

С.Д. ЛЕБЕДЕВ

РЕФЛЕКСИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ, 1990-2000-е гг.: К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена обоснованию концепта рефлексивного потенциала религии как значимого фактора ее выживания и социального влияния в обществе современности. На примере традиционной для России религиозной культуры православного христианства демонстрируются и анализируются основные качественные аспекты ее рефлексивного потенциала. На основании вторичного анализа данных социологических исследований и материалов из смежных областей социогуманитарного знания делается вывод о тенденциях изменения рефлексивного потенциала актуальной православной культуры в России в исследуемый период.

Ключевые слова: социокультурная рефлексия, рефлексивный потенциал религии, религия, современность, сакральное отношение религии, светская культура, православная культура.

Рефлексия по праву может считаться одним из знаковых явлений нашего времени. Как отмечает Э. Гидденс, «характерной чертой современности является... презумпция всеобщей рефлексивности, включающая, естественно, и рефлексии о природе самой рефлексии» [5, с. 156]. Обесценение жизненного опыта старших поколений во многих случаях приводит «к практической ликвидации последних остатков традиционных социальных норм, включив в поле рефлексии человека все стороны его жизни» [13, с. 153–154]. Рефлексивная деятельность,

Лебедев Сергей Дмитриевич — кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью Института государственного и муниципального управления НИУ «Белгородский государственный университет». **Адрес:** 308015, Белгород, ул. Победы, д. 85, к. 210-А. **Телефон:** (4722) 301-283.
Электронная почта: serg_ka2001-dar@mail.ru

таким образом, лежит в самой основе воспроизводства социальной системы, которая теперь предполагает постоянную взаимоотсылку мысли и действия [5, с. 155], и выступает одной из констант современной жизни.

В модерном обществе рефлексия особое значение имеет для религиозных сообществ. Для успешной адаптации к светской социокультурной среде любая религиозная социокультурная система вынуждена специально рефлексировать в нескольких жизненно важных направлениях. Ю. Хабермас говорит о «тройной рефлексии верующего» в современном (плюралистическом) обществе: в отношении других религий и конфессий; в отношении наук, обладающих общественной монополией на мирское знание; в отношении конституционного государства, основанного на профанной морали [28, с. 120]. Уровень развития такой рефлексии, в сравнении с уровнем ее развития в светской культуре, является важным фактором, определяющим общественные позиции той или иной конфессии и религиозного объединения, представляющего ее. Если он слишком низок, то эта религия обречена либо на маргинальное существование в обществе из-за «культурного ценза», либо на потерю своей идентичности из-за растворения в мейнстриме светской культуры или других вероисповеданиях вследствие религиозных миграций¹. Напротив, высокий уровень рефлексии предоставляет конфессии возможности вовлечения культурных представителей «секулярного большинства» и потенциального контроля над определенными секторами социального знания.

Все это приводит к постановке вопроса о рефлексивном потенциале религии как принципиально важной характеристике ее социального бытия в обществе современного типа. Задача данной статьи — обозначить основные качественные аспекты социологического подхода к изучению такого потенциала. Особенности предмета исследования определяют характер методологии: сочетание элементов социологии религии и социологии культуры.

Рефлексия и, соответственно, рефлексивный потенциал соотносятся прежде всего с культурным аспектом социальной жизнедеятельности — то есть с устойчивыми субъективными смыслами (М. Вебер), которые осуществляют «информационную регуляцию» социального действия (Т. Парсонс). «Термин “культура”, — пишет А. Моль, — охватывает совокупность интеллектуальных элементов, имеющих у данного человека или у группы людей и обладающих

¹ Для православного христианства наиболее актуальной в ближайшей перспективе представляется конкуренция со второй по числу приверженцев российской религией — исламом, демонстрирующим сегодня исключительные темпы распространения в первую очередь в силу демографического фактора.

некоторой стабильностью, связанной с тем, что можно назвать “памятью мира” или общества» [17, с. 83]. Культура отлична от собственно мышления, которое представляет собой «активный процесс, использующий ее для построения оригинальных конструкций» [17, с. 84]. Она рассматривается как метатекст, образующий реальный или потенциальный символический универсум, и характеризуется системной целостностью. Культура представляет собой самобытный «космос», образующий многоуровневую и многоаспектную смысловую структуру, способную к информационной регуляции всего разнообразия человеческих социальных действий и взаимодействий.

Соответственно, культурный аспект религии (на уровне социального субъекта — религиозности) включает смысловой, интеллектуальный, символический «ресурсы», с которыми соотносится и которыми «питается» личностная и социальная религиозная жизнь. На личностном уровне — религиозное чувство, «коммуникация с Богом» и, на ее основе, регулирование поведения и образа жизни. На социальном — разнообразные коммуникации между единоверцами и с внешним миром.

Рефлексия представляет собой «интенциональную деятельность сознания по отношению к самому себе и является интерпретацией в собственном смысле слова» [24, с. 131]. В данной связи она может быть определена как перманентный процесс «управления мышлением»: обоснованного отбора, интерпретации, оценки и практического применения смысловых содержаний и мыслеформ, доступных социальному субъекту. В данном процессе могут быть выделены несколько уровней² — от ситуативно-оперативного, имеющего дело с частными, «текущими» вопросами (и, соответственно, «слабыми идентичностями», не касающимися центральных структур социального “Я”) [32, с. 107]), до социокультурного, затрагивающего важнейшие принципы отношения к жизни. Поскольку религия имеет дело именно с предельными основами существования, в ее контексте наиболее значимы вопросы социокультурного плана.

В своем социокультурном модусе рефлексия выступает как «способ приватизации социокультурного пространства»: практикующие ее люди конструируют особый мир ценностей и смыслов. При этом качественные характеристики социокультурной рефлексии варьируются — от сложных высокоорганизованных форм мышления до примитивных клише. В соответствии с системным принципом «наименьшего действия», в большинстве случаев личностная творчески-рефлексивная деятельность подменяется групповым «эрзацем», когда

² Эти уровни определяются масштабом концептуального обобщения и коррелирующими с ним временными затратами.

ход мыслей субъекта «возводится к какой-либо матрице. В неформальных структурах она чаще всего представлена феноменами массовой культуры (шоу-бизнес, литература). В формальных — идеологией, репрезентируемой политическим лидером. В автономных моделях поведения — мифами, ориентированными на мистику, религию, паранауку» [1, с. 57].

Материалом для социокультурной рефлексии является наличное социальное знание в его повседневных и специализированных (экспертных) вариантах, доступных рефлектирующему субъекту. Под социальным знанием в данном контексте понимается «совокупность общепринятых истин относительно реальности» [3, с. 110]. Основным инструментом рефлексии представляется «концептуальный ресурс», то есть возможность «увязывать» данное знание в жизнеспособные концептуализации различного уровня обобщения (создавать новые значения для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам [3, с. 151]). Определяющим здесь является уровень универсалий культуры, задающих семантический «горизонт» базовых категорий и понятий мышления и базовые ценностные приоритеты. Универсалии религиозной культуры представлены сакральным отношением соответствующей религии³ и комплексом «земных» отношений человека, исторически включенным (освященным) в его смысловой горизонт. Соответственно, религиозная рефлексия представляет собой самосознание человека (группы, общности), включающее комплекс наиболее значимых отношений, реализуемых через универсалии религиозной культуры.

Рефлексивный потенциал культурной системы определяется возможностью ее универсалий интегрировать актуальное социальное знание, объединяя его в устойчивые и способные к дальнейшему развитию структуры высокого уровня сложности⁴. Соответственно, он может быть определен как способность данной культуры синтезировать качественно новые смыслы, имеющие функциональную социальную ценность.

В реальной социокультурной ситуации культура обычно представлена не всей совокупностью смыслов, выработанных в ее семантическом горизонте за время ее существования, но некоторой их

³ Под «сакральным отношением» религии нами понимается интуитивно-мистически постигаемая и богословски выражаемая связь человека с божественным, имеющим характер сверхценности.

⁴ Такая интеграция осуществляется через установление и поддержание обратной связи на важных направлениях культурной коммуникации, что ведет к разработке и закреплению в общественном сознании новых, адекватных вызовам ситуации концептуальных структур социального знания.

актуализированной частью, включенной в активный социокогнитивный оборот. Такая часть конкретной культурной целостности (включая, по Р. Инглегарту, «ценности, воззрения, верования, навыки, знания народа»), сохраняющая свои универсалии и, вследствие этого, системные свойства, обозначается нами термином «репрезентант» (от понятия «репрезентативная культура» — смыслы, активно разделяемые социальным субъектом или пользующиеся у него пассивным признанием [31, S. 29]). Понятие репрезентативности культуры характеризует свойство последней представлять в глазах социальных субъектов актуальные жизненные реалии, выступая для них в качестве неотъемлемой концептуально-символической «оптики». Рефлексивный потенциал культуры является качественно-количественной характеристикой, тесно связанной с «плотностью»⁵ и уровнем структурной сложности ее репрезентанта. Обе данные характеристики представляются относительными, выводимыми из сопоставления репрезентанта культуры и того контента социального знания, в котором он функционирует.

В религиозной культуре секуляризованного общества Модерна социокультурная рефлексия обретает характер межкультурного взаимодействия. Основной массив социального знания в таком обществе сформирован в контексте светской культуры, которая в содержательном и структурном отношении существенно отличается от религиозной [33]. Здесь речь идет о способности репрезентанта религиозной культуры интегрировать в себя светские культурные смыслы, «надстроить» над ними объяснительно-легитимирующий контекст сверхъестественного/священного (П. Бергер). Мера данной способности определяется как характером сакрального отношения религии (согласно М. Веберу, ориентированного на «бегство от мира», «приспособление к миру» или «овладение миром»), так и характером светской культуры⁶.

Применительно к отношениям православного христианства и светского социокультурного мейнстрима в сегодняшней России можно говорить о следующем. Учитывая «мироприемлющий» характер сакрального отношения православного христианства [9, с. 312] и генетическую связь православной культуры и современной российской светской культуры, а также влияние ряда традиционных нравственных принципов и ценностей, в значительной мере сохраняющиеся в

⁵ А. Моль определяет плотность культуры как «число потенциальных ассоциаций между ее элементами» [17, с. 84].

⁶ По Г. Беккеру, этот характер может быть принципиально светским, ограничивающим изменения, исходя из идеальных образцов, или же последовательно светским, допускающим любые изменения, потакая психофизиологическим императивам утешения/возбуждения [2, с. 188].

светском российском культурном мейнстриме, имеются основания говорить о принципиальной возможности их индивидуального синтеза. В своих основных чертах он представляется вариантом «интегральной» культурной суперсистемы П.А. Сорокина [25, с. 30]. Однако в реальности данная возможность ограничивается характеристиками репрезентанта религиозной культуры, среди которых рефлексивный потенциал наиболее значим.

В рамках социокультурного подхода репрезентант культуры характеризуется тремя измерениями, соответствующими собственно культурному, личностному и общественному аспектам социального бытия. Соотнеся с ними рефлексивный потенциал православной культуры, мы выделяем три его модуля:

- *когнитивная экспансия* — мера эвристичности актуализированного «семантического пакета» религиозной культуры для светской социокультурной среды; предполагает сочетание глубины и оригинальности аутентичных идей и представлений с их открытостью для актуальных социальных вопросов;

- *субъектность* — релевантные характеристики социального субъекта — носителя данной религиозной культуры: его культурный, интеллектуальный, творческий, социальный, политический и другие «капиталы»;

- *функционально-социальные приоритеты* восприятия и практического применения значимых элементов данной религиозной культуры в светской социокультурной среде.

Потенциал *когнитивной экспансии* православной культуры, по сравнению с аналогичной характеристикой светской культуры в современном обществе, следует характеризовать как относительно невысокий, с некоторой тенденцией к возрастанию. Он определяется перманентно «догоняющим» характером развития репрезентантов религиозных культур, что обусловлено характером Модерна как этапа социокультурной эволюции. Мейнстрим социокультурных процессов в последние несколько десятилетий задает радикально светская («чувственная», по П.А. Сорокину) культура, тогда как религиозные универсумы отеснены на периферию социума, где занимают вторичные социокогнитивные сектора и ниши. По этой причине интенсивность и качество религиозного творчества в современную эпоху существенно снижены как по сравнению с «чувственными» областями творчества, представленными наукой и технологиями, так и по сравнению с религиозным творчеством в «идеациональные» эпохи [25, с. 18–21].

Применительно к современной (пост)христианской цивилизации данную ситуацию в начале XX века диагностировал А.В. Карташев. «Теперь господствующая секуляризованная культура, — отмечал

он, — считает вершинными и самыми важными свои собственные проблемы и в их диалектику вовлекает и ей покоряет, суммарно говоря, все человечество. Церковно-догматические вопросы скромно протекают в узком русле верующего меньшинства и переживаются как вопросы не универсальные, а специальные, почти что кружковые и индивидуальные. О них спорят и пишут специалисты-богословы, часто при полном неведении и равнодушной незаинтересованности верующего народа» [10, с. 252]. Данное состояние дел обусловлено долговременным трендом так называемой «приватизации религии» — снижения релевантности религиозных универсумов социального знания и их фактического перехода в статус частных и неприоритетных подуниверсумов, соответствующих уровню дилетантской, обыденно-бытовой компетенции. Это, в частности, снижает качественный уровень такой рефлексии, зачастую делая ее эклектичной, содержащей неадаптированные к контексту чужеродные примеси.

Потеря религией функциональной роли основного рефлексивного центра социума, таким образом, обрекает религиозные культуры на осмысление актуальных реалий *post factum* и в качестве второстепенной и довольно экзотической версии социального знания. Возникающие в человеческой жизни новые вопросы и проблемы «живут и решаются анархически, индивидуалистически, вне всякой церкви, в атмосфере светской, безрелигиозной культуры» [10, с. 252]. Отчасти поэтому актуальная рефлексивная матрица православной культуры, согласно оценке Б.В. Дубиним религиозных трансформаций 1990-х гг., «практически не оказывает влияния на сколько-нибудь широкие группы людей, называющих себя православными» [7, с. 40].

В России все это привело к длительной стагнации в актуальной православной культуре: ее культово-вероучительное «ядро», концентрирующее в себе историю ее системного развития, в значительной мере замкнулось на самом себе. Она оказалась надолго локализована главным образом в границах богослужения и «школьного» богословия — сферах, связанных преимущественно с повседневно-бытовой периферией социального знания и социального действия субъектов-носителей на этапе религиозной активизации вплоть до последних лет. Как отмечают социологи, «интеллектуальная работа по рационализации верований и ценностей православия, как внутривослословская, так и более общая — философская и пр., в сегодняшней России крайне слаба» [7, с. 40]. Как следствие, православное христианство пока что «сильно отстает и в богословском осмыслении, и в практическом (пастырском, миссионерском) освоении новых социальных реалий и места в них церкви, в предложении обществу четко разработанной позитивной программы и выхода из затяжного кризиса» [14, с. 14].

Вместе с тем следует отметить, что в 2000-е годы в православном дискурсе наблюдается «появление новых состояний, отсутствовавших ранее» [6, с. 206], что свидетельствует о качественном развитии рефлексивного потенциала актуальной православной культуры. Данный аспект развития представлен рефлексивными моделями, соотносящими православную культуру с актуальной социокультурной проблематикой и современными формами коммуникативной рациональности. Начавшаяся качественная, интенсивная экспансия православной культуры выражается в формировании и развитии разнообразных, зачастую конкурирующих версий интерпретации различных смысловых аспектов православной культуры в связи с актуальными вопросами современной жизни (например, проблемой национально-этнического самосознания [22, с. 150–168; 15]), наиболее тесно ассоциируемыми с религией.

Православная социокультурная рефлексия в постсоветский период получила стимул к развитию в значительной мере за счет актуализации достижений русской религиозно-философской мысли, накопленных почти столетием ранее, в Серебряном веке [21; 50]. Но следует отметить и недавние, произошедшие в последние десять-двенадцать лет, подвижки в этой сфере. Наиболее систематизированное, комплексное и социально значимое выражение такая рефлексия получила в «Основах социальной концепции РПЦ» (2000 г.) [19] — попытке системной интеграции репрезентанта православной культуры на институциональном уровне. Ее «богословское событие, — по словам К.Н. Костюка, — заключается в том, что *впервые предметом богословского осмысления православия становятся не только предметы вероучения, но и весь комплекс предметов социального мира*» [12, с. 128]. Заслуживают внимания также некоторые специализированные направления развития православной социокультурной рефлексии: декларированный в 2004 г. Всемирным русским народным собором «Нравственный кодекс хозяйствования»; попытки церковной легитимации правозащитной деятельности, а также систематическая работа по соотношению конфессионального и светского подходов в области методологии социальных наук (ведется со 2-й половины 2000-х гг. на базе факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета) [23, с. 146].

Что касается потенциала *социальных субъектов* — носителей православной культуры в сегодняшней России, то здесь наблюдается аналогичная ситуация: относительная малочисленность рефлексизирующего компонента данной общности при определенной тенденции к его возрастанию.

Преобладание в российском православном сообществе малорефлексирующей и, следовательно, неблагоприятной для развития «коммуникативной рациональности» (Ю. Хабермас) социокультурной среды

связано с тремя факторами. Во-первых, по оценкам некоторых ведущих исследователей, значительную часть наиболее активных православных верующих в стране по сей день составляют пожилые и относительно малообразованные женщины, проживающие в селах (так называемые «бабушки») [26, с. 26]. Это означает, что рефлексивный потенциал соответствующей части репрезентанта православной культуры невысок в силу особенностей своего совокупного субъекта, которому свойственна главным образом практическая, бытовая религиозность.

Во-вторых, значительные доли среди активных православных составляют так называемые традиционные и неадаптированные члены российского общества [20, с. 101]. Семьи представителей первой категории (традиционные) «как правило, сохраняют веру с дореволюционных времен, многодетны, зачастую с межрегиональными связями, имеют в роду священников, активно ездят в паломничество» [16, с. 49]. Данная общность (точнее будет определить ее как социальную группу) характеризуется гораздо более высоким, чем у «бабушек», уровнем знания об исповедуемой религии. Однако социальная активность и, соответственно, жизненный мир этих людей по большей части не выходят за пределы «церковного консорциума», поскольку им свойственен относительно слабый уровень включенности в социальную среду вне своего круга [16, с. 49–56]. Что же касается второго контингента (неадаптированные), то его представителям в целом присущ невысокий уровень образования, отсутствие стремления к достижениям, а отношения их с обществом за пределами церковной ограды характеризуются понятием «социальная эксклюзия». Таким образом, первые не мотивированы к рефлексии по причине традиционности, привычности конфессионального образа мышления и жизни; для вторых она непосильна и неактуальна в силу отсутствия минимального культурного капитала. Представители же социально активного, образованного и целеустремленного («гармоничного») типа, наиболее способные и склонные к такой рефлексии, до последних лет не представляют в православном церковном сообществе большинства [8, с. 71; 20, с. 101].

В-третьих, в группе статистического большинства субъектов (пришедших в церковь на волне религиозного подъема в 1980–2000-х гг., как правило, в зрелом возрасте) репрезентант православной культуры эклектичен. Их знание вероучения и церковной жизни характеризуется серьезными лакунами и пробелами (даже в ключевых моментах) в сочетании с множеством посторонних «примесей», к аутентичной религиозной культуре православия отношения не имеющих [27, с. 59–60]. Это обстоятельство связано с характерным для секулярных обществ «перевернутым» типом религиозной инкультурации/социализации. Последняя начинается с формирования смыслообразующих представлений (то

есть с поиска идеологем, обеспечивающих положительную идентичность субъекта), и лишь затем (и далеко не всегда) переходит к формированию представлений о социальных и межличностных отношениях, и в конечном итоге — знаний о мире [20, с. 100]. В результате определяющими для таких «новых» верующих зачастую оказываются не главные и даже не аутентичные смыслы православно-христианского универсума, а установки и представления, случайным образом ассоциированные с ним (околоцерковные суеверия, политико-идеологические концепты, символические элементы исторических традиций и др.).

Указанный комплекс обстоятельств фактически исключает значительную часть носителей православной культуры из числа активных субъектов религиозной рефлексии, которая в близкой перспективе могла бы обрести значимую роль в освоении православным логосом современной светской культуры. В то же время, общий рефлексивный потенциал суммарного социального субъекта православной религиозности в России в исследуемый период постепенно возрастает за счет роста образовательного уровня и уровня социальной активности верующих. Так, например, Б.В. Дубин констатирует, что в целом «более активными в приобщении к религиозной вере за 1990-е годы были более молодые, образованные, урбанизированные россияне» [7, с. 40]. Что касается внутрицерковной среды, то в ней, как отмечает В.Ф. Чеснокова, в 2000-е гг. рос удельный вес людей с высшим образованием по мере роста индекса воцерковленности верующих (за исключением наиболее воцерковленной группы, где этот удельный вес, тем не менее, выше, чем в среднем по массиву православных, — 37,75% против 35,53%) [30, с. 146].

Наконец, *функциональный потенциал* репрезентанта православной культуры (конкретный «социальный заказ», который отражает ее практическую востребованность людьми, идентифицирующими себя с православным христианством) характеризуется следующим образом.

Собственно рефлексивная функция православной культуры, связываемая с «ответами на самые трудные вопросы миропонимания», по данным всероссийского исследования, проведенного в середине 2000-х гг. под руководством М.П. Мчедлова, востребована примерно четвертью (23,8%) православного контингента⁷ [18, с. 233]. Для сравнения, на первом месте по степени востребованности находится практическая, компенсаторная функция: «религия утешает в беде и помогает пережить ее» (69%); на втором, с относительно небольшим отрывом, — духовно-практическая функция обеспечения личностной

⁶ Православный контингент определяется по критерию самоидентификации [18, с. 233].

нравственности («религия удерживает от дурных поступков и помогает стать высоконравственным человеком») — 60% [18, с. 233].

Авторы указанного исследования, к сожалению, не приводят корреляций и сопряженностей между соответствующими позициями респондентов. Но соотношение приведенных абсолютных цифр позволяет заключить, что указанные доминирующие «функционалы» православной культуры в российском обществе слабо связаны с рефлексивностью. В структуре «социального заказа» на православную культуру сегодня доминируют сугубо практические — терапевтически-эмоциональные и этико-императивные — интенции.

В связи с этим примечательны также тенденции изменения социального состава образованных православных. Как отмечает Н. Зоркая, к концу 2000-х гг. «выше среднего доля православных оказывается не среди специалистов (что могло бы косвенно указывать на процессы модернизации церкви, вызванные притоком в число прихожан людей высококвалифицированных и образованных), а особенно среди руководителей и управленцев (62% данной группы!)» [8, с. 71]. Имея сопоставимый уровень образования и общей культуры [11, с. 200]⁸, данные социально-профессиональные группы существенно различаются мотивацией к социокультурной рефлексии. Как отмечал еще Макс Вебер, интеллектуалы стремятся «превратить концепцию “мира” в концепцию “смысла”» [4, с. 171], тогда как бюрократы склонны к минимизации рефлексии над проблемой спасения и мистического обоснования этики, внешне почитая религию «как часть своих конвенционально-сословных обязанностей в той мере, в какой это выражается в признанных государством обычаях» [4, с. 145].

Вместе с тем следует отметить, что доля тех, кто непосредственно связывает православную культуру с размышлениями на актуальные и наиболее проблемные темы (23,8%), представляет заметный, и даже значительный показатель ее рефлексивного потенциала. На наш взгляд, в перспективе именно эта формирующаяся социальная подобщность способна стать эпицентром нового качественного синтеза православных и светских смысловых интенций. По этой причине она нуждается в пристальном социологическом, социально-психологическом и антропологическом изучении. Особенно актуальными представляются ее возможности в плане дискурсивного формирования, социальной и культурной легитимации и распространения продуктов ее рефлексии в

⁸ «Наиболее абстрактные идеи, — отмечает Р. Коллинз, — характерны для тех, кто занимает наиболее специализированные позиции, связан с контактами на большие расстояния и координирует различные части целого (профессионалы и менеджеры)» [11, с. 200].

социокультурной среде. Однако это выходит за предметные рамки нашего исследования.

Таким образом, в проблематику современной «ревитализации религии» представляется необходимым ввести понятие рефлексивного потенциала религий и конфессий. Такой потенциал определяет возможности репрезентанта религиозной культуры интегрировать в себя ценности и смыслы актуальной светской культуры. Это, в свою очередь, помогает конфессии вовлекать культурных представителей «секулярного большинства» и дает возможность потенциального контроля над определенными секторами социального знания. Речь идет о том, что репрезентант религиозной культуры способен «надстроить» над светскими культурными смыслами объяснительно-легитимирующий контекст сверхъестественного/священного. Мера данной способности определяется как характером сакрального отношения религии (согласно М. Веберу, ориентированного на «бегство от мира», «приспособление к миру» или «овладение миром»), так и характером светской культуры.

Культура православного христианства России в 1990 – 2000-е годы в силу ряда исторических причин характеризуется относительно невысоким рефлексивным потенциалом. Это обусловлено «приватизацией религии»; потерей ею функциональной роли основного рефлексивного центра, которую она в свое время играла в социуме; социальным составом основной части православных верующих, а также характером ее функций, востребованных в российском обществе. В результате религиозная культура обрекается на то, чтобы осмыслять актуальные реалии лишь *post factum* и порождать второстепенную и довольно экзотическую версию социального знания.

Вместе с тем во всех аспектах рефлексивного потенциала православной религиозной культуры в 2000-е гг. прослеживаются точки роста, связанные с организованными и спонтанными попытками освоения современных проблем в горизонте православно-христианского видения. Решать эту задачу способны в первую очередь «мыслящие верующие», обладающие достаточным субъектным потенциалом для канонического и вместе с тем творческого раскрытия православно-христианских смыслов и символов в контекстах современности. Именно эти люди представляются сегодня основным «человеческим капиталом» православной церкви как социального института, с которым значительная часть общества связывает надежды на преодоление духовного кризиса нашего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бабинцев В.П., Морозова Т.И., Реутов Е.В.* Самоорганизация российской молодежи: препятствия и механизмы. Белгород: КОНСТАНТА, 2009.

2. *Беккер Г.П.* Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении / Общ. ред. и послесл. Д.И. Чеснокова. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. С. 158–217.
3. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
4. *Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.
5. *Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011.
6. *Голицын Г.А., Петров В.М.* Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции (информационный подход). М.: КомКнига, 2005.
7. *Дубин Б.В.* Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3 (71). С. 35–44.
8. *Зоркая Н.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Апрель–июнь 2009. № 2 (100). С. 65–84.
9. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 1. М.: Русская книга, 1993.
10. *Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. М.: Прованс, 1996.
11. *Коллинз Р.* Четыре социологических традиции / Пер. с англ. В. Россмана. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2009.
12. *Костюк К.Н.* Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 114–131.
13. *Крупкин П.Л.* Россия и современность: проблемы совмещения. Опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010.
14. *Лопаткин Р.А.* Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. 2001. № 4. С. 10–14.
15. *Митрофанова А.В.* Политизация «православного мира». М.: Наука, 2004.
16. *Митрохин Н.* Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
17. *Моль А.* Социодинамика культуры / Пер. с фр.; вступ. ст. Б. Бирюкова, Р. Зарипова, С. Плотникова. 2-е изд. М.: КомКнига, 2005.
18. *Мчедлов М.П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005.
19. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8 (специальный выпуск).
20. *Панков А.А., Подшивалкина В.И.* Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 99–103.
21. *Паршин А.Н.* Русская религиозная мысль: возрождение или консервация? // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 50–59.

22. Рыжова С.В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Отв. ред. В.С. Магун. М.: Изд-во Института социологии РАН, 2006. С. 150–168.
23. Рязанцев И.П. Религия: проблемы социологического измерения // Социологические исследования. 2010. № 6.
24. Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 127–137.
25. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени / Пер. с англ., послесл. и прил. Т.С. Васильевой; РАН, Институт социологии. М.: Наука, 1997.
26. Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль–XXI. Теоретический и политический журнал. 2003. № 7. С. 19–31.
27. Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. М.; СПб.: Летний сад, 2007.
28. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Изд-во «Весь мир», 2002.
29. Христианская социология или социология религии? (Материалы «круглого стола») // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 102–106.
30. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.
31. Tenbruck F.H. Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. von H. Haferkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
32. Smith L.L. Strength of weak identities: Social structural sources of self, situation and emotional experience // Social Psychology Quarterly. 2007. Vol. 70. No. 2. P. 106–124.
33. Lebedev S.D. Religijski procesi kao uzajamno medukulturno delovanje: kon-ture socioloskog diskursa // Filozofia I drustvo. Broj 1, 2009. Godina XX. S. 37–48.