

УДК 215:008

Т. А. Шимчук, И. Ф. Петров

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКВЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ИНСТИТУТ В УСЛОВИЯХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА

В статье анализируются основные социокультурные проблемы, с которыми сталкивается институт Церкви в современном постсекулярном мире. На основе анализа различных подходов западных и отечественных авторов выделяются особенности современной постсекулярной эпохи, которые открывают новые культурные возможности для «религиозного ренессанса».

Ключевые слова: постсекулярное общество, постмодерн, секуляризация

T. A. Shimchuk, I. F. Petrov

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AS SOCIAL-CULTURAL INSTITUTE IN CONDITIONS OF POST-SECULAR WORLD

Peculiarities of modern post-secular epoch are emphasized in the article.

For this, the author analyses different approaches of Western and Russian authors. And the main features of modern post secular epoch show new possibilities for “religious Renaissance” and social ministry of Church. The basic problems that Church faces in post-secular world are analyzed in the article

Keywords: post-circular society, post-modern, modern postsecular epoch, secularization.

Как только ни называют нашу эпоху: «постсовременная», «постмодернистская», «постсекулярная», «постхристианская» – и каждый термин с приставкой «пост» несет свою смысловую нагрузку, раскрывая определенный аспект социокультурных процессов, протекающих в мире в эпоху глобализма. Смысл этих новых понятий пока остается не вполне ясным, поскольку разные авторы вкладывают в них различное содержание. Но все эти термины так или иначе связаны с религиозной сферой жизни современного общества. Возвращение в сферу общественного внимания, как в России, так и во всем мире, религиозной проблематики объясняется сегодня теми процессами, для обозначения которых и используются вышеперечисленные термины.

Постсовременность толкуют, прежде всего, как углубление кризиса. В данном контексте речь идет о кризисе институциональных форм религии. Само слово «кризис» в переводе с греческого языка означает «суд». Отечественный исследователь А. В. Гулыга увидел особенность «постсовременности» в том, что прошлое уже рассматривается не как предпосылка настоящего, а как своя непосредственная часть. Иными словами, постсовременное мышление актуализирует прошлое на более убедительном уровне [1, с. 18–19]. Это значит, что понятие «постсовременность» отражает не только углубление кризиса, но и стремление его преодолеть.

Американский теолог Томас К. Оден говорил о закате современности в Америке и

в России, так как считал советский атеизм аналогом европейского и американского секуляризма. Современностью Оден считает период 1789–1989 годов. Следовательно, согласно Оденому, постсовременность наступила в 1990 году. Выход для всех, считает американский теолог, состоит в возврате к классическому христианству, который он называет «постмодернистской ортодоксией» [2, с. 58–59]. Ортодоксия у него лишена конфессиональных различий и исключает всякие модернистские течения в католичестве или в протестантизме, приспособляющие христианство к современности. Оден считает, что «культура уже начала возвратное движение к традиции» [2, с. 55].

Начало постсекулярной эпохи совпало с началом эпохи постмодерна. Следовательно, можно условно локализовать начало постмодерна во времени – это последняя четверть XX века. Как метко и остроумно замечает церковный публицист А. И. Кырлежев, «санитарная роль постмодерна» проявилась в том, что он «обезвредил квазирелигии модерна», и теперь «квазирелигиозное понятие “культуры” становится архаичным и замещается понятиями: “социокультурного” пространства / контекста и соответствующих “дискурсов”» [3].

Самым известным теоретиком «постсекулярного» исследователи считают немецкого философа Юргена Хабермаса. Философ, считающий себя, как и Макс Вебер, «лишенным религиозного слуха», вдруг (после 11 сентября 2001 года) потребовал от свет-

ского общества нового понимания религиозных убеждений, которые уже не есть просто реликты прошлого. Он предложил Церкви «соревнование». А в январе 2004 года в Мюнхене по приглашению Баварской Католической Академии состоялся диалог между интеллектуальными антиподами – одного из известнейших философов Ю. Хабермасом и в то время кардиналом Йозефом Ратцингером [4].

Для Ю. Хабермаса постсекулярное призвано обозначить новую ситуацию, с которой столкнулись современные западные общества. Секуляризация достигла своего предела, принцип светскости утвердился бесповоротно, теперь пришло самое время создать сносные (постсекулярные) условия для представителей религиозных меньшинств (иными словами, нужды в секуляризме как антирелигиозной идеологии уже больше нет). Кроме того, переживающая кризис современность вполне может использовать религиозные традиции и содержащиеся в них смыслы для собственного укрепления [4, с. 70].

Прежде чем говорить о постсекулярном мире, попытаемся, опираясь на работы западных и отечественных авторов, выяснить, что представляет собой секуляризация. Началом эпохи секуляризации, набравшей обороты, считается эпоха Нового времени. Проект модерна привел к окончательной победе прагматизма и рационализма, а сопровождавшая модерн секуляризация привела к тому, что религия – и как институт, и как мировоззрение – утратила свою роль и значение на уровне принятия решений в социально-политической и культурной сферах общества. Она оказалась вытесненной в сферу частной жизни и личных предпочтений человека, живущего в секулярном обществе. Сейчас для религиозных институтов сложилась уникальная ситуация, характеризующаяся как «религиозный ренессанс».

О секуляризации в России написано не так много работ (хотя в советский период страна прошла, пожалуй, через самую жестокую и агрессивную секуляризацию). Эта тема привлекла внимание отечественных социологов, философов и церковных публицистов лишь в последнее десятилетие – после 2000 года, давшего повод для подведения своеобразных итогов того пути, который прошла Русская православная церковь в России к началу третьего тысячелетия. В 1990-е годы исследователи изучали и переводили монографии и статьи западных социологов религии, философов и теологов, написанные в основном еще в 60–70-е годы прошлого века.

Сегодня западные авторы признаются в ошибочности некоторых своих вчерашних прогнозов. Эти прогнозы касались роли религии и религиозности в современном мире. В то время им казалось, что секуляризация победила окончательно, необратимо вытеснив с арены истории религию и ее институты (например, так считал один из крупнейших и видных западных социологов П. Бергер). Постсекулярная эпоха – это эпоха «пирровой победы» секуляризма и приближение реванша религии – таков окончательный вывод одного из отечественных церковных публицистов А. И. Кырлежева [3]. Секуляризация – следствие, а не причина, коррелирует религиозности. Она является своего рода «лакмусовой бумагой», проявляющей состояние религиозности на том или ином этапе развития общества.

Другой автор – отечественный исследователь Д. А. Узланер – рассматривает секуляризацию как социологическую категорию, характеризуя два основных подхода к объяснению феномена секуляризации, сложившиеся в западной социологии [5, с. 62]. По определению М. Вебера, секуляризация есть десакрализация, «расколдовывание

мира». Религия постепенно замещается наукой, автономной этикой, светской культурой, светской системой образования. Сторонники первого подхода понимают секуляризацию как естественный процесс старения и умирания религии, как следствие необратимого развития человеческого духа в сторону эмансипации от всех форм религиозности (философы Просвещения, О. Конт, К. Маркс, Б. Рассел, мечтавший о «религии без догм», Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Э. Фромм, Ж.-П. Сартр, Ю. Хабермас и др.). Такое понимание секуляризации находит живой отклик у представителей позитивизма, материализма, атеистического экзистенциализма и др.

У истоков другого подхода в объяснении сущности секуляризации стоят классики теории секуляризации – Б. Уилсон, Т. Парсонс и П. Бергер, Д. Мартин. Сторонники этого подхода считают, что секуляризация приводит не к умиранию религии, а к видоизменению ее социальных и культурных функций: происходит смещение религии из общественной сферы в область индивидуального бытия личности. Работы Питера Бергера были написаны в 1960-е годы. В 80-е годы представитель этого подхода в понимании секуляризации Карел Доббелер предложил анализировать секуляризацию на трех уровнях: макроуровень (социальный уровень), мезоуровень (организационный уровень) и микроуровень (индивидуальный уровень) [5, с. 65].

Таким образом, был сделан вывод о том, что функционирование общества, прошедшего секуляризацию, уже не зависит от религии, но при этом сохраняется значимость религии для отдельного индивида. К 90-м годам после долгих споров установился относительный консенсус по поводу того, что понимать под секуляризацией.

Иными словами, речь уже не идет об исчезновении религии, она продолжает существовать на мезоуровне (уровень контактов, взаимодействия и сотрудничества между

различными социальными и религиозными организациями; возникает «рынок религий», ставящий религиозные организации в ситуацию конкуренции) и на микроуровне (уровень значимости религиозных переживаний для отдельного индивида, религия становится частным делом гражданина). На макроуровне же секуляризация означает отделение религиозных организаций от государства и его институтов, падение влияния религии в обществе.

Таким образом, религия становится в процессе секуляризации одной из подсистем общества, утрачивая постепенно свои всеобъемлющие притязания на власть над остальными социальными подсистемами. Религиозные институты потеряли часть своих функций, сохранив лишь свою собственно религиозную функцию. Такие выводы содержатся в западных социологических исследованиях 1960-х годов [5, с. 65–66].

Но последующие события, происходившие в 1980–90-е годы, опровергли эти выводы. Оказалось, что в условиях современного мира религиозные организации способны играть активную роль, даже будучи лишены каких-либо привилегий. Среди западных (а затем к ним присоединилась и часть отечественных) исследователей появилось сомнение: а была ли секуляризация как процесс? Отвергает секуляризацию и считает этот термин неправомерным и один из классиков западной социологии религии – Дэвид Мартин, который в 60-е годы, как и многие американские и европейские социологи, считал секуляризацию необратимым процессом.

Итак, в настоящее время как западные, так и отечественные исследователи полагают, что XX век характеризуется завершением процесса секуляризации общественной жизни. Религиозные институты в постсекулярную эпоху оказались в новых, уже «постсекулярных» условиях. Постмодерн уже не покушается на сакральную сферу жизни.

Разум отказался от позиции абсолютного авторитета и не претендует на спор с религией как истины «последней инстанции». Итоги секуляризации, как для Запада, так и для России к началу XX столетия, считает Н. А. Струве, примерно одинаковые. Внук П. Б. Струве, русского философа, историка и политика, являющийся в настоящее время главным основателем издательства «Русский Путь» и целой сети библиотек русского зарубежья от Иркутска до Смоленска, характеризуя состояние современной религиозности на Западе и в России, справедливо заметил, что «дехристианизация в России, где веру топтали в открытую, и на Западе, где процесс размывания христианства шел подспудно, привела к более-менее одинаковому итогу: в церковь ходят около 5 процентов населения» [6, с. 587].

Иными словами, пик противостояния светской (секулярной) и религиозной культур в современную эпоху пройден. Постсекулярная эпоха характеризуется иной религиозностью, нежели в Средние века или в XIX веке. По мнению ряда исследователей, постсекулярная эпоха – это эпоха безразличия и религиозного плюрализма. По словам А. И. Кырлежева, все лишается пафоса – в том числе и антирелигиозный пафос. Другой исследователь (А. Морозов) считает характерной особенностью современного состояния «высвобождение религиозности от трансцендентности», когда интерес к религии проявляется лишь как к форме культурной самоидентификации [7].

Радикальное изменение отношения к религии и Церкви требует осознания изменившейся ситуации в мире, новых исследовательских подходов, которые могли бы адекватно объяснить природу происходящих в религиозной сфере процессов. Пришло время для взвешенного и объективного анализа феномена религии и ее институтов в плане

гармонизации религиозной сферы и грамотного управления духовными процессами в современном обществе. Это ставит новые задачи не только перед всем корпусом гуманитарных наук, занимающихся феноменом религии (философия религии, социология религии, культурология, религиоведение, история религии, психология религии), но и перед богословием, которое обязано творчески осмыслить положение Церкви в современном мире в эпоху глобализации.

Каково место христианской Церкви в современном обществе? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо определить статус Церкви в обществе, а затем ее сущность и место в обществе.

Русское слово «церковь» означает «дом Божий». На греческом языке термин *ekklesia* означает «созвание», на еврейском – «собрание», то есть не только место для собрания верующих, но и общество людей, которые совершают богослужение, молитвы. Церковь – это сообщество тех, кто идет за Христом. В Церкви, как и во всяком человеческом обществе, различают невидимый дух и видимое тело.

В социальном пространстве Церковь выступает как добровольная общественная организация, преследующая свои цели и удовлетворяющая религиозные потребности граждан, обладающих свободой совести и религиозных убеждений, гарантированных Конституцией РФ. Церковь не политическая, а общественная организация.

А это «видимое тело» – общество верующих людей – сегодня включено в современное информационное общество. Подобная взаимосвязь, как отмечает Е. С. Яхонтова, актуализирует необходимость изучения Церкви как социокультурного института с позиций социологии и, добавим, культурологии [8, с. 21]. Социологический подход к исследованию Церкви как социального института

предполагает изучение ее с помощью эмпирических методов: функционирование института Церкви, ее социальные функции, взаимоотношения Церкви и государства, Церкви и гражданского общества, выявление причин конфликтов и т. д. Культурологический подход обнаруживает влияние Церкви на деятельность людей, их творчество, мировоззрение. Если социолог выявляет мотивацию человеческих действий, то культуролога интересуют результаты этих действий и отношений. Объединение двух подходов дает представление о Церкви как социокультурном институте.

Методологической основой для адекватного выявления сущности Церкви как духовного института, на наш взгляд, может служить творческое наследие русских религиозных мыслителей (А. Хомякова, И. Киреевского, В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франка, Н. Бердяева, П. Флоренского). Для русских религиозных мыслителей, имевших личный духовный опыт и чуткость к явлениям иного порядка бытия, при сопоставлении материальной реальности и реальности духовной, «первичной» является духовная реальность в том смысле, что этот вид бытия более значителен и важен для человека, чем бытие эмпирическое. Человек может отстраниться от материального бытия, в известном смысле «закрыть глаза» на его отдельные формы проявления, отрешиться и даже потерять связь с ним, но никогда человек не сможет убежать от своего внутреннего мира, от реальности своего «я». Собственная «душа» для человека более важна, чем все богатства материального мира. Духовная реальность для русских философов «первична»: несомненно приоритетность ее для внутреннего духовного мира человека по сравнению с эмпирическим материальным бытием.

Иными словами, труды русских религиозных философов позволяют применить адекватную методологию для раскрытия са-

кральной функции Церкви наряду с ее иными социальными функциями, раскрываемыми в западной и отечественной социологии религии.

Русские религиозные философы имели дерзновение различать Церковь Вселенскую (как мистическое тело Христово) и церковь земную, институциональную (историческую, по Бердяеву), о которой порой были невысокого мнения (К. Аксаков, В. Соловьев, Н. Бердяев, Д. Мережковский, В. В. Розанов). «Ни одна из исторических форм христианства, – пишет Н. А. Бердяев, – не была Вселенской Церковью, ни в одном из исторических вероисповеданий подлинное православие не завершилось, не исполнились обетования и пророчества» [9, с. 281].

Мы говорим о Церкви как о социокультурном институте (но сущность Церкви к ней не сводится). Категория «социальный институт» используется в качестве метода исследования многих сфер социальной действительности – семьи, образования, науки, религии. Социальный институт воспринимается как важный инструмент организации общественной жизни. Институционализация – это процесс обнаружения социальных институтов, определение и закрепление социальных норм, статусов, ролей. Сам термин «институт» связан в первую очередь с нормами – регуляторами социальных отношений.

Совершенствование социальных институтов происходит по пути переосмысления некоторых социальных связей, когда институт не уничтожается, но кардинально перестраивается, его механизм переналаживается. Это важно для понимания путей реформирования Церкви как социального института (этим проблемам был посвящен и Поместный Собор 1917–1918 годов, труды русских религиозных мыслителей, размышлявших о судьбах Православия в России). Но известные трагические события в истории страны прервали традицию, а проблемы остались и усу-

губились. О необходимости реформирования Церкви говорят и высшие церковные иерархи, но пока оно свелось лишь к переустройству структуры высшей церковной власти в РПЦ, которая последовала почти сразу после избрания митрополита Кирилла Патриархом Московским и всея Руси (апрель 2009 года).

На протяжении десятилетий высший аппарат церковной власти строился на основе биполярной системы вокруг двух высших должностных лиц и подчиненных им ведомств. Одним таким полюсом был Отдел внешних церковных связей (этот пост занимал 20 лет митрополит Кирилл), другим – Управляющий делами Московского Патриархата (митрополит Климент). Все остальные церковные институты распределялись между ними, тяготея либо к «министру иностранных дел» (Кириллу), либо к «министру внутренних дел» (Клименту).

В настоящее время решением Священного Синода эта биполярная система упразднена. Вместо нее создана жесткая централизованная система, «замыкающаяся» лично на Патриархе. Созданы новые ведомства, а функции прежних разделены между ними. Многофункциональный Отдел внешних церковных связей передал свои функции трем новым ведомствам, превращенным в самостоятельные церковные учреждения: отдел по связям Церкви и общества (в масштабах СНГ, кроме Грузии), который возглавил В. Чаплин; Секретариат по заграничным учреждениям при патриархе (во главе с епископом Марком), Отдел по взаимоотношениям с иностранными православными и иными церквями, государствами и общественными институтами «дальнего зарубежья» (его возглавил богослов, дипломат, композитор – Илларион) [10].

Синод принял также ряд новаторских решений в области информационной деятельности, создав Информационный отдел во главе с мирянином, церковным публицистом

В. Легойдой. Создана комиссия по подготовке Межсоборного присутствия, которая объединила церковных интеллектуалов во главе с патриархом (своеобразный аналитический центр РПЦ), а также совсем новый орган – Церковно-общественный совет по защите от алкогольной угрозы.

Результаты этой церковной «перестройки» проявятся в ближайшие годы. К настоящему моменту (доклад патриарха Кирилла на архиерейском совещании от 2 февраля 2011 года) Русская православная церковь (МП) объединяет в своем составе увеличившееся число епархий, монастырей, духовенства (таблица: «РПЦ: статистические данные»). По данным таблицы заметна значительная динамика количественного роста структурных единиц и числа лиц духовного сана РПЦ, что позволило Патриарху сделать вывод о том, что эпоха «торжественного храмостроительства и парадных мероприятий» завершена, необходима «полноценная приходская деятельность и работа с пасомыми» [11]. Структуру современной РПЦ можно представить на схеме 1.

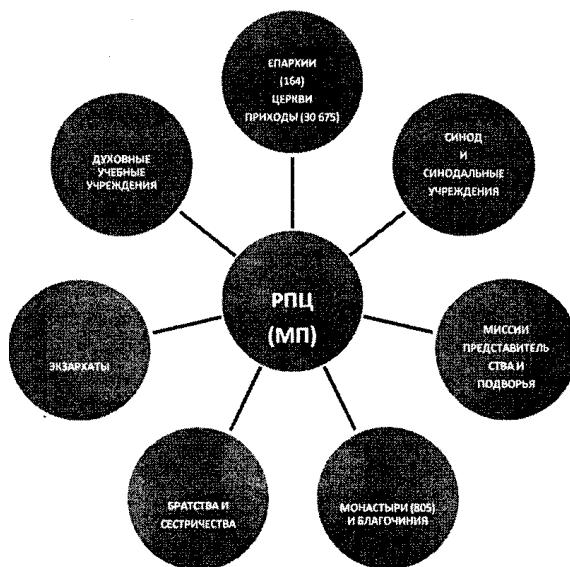


Схема 1. Структурные подразделения РПЦ

Таблица 1

РПЦ сегодня: статистические данные
[11; 12, с. 70]

	1991	2003	2010	2011
Епархии	93	132	160	164
Епископы: правящие викарные	92	154	207	217
Приходы	12 000	16 350	30 142	30 675
Духовенство: священники диаконы	10 000 - -	19 010 15 605 3 405	32 059 28 434 3 625	33 174 29 324 3 850
Монастыри: мужские женские	117 - -	635 312 325	788 386 402	805 398 407

Как отмечал Н. А. Бердяев, выйти из религиозного кризиса невозможно «простой реставрацией старых форм религиозного сознания, подогреванием увядших чувств», ибо «старые формы износились и привели к кризису» [9, с. 24]. Исторические церкви слишком часто «оказывались погрешимыми, слишком в них было смешано Божеское с человеческим, и нет основания отождествлять мистические границы церкви с границами историческими» [9, с. 251]. Бердяев указывает на причину религиозного кризиса: «Инквизиторский соблазн внешним и вместе с тем абсолютным церковным авторитетом был куплен дорогой ценой, человечество сбилось с религиозного пути и по наше время не может на него стать» [9, с. 254].

Уровень религиозности россиян является одним из показателей роли и места Церкви как социокультурного института в современном российском обществе. В марте 2009 года сотрудники Левада-Центр про-

вели исследование религиозности россиян за последние 20 лет [13]. При рассмотрении религиозности россиян бросается в глаза ее парадоксальность и противоречивость, отмечаемая многими исследователями. С одной стороны, данные социологических исследований за последние 20 лет фиксируют рост религиозности – по одним данным, 58 % респондентов заявляют о своей вере в Бога [14, с. 78], по другим (на основе этнического принципа, критически оцениваемого большинством исследователей) – 82 % русских (около 120 миллионов человек) называют себя православными [15].

С другой стороны, существует явление парадоксальной самоидентификации самих граждан России, в соответствии с которой выделяются две категории православных: православные верующие и православные неверующие. М. Мchedлова по итогам исследования Левада-Центра (март 2009 года) отмечает, что из 72 % назвавших себя православными, 14 % не верят в Бога [14, с. 79]. В основе этой парадоксальной ситуации лежит слияние этнической и культурной религиозности. Но культурная религиозность еще не есть сама религиозность.

Иными словами, конфессиональная принадлежность россиян играет скорее роль культурного идентификатора, нежели свидетельствует об уровне религиозности. Многие исследователи оспаривают значимость количественных методов выявления уровня религиозности в социологических исследованиях (А. Морозов, А. Кырлежев). Они предлагают свою типологию религиозного сознания в современной России, которая выглядит не менее убедительно, нежели результаты социологических исследований за последние 20 лет.

А. О. Морозов построил типологию современного религиозного сознания в России, исходя из мотивов людей, посещающих Церковь [16, с. 44]:



Схема 2. Типы «приходского сознания»
(по А. О. Морозову)

Не менее интересную типологию внутрицерковного сознания предлагает церковный публицист А. И. Кырлежев уже с точки зрения «качества» религиозности [17, с. 53–54]:

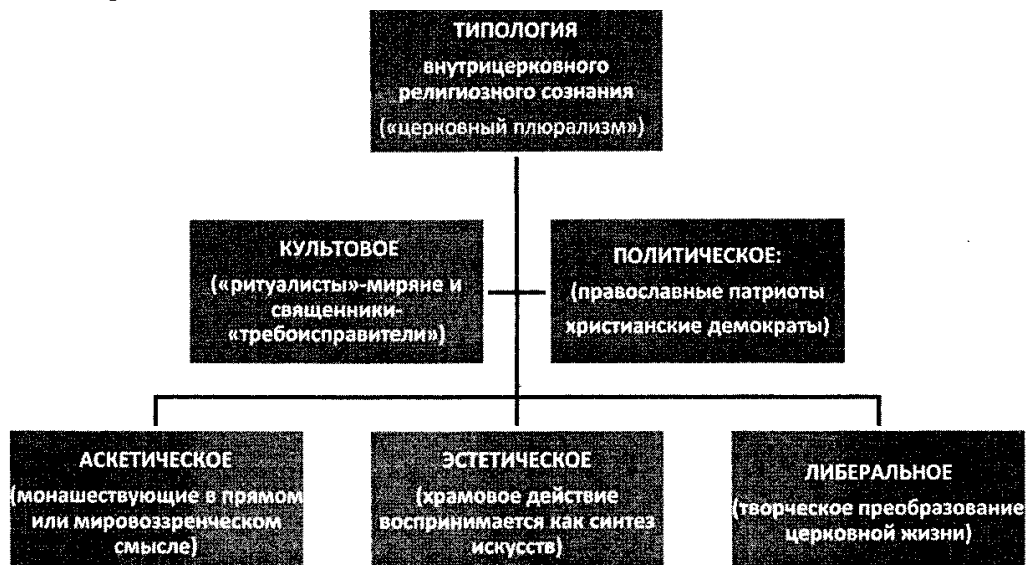


Схема 3. Типология внутрицерковного религиозного сознания в РПС (по А. И. Кырлежеву)

Трудно сказать, какой из этих пяти типов религиозного сознания является наиболее адекватным. По логике авторов, таковым является «либеральное» – открытое к творческому богословскому осмыслению вызовов современной постсекулярной эпохи. Но и здесь требуются уточнения, так как «либерализация» в вопросах веры чревата обмирщением и выхолащиванием подлинного религиозного чувства, порождая своего рода процесс внутрицерковной секуляризации, который может вести как к восстановлению аутентичного (евангельского) религиозного сознания, так и к формальному (обмирщенному) типу религиозности (в пределе – к фарисейству).

Таким образом, обратная сторона религиозного плюрализма – отсутствие единства внутрицерковного сознания. Плюрализм, по П. Бергеру, порождает «кризис достоверности» религиозных институтов.

Интересен и феномен внутрицерковной секуляризации. Этот термин использует протоиерей В. В. Зеньковский в своем известном труде, посвященном истории русской философии [18, с. 60]. В исследовательской лите-

ратуре западных и отечественных авторов, посвященных проблемам секуляризации, этот феномен не анализируется. Предпринимаются попытки дать определение термина «секуляризация» [3; 5], выделяются этапы и модели секуляризации в истории человечества [7], периоды секуляризации в отечественной истории [19], рассматривается соотношение термина «секуляризация» с другими понятиями: дехристианизация и рехристианизация (Л. А. Андреева). Термин «секуляризация» анализируется исключительно как процесс, идущий за пределами религиозных институтов и в противостоянии им. Иной подход мы обнаруживаем у В. В. Зеньковского.

Согласно В. В. Зеньковскому, процесс секуляризации идет не только за пределами, но и в лоне Церкви. Под внутрицерковной секуляризацией он понимает новый путь церковной активности: «Этот путь ведет “внутрь”, к сосредоточенности на мистической стороне Церкви, – и отсюда рождается то, что мы называли “секуляризацией внутри церковного сознания”» [18, с. 60]. Сущность секуляризации, по Зеньковскому, составляет «дух свободы», который в XVIII веке в России веял в двух направлениях церковной мысли: с одной стороны, «Церковь начинает по-новому свободно относиться к государству, а с другой стороны, именно в силу этого, она открывает простор для церковной мысли». Здесь мы имеем первого представителя внецерковной религиозности в России – М. В. Ломоносова и первого представителя внутрицерковной религиозности – Г. С. Сковороду. В Европе этот дух свободы породил движение Реформации, которая и есть не что иное, как внутрицерковная секуляризация.

Таким образом, мы можем значительно расширить представление о секуляризации и выделить ее основные направления:

- секуляризация как дехристианизация (полный отказ от веры в трансцендентность),

ведущая к возникновению светской (в пределе – атеистической) культуры;

- секуляризация как деклерикализация (отказ от институциональных форм религии, но не от веры);

- внутрицерковная секуляризация, открывающая новый путь церковной активности и обновления Церкви.

Дехристианизация и деклерикализация – это разные процессы, являющиеся следствием секуляризации. Одной из причин секуляризации можно признать, согласно Н. А. Бердяеву, ошибки исторической Церкви. Внутрицерковная секуляризация дает новый исторический шанс Церкви восстановить свою аутентичность, осуществить «перезагрузку» церковного самосознания, восстановить в своей чистоте мистический аспект ее служения миру, стать «самой собой».

В сакральной сфере религиозности все типологии теряют смысл – здесь человек лично предстоит Богу, а путь, которым он пришел к этому предстоению, уже «снят» и не имеет значения. В контексте наших размышлений имеет значение только одно – помогла ли Церковь и ее служители человеку в этом продвижении в духовную сферу для личного диалога с Творцом. Если нет – это означает только одно: Церковь как социокультурный институт не выполняет своей роли в обществе.

Церковь строилась во времена апостольского христианства, отмечал о. А. Мень, «не на колоколах, не на колокольнях, не на иконах, не на пышных храмах, не на барочных алтарях, не на блестящих облачениях, не на премудром богословии – она строилась на общении людей в вере, молитве и взаимной помощи» [20, с. 40]. Россия стала страной массового атеизма, считал о. А. Мень, потому что «Церковь не выполняла той роли, которую Господь ей дал, – проповедь, свидетельство, присутствие» [20, с. 51]. Три аспекта (измерения) Церкви как духовного инсти-

тута, реализующего сакральную функцию, по А. И. Кырлежеву, составляют: вероучение (догматика), организованный культ, возглавляемый церковной иерархией, и специфический церковный духовный опыт [17, с. 65–66]. Но без усилий всех членов Церкви оживить церковный организм невозможно. Основная сакральная функция Церкви невозможна без восстановления активной жизни приходской общины, так как Церковь – это не только церковная иерархия, храмы, свечи и иконы.

Процесс восстановления Церкви как социального института в России еще не дошел до оживления жизни прихода – основной ячейки церковной жизни. Низким остается процент практикующих православие прихожан (2–4 % от общего числа называющих себя православными), большинство из которых составляют женщины пенсионного возраста. Были на Руси времена, когда церковная приходская община сама выбирала священника, заботилась о благосостоянии пастыря и его семьи. Церковные публицисты и исследователи отмечают отсутствие в современной РПЦ общинной жизни. Кризис институциональных форм религии находит свое выражение и «в непояснении церковного отношения к современному миру, к тем социокультурным процессам, которые сегодня идут на Западе и на Востоке» (А. И. Кырлежев).

Таким образом, «постхристианство», соответствующее эпохе постмодерна, предполагает новое обретение и открытие веры и новое осмысление роли Церкви в современном

постсекулярном мире, который уже не предполагает ни духовного, ни идеологического главенства Церкви. Это дает шанс Церкви стать самой собой. Яркий и бесстрашный (в оценке современного состояния и проблем Русской православной церкви и православного богословия) церковный публицист А. И. Кырлежев отмечает, что «Церковь прежде всего должна осуществить самоидентификацию, осознать и осмыслить себя как “только Церковь” помимо каких-либо связей с какими-либо государственными и или политическими институтами» [17, с. 157]. Православие в современной России востребовано как идеология, но эта востребованность не связана с религиозной верой, что является результатом секуляризации, пережитой Россией в XX веке.

Следовательно, судьба рехристианизации в современной России всецело зависит от позиции самой Церкви, которая в своей борьбе за влияние в российском государстве, за доминирование в идеологии, в своих внешнеполитических заботах не должны забывать о самом человеке [14, с. 83]. К таким выводам пришли исследователи, проводившие изучение уровня религиозности россиян в Левада-Центре в 2009 году. Н. А. Бердяев отмечал, что «универсальная, объективная и реальная религия, которой мы ждем, может быть связана только с утверждением личности» [9, с. 25–26]. Таковы реалии новой «постсекулярной» ситуации, в которой оказались религиозные институты как на Западе, так и в России.

Литература

1. Гулыга А. Творцы русской идеи. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 316 с.
2. Оден К. Томас. После модернизма. Что впереди? Теология и постмодернизм в XXI веке. – Минск, 2003. – 239 с.
3. Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха [Электронный ресурс] // Континент. – 2004. – № 12. – URL: <http://magazines.mss.m/continent^> (дата обращения 12.11.2010).
4. Хабермас Ю., Ратценгер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. – 112 с.

5. Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 62–67.
6. Струве Н. А. Православие и культура. – М.: Русский путь, 2000. – 632 с.
7. Морозов А. Четвертая секуляризация [Электронный ресурс]: Русский архипелаг. – URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture / religions / religio-sekulario/four-secularization/?version-fofprint> (дата обращения 12.11.2010).
8. Яхонтова Е. С. Православная церковь как социальный институт в современном информационном пространстве. – СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2008. – 133 с.
9. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – 464 с.
10. Золотов А. Церковная «перестройка» [Электронный ресурс] // РИА. НОВОСТИ. – URL: <http://www.rian.ru/religion/20090401/166693482.html>
11. Доклад святейшего патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2010 г. [Электронный ресурс]: Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db / text / 1061651.html>; Доклад святейшего патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2011 г. [Электронный ресурс]: Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/1399993.html>
12. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 656 с.
13. Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. – 2009. – № 2 (100). – С. 65–84.
14. Мчедлова М. М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. – 2009. – № 12 – С. 77–84.
15. Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность [Электронный ресурс] // Русский архипелаг. – URL: <http://www.archipelag.m/authors/lunkin/?library-2043> (дата обращения 12 ноября 2010 г.).
16. Морозов А. О. Религия и политическая модернизация России: сб. ст. – М.: Ключ-С, 2004. – 120 с.
17. Кырлежев А. И. Власть Церкви. Публицистические статьи: 1994–2000. – М.: МЕДИАСОЮЗ, 20003. – 192 с.
18. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 кн. – Л.: ЭГО, 1991. – Кн. 1. – 222 с.
19. Андреева Л. А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 67–73.
20. Мень А. В. Домашние беседы о Христе и Церкви. – М.: Яхтсмен, 1995. – 96 с.