

RELIGION IN CONTEMPORARY SOCIETY  
International scientific meeting almanac

## **RELIGION IN CONTEMPORARY SOCIETY**

(Thematic conference proceedings of international significance held in Srebrno jezero (Veliko Gradiste), May 19 and 20 of 2017)

### **INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE ORGANIZED BY:**

FOREL – Institute of Social Sciences, Belgrade

Centre for sociological and antropological research,  
Institut of Social Sciences, Belgrade

### **EDITORS:**

Dr Mirko Blagojevic

Dr Zlatko Matic

### **INTERNATIONAL SCIENTIFIC PROGRAMME COMMITTEE:**

Dr Sergey Lebedev, Belgorod National University,  
Belgorod, (Russian Federation)

Dr Nonka Bogomilova, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia (Bulgaria)

Dr Mihaj Radan, Univerzrity of Timisoara (Romania)

Dr Ivan Cvitkovic, Academy of Sciences of Bosnia and Hercegovina (BiH)

Dr Olga Smolina, Severodonetsk National University (Ukraine)

Dr Vladimir Bakrac, Faculty of Philosophy of Niksic (Montenegro)

Dr Mirko Blagojevic, Institute of Social Sciences, Belgrade (Serbia)

Dr Goran Basic, Institute of Social Sciences, Belgrade (Serbia)

Dr Lilijana Cickaric, Institute of Social Sciences, Belgrade (Serbia)

### **REVIEWERS:**

Dr Paul Mojzes, Rosemont college, Pennsylvania, USA

Dr Ksenija Trofimov, Institute for Philosophy of  
the Russian Academy of Sciences

### **PUBLISHER:**

Institute of Social Sciences, Belgrade

Department of Education and Culture,

Serbian Orthodox Diocese of Branicevo, Pozarevac

### **PUBLISHER IN-CHIEF:**

Dr Goran Basic, Institute of Social Sciences, Belgrade

Dr Zlatko Matic, Faculty of Orthodox Theology,  
University of Belgrade, Belgrade

ISBN 978-86-7093-198-5

# RELIGION IN CONTEMPORARY SOCIETY

(Религия в современном обществе)

*International scientific meeting almanac*

*Сергей Лебедев*

Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет  
Российская Федерация, Белгород

*Мирко Благович*

Институт общественных наук, Сербия, Белград

## ПРОПРАВОСЛАВНЫЕ И КОНТРПРАВОСЛАВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ НАСТРОЕНИЯ В РОССИИ НА ВОЛНЕ РЕВИТАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ

**Аннотация:** Статья представляет собой попытку системного описания феноменов проправославных и контрправославных социальных настроений в религиозной ситуации в России. Данные явления характеризуют религиозную ситуацию на уровне общественного сознания. К основным проявлениям проправославных настроений в сознании общества правомерно отнести такие взаимосвязанные устойчивые тенденции, как: доверие в обществе к церкви в лице РПЦ МП; преобладание позитивного имиджа православия и церкви; преобладание позитивных социальных ожиданий от религии и церкви и их взаимодействия с обществом. Также в статье приведено общее описание проявлений контрправославных социальных настроений.

**Ключевые слова:** Россия, проправославный консенсус, контраправославные настроения, ревитализация религии, религиозная ситуация

**Введение.** Религия и религиозность это сложные, переменные, противоречивые, но постоянно присутствующие духовные и общественные феномены. Социологию в первую очередь интересуют общественные аспекты религии и религиозности и не только то, как эволюция религиозного сознания человека воздействует на общество, в котором он живет, но и то, как общество влияет на религию, церковь и религиозность людей. Современная Россия (как и Сербия) страна с высокими темпами ревитализации религии (Blagojević, 2015:107–151). Социологические данные, полученные в Сербии, показали устойчивую тенденцию возрождения православия, как на уровне религиозного сознания, так и на уровне культового поведения и религиозных объединений. Конечно, такое возрожденное традиционное православие обладает не только общецерковным значением, важным для верующих и церковной организации, но и общественным, что важнее

с точки зрения социологического подхода к изучению религиозно-церковного комплекса. Выход православия из подполья общественной и духовной жизни социалистического общества на публичную сцену постсоциалистического трансформируемого общества связан, прежде всего, с его ролями в социуме, которые до периода последних двух десятилетий были немыслимы, как в социалистической Югославии, так и в бывшем Советском Союзе. Ситуационный фактор начала 90-х гг. обусловил выход на поверхность общественной жизни некоторых функций религии и Церкви: в Сербии начала 90-х гг. актуализируются, прежде всего, защитно-интегративная, гомогенизирующая, этно-мобилизирующая функции религии, а также компенсаторная и этическая функции.

Это порождает и актуализирует целый комплекс проблем в отношениях между модернизированной светской социокультурной средой и религиозными объединениями и культурными контекстами, притязующими на значимые социальные позиции, но не имеющими в своей истории соответствующего опыта взаимодействия. И секулярные, и религиозные институции и субъекты вынуждены взаимно адаптироваться, ежемоментно находя баланс между сохранением своих принципиальных основ и объективным требованием гибкости стратегий и тактик. Ревитализация религии понимается нами как повышение (возвращение) религиозными институциями своей витальности – жизненной силы. Это количественный рост и качественное усложнение религиозной составляющей социума, которые обозначились после длительного периода ее институционального упадка.

Некоторые исследователи, вслед за П.Л. Бергером, говорят о „десекуляризации“ современного мира (Благоевич, 2011). Многие социологи и специалисты по религиоведению в период общественных событий с середины 70-х видят религию, которая, готовя свое возвращение, ставит под серьезное сомнение тезис секуляризма или же сужает его в культурно-географическом смысле, ограничивая Европой или даже только Северной, точнее Западной Европой, как ранее предложил это „правоверный“ сторонник парадигмы секуляризма Питер Бергер, а затем и Дэвид Мартин. Но „десекуляризация современного мира“ нам представляется не вполне точным определением. Десекуляризация логически предполагает не только ослабление или разрушение светских институциональных моделей, но замену их моделями, образованными на конфессиональной почве и под эгидой влиятельных религиозных объединений. В России и Сербии, во всяком случае, об этом речь пока не идет. Максимум, чего в наших странах добиваются наиболее влиятельные религии и конфессии – некоторого расширения поля своего влияния в рамках существующей системы отношений и дискурсов. Дело, однако, не заходит всерьез об изменении самой этой системы, в ситуации отсутствия как „работающих“ альтернатив секулярным

устоям, так и властных возможностей религиозных субъектов провести такие альтернативы в жизнь.

Как следствие этого, религиозная ситуация в наших странах явно и неявно определяется светскими общими правилами – нормами права, традиций и стереотипов – в рамках которых, пока лишь в небольшой степени на них влияя, сегодня действуют религиозные объединения. К описанию и анализу этой ситуации применим концепт „асимметрия репрезентации“ и относящийся, главным образом, к культурно-смысловому измерению отношений религии и общества. Образу она может быть представлена как острова и островки религии в море светскости. Тем не менее, природа этих островков такова, что светская среда „большого общества“ не может с ними не считаться и не реагировать на их специфику. Аксиоматичным фактом представляется то, что: 1) религиозные институты и субъекты с необходимостью рефлексивно „подстраиваются“ к светской среде; и 2) светская среда также вынуждена учитывать их активное присутствие и, в свою очередь, вырабатывать паттерны рефлексивной адаптации к нему. В этой связи социологически корректным представляется определение конкретных проявлений такой взаимной адаптации и изучение структуры и динамики этих проявлений в различных ситуациях социальных взаимодействий.

Проправославные и контрправославные социальные настроения представляется методологически корректным рассматривать как специфические феномены религиозной ситуации. В российской социолого-религиоведческой литературе основное содержание последней определяется как состояние религиозности общества или его части, которое „рассматривается в двух аспектах или на двух уровнях: массового сознания и институциональном. В первом случае это характеристики религиозности населения, во втором – деятельности религиозных организаций“ [Лопаткин, 1996, с. 198].

Из двух базовых компонент соответствующих явлений нам представляется определяющей та, которая характеризует общественное сознание. Именно преобладающие состояния и процессы этого последнего, рефлексивно учитываемые государством, сообщает религии и церкви тот символический капитал, который и придаёт им в глазах последнего основную ценность [Зайченко, 2003, с. 7–8] и „кристаллизуются“ в институциональных формах взаимодействия. С уточнением: социальные настроения в данном случае характеризуют не самую религиозность православно-христианского характера, но отношение социальных субъектов к её опредмеченным проявлениям, наиболее актуальным (релевантным) в их восприятии. К таким проявлениям относятся артефакты (храмы, иконы), субъекты – носители „православности“ (епископат священники, монахи, рядовые верующие, их группы и объединения), социальные действия этих субъектов, и т.д.

В проекции общественного сознания социальные настроения являются собой комплексный, интегральный феномен „коллективных представлений“, характерный для эпохи современности. Ж.Т. Тощенко и С.В. Харченко выделяют следующие его сущностные признаки: это принципиально новое качество общественного сознания, определено и наглядно отражающее предшествующий опыт; управляющее жизнью человека в данный момент времени и при этом более долговременное, чем просто общественное мнение; являющееся непосредственным предшественником и даже компонентом поведения, показывающим с высокой степенью вероятности его направленность [Тощенко, Харченко, 1996, с. 12–13]. Соответственно, социальные настроения типологизируются:

- по масштабу (шкала „индивидуальное – массовое“);
- по субъекту (настроение различных групп и слоев общества);
- по социальным практикам (политическое, трудовое, религиозное, этническое);
- по степени удовлетворения социальных ориентаций (шкала „позитивное – негативное“);
- по глубине (шкала „глубинное, или долгосрочное – ситуативное, или краткосрочное“) [Тощенко, Харченко, 1996, с. 22–24].

Исходя из приведённого определения и общей классификации, мы рассмотрим ниже оппозицию проправославных и контрправославных социальных настроений в России.

Впервые о проправославных социальных настроениях в масштабах „проправославного консенсуса“ в России заговорили в начале 2000-х гг. известный российский социолог и философ Д.Е. Фурман и его соавтор финский учёный К. Каарияйнен. Они обратили внимание на характерное для массового постсоветского российского сознания „всеобщее убеждение в том, что православие – высшая ценность, что оно неотделимо от русского самосознания и русской культуры, что РПЦ надо доверять и надо оберегать ее, ограничивая деятельность других религий...“ [Каарияйнен К., Фурман Д.Е., 2007, с. 79]. Это умонастроение они назвали „проправославным консенсусом“: например, на рубеже XX–XXI вв. до 96% жителей России, согласно данным опросов, „хорошо“ и „очень хорошо“ относились к православию. Данный вывод основывался на многолетней базе всероссийских исследований религиозной ситуации и находит косвенное подтверждение в исследованиях ряда других учёных.

При этом авторами обосновывалось и подчёркивалось отсутствие непосредственной связи между отмечаемым умонастроением и собственно религиозными убеждениями и верованиями граждан: репрезентация в общественном сознании индикаторов „консенсуса“ значительно превышала распространённость в нем основных индикаторов

собственно религиозного сознания и поведения. Так, исследования свидетельствовали, что проправославные проявления общественно-го сознания распространяются на значительную часть неверующих и даже часть атеистов. Из числа российских атеистов, согласно данным исследований упомянутых авторов за 2007 год, 9% „очень хорошо“ и 61% „хорошо“ относятся к православию, 21% – доверяют РПЦ, 36% согласны с необходимостью ее привилегий, 47% считают, что каждый русский – православный в душе. Специалисты Института социологии РАН в 2009 г. также отмечали, что не доверяют церкви только 45% российских атеистов, 13% признают церковный авторитет и склонны ей доверять, 42% затрудняются с оценкой, „что говорит о неоднозначности их отношения к церкви“ [Мчедлова, с. 147]. Приведённые данные, на наш взгляд, достаточны для того, чтобы отнести проправославные умонастроения не к собственно религиозным, а светским феноменам общественного сознания, являющим собой массовую рефлексивную над ревитализирующейся религией.

Что касается феномена „контрправославных социальных настроений“ в постсоветском российском обществе, то он изучен гораздо слабее как в количественном, так и в качественном плане. Сам термин „контрправославный“, образованный по принципу противопоставления своему проправославному аналогу-антиподу, практически не встречается в научной литературе. Тем не менее, целый ряд свидетельств (см. ниже) заставляет с большой вероятностью говорить о контрправославных настроениях как о социальном факте.

Указанное обстоятельство, а также то, что феномен массовых проправославных социальных настроений, по-видимому, сохранил свою актуальность и к середине второго десятилетия XXI века, даже несмотря на череду громких медийных скандалов вокруг основного представителя российского православия – РПЦ МП [Мчедлова, 2012, с. 18; Синелина, 2012, с. 68], делает оба указанных явления заслуживающим специального анализа. Подход к такому анализу с социологической точки зрения представлен далее.

И проправославные, и контрправославные социальные настроения представляют собой новое (и довольно контрастное на фоне предыдущего периода) качество российского общественного сознания. Это качество актуально и непосредственно определяет поведение части общества в отношении религиозной ситуации и государственно- и общественно-конфессиональных отношений. При этом оно вполне определённо и наглядно отражает предшествующий, уходящий глубоко в историю социальный опыт.

Если под проправославными настроениями следует понимать массовое позитивное отношение к проявлениям православной религии, культуры и Церкви (в том числе со стороны неверующих [Российская повседневность..., 2009, с. 147]), то контрправославные настроения – это

массовое негативное отношение к проявлениям православной религии, культуры и Церкви (в том числе со стороны верующих). Данные умонастроения выражаются не только и не столько в согласии либо несогласии с вероучением и демонстрации соответствующего поведения, но и в доверии/недоверии религиозным организациям и деятелям, одобрении/неодобрении их инициатив, признании/непризнании социальной ценности веры и Церкви как института и организации. Оба эти понятия, на первый взгляд, являются парадоксальными. Если положительное отношение православного верующего к своей религии и отрицательное отношение к ней атеиста обычно принимается за аксиому, то обратная ситуация вызывает недоумение: зачем неверующему хорошо относиться к своим мировоззренческим конкурентам, а верующему – плохо к своим единоверцам? Ответ на этот вопрос заключается в том, что социальная реальность сложна и динамична, в ней возможны ситуации, когда какие-то мотивы заставляют человека мыслить и действовать не так, как следует ожидать на основании его социальной принадлежности. Такое кажущееся противоречие возможно, даже когда „верующий“ – это определяющий социальный статус респондента, потому что остальные элементы его мотивационной структуры, вытекающие из других социальных статусов (например, гражданина, профессионала, человека определённого культурного уровня или представителя конкретных политических взглядов) могут совместно действовать против религии.

Предметом настоящей статьи выступают векторы социальных настроений в точках соприкосновения религиозного и светского общественных „кластеров“, которые служат индикаторами типа социальных настроений. Относительно их проправославного типа накоплено достаточно сведений. В данной связи можно выделить следующие основные показатели влияния проправославного тренда таких умонастроений на массовое сознание российского общества, которые характеризуют взаимосвязанные, но отличные друг от друга компоненты указанного социального настроения:

- 1) доверие в обществе к церкви (в лице РПЦ МП);
- 2) преобладание позитивного имиджа православия и церкви;
- 3) преобладание позитивных социальных ожиданий от религии и церкви, их взаимодействия с обществом.

В постсоветском российском обществе Русская православная церковь Московского Патриархата олицетворяет собой социальный институт, вызывающий особенное **доверие граждан**. Уровень этого показателя в среднем составляет 60–70% (хотя в последние годы зафиксировано его снижение). По данным ФОМ на начало 2014 г., доверие к РПЦ испытывали 63% респондентов, при этом скептически по отношению к Церкви настроены лишь 15% россиян [Фонд „Общественное мнение“ выяснил, как жители России относятся к РПЦ, 2014]. Такой уровень

доверия существенно превышает аналогичные показатели отношения людей к большинству основных институтов, за исключением нескольких сопоставимых, как-то: Президент, армия, Российская Академия Наук. При этом характерно, что целый ряд скандалов в СМИ вокруг РПЦ МП в 2012–2014 гг. повлиял на данное отношение слабее, чем можно было ожидать [Лебедев, 2012, с. 171–172].

Глубокое объяснение этому факту дал в своё время Б.В. Дубин. Согласно его точке зрения, „массовое 'доверие' в нынешнем российском обществе перенесено на институты и фигуры, которые олицетворяют авторитарно-иерархическое господство... Таковы силовые структуры РФ, такова нынешняя Русская православная церковь“. В этой связи „в точном смысле слова здесь следует говорить не о реальном доверии, характерном для развитых и сложных современных обществ, а о традиционалистском и воображаемом уповании на желаемый результат“ [Дубин, 2007, с. 401]. Иными словами, это не непосредственное доверие, возникающее как следствие многократно повторённого целерационального обмена благами, удовлетворившего обе стороны, но особое, абстрактное по отношению к реальному социальному пространству-времени, ценностнорациональное доверие с большой долей традиционализма. Церковь выступает здесь, прежде всего, как символ „всего святого“, возвышающийся над суетой повседневной эмпирики, и этот символ является значимой ценностью сам по себе, вследствие чего он дистанцируется в сознании от этой суеты. По всей видимости, это и создаёт значительный „ресурс абстрагированности“, который позволяет людям сохранять высокий уровень доверия к церкви, невзирая на и даже вопреки удручающим фактам, происходящим порой в церковной ограде.

**Позитивный имидж православия и Православной церкви** связан с резким возрастанием в постсоветской России уровня социального престижа религиозной принадлежности и, напротив, снижением престижа неверия и атеизма. В этой связи с 1990-х гг., согласно выводам С.В. Туманова, религиозность „выступила составным и необходимым элементом ... общего имиджа“ людей, при том, что она не стала для большинства из них внутренней потребностью [Туманов, 2000, с. 110]. Ближе к рубежу тысячелетий оформился чёткий вектор ориентации данного умонастроения на традиционные российские религии, в первую очередь – православное христианство, представленное РПЦ МП.

Нам представляется, что в своей основе этот ментальный поворот к указанной конфессии выражает общий для позднего Модерна мировоззренческий сдвиг от светскости атеистической и контррелигиозной к светскости, толерантной к религии, вплоть до активного практического интереса к ней [Лебедев, 2010, с. 89–90]. Но при этом непосредственным определяющим вектором умонастроений выступает восприятие „православия“ как этнонационального символа, что

некоторые серьёзные исследователи склонны трактовать в контексте категорий архаизации / традиционализма – „обращённости к прошлому социокультурному опыту на фоне социальных катаклизмов“ [Ламажаа, 2011, с. 97]. Православное христианство и церковь видятся людьми как, прежде всего, привлекательный смыслообраз общенациональной, с сильным русско-этническим акцентом, идентичности. В значительной степени здесь сохраняет актуальность формулировка, отчеканенная в своё время народным поэтом В.С. Высоцким: „Они – богатство нашего народа, хотя и пережиток старины“. Однако здесь, на наш взгляд, существенно то, что религия выступает в данном контексте не как значимая сама по себе (терминальная ценность), но рефлексивно опосредована светскими ценностями престижа и ресурса. При этом значимым фактором массового распространения и укрепления данной установки выступает то, что православные праздники и обряды „как для молодёжи, так и для старших поколений россиян, представляют собой сегодня по большей части массмедийное зрелище, своеобразное шоу, демонстрируемое одновременно по двум наиболее популярным и доступным для всех каналам центрального телевидения“ [Дубин, 2007, с. 183].

Наконец, важный аспект проправославного тренда социальных настроений составляют **массовые позитивные ожидания от религии и Православной церкви**, которые закономерно возникли и сохраняются на фоне затянувшегося кризиса социальных отношений. Среди способствующих этому факторов М.П. Мчедлов отмечал „общественную нестабильность, затяжной моральный и социальный кризис, отсутствие понятых и принятых народом светских концепций выхода из него, историческую память народа о патриотической деятельности церкви в самые трудные переломные периоды, выступление конфессий в защиту прав и достоинства людей обездоленных..., против распространившихся отрицательных явлений – бездуховности, цинизма, коррупции, наркомании и т. п.“ [Мчедлов, 2002, с. 16]. Б.В. Дубин, анализируя социальную эволюцию постсоветского российского общества, особенно подчёркивал тенденции массовизации и атомизации социального вещества без его социального „уплотнения“, под которым он понимал институционализацию и дифференциацию различных ценностей, идей, программ, форм действия [Дубин, 2007, с. 403]. Конфессиональные институты в данных условиях до известной степени выполняют функцию „заместителей“ дефицитных институтов гражданского общества.

Указанные ожидания, или экспектации, позиционируют ту функциональную (в плане явных и социально позитивных функций) нишу, которая отводится религии в массовых представлениях жителей России, конструирующих её повседневность. Прежде всего, это компенсаторная функция: „религия утешает в беде и помогает пережить

её“. Вторая функция – сохранение / поддержание / улучшение общественной нравственности („религия удерживает от дурных поступков и помогает стать высоконравственным человеком“), т.е. социализация в её сущностном ядре. Мировые религии сформировались и приобрели своё влияние именно как нравственно-этические учения, освящённые высшим (сверхъестественным) авторитетом, и социальная память продолжает ассоциировать их с этой сферой *par excellence*. Третья – функция помощи в решении жизненных проблем (в частности, „охране от несчастий и болезней“), что также можно рассматривать как подвид компенсаторной функции. Она представляется генетически более древней, архаичной, нежели религиозная этика, основанной на ассоциации религиозного и магического действия, предполагающего заручиться помощью высших сил. Не в последнюю очередь востребована и мировоззренческая функция религии, состоящая в объяснении жизненных ситуаций, „ответах на самые трудные вопросы миропонимания“. Кроме того, довольно значимы культурно-транслирующая („сохранение национальных традиций и культуры“) и регулятивная („обеспечение духовно-нравственного возрождения общества“) функции [Мчедлов, 2005, с. 233–234].

В свою очередь, контрправославный тип социальных настроений на сей день существенно хуже исследован в количественном отношении, поэтому мы опираемся на качественный подход. Кейс-стади показывает, что основные поводы для конфликта между сторонниками разных мировоззрений и, соответственно, „точки сборки“ и формирования в противовес проправославным контрправославных социальных настроений в российском обществе сегодня таковы (географически эти события / явления могут локализоваться на любом участке российской территории, но в СМИ на данный момент упоминаются преимущественно Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Валаам, Соловки, Севастополь):

- передача религиозным организациям государственного и муниципального имущества религиозного назначения, особенно имеющего культурно-историческую ценность (впрочем, даже обычное бывшее церковное здание, занятое светским учреждением, становится „яблоком раздора“, потому что его передача влечёт хлопотный и не всегда возможный переезд);

- строительство культовых зданий в парках, культовых сооружений в публичных местах (например, замена скульптуры студента в МИФИ Поклонным крестом);

- вмешательство православных активистов, явно или неявно поддерживаемых церковным руководством и находящихся пониманием в широких массах верующих, в творческую деятельность светских граждан, что выражается в отмене или разгроме выставок, спектаклей, концертов;

– перестройка режима функционирования светских организаций и учреждений под религиозные требования (не дополнение, а замена обычного меню постным; ограничение доступа в учреждение граждан, чей внешний вид не соответствует религиозным требованиям; выделение специального времени для совершения культовых действий);

– назначение религиозных деятелей на руководящие должности в светских учреждениях („Валаам, Ипатьевский монастырь в Костроме, Покровский монастырь в Суздале, Тобольский кремль... Перечень ценнейших архитектурных памятников России, откуда „церковники изгнали музейщиков“, можно продолжать до бесконечности. В 2009 году Министерство культуры нащупало оригинальный способ разрешения конфликтов между церковью и учреждениями культуры: оно назначило директором Соловецкого историко-архитектурного музея-заповедника заместителя Соловецкого монастыря РПЦ МП архимандрита Порфирия (Шутова). Вскоре о. Порфирий подписал сам с собою акты о передаче 159 объектов из собственности музея монастырю“ [Солдатов А. „Пока полного удовлетворения нет...“, 2011].

К сказанному следует добавить ставшее уже традиционным и знаковым „яблоком раздора“ внедрение в светскую школу конфессионально ориентированных учебных дисциплин [Ожиганова А.А. Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы, 2016].

Следует отметить существенное различие в характере указанных социальных настроений. Преобладающая направленность проправославного тренда может быть охарактеризована как пассивно-одобрительная: люди в массе демонстративно-символически проявляют признаки позитивного отношения к религии и в особенности к „православию“, при этом дистанцируясь от того и другого в своих повседневных практиках. В этом отношении проправославные социальные настроения могут быть охарактеризованы как „абстрактные“. Что же касается контрправославных социальных настроений, то они носят характер активно-протестный и конкретный: недовольство людей вызывают реальные случаи нарушений общепринятых норм (правовых или моральных), совершённые под эгидой религии, позиционирующей себя как хранительница этих норм. В этой связи его можно рассматривать не только как антагонист, но и как непосредственную реакцию светского общества на крайности проявлений проправославного консенсуса. При этом, в силу известной асимметрии описанных умонастроений, конкретные проявления про- и контрправославного трендов социальных настроений вполне могут разделяться одними и теми же людьми и группами (например, поддерживая правозащитные инициативы РПЦ или СПЦ, человек может выступать против конкретного проекта строительства храма на неподходящей, по его мнению, территории, или, одобряя и ценя церковное искусство – протестовать

против передачи церкви каких-либо его шедевров по причине риска для их сохранности).

В целом формирующиеся в последние годы в российском и сербском обществах в качестве массового феномена контрправославные социальные настроения следует рассматривать как закономерную реакцию светского в своих основаниях общества на религиозную экспансию, в значительной, если не определяющей, степени выраженную в форме или осуществляемую на базе сильных проправославных настроений. В этой связи указанные логически противоположные умонастроения представляют собой диалектическую „связку“, обеспечивающую баланс социальной саморефлексии между светским культурным базисом „большого общества“ и „вызовом“ современной ревитализации религии. Конкретные социально-психологические механизмы, функциональные особенности и социальная динамика такого баланса представляет собой обширное и почти неисследованное поле, составляющее важную часть современной российской религиозной ситуации.

Из приведённого общего анализа следует предварительный вывод, что для религиозной ситуации российского (и сербского обществ) начала XXI века характерны два типа влиятельных социальных настроений: проправославный и контрправославный. Формирование и закрепление проправославных умонастроений задано комплексом обстоятельств, обусловленных не столько самой по себе ревитализацией религии, сколько трансформациями самого светского „большого общества“. Среди условий, благоприятствующих распространению и сохранению этих настроений, следует выделить: возросшую потребность общества и человека в религии вследствие системного социального кризиса („катастрофического постмодерна“); символический капитал православного христианства, понимаемого как национальное (этническое) достояние, и особого рода доверие людей к церковным институтам, тесно связанное с внутренним дистанцированием от них как от сферы „экстраординарного, далёкого, тайного“. Совпадение этих трёх разнородных трендов образует „точки опоры“ массовых проправославных социальных настроений. В свою очередь, реакцией общественного сознания на эти умонастроения и их социальные последствия в их крайних проявлениях, нарушающих важнейшие ценностно-нормативные установления светского общества, выступает формирующийся тренд контрправославных социальных настроений, контуры которого довольно явно обозначились в последние годы. Эти умонастроения, носящие преимущественно конкретно ориентированный активно-протестный характер, изучены гораздо слабее и требуют к себе более пристального внимания со стороны социологов и специалистов в смежных областях научного, прежде всего религиозного, знания. На данный момент остаётся неисследованным не только абсолютный и сравнительный масштаб соответствующих

явлений общественного сознания, но и их динамика, а также степень „пересечения“ и характер взаимосвязи между ними. Эти моменты, на наш взгляд, должны стать предметом сравнительных исследований в России и Сербии в ближайшие годы.

### Библиографический список

- Blagojević, Mirko (2015) *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*, Institut društvenih nauka, Beograd. str. 269.
- Благовечич Мирко (2011) «Возрождение православия в Сербии: действительность или миф?» *Социологические исследования*, № 10., РАН, Москва, с. 81–88. [http://www.isras.ru/socis\\_2011\\_10.html](http://www.isras.ru/socis_2011_10.html)
- Дубин Б.В. *Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки*. М.: Прогресс – Традиция, 2007. 408 с.
- Зайченко А. Авторитет как политический ресурс церкви // *Религия и право*. 2003. № 4.
- Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // *Общественные науки и современность*. 2007. № 2. С. 78–95.
- Ламажаа Ч.К. Воспроизводство архаики. Почему? // *Человек*. 2011. № 2. С. 97–103.
- Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // *Социологические исследования*. 2010. № 12. С. 81–90.
- Лебедев С.Д. Тезисы к заседанию Научного Совета ВЦИОМ «РПЦ: вызовы, разломы, риски в новой общественно-политической ситуации» // *Мониторинг общественного мнения*. 2012. № 4(110). С. 171–172.
- Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений / *Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние)*. Отв. ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А. М.: РАГС, 1996.
- Мчедлов М.П. Об особенностях мировоззрения верующих в постсоветской России // *Религия и право*. 2002. № 1. С. 15–17.
- Мчедлов М.П. *Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России*. М.: Научная книга, 2005. 447 с.
- Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // *Вестник Института социологии*. 2012. № 4. С. 11–24.
- Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. *Религия в постсоветской России* / Под ред. К. Каарияйнена, Д.Е. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007. 416 с.
- Ожиганова А.А. Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы // *Новое литературное обозрение [Электронный ресурс]*. URL: <http://www.nlobooks.ru/node/7253> (дата обращения: 31.07.2016).

Российская повседневность в условиях кризиса / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. М.: Альфа-М, 2009. 139 с.

Синелина Ю.Ю. Церковь и интеллигенция: мифы и реальность // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 4(110). С. 61–70.

Солдатов А. «Пока полного удовлетворения нет...» // NEWSru.com [Электронный ресурс]. URL: <http://www.novayagazeta.ru/arts/47437.html> (дата обращения: 31.07.2016).

Тощенко Ж.Т., Харченко С.В. Социальное настроение. М.: Academia, 1996. 195 с.

Туманов С.В. Современная Россия: массовое сознание и массовое поведение (опыт интегративного анализа). М.: Изд-во МГУ, 2000. 189 с.

Фонд «Общественное мнение» выяснил, как жители России относятся к РПЦ // NEWSru.com [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newsru.com/religy/13feb2014/umfrage.html> (дата обращения: 31.07.2016).

*Sergej Lebedev*

*Mirko Blagojevich*

### **Pro-orthodox and counter-orthodox social moods in Russia on the wave of revitalization of religion**

**Abstract:** The article is an attempt to describe in system the unique phenomenon of the religious situation in post-Soviet Russia, called “consensus about the Orthodox” and “consensus against the Orthodox”. This phenomenon exists both at the institutional level and at the level of social consciousness. Its main manifestations for consensus about the Orthodox in the consciousness of society rightfully attributed three interrelated stable trends: trust in the community to the church in the face of the Russian Orthodox Church; the prevalence of a positive image of Christianity and the church; predominance of positive social expectations from religion and the church, and their interaction with society. Preliminary displays description of the consensus against the Orthodox is done.

**Key words:** post-Soviet Russia; consensus about the Orthodox; consensus against the Orthodox; religious situation; social mood.