

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
SOCIOLOGY OF CULTURE AND SPIRITUAL LIFE

УДК 316.64, 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-3-10

Абдулагатов З.М. | О ПОНЯТИИ «МАССОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ»

кандидат философских наук, зав. отд. социологии Института истории, археологии и этнографии, Дагестанский научный центр РАН, ул. Ярагского, д. 75, Махачкала, 367030, Россия, Электронный адрес: Zaid48@mail.ru

Аннотация. В статье дан анализ понятия «массовое религиозное сознание», используя более общие понятия «массы», «массовое сознание». Выявлены особенности влияния модернизма и постмодернизма на процессы структуризации и деструктуризации классических религиозных групп, социальные причины массовизации религиозного сознания. На основе данных социологических опросов среди мусульман Дагестана показаны тенденции становления массового религиозного сознания. Дано определение понятия «массовое религиозное сознание». Показано, что современные исследования религиозности сознания должны опираться не только на критерии религиозности, основывающиеся на традиционных нормативных сакральных ценностях, но и на более широких, привлеченных из светской жизни и сакрализованных. Более того, имеет место тенденция, выражающаяся в том, что религиозные ценности постепенно приобретают у части верующих десакрализованное содержание. С другой стороны, в условиях усиления роли религии в общественной жизни светски ориентированные члены общества активно начинают пользоваться религиозными ценностями как общекультурными, не имеющими сакрального характера, регулирующими отдельные стороны общественной жизни. Эти процессы определяют содержание массовизации современного религиозного сознания.

Ключевые слова: массы; массовое сознание; массовое религиозное сознание; сакральное; модернизм; постмодернизм.

Z.M.Abdulagatov | ON THE CONCEPT OF «MASS RELIGIOUS CONSCIOUSNESS»

PhD in Philosophy, Head. Dep. Sociology of the Institute of History, Archaeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center Russian Academy of Sciences, 75, Yaragskogo Str., Makhachkala, 367030, Russia, E-mail: Zaid48@mail.ru

Abstract. The article analyzes the concept of «mass religious consciousness», using the more general concept of «mass», «mass consciousness». The features of the influence of modernism and postmodernism on the structure and processes of deconstruction of classic religious groups, social causes of massivization religious consciousness. On the basis of opinion polls among the Muslims of Dagestan data showing tendencies of mass religious consciousness. The definition of the concept of «mass religious consciousness» is given. It is shown that modern study of the religious consciousness should be based not only on religious criteria, based on the traditional standard of sacred values, but also on the broader drawn from secular life and sacralized. Moreover, there is a tendency that is expressed in the fact that religious values have gradually become part of the content of the believers desacralized. On the other hand, the secular-oriented members of the public to actively start using religious values as the general cultural, non-sacred character of regulating certain aspects of public life. These processes determine the content massivization modern religious consciousness.

Keywords: mass; mass consciousness; mass religious consciousness; sacred; modernism; postmodernism.

Вопрос о существовании массового религиозного сознания не так очевиден, как может показаться с первого взгляда. Особенно если учесть

то обстоятельство, что религия и религиозное сознание есть консервативные явления со сложившимися структурами различных

конфессиональных групп, которых можно считать проявлениями классических социальных групп. Особенность этих групп в исламе заключается в их привязанности к исламским догмам, религиозной идеологии, в наличии определенных и строго выполняемых ритуалов, лидеров, последователей и т.д. Зачастую эти признаки имеют значительные особенности, позволяющие говорить о различных группах. Они, как классические социальные группы, многосторонне однородны по состоянию сознания, при гетерогенности социального состава.

Массовое религиозное сознание является частным определением более общего понятия – массового сознания. Первые серьезные признаки внимания к понятию «масса», «массовое сознание» появились в западной философской мысли примерно сто лет назад в работах Ф.Ницше, О. Шпенглера, Г. Тарда, Г. Лебона, а в более поздний период – у испанца Х. Ортега-и-Гассет. В советско-российской науке серьезно за эту проблему взялись около 40 лет назад. Одними из первых исследователей, пытавшихся решить проблему определения природы массового сознания, были Б.А. Грушин, Г.Г. Дилигенский, А.К. Уледов, Б.Ф. Поршнев, Г.М. Андреева, Э.Я. Баталов, Г.К. Ашин, М.К. Горшков, Ю.А. Левада, Д.В. Ольшанский, Г.К. Овчинников¹.

В ряду выводов, сделанных в ходе многолетних исследований ученых, необходимо указать на следующие.

1. Массовые общности – это качественно новые образования, где отсутствуют или сведены

до минимума жестко определенные однородности материальных условий жизни или другие признаки социального единства, какие наблюдаются в классических социальных группах: классах, этносах и др. Например, классы: 1) большие группы людей; 2) имеющие определенное место в исторически определенной системе общественного производства; 3) играющие особую роль в общественной организации труда; 4) особое отношение к средствам производства; 5) особые способы получения и размеров доли общественного богатства – однородность, по меньшей мере, по пяти объективным показателям. Этнос: территория, язык, экономика, культура, психологический склад – однородность по пяти позициям. Они имеют существенный характер. Примеры массовой общности: любители канала ТНТ, болельщики футбольного клуба «Спартак», поклонники и поклонницы Аллы Пугачевой, читатели газеты «Аргументы и факты».

2. Массовые общности, как правило, имеют ограниченную однородность сознания, которая их объединяет («я болельщик «Динамо») и значительную разнородность состава участников по социальному положению (капиталист Керимов С., рабочий, безработный, интеллигент, академик, безграмотный, верующий, неверующий и т.д. – болельщики, которые часто садятся рядом, образуя особую общность).

3. В отличие от «классической» социальной группы, масса не обязательно есть совокупность людей, объединяющихся ради реализации определенных интересов и целей. То есть, при определенной однородности сознания в массе не обязательно, как в группе, наличие массового самосознания. Если члены классической группы, как правило, идентифицируют себя с данной социальной группой, то человек массы может этого не делать.

4. Массовое сознание определяют как совпадение в какой-то момент (совмещение или пересечение) основных, наиболее значимых компонентов сознания большого числа весьма разнообразных «классических» групп (больших и малых), однако не сводимые к ним [10]. Это «ситуационно возникающие социальные общности» [4, с. 234-235].

Существующие определения массового сознания до сих пор не являются общепринятыми, взаимно согласованными. В частности, в массовое сознание, определяемое по Д.В. Ольшанскому, не вписываются массы, которые могут иметь место внутри одной группы. Как справедливо писал Б.А. Грушин, «отдельные

¹ Грушин Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987; Его же: Логические принципы исследования массового сознания // Вопросы философии. 1970. №8; Дилигенский Г.Г. Марксизм и проблемы массового сознания // Вопросы философии. 1983. №11; Его же: В поисках смысла и цели. Проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М., 1986; Уледов А.К. Структура общественного сознания. М., 1968; Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979; Андреева Г.М. Социальная психология М., 1980; Баталов Э.Я. Массовое политическое сознание современного американского общества: методология исследования // Общественные науки. 1981. № 3; Ашин Г.К. Эволюция понятия «масса» в концепциях «массового общества» // «Массовая культура» – иллюзия и действительность. М., 1975; Его же: Доктрина «массового общества». М., 1971; Горшков М.К. Общественное мнение. М., 1988; Левада Ю.А. От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993-2000. М., 2000; Ольшанский Д.В. Основы политической психологии. Екатеринбург, 2001; Его же: Психология масс. СПб., 2000; Назаретян А.П. Психология стихийного массового сознания М., 2001; Овчинников Г.К. Массовое сознание как объект социологического анализа. М., 1974.

виды масс могут возникать и реально возникают не только на пересечении групп, структурирующих общество по тому или иному основанию, но и внутри этих групп» [4, с. 221]. Возникает вопрос и о том, в каком смысле компоненты сознания «наиболее значимы», а в каком нет, чтобы определять массу. Ряд других вопросов и характеристик массового сознания можно свести к следующему

Во-первых, невозможность определения массы как «классической группы». В отличие от «классической группы», масса не обязательно есть совокупность людей, объединившихся ради реализации определенных интересов и целей. То есть, при определенной однородности сознания в массе не обязательно, как в группе, наличие массового самосознания. Если члены классической группы, как правило, идентифицируют себя с данной социальной группой, человек массы может этого не делать. Во-вторых, это не многосторонняя однородность, как в случае «классических групп», а, как правило, в одном отношении. В-третьих, в последовательном изложении природы массы затруднение вызывает требование гетерогенности состава массы. Признание того, что имеют место внутригрупповые массы, не позволяет говорить о том, что совокупное («классическая группа») менее гетерогенно, чем одна из ее составляющих – внутригрупповая масса. Важнейший признак общности как массы заключается в том, что она во всех случаях менее гомогенна по показателям однородности сознания, определяющих общность как массу.

В то же время, в-четвертых, бо́льшая гетерогенность состава массы может наблюдаться в тех случаях, когда имеет место ее образование на пересечении, совмещении «классических групп».

В-пятых, в различении «классических групп» и массы следует иметь в виду то, что отличительный признак массы внутри группы не может быть существенным для данной группы. Но этот признак существенен в определении самой массы и массового сознания.

В-шестых, исходя из того, что не все массы скоротечны по длительности своей «жизни», более того, способны увеличить число признаков гомогенности, нужно признать возможность развития отдельных массы в направлении становления новой социальной группы.

Эмпирические показатели данных опросов могут свидетельствовать о наличии массового религиозного сознания в различных аспектах.

Во-первых, общности с наличием общих элементов, составляющих сознание различных групп в исламе, которые сами по себе не

образуют новую группу (нет общей идеологии, лидеров и т.д.).

Во-вторых, общности с непоследовательным, эклектическим выражением догм, составляющих стержень различных вероисповеданий. Так, в Республике Дагестан достаточно распространенным является наличие в религиозном сознании составляющих исламской веры и языческих верований: ношение амулетов, лечение с помощью магических процедур, поклонение природным явлениям и др.

В-третьих, наличием общих составляющих ценностей религиозного и нерелигиозного, светского характера (потерявших четкую религиозную ориентацию).

В-четвертых, отошедшие от религиозной организации, не соблюдающие ее норм, но придерживающиеся требований Ислама и Имана.

Двумя мощными факторами, формирующими массовое религиозное сознание, в том числе и исламское, являются:

- межгрупповые взаимоотношения внутри одной религии;

- взаимовлияние светской и религиозной идеологий, норм, образов жизни, ценностей, институтов.

В первом случае постоянно действующей причиной массовизации являются глобализационные процессы, которые усиливают взаимоотношения внутри мусульманского мира. В том числе и по причине актуальных проблем взаимоотношения Ислама с другими, неисламскими культурами. Эти же процессы актуализировали межгосударственное и, как следствие, межконфессиональное сотрудничество в области исламского образования. Получение исламского образования в зарубежных государствах есть институциональное взаимодействие различных конфессий в исламе, которые влияют на деструктуризацию устоявшихся религиозных групп.

Во втором случае массовизация на основе различных ценностей связана с неизбежностью адаптации верующего к условиям светской жизни, особенно в государствах, в конституциях которых закреплена светскость государственного устройства. Постоянно действующим источником формирования массового сознания являются и нормы адатного (традиционного) права на Кавказе, которые разрушали целостность не только отдельных исламских групп, например, мазхабов, но и всей исламской уммы (общины), взятой в масштабах крупных регионов и даже страны. Имам Шамиль вел жесткую борьбу с адатами за «чистоту» общины верующих в Дагестане в XIX веке. Эта борьба не

смогла в корне изменить отношение мусульманина к адатным нормам, которые содержали в себе как светские, так и языческие элементы. Она продолжается современными исламскими лидерами и в настоящее время.

Процессы религиозного модернизма по-особому связаны с массовизацией сознания верующих. Духовные лидеры в исламе, рядовые верующие, имеющие возможность влиять на процессы укрепления религиозного сознания, активно занимающиеся такого рода деятельностью журналисты, политики и др. являются хранителями и охранителями религиозных ортодоксальных традиций. Если духовенство низшего и среднего звеньев озабочено постоянной конкретизацией общих положений религии для каждого из рядовых верующих, то высшее звено решает проблемы общины в целом. Их роль повышается, когда возникает угроза целостности религиозной доктрины. Высокая социальная значимость религии делает ее зависимой от социальных условий жизни. Одним из путей изменения религиозного сознания являются перемены в жизни рядового верующего, точнее, его реакции на перемены в жизни общества. У верующих, как справедливо замечает З.И. Левин, «появляется смутное ощущение дискомфорта, они видят, что нормы поведения, освященные традицией, часто не отвечают требованиям жизни» [7, с. 32]. Происходит стихийное оправдание нововведений, когда это возможно – со ссылкой на по-своему толкуемую традицию. Например, в Халифате процветало ростовщичество, абсолютно запрещенное Кораном [6]. Как показывает новейшая история ислама, богословы находят хитроумные интерпретации, толкования соответствующих аятов Корана, чтобы соответствовать сакральному тексту. Именно новые условия жизни, к которым вынужден адаптироваться рядовой, массовый верующий, принуждает духовенство санкционировать нововведения, вопреки групповым конфессиональным нормам, традиции, собственным желанием, чтоб удержать верующих в границах конфессионального сознания и поведения. Это явление хорошо известно в исламе под названием иджтихад. Иджтихад – специальная процедура внедрения новшеств в систему исламских норм [1]. Иджтихад вызывает жесткие дискуссии в исламском мире по поводу его допустимости и характера реализации в современной истории. В то же время становится все более очевидной жизненная необходимость

иджтихада для адаптации мусульман к изменяющимся социальным условиям [10].

В отношении массового религиозного сознания указанные явления в исламе значимы в следующем смысле. Рядовые верующие, в какой-то степени и носители исламского нормативного сознания – духовные лидеры, вынуждены считаться с изменениями в общественной жизни. Вовлеченные в нее, они демонстрируют в своем сознании и поведении элементы, которые не свойственны существующей ортодоксальной системе исламских норм. Этот длительно развивающийся процесс есть постоянный источник становления масс, массового исламского религиозного сознания. Происходит ломка перегородок групповых религиозных сознаний.

Особенность образования масс и массового сознания в религиозном модернизме заключается в том, что время от времени составляющие массового религиозного сознания с помощью процедур иджтихада переводятся в ту или иную форму группового исламского сознания. Эта процедура, с одной стороны, формирует новую конфессиональную целостность, с другой – способствует общественной государственной целостности, так как санкционирует светские ценности в качестве исламских, дозволенных (халал) для мусульманина.

Тем не менее, современный иджтихад сильно ограничен в своих возможностях ассимиляции мощного потока светских новшеств, а потому массовость религиозного сознания мусульман остается для нормативного ислама трудноразрешимой и где-то даже неразрешимой проблемой. Мы имеем перманентное состояние массовости религиозного состояния в рамках ее проявлений в религиозном модернизме. Особенность данного процесса проявляется в том, что инициатива массовизации в нем принадлежит не изменениям внутри религии, а светским общественным явлениям: модернизационные процессы внутри религии являются следствиями модернизации общества.

Религиозный постмодернизм иначе влияет на массовизацию религиозного сознания. Следуя основным принципам постмодернизма, в частности идеям бессистемности, бесструктурности, фрагментарности и т.д. социальной реальности, религиозный постмодернизм целесообразно определить как процесс деструктуризации религии, и, как следствие – как, явление, деструктурирующее социальные процессы в обществе.

Необходимо заметить, что есть достаточно обозначенное несоответствие между

постмодернизмом как объективным процессом, происходящим в обществе, и постмодернизмом как парадигмой видения общественных явлений. Последнее неправомерно обобщает (переводит во всеобщее) постмодернистские составляющие общественных процессов. «Критика полосатых тигров не обязательно должна быть полосатой». Описание деструктивных явлений в мире, в том числе и в религиозном сознании, могло бы проводиться в терминах новых общественных целостностей. То есть, речь идет не только о том, что есть религиозный промодернизм, который на определенном этапе трансформируется в постмодернизм [3], и даже не о том, что религиозный модернизм сегодня не актуален – он актуален, о чем свидетельствуют активная деятельность институтов религии. В настоящее время, вопреки установкам постмодернизма, мы имеем совершенно иные целостности религиозного характера, которые можно называть массаами.

Влияние постмодернизма на процессы массовизации религиозного сознания можно усмотреть в том, что:

а) адепт той или иной религии отходит от нее частично или полностью, не переставая при этом считать себя верующим. Он перестает быть членом какой-либо классической религиозной группы. Идет «атомизация» носителей религиозного сознания, которые все меньше придают значение религиозным структурным образованиям типа мечетей, духовных управлений, церквей и др.;

б) религия теряет свои интегративные функции в обществе. Тем самым теряется многосторонняя гомогенность религиозного сознания и поведения отдельных верующих, теряется групповой характер поклонения сакральному;

в) наличие мощных средств массовой информации «размножает религиозные сущности» в той среде, где ранее была многосторонняя однородность религиозного сознания, определяемая существующими в данном регионе институтами религии;

г) сознание верующего, оторванного от религиозной группы, приобретает эклектические составляющие относительно систем групповых норм;

д) постмодернизм нарушает целостность мировоззрения и поведения классической группы неверующих. Часть из них активно включается в совершение отдельных религиозных обрядов, рассматривая их как несакральные культурные ценности. Появляется масса, видящая в религии главным образом инструмент достижения тех или иных нерелигиозных целей.

Нельзя полагать, что явления, приведенные выше, имеют место, возникли лишь в условиях постмодернизма. Своеобразный фронтир, как «подвижная граница», имеет место не только между освоенными и неосвоенными землями [13], как это принято в геополитическом дискурсе. Фронтир можно рассматривать как часть социального пространства, где происходит взаимопроникновение различных взглядов, мировоззрений, культур. Это контактные зоны «притирки» систем различных ценностей, где теряются четкие очертания культурных границ. Данное явление имело место задолго до постмодернизма. В допостмодернистское время оно имело место главным образом между культурами, имеющими достаточно четкие территориальные границы, культурное своеобразие, достаточно развитые, стабильные взаимоотношения. Своеобразия этих взаимоотношений, и, как следствие, специфика фронтаира, были обусловлены особенностями традиционного общества, где нормы коллективизма, ценностно-рациональной деятельности (М. Вебер) играли ключевую роль. В отношении религий это означало, что верующий не мог без ущерба своему материальному и моральному положению демонстрировать свою религиозную непоследовательность, не подчинить себя, свое поведение коллективно признаваемым нормам данной религии, конфессии. А потому фронтир, как устойчивая «подвижная граница», как правило, не мог появиться внутри классических групп.

Иное явление наблюдается в условиях посттрадиционного общества, когда набирает общественную, политическую силу идея приоритетов прав и законных интересов личности перед интересами общества, государства, нации. Либеральные ценности по-другому ставят вопросы рациональности деятельности. Это, прежде всего целерациональность, которая определяет достижение личностью своих целей без оглядки на соблюдение коллективных интересов. Для либерализма нет рациональности, определяемой «сверху». Тем самым верующий приобретает свободу от строгой привязанности к системе коллективных религиозных ценностей. Это явление усиливается влиянием глобализационных процессов, которые рушат прежние представления о фронтире как территориально очерченном явлении: мощные системы СМИ, развитие транспорта, миграционных процессов, культурного взаимообмена превращают во фронтир то, что религии ранее называли «каноническими территориями». Еще одна особенность этого процесса заключается в том, что глобализационные процессы сопровождаются

высоким уровнем светского образования населения мира. Образование всегда делало человека способным к самостоятельному критическому мышлению, что немаловажно в целерациональном понимании своей деятельности, противоречащей ценностной рациональности. Указанное явление приводит к тому, что массовость религиозного сознания в условиях постмодернизма, в отличие от проявлений религиозной массовости в модернизме, проявляются особо. Эта особенность заключается в том, что массовость религиозная в данном случае возникает не только в «межтерриториальном» фронтире, с которой религии при активной адаптационной деятельности как-то могут бороться, а внутри конфессиональных групп, внутри традиционных «канонических территорий». Это ломка традиционной внутригрупповой структуры религиозного сообщества под влиянием различных, в том числе и внешних факторов.

Анализ проявлений массового религиозного сознания дает основание его определению как проявления массового сознания – качественно нового образования как внутри, так и между классических групп, суть которого заключается в появлении однородности сознания большого числа людей, принадлежащих к этим группам, деструктурированным по религиозным причинам в данное время, при данных обстоятельствах. Причем, эти причины могут носить как сакрально-религиозный, так и религиозно-культурологический, десакрализованный характер.

Эти массы могут иметь как стабильно долговременный, так и кратковременный характер, обусловленный ситуативно появляющимися, кратковременно актуальными для носителей массового сознания, вопросами отношения к тем или иным религиозным ценностям. На эмпирическом уровне весь спектр массовости религиозного сознания четко демонстрируется в ответах респондентов на вопросы анкет, посвященных проблемам религиозности, религии и государства, религии и общества.

Для массового религиозного сознания существенно, чтоб деструктуризация религиозного сознания как определенной социальной целостности происходила по тем или иным религиозным причинам, происходила как проявление невозможности адаптации религиозного сознания к новым условиям без противоречий с традиционно сложившейся религиозной нормативной системой.

В условиях религиозного модернизма и постмодернизма массовизация религиозного сознания имеют еще следующую особенность. Если модернизм склонен к ассимиляции

межгрупповых проявлений массовости, то постмодернизм как социальное явление формирует их. Более того, в условиях постмодернизма, в связи с процессами «деконструкции», активно идут процессы массовизации сознания внутри религиозных групп, которые почти не поддаются ассимиляции существующей групповой нормативной системой.

В философском плане процессы массовизации религиозного сознания, образования религиозных масс целесообразно рассматривать во взаимоотношениях категорий прерывного и непрерывного. Хотя классические социальные группы существуют объективно, в гносеологическом плане, понятие «социальная группа» есть абстракция, а как таковая в известном смысле есть упрощение. Смысл этого упрощения заключается и в том, что эта абстракция навязывает исследователю мысль составленности общественного бытия исключительно из классических социальных групп, то есть как сложность из дискретностей (прерывность), тогда как межгрупповые и внутригрупповые образования, определяющие непрерывность общественного сознания и бытия, реально существовали и существуют. Массовое религиозное сознание по-своему заполняет социальные ниши между группами, создает определенный баланс прерывного и непрерывного в социальном пространстве.

Массовое исламское сознание, согласно такому определению, не сводится к народному исламу, тем более – к исламу нормативному, где ислам и сакральность неразделимы. Носителем массового исламского сознания может быть представитель любой социальной группы, в том числе и из числа колеблющихся, не задумавшихся над вопросом о вере, индифферентных и даже атеистов. Т.е. им может быть и тот, кто не придает исламским ритуалам сакральный характер. Наличие массового религиозного сознания по-новому ставит проблему критериев религиозности в социологических исследованиях. Есть необходимость в различении критериев религиозности в исламе нормативном, в исламе народном, а также в массовом исламском сознании.

Ярким показателем массового сознания являются результаты социологических опросов. В частности, проявления массового религиозного сознания, в том числе и исламского, имеют место в религиозном инструментализме. Это явление, когда исламские ценности используются, функционируют среди части населения не только для выражения и достижения сакральных ценностей, целей, а иных – нерелигиозных, социальных. Например, этнический мусульманин не имеет иного, признанного

мусульманской средой, ритуала выражения соболезнования, кроме прочтения суры «Фатиха». Он же часто идет на религиозный ритуал бракосочетания не потому, что видит в этом сакральность, а следует традиции: «так поступали наши предки, наши родители, деды, прадеды. Так поступают все». Норма уважительного отношения к умершим также имеет религиозные корни и выражается дагестанцами, как и всеми мусульманами, в приветствии (тоже исламского, арабского происхождения) и прочтении суры «Фатиха». Это «правильные поступки» в жизни, независимо от веры в Аллаха. Данный вывод подтверждается и результатами социологических опросов в Республике Дагестан. Так, из пяти вариантов ответа на вопрос о том, «Кого, на Ваш взгляд, можно назвать верующим человеком?», наибольшее число респондентов выбрали позицию «Истинно верующий тот, кто совершает нравственно правильные поступки в жизни, а не клянется в вере Аллаху и выполняет другие требования исламской религии» (32,6%)¹. При этом необходимо учесть, что в Дагестане сегодня средний показатель заявленной респондентами исламской религиозности 90 и более процентов. Противоречие с исламской нормативностью заключается в том, что верующий как основу, критерий религиозности принимает не нормативное, сакральное определение, а мирское поведение, которое во многом определено жизненным опытом, системой традиционных ценностей, которая не тождественна религиозно-сакральной.

Разительный пример такого поведения заметили исследователи среди православной молодежи России. Как оказалось, по опросу, проведенному социологами среди студенческой молодежи, православными назвали себя 84,2%. По данным того же опроса, к православным отнесли себя «7,6% лично не верующих и 23% не верящих в Бога, или затрудняющихся ответить на этот вопрос. Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным» [2].

Нечто подобное наблюдается при опросах мусульман Северного Кавказа. Так, по опросам автора в РД, КБР, ЧР, 3,3% неверующих «участвуют во всех религиозных обрядах и привлекают других», а 43,3% «иногда участвуют в некоторых обрядах. Среди «колеблющихся» этот показатель оказался еще выше – 45,0%. Мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат, имянаречения национальными по содержанию и религиозными лишь по форме, а

потому касающимися всех считают 44,0% опрошенных трех указанных республик. Исключительно религиозный, сакральный характер этих ритуалов отмечают лишь 36,9%. При этом надо заметить, что, общий средний процент верующих в этих республиках по данным опроса равен 84,3%². Как справедливо пишет Р.А. Лопаткин, «сам факт конфессиональной самоидентификации человека не всегда свидетельствует о его религиозности» [8]. Ярким примером этому может послужить высказывание известного ученого-физика С.П. Капицы: «А я – русский, православный атеист. Это, кстати, весьма распространенная формула отношения к вере, к духовной культуре» [5].

К данному дискурсу имеют отношение еще следующие высказывания, которые не являются случайными: «О русской религиозности нужно... судить, прежде всего, по самоидентификации респондентов. Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере, но и его причастности к национальной культуре..., современная православная идентичность – это преимущественно культурная идентичность» [12]. Последнее утверждение сделано С.В. Рыжовой со ссылкой на известных российских религиоведов – академика Л.Н. Митрохина и М.П. Мчедлова. Культурная идентичность рассматривается С.В. Рыжовой как сторона православной идентичности. При этом она ссылается на Патриарха Алексея II, который считал, что, познавая религию как культурную ценность, человек через традиции, национальную культуру ощущает духовное родство с сакрально-религиозными ценностями [12].

Действительно, в ходе образовательного процесса религиозно-культурная социализация способна стать трамплином, которая приведет человека к сакральному пониманию содержания традиционных ценностей. Хотя общий вектор развития общества идет, в действительности, в обратном направлении: «По существу, ведь и наука выросла из религии» [5]. На сегодня было бы ретроградством пытаться использовать, например, математику для доказательства бытия Бога, божественных истин. Тем не менее, подобная реальная попытка идет в религиозных модулях школьного курса Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ), когда культурологическая по идее программа образования, давая светские знания о религиозных традициях, одновременно разбавляется сакральными, вероучительными фрагментами.

¹ Два главных требования Ислама верующему – следование столпам Ислама и Имана отметили соответственно 31,0% и 28,4%.

² Опрос проведен в 2011 г. в РД, КБР, ЧР. N=1010.

На сегодня было бы ретроградством пытаться использовать, например, математику, для доказательства бытия Бога, божественных истин. Тем не менее, подобная реальная попытка идет в религиозных модулях школьного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), когда культурологическая по идее программа образования, давая светские знания о религиозных традициях, одновременно разбавляется сакральными, вероучительными фрагментами.

Общий ход развития общественного сознания, как показывает история, идет в направлении постепенного отхода от религиозности. Крутые всплески уровня религиозности, имеющие место в отдельные периоды мирового исторического развития, не носят стратегического характера. Такой период имеет место в современном историческом процессе. Нормативный ислам, впрочем, так же, как нормативность в других религиях, прилагает максимум усилий для того, чтобы через традиции, национальную культуру связать человека с сакральными ценностями исторического прошлого. Это обратный процесс, противоречащий модернизму – проекту современности. Религиозная нормативность, выразителем которой являются духовные лидеры, поняла особенность исторического момента: в условиях отсутствия национальной идеи, социального оптимизма, социальной справедливости, разгула преступности, недоверия к власти оказалось возможным легко наполнять секулярное сакральным. В частности, конфессиональные модули курса ОРКСЭ и даже культурологический модуль «Основы мировых религиозных культур» оказались мощными инструментами для решения этой задачи. Поставлена задача не только прервать процесс десакрализации религиозных ценностей, который имеет место в появлении массового религиозного сознания – объективного исторического процесса, но и провоцировать обратный процесс.

Литература

1. Ал-Иджтихад Ислам // Энциклопедический словарь. М., 1991.
2. Андреева Г.М., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010. №9.
3. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм. Социологический аспект. М., 2006. URL: <http://uchebalegko.ru/v3781/> (дата обращения: 20.11.2013).
4. Грушин Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987.
5. Капица С.П. «Я – русский, православный атеист». URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (дата обращения: 02.11.2015).

URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (дата обращения: 02.11.2015).

6. Коран. Сура 2, аяты 286, 287 / Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. М., 1999.
7. Левин З.И. Реформа в исламе: быть или не быть? М., 2005.
8. Лопаткин Р.А. Религиозность // Социологическая энциклопедия. В 2-х томах. Т. 2. 2003.
9. Налетова И.В. Новые православные в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. №5.
10. Ольшанский Д.В. Массы и массовое сознание. URL: http://textfighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp (дата обращения: 23.08.2013).
11. Рафаэль Хаким Где наша Мекка? (Манифест евроислама). Казань, 2003. 63 с.
12. Рыжова С.В. Становление православной идентичности русских: традиционно культурные и гражданские основания // Социологические исследования. 2010. №12.
13. Тихонов А.А. Фронтير Сибирский и Американский: точки зрения. URL: [Samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme](http://samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme) (дата обращения: 17.03.2014).

References

1. Al-Ijtihad Islam. Encyclopedic Dictionary. Moscow, 1991.
2. Andreeva G.M., Andreeva L.K. Religious students. Experience in comparison with the religiosity of Russians. Sociological Studies. 2010. №9.
3. Vatoropin A.S. Religious modernism and postmodernism. Sociological aspect. Moscow, 2006. URL: <http://uchebalegko.ru/v3781/> (date of access: 20.11.2013).
4. Grushin B.A. Mass consciousness: experience and study of the problem definition. Moscow, 1987.
5. Kapitsa S.P. «I – Russian, Orthodox atheist» URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=5555460.0> (date of access: 02.11.2015).
6. Quran. Sura 2, verses 286, 287 / Translation from Arabic and comments M.-N.O. Osmanov. Moscow, 1999.
7. Levin Z.I. Reform in Islam: to be or not to be? Moscow, 2005.
8. Lopatkin R.A. Religiosity. Sociological Encyclopedia. In 2 vols. T. 2. 2003.
9. Naletova I.V. New Orthodox in Russia: the stereotype or type of religion. Sociological Studies. 2004. №5.
10. Olshansky D.V. Weights and mass consciousness. URL: http://textfighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp (date of access: 23.08.2013).
11. Raphael Hakim Where is our Mecca? (Euro-Islam manifesto). Kazan, 2003. 63 p.
12. Ryzhova C.V. Formation of Russian Orthodox identity: traditional cultural and civic base. Sociological Studies. 2010. №12.
13. Tikhonov A.A. Frontier Siberian and American: the point of view. URL: [Samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme](http://samlib.ra/tihonov_za_graniy/frontirsibirskijamericanski_stochcizrenija.Shtme) (date of access: 17.03.2014).