не совпадающего ни с теологическим концептом «Церкви», ни с комплексом юридических терминов, как то: «религиозное объединение», «религиозная организация», «религиозная группа» (в терминологии Федерального закона №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»). Другой проблемный концепт, претендующий на базовый характер – появившееся с легкой руки Ю. Хабермаса, активно развиваемое современными зарубежными и российскими теологами и некритически воспринимаемыми исследователями представление о т.н. «постсекулярном мире». Но это уже темы других возможных заметок.

Значит ли представленный нами критический анализ, что базовые понятия социологии религии, в частности, понятие «религиозность», не могут служить целям научного познания религиозной действительности? И да, и нет. Наука, лишенная базовых понятий, опрокидывается сама в себя, превращаясь в бесконечное теоретизирование (российским религиоведам хорошо известны бесконечные, «бессмысленные и беспощадные» дискуссии, разворачивающиеся вокруг определения религии). С другой стороны, некритическое восприятие базовых понятий превращает научную дисциплину в аналог дисциплины теологической, в силу отсутствия

аргументов убеждающую ученых и общественность в осмысленности собственной деятельности не вполне научными методами.

С нашей точки зрения, российская социология религии уже способна перерасти общественно-политический заказ на «проценты верующих» и перестать ориентироваться на количественные методы анализа, освоив для начала современный инструментарий мировой социологии религии [8, с. 24–44; 4, с. 170–189]. Однако общественно-политическая польза от такой социологии религии может оказаться меньше, чем от стандартизированных исследований, результаты которых так хорошо приложимы к отчетам, предвыборным программам и интернет-дискуссиям.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 88-89.
2. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. №4. С. 153-168.
3. Материал Фонда общественного мнения (далее – ФОМ) «Ценности: религиозность. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами?», основанный на опросе граждан РФ от 18 лет и старше от 07.04.2013, 43 субъекта РФ, 100 населенных пунктов, 1500 респондентов (<http://fom.ru/TSennosti/10953>, режим доступа: 24.08.2014).
4. Опалев С.А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. №3-4. С. 170-189.
5. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1116 «Религия в жизни россиян» от 10.12.2008 (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>, режим доступа: 24.08.2014).
6. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1461 «Верим ли мы в Бога» от 30.03.2010, основанный на опросе от 23-24.01.2013, 42 субъекта РФ, 140 населенных пунктов, 1600 респондентов (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365>, режим доступа: 24.08.2014).
7. Пресс-выпуск Левада-центра «Россияне о религии», основанный на опросе населения РФ от 18 лет и старше от 15-18.11.2013, 45 регионов, 130 населенных пунктов, 1603 респондента (<http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii>, режим доступа: 24.08.2014).
8. Сафронов Р.О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. №1-2. С. 24-44;
9. Фаликов Б. Православие для галочки ([http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18\\_a\\_4630085.shtml](http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18_a_4630085.shtml), режим доступа: 24.08.2014).
10. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: 1979. С. 122.

#### REFERENCES

1. Lebedev S.D. Paradoxes of religiosity in the world of late modernity // Sociological researches. 2010. № 12. P. 88-89.
2. Lebedev S.D. Religiosity: in search of «Rubicon » // Sociological journal. 2005. №4. P. 153-168.
3. Materials of Public Opinion Foundation (POF) «Values: religiosity. How many Russian believe in God, visit temples and pray?», based on the survey of RF from 18 and older dated 07.04.2013, 43 territorial entities of the RF, 100 localities, 1500 respondents (<http://fom.ru/TSennosti/10953>, access mode: 24.08.2014).
4. Opalev S.A. Critics of secularism theory in the theory of rational choice // Theological researches. 2010. №3-4. P. 170-189.
5. Press-edition Russian Public Opinion Research Center №1116 «Religion in the life of Russian» dated 10.12.2008 (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>, access mode: 24.08.2014).

6. Press-edition Russian Public Opinion Research Center №1461 «Do we believe in God» dated 30.03.2010, based on the survey dated 23-24.01.2013, 42 territorial entities of the RF, 140 localities, 1600 respondents (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365>, access mode: 24.08.2014).

7. Press-edition of Levada-center «Russians about religion», based on the survey of RF from 18 and older dated 15-18.11.2013, 45 regions, 130 localities, 1603 respondents (<http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii>, access mode: 24.08.2014).

8. Saphronov R.O. Modern sociological religion theories in the USA and Europe // Theological researches. 2009. №1-2. P. 24-44;

9. Phalikov B. Orthodoxy for tick ([http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18\\_a\\_4630085.shtml](http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18_a_4630085.shtml), access mode: 24.08.2014).

10. Yablokov I.N. Sociology of religion. M.: 1979. P. 122.

***Мчедлова М.М.***

*(Москва, Российский университет дружбы народов,  
Институт социологии РАН)*

## **РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: КАК ВОЗМОЖЕН СИНТЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО И ТРАДИЦИОННОГО**

**Аннотация.** Статья содержит эпистемологические и политические возможности синтеза глобального и традиционного измерений сквозь призму религии. Особое внимание уделено современной онтологической трансформации и поиску новых объяснений.

**Ключевые слова:** современность, традиция, глобализация, религия, космополитизм.

***Mchedlova M.M.***

*(Peoples' Friendship University of Russia,  
Institute of Sociology RAS, Moscow)*

## **RELIGION IN MODERN WORLD: HOW IS SYNTHESIS OF GLOBAL AND TRADITIONAL POSSIBLE**

**Abstract.** The article contains the epistemological and political possibilities of the synthesis of global and traditional measurements through the prism of religion. Particular attention is paid to modern ontological transformation and the search for new explanations.

**Key words:** modernity, tradition, globalization, religion, cosmopolitanism.

Сегодня, в условиях цивилизационного многообразия, для любого общества актуально естественное сращивание традиционной культуры с требованиями современности. Интерпретации данной позиции многочисленны, на крайних полюсах которых могут находиться различно идеологически окрашенные мыслители, отстаивающие либо примат традиционности, либо наоборот, усматривающие в традиции и апелляции к традиционализму преграду прогрессу и императивам политического развития «Третьей волны». К первому полюсу можно отнести представителя консервативного течения французских «новых правых» Алена де Бенуа. Он настаивает на положительном переосмыслении коллективной идентичности, которую можно противопоставить «потере корней», характеризующей эпоху модерна [2]. К другому полюсу можно отнести концепцию «Культурной свободы» А. Сена, чья основная цель состоит в ослаблении традиционной предопределенности этнической и религиозной идентичностей посредством замещения ценностями либерализма