

© 2023 г.

С.Д. ЛЕБЕДЕВ, М. БЛАГОЕВИЧ, Л.В. ШАПОВАЛОВА

РЕВИТАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ: К ПОНИМАНИЮ ПЕРСПЕКТИВ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ

ЛЕБЕДЕВ Сергей Дмитриевич – кандидат социологических наук, доцент, руководитель лаборатории Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород, Россия (serg_ka2001-dar@mail.ru); БЛАГОЕВИЧ Мирко – PhD (социология), главный научный сотрудник, руководитель Форума по религиозным вопросам (FOREL) Института общественных наук, Белград, Сербия (blagomil91@gmail.com); ШАПОВАЛОВА Людмила Владимировна – соискатель Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород, Россия (camerton27@yandex.ru).

Аннотация. В статье обосновывается видение авторами основных тенденций перспективной ревитализации религии в социокультурной среде обществ современности. Понимая ревитализацию как наращивание религиозными субъектами и институтами жизненного потенциала, необходимого для влияния на индивидуальном и коллективном уровне, авторы связывают ее возможность для конкретных религиозных объединений с несколькими глобальными социокультурными трендами, характерными для модернизированных обществ. Эти тренды имеют характер «вызовов», которым призвана соответствовать религия в формирующемся обществе будущего, и характеризуют запрос и реальные возможности религиозного «ответа». В содержательном отношении мейнстрим ревитализации религии, по мнению авторов, определяется социальным запросом на «духовность», понимаемую как осознанный радикальный постматериализм. Основная форма ревитализации религии задается трендом рефлексивности, находящем свое выражение в идейно-смысловом характере религиозной повседневности и значительной мере ее виртуализации. Перспективная логика развития религиозного мейнстрима связывается с «конструированием традиции», определяемым интеллектуализмом и институциональной ориентацией на человеческие отношения.

Ключевые слова: витальность религии • ревитализация религии • религиозность • религиозная ситуация • религиозная идентичность • духовность • рефлексивность • интеллектуализм в религии • человеческие отношения • поздняя Современность

DOI: 10.31857/S013216250027367-6

Введение. Проблематика религии в социологическом дискурсе вновь актуализируется. В последние десятилетия «исследования подчеркивают жизнеспособность священного на индивидуальном, групповом и институциональном уровнях» [Cipriani, Ricucci, 2020: 4]. Эту жизнеспособность проявляют как «старые», так и «новые» религиозные системы и течения, которые активизируют свою социальную деятельность и свое влияние, невзирая на истощение традиционной почвы своего воспроизводства и культурную маргинализацию религии светским мейнстримом. Эмпирические подтверждения этому тезису столь обширны, многообразны и наглядны, что авторитетные ученые на рубеже XX–XXI вв. заговорили о «десекуляризации» [Berger, 1999; Карпов, 2012] и о «постсекулярном обществе» [Хабермас, 2008; Узланер, 2020] как определяющих характеристиках

глобальных изменений в социально-религиозной сфере. Можно с достаточной уверенностью утверждать то, что в сколько-нибудь обозримом будущем религия будет сопутствовать человеческой жизни и так или иначе оказывать на нее влияние на всех уровнях социальной организации. Если же говорить об исторически долгосрочных прогнозах, то нельзя не принимать во внимание перспективы коренной глобальной трансформации культуры в сторону интегрального синтеза религиозных и «чувственных» ценностей, представленные в трудах П.А. Сорокина [2000; 1997].

Вместе с тем обстоятельства, когда, по словам П.Л. Бергера, сегодняшний мир вновь оказывается «яростно религиозен» [Berger, 1999: 2], пока что ставят перед социальной наукой больше вопросов, чем дают ответов. Пожалуй, главный «нерв» проблемной ситуации и вытекающего из нее комплекса исследовательских проблем заключается в неопределенности перспективы отношения между религией и тем долговременным и кардинальным по глубине мегатрендом социальных изменений последних трех столетий, который получил название «проекта Модерна». Будут ли религия и религиозность в своем мейнстриме адаптироваться к сформированной Модерном матрице социальных отношений, в духе веберовского «приспособления к миру», или же дадут жизнеспособные и влиятельные идеи ее трансформации? Сведется ли, во втором случае, это трансформирующее влияние к архаизации современных обществ, или же поможет найти «тесный путь» прорывного развития, интегрирующего лучшие культурные и общественные достижения настоящего и прошлого? И какие именно комбинации идей, практик и возможностей будут способствовать и сопутствовать разным путям социальной эволюции в условиях «множественных современностей»? От ответов на эти вопросы зависит прогноз развития не только религиозной ситуации в развитых и развивающихся странах, но и всей Современности. Задачей настоящей статьи, задуманной как начало цикла работ на тему эволюции религии в, прежде всего, российской современности, является «разметка вех», определяющих исследовательскую перспективу.

Методология. «Ревитализацию» следует понимать как обретение (возвращение) социальными субъектами, культурами и институтами «витальности», то есть жизненных сил, необходимых и достаточных не только для выживания, но и повышения своего «значения не только для индивида, но и для коллективных представлений и действий» [Благоевич, 2015: 3]. В рассматриваемом случае носителем таких жизненных сил выступает религия, за определение которой мы примем «устойчивое состояние массового сознания и поведения, основанное на сочетании: 1) представлений о священном как особой реальности, доступной только посредством веры; 2) переживаний и эмоциональных реакций, вызванных актами веры религиозной; 3) действий и объединений верующих для почитания и связи со священным» [Смирнов, 2017: 282–283]. Религия проявляется в многообразных формах вероисповеданий и существует в единстве своих субъектной (человеческой), культурной (смысловой) и институциональной (отношенческой) модальностей.

Определимся с содержательным аспектом витальности религии. Ряд влиятельных социологов определяют ее как степень воздействия религии на ментальные, мотивационные и поведенческие характеристики индивидов, что фактически приравнивает витальность религии к религиозности принадлежащих к ней верующих [Krech et al., 2013: 6–7]. Не оспаривая существенное «пересечение» этих понятий, тем не менее, считаем, что «витальность религии» – семантически более широкий концепт, где микросоциальный уровень (личностная религиозность) составляет ядро содержания, но не исчерпывает его. Витальность религии проявляется также на мезо- и макросоциальном уровнях отношений и выражается, помимо характерных манифестаций на каждом из них, в качественных характеристиках межуровневых связей.

Мы предложим в качестве «рабочего» определения витальности религии следующую формулировку. Витальность религии в социологическом ракурсе – качественно-количественная характеристика, отражающая характер и степень прямого и косвенного влияния религии на действия и взаимодействия людей в пространственно-временных границах

исследуемого социального объекта (группы, общности, социальной структуры, институциональной подсистемы, социума в целом) в заданный период его существования. Количественно витальность религии варьируется в пределах от условного нуля (примером здесь может быть религиозно-индифферентное сообщество интеллектуалов-скептиков) до условного максимума (сообщество «религиозных виртуозов» – например, монашеская община). Качественно она описывается характером влияния: здесь, в частности, могут быть предложены шкалы «прямое – косвенное» (через личностную религиозную мотивацию или помимо нее – через доверие и симпатии к религиозной традиции, сообществу и инициативам); «интегрированное – изолированное» (в содействии с другими социальными институтами, например государством, образованием, гражданским обществом, или только своими силами и средствами); «функциональное – дисфункциональное» (способствующее увеличению «общего блага», прежде всего, через социальную интеграцию, – или способствующее деструктивным процессам: возрастанию социальной напряженности, преступности, архаизации).

Вопрос витальности религии наиболее сложен и наиболее актуален на уровне общества как целостной автономной макросоциальной системы. В качестве ориентира для ее оценки здесь может быть взят глобально-исторический социокультурный подход П.А. Сорокина, выделявшего два полярных типа социокультурных суперсистем: идеациональную и сенситивную (чувственную). Общества, представляющие первый тип, характеризуются определяющим влиянием религиозных ценностей «абсолютного, вечного и нетленного» и соответствующих верований на все основные области и сегменты своей жизнедеятельности. Напротив, общества второго типа формируются и функционируют под определяющим влиянием ценностей и идей «эвдемонизма, гедонизма, утилитаризма, сенсуализма» [Сорокин, 2000: 57–64]. В идеациональной социокультурной среде религия определяет максимум смысложизненных ориентиров и институциональных правил человеческих взаимоотношений, влияя на них главным образом прямо и непосредственно. В чувственной социокультурной среде ее прямое влияние минимизируется, «сжимаясь» до специфически религиозного сегмента частной и общественной жизни¹.

Исходя из сказанного, повышение витальности религии в обществах современного типа мы предлагаем понимать как прогрессирующее возрастание ее влияния на субъектов, институциональные установления и культурные смыслы, образующие «ткань» этих обществ. Второй неотъемлемой стороной этого процесса является вовлечение разноплановых ресурсов социальной системы в орбиту прямого и косвенного контроля религиозной подсистемы. К таким ресурсам относится то, что в социологии принято называть «капиталами»: собственно экономические активы, социальные связи и влияние, культурно-смысловой тезаурус и символическая значимость. Чем выше значимость и больше объем контролируемых религиозной компонентой ресурсов всего социума, тем выше витальность религии в данном обществе.

Соответственно, витальность религии в социуме описывается через информационно-ресурсную модель со сложной системой обратных связей. Общий контур такой модели может быть представлен через вовлечение/дистанцирование в отношении «религиозного поля» конкретных социальных субъектов, пространства их связей и отношений и, в конечном итоге, их сугубо материальной подоплеки, основной движущей силой которого является мотивирующее воздействие «идей и верований» – базовых ценностей и смысложизненных ориентиров. Уровень и степень витальности религии в социуме определяется количеством и качеством вовлеченных в нее социокультурных активов, ключевым из которых является смысловой, – таково *первое отправное положение нашего подхода*.

¹ Здесь имеет место прямая аналогия с социальной организацией посредством политической власти, когда «экстенсивность взаимодействия может колебаться от тотальной, охватывающей все взаимоотношения между сторонами, до минимальной, ограниченной одним звеном» [Сорокин, 2000: 576].

Ревитализация явления предполагает, что в предыдущий исторический период его жизненные силы были так или иначе ослаблены, что применительно к религии означает принятие той или иной версии теории секуляризации. Поскольку задачи и объем данной статьи не позволяют углубляться в корпус теоретических истолкований секуляризации, мы примем за основу ее концепцию, которая может претендовать на *summa summaum* изысканий в этой области. Речь идет о формулировке секуляризации Ч. Тейлора, предложившего ее трехчастную модель:

1) «удаление религии из автономных общественных сфер» – экономики, политики, права и других основополагающих публичных пространств социального действия и взаимодействия;

2) «угасание религиозных убеждений и соответствующих практик», когда люди перестают верить в сакральное сверхъестественное и поклоняться ему, находя смысловые основания в светских ценностях и воззрениях (например, в «эксклюзивном гуманизме»);

3) принципиальное изменение положения религиозной веры, которая из безальтернативной традиции становится «одним из вариантов мировоззренческого выбора», причем «очень часто такой выбор оказывается не самым легким» [Тейлор, 2017: 3–4].

Исходя из этих определений, «витальность» религии в ходе модернизационных процессов Нового и Новейшего времени претерпела серьезные вызовы в трех взаимосвязанных измерениях: организационно-публичном, персонально-личностном и в третьем, связанном с усложнением архитектоники культурно-смыслового пространства. Соответственно, имеются основания для предположений, что, в силу этих сопряженных вызовов, в каждом конкретно-историческом случае религия могла понести урон своим «жизненным силам»; и то, насколько он был или не был причинен, зависит от особенностей среды и в первую очередь от того, как религия адаптировалась к новым для себя обстоятельствам.

В свою очередь, ревитализация как наращивание религией жизненных сил происходит либо в силу того, что процессы, несшие для них риски и угрозы, исчерпали себя, либо в силу адаптации религиозно-социального организма к изменившимся условиям «вмещающего контекста». Первое предполагает, что секуляризация подошла к логическому и историческому завершению, тогда как религия и религиозность в социокультурном плане не претерпели существенных качественных изменений. Однако оба эти тезиса вызывают большие сомнения. В соответствии с формулой Ч. Тейлора секуляризационные процессы продолжаются, как минимум, в своем третьем измерении: современность «отмечена неслыханным плюрализмом мировоззрений, религиозных и антирелигиозных, в которых множество возможных позиций, кажется, бесконечно возрастает» [Тейлор, 2017: 543]. Нельзя сбрасывать со счетов и то, что можно назвать накопленной инерцией секуляризации – институциональные установления и культурные паттерны светского характера (по П. Сорокину, «чувственной культуры»), сформировавшие мейнстрим обществ Современности. Что касается собственно религиозной сферы, спектр произошедших в ней изменений весьма значителен: от появления множества «новых» и «нетрадиционных» вероучений и культов до виртуализированных и гибридных форм сознания и практик, от формирования масштабных течений «духовности», или «веры без принадлежности», с одной стороны, до распространения сопоставимого по масштабу феномена «принадлежности без веры» – с другой [Каргина, 2014: 208–233].

В данной связи заслуживает пристального внимания второе предположение: возрастание «витальности» религии в силу ее возросшей адаптированности к новым (позднемодерным) культурно-историческим условиям, когда факторы, ранее имевшие для нее характер индифферентный или даже негативный, становятся ресурсами и инструментами «повышения религией своего значения» в социуме (Ч. Тейлор). Иными словами, ревитализация религии в Современности допускается, несмотря на достигнутые результаты и последствия секуляризации и даже в существенной степени благодаря им. Однако ее следует

рассматривать не как неизбежность, но как возможность, к реализации которой конкретные религиозные сообщества и индивиды предрасположены в различной степени.

Как следствие, *вторым отправным положением* нашего методологического подхода будет то, что наличный уровень и потенциал достигаемой витальности религии в обществах современного (модерного) типа, определяющий «новое положение священного или духовного в отношении к индивидуальной и социальной жизни» [там же: 544], принципиально определяется ее адаптированностью к условиям вмещающего социокультурного контекста. Сказанное предполагает, что отношения между религией и секуляризацией, исходно выступившей одной из движущих сил формирования Современности, не сводятся к «игре до последнего гроша» [Хабермас, 2002: 120]. Им свойственна гораздо более сложная диалектика, в логике которой не только определенные типы религиозных проявлений могут способствовать секуляризации общества, но и, наоборот, определенные результаты и последствия секуляризации могут способствовать повышению витальности религии. Задачи социологии религии и смежных наук в данной связи концентрируются на выявлении и измерении соответствующих факторов в пространстве-времени различных обществ «поздней Современности».

Наконец, необходимо концептуальное понимание способа такой адаптации, подводящее к методологии эмпирического изучения предмета. Проявления религиозной ревитализации, особенно в поликонфессиональном обществе, многолики, противоречивы и мозаичны. Однако если принимать возможность ее дальнейшего прогрессирующего развития, в исторической перспективе они подчиняются универсальной закономерности системной интеграции. Последняя может быть обозначена как «рост степени синтеза порядка и хаоса, обусловленный стремлением к максимальной устойчивости» [Бранский, 2000: 500]. Принимая представление о социуме как открытой нелинейной диссипативной самоорганизующейся системе [Котельников, 2000: 80] и о религии как его подсистеме, подчиняющейся тем же закономерностям, следует поставить во главу угла функцию прогрессирующего упорядочения (согласования) в них процессов ревитализации религии в направлении «экономии энтропии».

В этой связи современные процессы наращивания ведущими религиозными объединениями экономических, организационных, социальных, отчасти политических и других ресурсов являют собой начальный уровень ревитализации, когда религия сохраняет позиции автономной периферии социальной системы. По большому счету, здесь со стороны последней «религия рассматривается не как религия, но именно как еще один функциональный ресурс» [Розати, 2014: 286], тогда как принятие решений задается критериями светской, секулярной культуры. Зрелый уровень ревитализации религии предполагает, что она сама в значительной мере «информационно регулирует» (Парсонс) эти критерии. В динамике системная интеграция общества определяется связкой двух факторов: социального (рост степени синтеза социума в целом) и собственно религиозного (рост степени синтеза религиозных элементов), которые оказывают взаимно формирующее воздействие друг на друга. Социетальная система проводит все более согласованный отбор в свое ядро религиозных элементов, «созвучных» ее запросам на согласованность/минимизацию энтропии, а религиозная подсистема, по мере прохождения соответствующего фильтра, получает принципиально новый уровень возможностей для своего влияния на социальную систему через ее мейнстрим.

Этот формирующийся фильтр имеет в своей основе ментальную природу. Он представляет собой сложную систему диспозиций общественного сознания, обуславливающих возможность и вероятность принятия человеком, сформированным позднемодерными паттернами культуры и социальных отношений, смысложизненных ориентиров религиозного характера, не ведущего к десоциализации личности или культурному демпингу общества. Соответственно, адаптация религии к контекстам Современности, характеризующая ее витальность на уровне социума, определяется через соответствие проявлений

религии комплексу таких диспозиций. Сказанное представляет собой *третье отправное положение нашего методологического подхода*.

Дискуссия. Сосредоточим внимание на критериях, которые «фильтр» социальной системы предъявляет к религии, претендующей в ней на нечто большее, чем терпимая и время от времени востребуемая в качестве ресурса периферия. Можно предположить, что они проявляются в неких глубинных и устойчивых предрасположенностях массового сознания, подспудно складывающихся в фоновый, частью явный, частью неявный «образ будущей религии». Соответствующие установки формируют перспективную нишу, за которую разнообразные религиозные и гибридные социально-духовные образования, в различной степени рефлексировав этот факт, уже сейчас вступают в объективно обусловленную конкуренцию. Те из них, которые смогут ее занять, в дальнейшем получают возможность определяющего влияния на формирование конфигурации социокультурной системы.

Если говорить о характеристиках этого «фона», или «почвы», задающей культурную логику смыслообразования в точке встречи религии и поздней Современности, узловыми, то есть наиболее научно фундированными и эвристичными, нам представляются несколько концептов. Из их числа могут быть выделены универсалии «духовность», «рефлексивность» и «конструирование традиции». Понятие «духовность» описывает инвариант содержания, задаваемый ключевыми социальными ожиданиями от религии; понятие «рефлексивность» – преобладающую форму утверждения религии в обществе современности; понятие «конструирование традиции» – перспективную логику ее развития в современной социальной среде.

1. «Духовность». Первый «кит» ревитализирующейся религиозности в мире Modernity, который характеризует массовый устойчивый запрос на ее содержательные приоритеты, – «духовность». Быть «духовным» (spiritual) в наиболее обобщенном современном понимании означает «испытывать интерес к нематериальным ценностям и иметь более широкий и глубокий взгляд на жизнь» [Руткевич, 2014: 45]. Е.Д. Руткевич отмечает, что это понятие введено в социологический дискурс под давлением потребности «анализировать те аспекты религиозной жизни индивида, которые потерялись за спорами о секуляризации: неформальные и неортодоксальные практики и организации, личный опыт, индивидуальное творчество, “рынок религиозных/ духовных товаров”, религиозные дискурсы», для чего науке «потребовалась отличная от “религии” концептуализация» [там же: 41]. Первоначально концепт «духовность» и его производные имели широкое применение в христианской теологии, начиная с Посланий апостола Павла, где они характеризовали человека, возрастающего в Святом Духе, – в противоположность человеку «плотскому» и человеку «душевному». Эта дуальная оппозиция хорошо «легла» в конце XIX в. на антагонизм старых ценностей буржуазно-обывательского материализма и новых ценностей свободно-спонтанного творческого поиска жизненных форм. Во второй половине XX в. она была вновь акцентирована молодежными движениями тогда юного поколения «бэби-бумеров» [Roof, 1993] и вылилась в устойчивый «мегатренд», существенно изменивший религиозную ситуацию стран «первого» и «второго» мира.

Не вдаваясь в дискуссию об определении и типологизации «духовности» в современной науке о религии, что, ввиду обширности материала, не укладывается в рамки данной работы, считаем возможным сформулировать рабочее определение «духовности» как современного социопсихологического тренда, в терминах «осознанного радикального постматериализма». Постматериализм² здесь означает эмоциональную и идейную реакцию на терпящий кризис ценностный мейнстрим «перестойного чувственного», говоря словами П.А. Сорокина, западного общества конца XIX–XX в., выливающуюся

² Р. Инглхарт характеризует постматериалистические ценности как такие, «когда на первый план выдвигаются самовыражение и качество жизни» [Инглхарт, 1997: 7]. В радикальном случае – это поворот от ориентации на «процветание» (Ч. Тейлор), материальные блага, к сверхценности сакрального Начала, вдохновляющего человека на обновление всей жизни.

в интенсивный поиск альтернативных ценностей и смыслов, способных наполнить и обновить человеческую жизнь. Он радикален, как бунт чувствующего и мыслящего существа против исчерпавших себя в экзистенциальном плане рутинизированных жизненных смыслов и практик, «не дающих воды изнуренной твоей глубине, жаждущей жизни иной». Наконец, он так или иначе осознан, осмыслен в широком диапазоне форм – от рафинированной философии до наивной мифологии и от спектра видов и жанров художественного творчества до строгих концептуальных построений.

В работах исследователей, представляющих «социологию духовности», можно усмотреть тенденцию противопоставления этого явления «классической», институционализированной религии и религиозности [Zinnbauer, Pargament, Scott, 1999: 901–903]. С нашей точки зрения, такое противопоставление оправдано только в относительном, методологическом «формате» при характеристике конкретных исследовательских ситуаций. Как отмечают Р. Чиприани и Р. Рикуччи, «граница между религиозным и духовным становится все более нечеткой, менее однозначной» [Cipriani, Ricucci, 2020: 4]. Абсолютизация этой границы имеет причиной и результатом неверное понимание реальной живой диалектики религиозной жизни в современном мире. Социодинамика религиозной традиции, как это показала Ю.Ю. Синелина на примере исторических циклов православия в России Нового времени, включает «духовность» (в формах религиозного синкретизма и философского идеализма) в качестве компоненты и в качестве стадии своего развития [Синелина, 2011: 103–104]. Текущие, «виртуальные» проявления религиозности в благоприятных условиях склонны институционализироваться и «овеществляться» в том числе во вполне традиционные по форме паттерны социальных отношений. И напротив, деинституциализация «старых» религиозных структур не тождественна необратимому распаду религиозности как таковой, как это видели радикальные теоретики секуляризации. Во многих случаях здесь происходит ее переход в латентное состояние «невидимой» (Т. Лукман), «имплицитной» (Э. Бейли) или «диффузной» (Р. Чиприани) религии, тогда как суммарный «объем религии» социума, по-видимому, остается константой [Stark, Bainbridge, 1985: 2–3]. Как представляется, на этом ресурсе высвобожденной «духовности» в существенной мере основывается религиозный «бум» («ренессанс», «ревитализация» религий) последних десятилетий XX – начала XXI в.

Если говорить о современной ревитализации религий, то ее главной содержательной интенцией представляется «духовный» вектор – то есть, в предложенном здесь понимании, осознанный и радикальный постматериализм. Его сакральным эпицентром выступает трактующее тем или иным образом мистическое Начало начал, осяцающее/очищающее от скверны, связанной с пороками современной цивилизации в различных ее проявлениях. Применяя концептуальную схему культурсоциологии Дж. Александера, можно сказать, что первоначально в переживании новообращенного верующего устойчиво актуализируется «силовое поле» триады смыслов: «тяга к сакральному – страх осквернения – необходимость очищения» [Александр, 2013: 55].

Импульсом, смещающим ключевые смыслы и формирующим устойчивую ситуацию такого преломления ценностей, выступает явление, получившее в современной социологии название «травмы». Это «результат острого дискомфорта, проникающего в самую середину ощущения сообществом собственной идентичности» [там же: 275]. Речь идет об остром негативном переживании оскорбления неких высших ценностей и нарушения ключевых норм человеческого существования, сопряженном с ясной и устойчивой концепцией, задающей нарратив «спасительного» пересмотра идентичности. Люди должны пережить «чувство шока и страха», так чтобы сами основополагающие для них структуры жизненного смысла, его глубинные сакральные основания оказались «нестабильными и поврежденными» [там же: 274]. Такое чувство концентрируется и артикулируется настроениями, что наше общество – «совершенно обескровленное, циничное, мертвое, общество, верящее в глупые ничтожные материалистические мифы, не дающие ничего

ни уму, ни сердцу»³. Ему «категорически не хватает чуда», поэтому все чаще люди готовы «с головой броситься в любую ересь или секту, лишь бы уйти от пресного, невыносимо скучного мира» (там же). В этой ситуации экзистенциального кризиса нам свойственно переоценивать ценности, искать, переоткрывать и изобретать смысложизненные ориентиры, ощущаемые как «Путь, Истина и Жизнь», обретение которых ощущается как залог сохранения и усиления собственной витальности.

Так возникает или переживает второе рождение сакральное отношение – религиозное чувство, которое при благоприятных микро- и макросоциальных условиях тяготеет к закреплению и опредмечиванию в религиозном комплексе: символах и концептуальных построениях (религиозном знании и атрибутике), человеческих объединениях (религиозных группах), паттернах социального действия (религиозных, прежде всего, ритуально-культовых, актах) и взаимодействия (религиозных институтах). В рамках всеобъемлющего универсума религиозной традиции домодерных обществ такие травматические переживания вели либо к углублению в «свою» религию, либо к уходу во внешнюю (апо-стасия) или внутреннюю (ересь) религиозную альтернативу. В современной ситуации «спиритуального супермаркета» выбору доступен несравненно более широкий спектр религиозных и квазирелигиозных направлений, а также возможность многообразных комбинаций и рекомбинаций их элементов [Эрвье-Леже, 2015: 254–268]. Попадая на почву множественных рисков и турбулентных социальных изменений, этот идейный арсенал актуализирует в сознании людей религиозные смыслы через переживание культурной травмы и поиски спасительного духовного, экзистенциального обновления.

2. *Рефлексивность*. Второй, формальный, точнее сказать, инструментальный «кит», на котором, на наш взгляд, основывается современная ревитализирующаяся религиозность, может быть обозначен как «рефлексивность». Последняя, согласно Э. Гидденсу, понимается как «постоянная обращенность социальных акторов на самих себя и социальный контекст, в котором они находятся» [Гидденс, Саттон, 2019: 68]. Рефлексивность, в отличие от более обобщенного понятия рефлексии как «управления мышлением», выражается в характерных для поздней Современности систематических практиках переосмысления своей позиции и действий в широком спектре жизненных ситуаций: от сугубо частных и прикладных до имеющих смысложизненное значение [Лебедев, 2012: 131]. Такая перманентная социальная рефлексия связывается социологической мыслью с постоянной необходимостью выбора, со ставшими повседневной нормой ситуациями «открытого принятия решений» и «указывает на тот факт, что нам постоянно приходится думать или размышлять об обстоятельствах, в которых мы проводим жизнь» [Гидденс, 2005: 585].

В этой связи религиозность в обществах современности характеризуется тем, что может быть определено как «рефлексивная идентичность». Идентичность – «ключевой элемент субъективной реальности» [Бергер, Лукман, 1995: 279] – понимается здесь как основание самосознания социального субъекта, выражающее его/ее осознанную принадлежность к некоторому социальному единству (группе, общности, сообществу, социуму). Соответственно, рефлексивная идентичность формируется в ситуации, где человек может и вынужден выбирать между несколькими сообществами, соотнося принадлежность к ним со своими жизненными ценностями, целями и возможностями. Как массовое явление, она специфична для мира поздней Современности, и ее определяющей особенностью выступает своего рода «дедуктивность», когда самоопределение человека не столько складывается исподволь из всего фона повседневности жизни и принимается как данность, сколько задается себе через интенсивное осмысленное переживание и часто драматичный выбор.

³ Дугин Александр: Настоящее Православие – это настоящее живое, светлое Чудо // https://tsargrad.tv/articles/aleksandr-dugin-nastojashhee-pravoslavie-jeto-nastojashhee-zhivoe-svetloe-chudo_40351 (дата обращения: 09.05.2023).

Поскольку, подчеркивает Ч. Тейлор, «религиозная вера теперь существует в сфере выбора, включающей различные формы возражения и отклонения» [Тейлор, 2017: 543], сказанное распространяется и на нее. Применительно к религии, рефлексивность выражается в ее изначальной опредмеченности, заданности воспринимающему сознанию человека не столько «изнутри», как собственная, по умолчанию разделяемая установка, сколько «извне», как объективированное явление социальной жизни. Как таковая, она может быть принята/отвергнута как «лишь одна из открытых для человеческого выбора возможностей» [там же: 5], и ее принятие или отвержение, а также их конкретные формы зависят от «ключа», с которым субъект подходит к, выражаясь словами В.В. Налимова, распаковке ее семантического континуума.

Этот «ключ» формируется в сознании современного человека фоновой светской социокультурной средой, которая в отношении религии может варьироваться от умонастроений жесткой конфронтации до благожелательного интереса, доверия и симпатии. Тем не менее константой остается осуществленный изначальный перенос фокуса внимания с «управляемого» на «управляющее», с цели на средство [Голицын, Петров, 2005: 89]. Собственно религиозные смыслы, концентрирующие и раскрывающие отношение к священному сверхъестественному (П.Л. Бергер), здесь объективируются в качестве «управляемого», тогда как «управляющим» выступает сформированный блок некоторых стереотипных представлений о религии вообще и ее наиболее актуальных версиях в частности. Именно это обстоятельство создает ситуацию, когда «вера, даже для самого твердого из верующих, является лишь одной из открытых для человеческого выбора возможностей» [Тейлор, 2017: 4], и при этом «пропорция веры меньше, а пропорция неверия – шире, чем когда-либо раньше» [там же: 543]. Что касается типичной для современности динамики формирования религиозной идентичности, она выражается в первичности акта внешней социальной оценки, переходящей в самоидентификацию относительно конкретной версии религии и, в случае положительного выбора, в формирование диспозиций религиозного сознания [Шаповалова, 2022: 73].

Данное свойство современной религиозной идентичности имеет, по меньшей мере, два значимых следствия. Первое из них состоит в распространении и рутинизации ситуаций переноса действия из объективно существующего пространства/времени реальных практик и отношений в «чертоги разума». Она проявляется в упреждающем (на практике – зачастую замещающем) дублировании социальных явлений их симуляциями, или виртуальными аналогами. Д.В. Иванов отмечает, что процессы виртуализации в обществах современности на рубеже XX–XXI вв. привели к эффекту «дополненной реальности» социальной жизни. Это явление характеризуется «взаимопроникновением разных социальных реальностей и интеграцией физических и цифровых, материальных и символических, ... модернистских и постмодернистских компонент человеческого существования» [Иванов, 2020: 51]. С учетом универсальной закономерности, обозначенной Р. Мертоном как «теорема Томаса» (если ситуация определяется участниками как реальная, то она реальна по последствиям), практически везде, где появляется возможность определить как реальное некоторое вымышленное сообщество, практику, человека и/или отношения с ним, соответствующие продукты рефлексии начинают в той или иной мере корректировать реальные установки и поведение людей, тем самым обретая своеобразное воплощение в социальной действительности. Такие эффекты комбинируются с эффектами от явлений, существующих и действующих в реальном пространстве и времени. Рефлексивность современного общества и, следовательно, религии в нем проявляется в формах и явлениях «дополненной» социальной реальности, распространяющихся в массовых масштабах.

Соответственно, дополнение реальности плодами виртуализации понимается нами здесь не столько как уход культовой и внекультовой активности верующих в электронные коммуникации и развитие практик религиозной миссии в социальных сетях, сколько более фундаментально. Можно утверждать, что в религии оно проявляется в замене большей или меньшей части опривыченных «весомых, грубых, зримых» социальных оснований

религиозной жизни емкими смыслообразами, выполняющими те же основные функции, но действующими во внутреннем, интериоризированном пространстве человеческого сознания. В первую очередь это касается референтных для верующего религиозных сообществ⁴. Эффект «дополненности» в религии выражен, главным образом, в часто реализуемой возможности замены или подмены реального религиозного сообщества его виртуальным эквивалентом – более или менее отчетливо артикулируемым смыслообразом, который может и не иметь объективно существующего коррелята либо быть связанным с ним весьма косвенно и опосредованно [Лебедев, 2020: 85–104].

Второе следствие состоит в том, что такой рефлексивной идентичности свойственна принципиальная незавершенность. П. Донати констатирует, что сегодня религиозное чувство и идентичность «все менее принадлежит стабилизированным (устоявшимся во времени) культурам и все более трансформируется в поиск» [Донати, 2019: 171]. В.А. Ядов диагностирует соответствующий тип идентичности формулой «контекстуально-лабильная идентификация как норма» [Ядов, 2019: 509]. З. Бауман помещает ее в более широкий контекст, отмечая, что реалиям глобализирующегося мира отвечает процесс идентификации, «никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, неоконченной, открытой в будущее деятельности, в которую все мы по необходимости или сознательно вовлечены» [Бауман, 2002: 192]. Это связано с тем, что многочисленные стабилизирующие ограничения, накладываемые контролем со стороны реальной группы единовѣрцев, здесь чаще всего отсутствуют или присутствуют в существенно ослабленных версиях. Взамен перед личностью раскрывается обширное поле творческого поиска с перспективой «радости узнавания» и построения собственной, аутентичной религиозной Вселенной.

Возникающая тоска по устойчивости и усталость от неопределенности закономерны порождают идеалы совершенной жизни, в которых достигают предела устойчивости и определенности. В этой связи «Традиция», с которой ассоциируется «остановленное мгновение» идеализированной жизни предков или «совершенных людей» (реальных или мифических), может выступать и часто является для современных верующих таким идеалом [Кавыкин, 2007: 85]. Однако средства его достижения диктуются не характером идеала, а подоплекой социальных реалий, которая в данном случае ему полярна. Практика же определяется характером средств. Поэтому с большой вероятностью следует предположить, что типично современная религиозность латентно стремится не столько к сохранению, восстановлению или открытию той или иной «аутентичной» духовно-религиозной системы, сколько к сверхцели бесконечного приближения к идеальному состоянию устойчивой и гармоничной наполненности жизненным смыслом, сообщающим человеку «цель-принцип» существования [Тощенко, 2018: 201–202]. Это делает рефлексивную религиозность укладывающейся в универсальный для «индивидуализированного общества» тренд открытости в будущее [Бауман, 2002: 192].

3. «Конструирование традиции». Третий «кит» ревитализации религиозности в мире современности описывается концептом «(социальное) конструирование». Определяющей для религиозного импульса выступает целевая интенция преодоления хаоса – упорядочения мира. Как отмечает У. Руф, «современные поиски духовности – это проявление стремления реконструировать внутреннюю жизнь» [Roof, 1993: 35]. Соответственно, поиск духовных оснований и рефлексивная идентичность верующего современного типа выстраиваются в ходе такого (ре-)конструирования его внутренней жизни, при благоприятных условиях перерастающего в конструирование реального социального пространства/времени его жизненного мира от микро- до макроуровня включительно. Ключ к пониманию перспективной логики его выстраивания задается несколькими трендами. Здесь

⁴ И.Г. Каргина отмечает в этой связи, что значительная часть современных верующих «убеждены в том, что можно быть и оставаться верующим и без активного участия в деятельности какой-либо церкви» [Каргина, 2014: 47].

мы акцентируем такие направления социальных ожиданий, как «интеллектуализм» и «ориентация на человеческие отношения».

Интеллектуализм. Первый тренд в значительной степени вытекает из свойства рефлексивности и выражается в том, что, по словам Р. Беллы, «религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки, а мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп» [Белла, 1996: 675]. Этому способствуют «меньшая значимость религиозного авторитета. Гибкие правила, ситуационная этика. Акцент на смысле и назначении жизни» [Инглхарт, 1997: 22, Табл. 1]. Характерно, что сказанное относится и к проявлениям идейно-религиозного традиционализма: в основе его концептуальных построений лежат вполне современные интеллектуальные продукты [Шихенский, 2015], что делает такой традиционализм явлением парадоксального свойства.

Помимо общей современной доминанты рефлексивности, не зависящей от развитости интеллекта рефлексирующего субъекта и уровня его подготовки, и ослабления контроля со стороны религиозных институций, к такого рода критическому пересмотру и реконструированию религиозного наследия предрасполагают культурные характеристики носителя религии. Социальную основу современных религиозных явлений и процессов чаще всего составляют люди, живущие в больших городах, достаточно образованные, по своему образу жизни и мышления максимально удаленные от архаично-традиционных практик и отношений. Такая социальная база, состоящая из «тех, кто занимает наиболее специализированные позиции, связан с контактами на большие расстояния и координирует различные части целого» [Коллинз, 2009: 200], оптимально предрасположена к продуцированию абстрактных идей. Поэтому религия у людей современного типа, почти независимо от ее исходного содержания, в значительной и возрастающей степени представляет собой религию интеллигенции и интеллектуалов – людей, по определению М. Вебера, «превращающих концепцию “мира” в концепцию “смысла”» [Вебер, 1994: 171]. Как отмечал Р. Белла, «этой постоянно расширяющейся и все более влиятельной группе требуются утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопозиционирования» [Белла, 1996: 674–675]. Обретение религиозной идентичности здесь начинается с рефлексивной мыследеятельности, находящей выражение в интеллектуальном творчестве [Синелина, 2011: 278–282], и в дальнейшем она подкрепляется и развивается во многом через интеллектуальные практики – чтение религиозно-философских текстов, размышления, мировоззренчески ориентированную коммуникацию.

В этой связи значимым видом «капитала», обуславливающего жизнеспособность и перспективное влияние религий, конфессий и конкретных религиозных объединений, представляется их рефлексивный потенциал [Лебедев, 2012: 29–42]: способность религиозного сообщества творчески развернуть смыслы своей традиции к пониманию и решению значимых общественных и культурных проблем – так, чтобы эти смыслы могли быть востребованы и более широкой внешней общественностью. Носителями рефлексивного потенциала выступают наиболее образованные и социально активные группы представителей религиозных сообществ, способные к такой, в терминах В.В. Налимова, «распаковке семантического континуума» своей религии, которая будет способствовать ее притягательности для широкой общественности не только как любопытной экзотики или музейной ценности, но в качестве «основополагающего ресурса для решения... социальных проблем или нарушений в коллективном сознании» [Александр, 2013: 301]. Речь идет, прежде всего, о выработке на религиозной основе действенных нравственно-этических систем, адаптированных к контекстам современных сообществ. Во вторую очередь, речь идет о мотивационных моделях социальной интеграции и общего целеполагания – в том числе о политических и гражданских идеологиях. И в более отдаленной, но реальной перспективе речь может заходить о глубоком переосмыслении концептуального, мировоззренческого и выразительно-символического богатства религиозных

традиций с целью обогащения социума, длительное время погруженного в «чувственную» (П.А. Сорокин) культуру, новыми для него измерениями смысла.

Человеческие отношения. Второй важный тренд современного ре-конструирования религии, как представляется, вытекает из свойства духовности. Его характеризует теоретическая концепция «реляционности» П. Донати, обосновывающая в качестве базового социального института характер отношений между людьми.

П. Донати рассуждает в духе неофункционализма, предлагая рассматривать современные экспериментальные формы социальной организации как системную реакцию на возможный крах существующего типа современного общества по причине «кризиса его интеграции на социальном и системном уровне» [Донати, 2019: 44]. В результате такого кризиса общества «значительные его части запускают морфогенетический процесс создания сетей отношений, в которых принцип функционализма заменяется другими принципами» [там же]. К этой категории едва ли не в первую очередь могут быть отнесены личности и группы – представители «старых» и «новых» религий, утверждающие на практике идеалы любви к ближнему, бескорыстия и взаимопомощи. В качестве основного принципа здесь выступает утверждение приоритета ценности социальных отношений «как отличительного критерия новой социальной молекулы», которая должна прийти на смену современному ценностному приоритету прагматической «адаптации» [там же]. По существу, указанная теория представляет современное развитие положений, высказанных в середине прошлого столетия П.А. Сорокиным. Констатированный Сорокиным долговременный исторический тренд на смену изживающей себя «чувственной» фазы культуры «интегральной» фазой, где во главу угла станут идеалистические ценности, совпадает с глубинным запросом общества и культуры на принцип «творческой неэгоистической любви», выработанный христианством и другими мировыми религиями и философско-этическими системами [Сорокин, 1997: 78–79].

В логике рассуждения П. Донати, всякая религия настолько имеет перспективы к утверждению и влиянию в обществе будущего, насколько она сможет предложить в качестве живого образца новую матрицу социальных отношений, где нормой жизни будет высокое качество самих этих отношений (христианское «возлюби ближнего своего, как самого себя») и где соответствующая ценность будет одной из основополагающих в системе его сакральности. Чтобы иметь на это шансы, религиозное сообщество призвано осознанно выбрать соответствующий приоритет своей деятельности. Упор на развитие и «продвижение» культа и религиозных организационных структур или на социально-политическую активность может дать религии и отдельной конфессии кратко- или среднесрочные преференции, повышая ее адаптированность к доминирующей секулярной среде, но в стратегической перспективе он чреват «догоняющим» путем, на котором религия обречена оставаться маргинальной – «этнографическим заповедником» в первом случае и «радикальной» частью политического спектра во втором. Это относится и к сугубо интеллектуальной составляющей развития религиозных доктрин. Перспективу выхода из микро- и мезосоциального измерений в макросоциальное религия может обрести только на пути выработки новых жизнеспособных паттернов человеческих отношений, которые были бы способны лечь в основание ключевых социальных институтов общества будущего. Насколько существующие и возникающие религиозные системы окажутся состоятельными на этом пути – покажет время.

Заключение. Социологическое видение vitality религии в контексте перспектив формирования религиозной ситуации в мире Модерна связано с развитием взаимодействия религиозной компоненты социума с ее системным контекстом. Применительно к значительной части «множественных современностей», включая российскую, этот вопрос может быть поставлен в ключе ревитализации религии, в той или иной мере ослабленной модернизационными изменениями. Vitality религии предлагается рассматривать через вовлеченность в нее социокультурных активов («капиталов») в рамках исследуемого фрагмента социальной реальности и определять по критерию адаптированности

к условиям вмещающего социокультурного контекста. В свою очередь, перспективную адаптацию к контекстам поздней Современности, характеризующую витальность религии на уровне социума, предлагается определять через соответствие проявлений религии комплексу диспозиций массового сознания, задающих основные критерии религии, которая могла бы сформировать интегральный мейнстрим будущего общества. Речь идет о предположительно устойчивых долговременных установках, обуславливающих возможность принятия современным человеком религиозных смысложизненных ориентиров без ущерба для его социализации и уровня культуры сообщества. К таким идеально-типическим ожиданиям, определяющим содержание, форму и перспективную логику развития «религии будущего» в первом приближении, следует отнести: «духовность» как стремление к идеалу осознанного радикального постматериализма, рефлексивность как осмысленный выбор религиозной идентичности на основе объективированного «образа религии» и «конструирование традиции», значимыми свойствами которой представляются интеллектуализм и ориентация на приоритет человеческих отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М.: Праксис, 2013.
- Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002.
- Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 665–677.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
- Благоевич М. Десекуляризованное общество как показатель витальности религии // Сетевой журнал «Научный результат». Сер. Социология и управление. 2015. Т. 1. № 4(6). С. 3–7.
- Бранский В.П. Искусство и философия. Калининград: Янтарный сказ, 2000.
- Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 78–446.
- Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсолл: пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005.
- Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии. 2-е изд. М.: ВШЭ, 2019.
- Голицын Г.А., Петров В.М. Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции. Информационный подход. М.: КомКнига, 2005.
- Донати П. Реляционная теория общества: Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М.: ПСТГУ, 2019.
- Иванов Д.В. Дополненная современность: эффекты постглобализации и поствиртуализации // Социологические исследования. 2020. № 5. С. 44–55. DOI: 10.31857/S013216250009397-9.
- Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // ПОЛИС. Политические исследования. 1997. № 4. С. 6–32.
- Кавыкин О.И. Родноверы. Самоидентификация неоязычников в современной России. М.: ИА РАН, 2007.
- Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. 2004. № 1(237). С. 45–53.
- Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014.
- Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.
- Коллинз Р. Четыре социологических традиции. М.: Территория будущего, 2009.
- Котельников Г.А. Теоретическая и прикладная синергетика. Белгород: БелГТАСМ; Крестьянское дело, 2000.
- Лебедев С.Д. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 3(15). С. 85–104.
- Лебедев С.Д. Рефлексивный потенциал православной культуры в России, 1990–2000-е гг.: к социологическому анализу проблемы // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 129–142.
- Руткевич Е.Д. Социология духовности: проблема становления // Вестник Института социологии. 2014. № 2(9). С. 36–65.

- Синелина Ю.Ю. Циклы секуляризации в истории России. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
- Смирнов М.Ю. Религия // Энциклопедический словарь социологии религии / Под ред. М.Ю. Смирнова. СПб.: ПФО, 2017. С. 282–284.
- Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: РХГИ, 2000.
- Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1997.
- Социология Ядова: Методологический разговор. М.: Новый Хронограф, 2019.
- Узланер Д.А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Ин-т Гайдара, 2020.
- Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002.
- Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // Российская философская газета. 2008. № 5(19). С. 1–2.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Тощенко Ж.Т. Социология жизни: поиск ответов на научные и общественные вызовы // Дмитриев А.В., Иванов В.Н., Тощенко Ж.Т. Социологическая мозаика – 2018 / Предисл. М.К. Горшков. М.: КНОРУС, 2018. С. 147–221.
- Шаповалова Л.В. Отношение к религии: социологические контексты анализа // Социология религии в обществе позднего модерна. 2022. Т. 11. С. 68–76.
- Шиженский Р.В. Почвенник от язычества: мировоззренческие дискурсы волхва Велимира (Н.Н. Сперанского). 2-е изд., испр. и доп. Н. Новгород: Поволжье, 2015.
- Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268.
- Berger P.L. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Cipriani R., Ricucci R. Introduction. Discussing religions in a globalized world. Trends, changes and novelties // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 4–8.
- Krech V., Hero M., Huber S. et al. Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2013. Vol. 9.
- Roof W.C. A generation of Seekers: The Spiritual journeys of the baby boom generation. San Francisco: Harper, 1993.
- Stark R., Bainbridge W. The future of religion. Berkeley, CA: University of California press, 1985.
- Zinnbauer B., Pargament K., Scott A. The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects // Journal of Personality. 1999. Vol. 67(6): 879–919.

Статья поступила: 07.03.23. Финальная версия: 12.06.23. Принята к публикации: 02.07.23.

REVITALIZATION OF RELIGION: TOWARD AN UNDERSTANDING OF THE PERSPECTIVES OF THE MODERN RELIGIOUS SITUATION

LEBEDEV S.D.*, BLAGOEVICH M.***, SHAPOVALOVA L.V.*

*Belgorod State National Research University, Russia; **Institute of Social Sciences, Serbia

Sergey D. LEBEDEV, Cand. Sci. (Sociol.), Assoc. Prof., Head of the Laboratory, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia (serg_ka2001-dar@mail.ru); Mirko BLAGOEVICH, PhD (Sociol.), Chief Researcher, Head of the Forum on Religious Issues (FOREL), Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia (blagomil91@gmail.com); Lyudmila V. SHAPOVALOVA, Applicant, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia (camerton27@yandex.ru).

Abstract. The article discusses the issue of the prospects for religion in late modern societies. The concept of the progressive revitalization of religion is seen as a qualitative increase in its influence on the social system through the value and semantic transformation of the sociocultural mainstream. To achieve this, religious systems must go through the "razor's edge" between maintaining their semantic and institutional core and maximum adaptation to the complex of deep societal demands formed by the Late Modernity. Several attitudes of mass consciousness are discussed as such predispositions, forming the niche of the "religion of the future": request for "spirituality"; imperative of reflexivity; social expectations of intellectualism and focus on human relations. In terms of content, the mainstream of the revitalization of religion, according to the authors, is determined by the social demand for "spirituality", understood as a conscious radical post-materialism. The main form of the revitalization of religion is set by the trend of reflexivity, which finds its expression in the ideological and semantic nature of religious everyday life and a significant degree of its virtualization. The perspective logic of the development of the religious mainstream is associated with the "construction of tradition", determined by intellectualism and institutional orientation towards human relations.

Keywords: vitality of religion, revitalization of religion, religiosity, religious situation, religious identity, spirituality, reflexivity, intellectualism in religion, human relations, Late Modernity.

REFERENCES

- Alexander J. (2013) *Meanings of Social Life: Cultural Sociology*. Moscow: Praxis. (In Russ.)
- Bauman Z. (2002) *Individualized society*. Moscow: Logos. (In Russ.)
- Bella R. (1996) *The main stages of the evolution of religion in the history of society*. In: *Religion and Society: A Reader in the Sociology of Religion*. Comp. by B.I. Garaja, E.A. Rutkiewicz. Moscow: Aspect Press: 665–677. (In Russ.)
- Berger P., Lukman T. (1995) *Social construction of reality. Treatise on the Sociology of Knowledge*. Moscow: Medium. (In Russ.)
- Berger P.L. (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm.B. Eerdmans Publishing Company.
- Blagoevich M. (2015) Desecularized society as an indicator of the vitality of religion. *Setevoy zhurnal «Nauchnyy rezul'tat»*. Ser. Sotsiologiya i upravleniye [Network Journal "Scientific Result". Ser. Sociology and Management]. Vol. 1. No. 4 (6): 3–7. (In Russ.)
- Bransky V.P. (2000) *Art and philosophy*. Kaliningrad: Yantarnyi skaz. (In Russ.)
- Cipriani R., Ricucci R. (2020) Introduction. Discussing religions in a globalized world. Trends, changes and novelties. *Scientific result. Sociology and Management*. Vol. 6. No. 3: 4–8.
- Collins R. (2009) *Four sociological traditions*. Moscow: Territoriya budushchego. (In Russ.)
- Donati P. (2019) *Relational theory of society: Social life from the point of view of critical realism*. Moscow: PSTGU. (In Russ.)
- Giddens E. (2005) *Sociology / With the participation of K. Birdsall*: transl. from English. 2nd ed., compl. rework. and expand. Moscow: Editorial URSS. (In Russ.)
- Giddens E., Sutton F. (2019) *Basic concepts in sociology*. 2nd ed. Moscow: VSHE. (In Russ.)
- Golitsyn G.A., Petrov V.M. (2005) *Social and cultural dynamics: long-term trends. Information approach*. Moscow. (In Russ.)
- Habermas Y. (2002) *The future of human nature. On the way to liberal eugenics?* Moscow: Ves' Mir. (In Russ.)
- Habermas Y. (2008) *Post-secular society – what is it?* Rossiyskaya filosofskaya gazeta [Russian philosophical newspaper]. No. 5 (19): 1–2. (In Russ.)

- Hervieux-Léger D. (2015) In Search of Certainty: Paradoxes of Religiosity in Societies of Developed Modernity. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 1 (33): 254–268. (In Russ.)
- Inglehart R. (1997) Postmodern: Changing Values and Changing Societies. *POLIS. Politicheskie issledovaniya* [POLIS. Political Studies]. No. 4: 6–32. (In Russ.)
- Ivanov D.V. (2020) Augmented modernity: effects of postglobalization and postvirtualization. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 5: 44–55. DOI: 10.31857/S013216250009397-9. (In Russ.)
- Kargina I.G. (2004) Self-identification of believers: social motivation. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 1 (237): 45–53. (In Russ.)
- Kargina I.G. (2014) *Sociological reflections of modern religious pluralism*. Moscow: MGIMO-Universitet. (In Russ.)
- Karpov V. (2012) Conceptual foundations of the theory of desecularization. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 2 (30): 114–164. (In Russ.)
- Kavykin O.I. (2007) *Rodnovers. Self-identification of neo-pagans in modern Russia*. Moscow. (In Russ.)
- Kotelnikov G.A. (2000) *Theoretical and applied synergetics*. Belgorod: BelGTASM; Krest'yanskoye delo. (In Russ.)
- Krech V., Hero M., Huber S. et al. (2013) Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Vol. 9.
- Lebedev S.D. (2020) Virtualization of the religious community as a key to understanding the evolution of sociological concepts of religiosity. *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. Vol. 4. No. 3(15): 85–104.
- Lebedev S.D. (2012) Reflexive Potential of Orthodox Culture in Russia, 1990–2000s. *Sotsiologicheskii zhurnal* [Russian Sociological Journal]. No. 3: 129–142. (In Russ.)
- Roof W.C. (1993) *A generation of Seekers: The Spiritual journeys of the baby boom generation*. San Francisco: Harper.
- Rutkevich E.D. (2014) Sociology of spirituality: the problem of formation. *Vestnik instituta sotziologii* [Bulletin of the Institute of Sociology]. No. 2 (9): 36–65. (In Russ.)
- Shapovalova L.V. (2022) Attitude to religion: sociological contexts of analysis. *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego moderna* [Sociology of religion in the society of late modernity]. Vol. 11: 68–76. (In Russ.)
- Shizhensky R.V. (2015) *Pochvennik ot paganistva: mirovozrencheskie diskurs sorkhva Velimir (N.N. Speransky)*. 2nd ed., corr. and suppl. Nizhny Novgorod: Povolzh'e. (In Russ.)
- Sinelina Y.Y. (2011) *Cycles of secularization in the history of Russia*. LAP LAMBERT Academic Publishing. (In Russ.)
- Smirnov M.Y. (2017) Religion. In: *Encyclopedic Dictionary of Sociology of Religion*. Ed. M.Y. Smirnova. St. Petersburg: PFO: 282–284. (In Russ.)
- Sorokin P.A. (1997) *Main trends of our time*. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Sorokin P.A. (2000) *Social and cultural dynamics. A study of changes in the great systems of art, truth, ethics, law and social relations*. St. Petersburg: RKhGI. (In Russ.)
- Stark R., Bainbridge W. (1985) *The future of religion*. Berkeley, CA: University of California press.
- Taylor C. (2017) *Secular eyelid*. Moscow: BBI. (In Russ.)
- Toshchenko Zh.T. (2018) Sociology of Life: Search for Answers to Scientific and Social Challenges. In: Dmitriyev A.V., Ivanov V.N., Toshchenko Zh.T. *Sociological Mosaic*. Moscow: KNORUS: 147–221. (In Russ.)
- Uzlaner D.A. (2020) *Post-Secular Turn: How to Think about Religion in the Twentieth Century*. Moscow: In-t Gaidara. (In Russ.)
- Weber M. (1994) Sociology of religion (types of religious communities). In: Weber M. *Selected Works. Image of society*. Moscow: Yurist: 78–446. (In Russ.)
- Yadov's Sociology: Methodological Conversation. (2019) Moscow: Novyi Hronograf. (In Russ.)
- Zinnbauer B., Pargament K., Scott A. (1999) The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*. Vol. 67 (6): 879–919.

Received: 07.03.23. Final version: 12.06.23. Accepted: 02.07.23.