

*К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРРЕЛИГИОЗНОСТИ КАК ФЕНОМЕНЕ  
РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ*

Соотношение таких столь экзистенциально и социально значимых феноменов как культура и религия может быть прослежено в двух основных вариантах: как теория (богословская, религиозно-философская) и как социально-религиозная практика, могущая, разумеется, быть предметом теоретических обобщений. Становление проблематики, связанной с соотношением «религия-культура», в рамках русской религиозной философии Серебряного века (наиболее ярко в трудах С. Н. Булгакова и П. В. Флоренского) было прервано в силу внешних обстоятельств<sup>1</sup>. В результате чего именно протестантская теология культуры выступает едва ли не как единственный на сегодняшний момент образец рефлексии проблем подобного рода. Однако социально-религиозный праксис, реализующий отношения «религия-культура» в аспекте практическом, а не рационально-дискурсивном, представлен в настоящее время весьма рельефно. При этом позволительно полагать, что многие черты культуррелигиозности фундированы реалиями последних прошедших десятилетий. При этом некоторый дефицит теологического и религиозно-философского осмысления культуры увеличивает частоту культуррелигиозности в обществе.

---

<sup>1</sup> Данное сочинение П. А. Флоренского можно считать программным для теологии культуры: Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М., 2004; Булгаков С. Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 2008.

В истории христианства культуррелигиозность является «вечной проблемой», имеющей свойство обостряться в наиболее для этого благоприятные периоды. В сущности, состояние Церкви начала IV в., связанное с мощным притоком людей, когда принадлежать к ней стало не опасно, а, наоборот, престижно, а также с падением благочестия, было именно типичным эпизодом активизации культуррелигиозных настроений и отчетливым проявлением культуррелигиозности как разновидности праксиса. Поэтому инвективы С. О. Кьеркегора против датского «религиозно-культурного синтеза» (мещанского благополучия с воскресным посещением храма) отличаются от аналогичных наблюдений христианских авторов начала IV в. лишь обстоятельствами и оттенками философского осмысления религии и социальной реальности, по сути же речь идет о том же самом<sup>2</sup>. В частности, и в той, и в другой ситуации все меньше остается свидетелей истины именно в том значении, которое так волновало С. О. Кьеркегора. Думается, что следует различать культуррелигиозность как автономную позицию (независимо от того, насколько сам человек ее осознал, идентифицировал и выбрал) и банальное присоединение к религиозной общине исключительно ради финансовых и иных рентных интересов, хотя, разумеется, переходных случаев окажется достаточно много.

Итак, культуррелигиозность подразумевает присоединение к религиозно-конфессиональной группе, мотивированное тем, что религия входит в культурный паттерн, наряду с другими его элементами, который и оказывается для индивида собственно ценностью. Существование в качестве ценностей отдельных элементов данного паттерна представляется проблематичным. Иногда религии в этом случае приписывается особая роль скрепления связей между элементами паттерна, но всегда это не более чем её служебная функция.

В настоящее время мы можем выделить несколько типов культуррелигиозности в российском обществе.

<sup>2</sup> Kierkegaard S. Christelige Taler / Hg. N. J. Cappelørn. København, 2004.

*Индиifferentная* — с преобладанием безразличия к особенностям религии (конфессии, группы), которая выбрана как часть культурного паттерна.

*Архаизирующая* — с тяготением к консерватизму (обычно и в других сферах жизни тоже), при этом архаика и консерватизм могут быть стилизованно-эстетскими.

*Модернистская* — с ориентацией на те или иные течения, поддерживающие модернистскую программу. Например, некоторых привлекает в таких случаях постсоборный католицизм.

*Эклектичная* — в этом случае образуется амальгама разных религиозных практик: христианство сочетается с разными формами суеверий, гаданиями и окультизмом.

*Селективная* — близка к предыдущей, но религиозная безграмотность здесь выражена настолько, что религия принимается не целиком, а с прихотливым выбором тех или иных ее элементов. Прочие отвергаются, так как отсутствует понимание того, что человек имеет дело с целостным феноменом и выбор «понравившегося» невозможен.

*Инвертированная* — выбор религиозной группы для маркирования культурного протеста. В этом случае объектом выбора часто становятся религиозные меньшинства и даже откровенно маргинальные общины.

Также можно выделить культуррелигиозность, ограничивающуюся присоединением к религиозной общине и тяготеющую к участию в различных формах общественных движений, позиционирующих себя в качестве легитимных представителей конфессии и даже ее защитников и реализаторов социальных диспозиций.

Культуррелигиозность вливается в мощные процессы, охватывающие сейчас общество в целом: религиозную дифференциацию и институционализацию. Обязательной частью процессов социокультурной дифференциации является формирование собственного дискурса, который обычно удовлетворяет двум требованиям: во-первых, присвоения,

благодаря наличию специфических особенностей, всех текстов, порождаемых и функционирующих в его пределах; во-вторых, эксплицитного присвоения его самого социорелигиозной группой. Если выполняется хотя бы первое требование, о наличии такого дискурса уже можно говорить с уверенностью, а значит, вопрос о наличии процесса дифференциации решается утвердительно. Презентация дискурса в условиях растущей информатизации (особенно, после повсеместного внедрения Интернета) происходит явно и многократно, так что выявить наличие вышеуказанных черт обычно не столь трудно. Культуррелигиозность либо присваивает конфессиональный дискурс, либо (реже) вырабатывает свой, обычно следя, чтобы последний не вызвал претензий со стороны представителей конфессий.

Конфессионально мотивированная дифференциация неизбежно подразумевает дифференциацию религиозного сообщества с выделением центра и периферии, равно как и промежуточных зон. Сформировавшиеся институты определяют свое отношение к господствующей культуре. Чаще всего в таком случае позиция выражена в виде активной поддержки или лояльного сотрудничества. Она является наиболее выгодной с точки зрения повышения культурной престижности, а с другой стороны, оказывается тем фрагментом социального пространства, где культуррелигиозным личностям можно разместиться удобно и тактически выгодно. В свою очередь, она влияет на особенности дискурса. Менее выгодна культуррелигиозная оппозиция с тенденциями оформления в субкультуру. Нахождение в промежуточных зонах является невыгодным с точки зрения социальной престижности. Оно может сохраняться долго или ценой постоянного лавирования, или за счет такого свертывания деятельности, которое позволит быть «забытым» ввиду утраты социальной актуальности. В соответствии с результатами такой дифференциации происходит оценка дискурса по признаку социальной престижности

и социальной значимости. Это определяет эффективность эксплуатации такого дискурса во всех актах коммуникации. Тем не менее, конспирологический сценарий деятельности с целенаправленным сокрытием всех её элементов, способствующих опознаванию, относительно редок: такая культуррелигиозная позиция будет тормозить социальную активность, так как не позволит получить ожидаемые предпочтения. Оценка «престижности» определяет во многом свободу, разнообразие и результативность коммуникации, в которую вступает профессиональный институт, хотя и позиция субкультурная и даже контркультурная не исключает результативности. В периферийной, субкультурной зоне находятся и маргинальные образования, весьма многочисленные по морфологии, численности и ряду иных признаков. Термин «маргинальные» используется нами социологически-нейтрально, с исключением оценочного компонента, в качестве констатации объективного социокультурного положения. Так, догматически, обрядово и теологически престижная профессиональная группа может оказаться в числе маргинальных только из-за своей численности. Маргинальность может быть обусловлена положением относительно доминирующей конфессии, недавним появлением, нахождением в культурном поле именно российской культуры, особенностями вероучения, позицией по отношению к ведущим профессиональным институтам, наличием презентабельной теологии и теологической традиции. Культуррелигиозность, как правило, связана с получением престижного социального статуса, поэтому ориентация на маргинальные группы сравнительно редка (кроме случаев инвертированной культуррелигиозности).

Если присоединение к маргинальной религиозной группе все же состоялось, то культуррелигиозная личность воспроизводит дискурс этой группы, не внося в него существенных изменений. В плане специфики дискурса маргинальные группы тяготеют к двум основным типам: консервирующему

и новационному. Самой яркой формой новации является создание новоязов (теологических, гомилетических и т. п.). Архаизация часто носит наивные формы, может быть обусловлена тем, что матричным текстом выступает Синодальный перевод Библии (о существовании иных могут не знать вообще), который становится образцовым, «словарным» для всех сфер жизни. Сторонники некоторых ультраконсервативных групп используют разного рода языковые новшества с архаизаторским оттенком (старая орфография). При этом симпатии культуррелигиозных личностей в других сферах жизни могут, как обладать подобными же архаизирующими чертами, так и следовать нормам современной культуры. Чем более выражены культуррелигиозные (а не собственно религиозные установки), тем такая «вилка» заметнее. Новации могут ориентироваться на субкультуры того или иного типа: молодежный жаргон, жаргон американизированных культурных слоев, разного рода профессиональные социолекты. Для ряда маргинальных сообществ характерна ориентация на разговорную речь и спонтанное общение с публикой, особенно ярко проявляющаяся там, где она не уравнивается развитым литургическим языком. Заимствование дискурса группы наблюдается и в этом случае.

Одним из показателей культуррелигиозности является все, что связано с богословской традицией (или ее отсутствием). Антибогословская позиция, связанная с гносимахией (прот. Г. Флоровский), характерна, как правило, для маргинальных групп<sup>3</sup>. Так, в фольклоре неопротестантов существуют повествования, высмеивающие богословскую образованность. Однако и для культуррелигиозных людей гносимахия, хотя бы и умеренная, может быть прочной позицией. Богословие может выявить уязвимость культуррелигиозности и нарушить тот психологический комфорт, к которому культуррелигиозная личность стремится. Однако ситуация за последние двадцать лет ощутимо поменялась

<sup>3</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М., 2009.

именно из-за потребности в полноценной институционализации. Богословская гносимахия зачастую стала латентной. Централизованная богословская подготовка представлена как оппозиция и иллюминизму, и гносимахии. Плохое знание богословия приводит подчас культуррелигиозных личностей к «эксцессам благочестия», вроде абсолютизации институциональных форм религиозной практики, связанной, например, с принижением значения «обычной» исповеди, постановкой ее действительности в зависимость от личных качеств священника (впрочем, это же относится к иным Таинствам и прочим ритуалам).

Отдельного рассмотрения потребовали бы парарелигиозное творчество и фольклор групп, склонных к культуррелигиозности. Можно отметить искусственное продолжение традиций духовного стиха с использованием жанровых средств городского романса и эстрадной песни. В некоторых случаях отдельные тексты такого рода или тексты, объединенные жанровой общностью или авторством, становятся визитной карточкой или даже сознательно используются в идентификационной функции. Так, приверженность творчеству подобных «бардов» (хотя фактически это скорее шансонье) нередко служит единственным аутентичным основанием для квалификации их ценителей в качестве принадлежащих социальной группе. Так тексты определенных авторов стандартно используются отдельными группами, например, в качестве музыкального оформления интернет-сайтов. Широкое распространение такого рода текстов обычно свидетельствует о недостатках институционализации и выпадении из мейнстрима. Интересно, что указанные тексты имеют ряд общих черт с пародийными псевдолитургическими текстами, вроде многочисленных пародийных акафистов. Именно поэтому произведения вышеуказанного рода закономерно будут восприниматься людьми с иными культурно детерминированными интерпретационными предпочтениями либо как полупародийные, либо как полноценные пародии.

Интересен дискурс маргинальных групп культуррелигиозных личностей и людей с синкретичным мировоззрением, обычно сочетающим оккультизм и христианство, причем последнее подвергается нередко селективному отбору. Характерно, что эти группы чаще всего не имеют локальной концентрации, хотя и существуют объединения и организации, где они широко представлены (некоторые братства мирян, часть которых не признана Церковью, отдельные «научные сообщества», возникшие в последние годы как параллельные институционализированные структуры; все они имеют более или менее явный оккультный уклон). Именно поэтому носители таких взглядов часто предпочитают не создавать собственных институтов, а паразитировать на уже существующих, а при создании таковых совершать мимикрию, включая указанные выше типы.

Культуррелигиозность характерна (в большей степени как сопутствующее явление) для многих господствующих конфессий и при этом, в целом, менее присуща некоторым маргинальным группам. Последнее объясняется, во-первых, принципиальной акультурной установкой, затрудняющей идентификацию с какой-либо культурной традицией вообще, а во-вторых, осознанием того, что такая идентификация затруднит деятельность и сдержит распространение, как это происходит с группами этнохристиан. Поставщиком культуррелигиозности и религиозного синкретизма выступает в немалой мере интеллигенция. В этом случае перед нами типично семиотическая процедура: перевод оставшихся полностью или частично неизменными ценностей на новый язык, который выступает в данном случае в функции социальноконспирирующего жаргона. При этом не является существенным, из-за приверженности какой культуре выбрана культуррелигиозная позиция, включая и протестную идентификацию с совершенно иной этнокультурой; сущность вещей от этого не меняется, а ситуативные различия зависят лишь оттого, с какой конфессиональной группой предпочел



сблизиться такой носитель культуррелигиозности. И то, и другое, несомненно, яркий пример попытки «усидеть на двух стульях» в ситуации культурного сдвига, выдающей несерьезное отношение к религии и религиозным институтам, мировоззренческую конъюнктурность и «всеядность». Представители этих маргинальных групп не только руководствуются религиозными ориентирами только в тех ситуациях, которые не несут угрозы престижу и благополучию, но и обладают весьма эклектичной речью, формируя искусственный, гибридный дискурс (фактически — социальный новояз), включая в него оккультную терминологию и слова, подвергшиеся оккультной интерпретации (например, именно в таком ключе понимается слово «ноосфера»).

Социологи и религиоведы все чаще выделяют такие страты религиозного сообщества внутри институализированных конфессий как «народное христианство» и «массовое христианство», резко отличающиеся от официального и ортодоксального христианства (впрочем, модель такой стратификации пока находится в стадии создания). В отличие, например, от консервативного христианства, ортодоксального и либерального, народное и массовое христианство формируются с непоследовательностью мировоззренческих установок и дефектностью осознания своей социальной роли, которые, в свою очередь, обусловлены либо невежеством, либо сознательным отказом от полноценного религиозного выбора, что при этом несколько не мешает таким личностям и группам примыкать к религиозным институтам. Мало того, нередко они делают это быстрее тех, для кого это результат серьезного и ответственного выбора. Социальная тактика представителей указанных страт как раз состоит в том, что они, насколько возможно, избегают обособленной институционализации, пользуясь резервами уже существующих институтов. В противном случае, это поставило бы их перед необходимостью обнародовать, семантически ясно выразить собственные взгляды, что

неизбежно привело бы к выявлению целого ряда противоречий с установками той конфессии, к которой они желают примкнуть, а также продемонстрировать свою подлинную численность и утратить организационную и материальную поддержку тех конфессиональных институтов, которые они охотно в массовом порядке эксплуатируют. Отсюда определенная стертость дискурса, особенности которого, тем не менее, могут быть обнаружены. В плане интереса со стороны культуррелигиозных личностей указанные страты отчетливо «неравноправны» — культуррелигиозная самоидентификация совершается почти исключительно в русле массовой религиозности, принципиально более склонной к «религиозному китчу», избыточной семиотизации отдельных компонентов знакового поля религии в качестве идентификационных символов культурной принадлежности.

Последовательное стремление к институционализации может быть сопряжено (если речь не идет об изначальном принятии установки на малую численность и ограниченное влияние) с отсутствием социального реализма и (или) упованием на помощь свыше (которая мыслится как игнорирующая всякое положение дел в тварном мире), связанным часто с эсхатологическими ожиданиями. Здесь мы наблюдаем картину, на первый взгляд, парадоксальную. Догматическое равнодушие значительной части культуррелигиозного сообщества не должно делать его эсхатологически восприимчивым. С другой стороны, именно эта среда регулярно демонстрирует хилиастическую напряженность. Отсюда столь большая частота хилиастических настроений и разного рода эсхатологического буйства. Для личностей культуррелигиозных характерно весьма специфичное признание бытия трансцендентного (вплоть до атеизма), так что вся апокалиптика чаще ограничивается натуралистическим вариантом: ожиданием цивилизационных, экологических (например, гибель обожествленных водных источников, наделенных витальной и культуругенной функцией) катастроф (включая и возникновение фобий, связанных с календарем Майя и прочими

курьезами), но не более. Сюда можно отнести и тяготение к философским взглядам некоторых материалистов, которые причисляются к «христианам»; разумеется, философски состоятельная аргументация для таких отнесений отсутствует, но само употребление их имен и частые обращения к экологической тематике и фразеологии становятся семиотическим кодом. В среде полуоккультной религиозности эсхатологические ожидания связаны со сменой космических циклов, вроде наступления известной «Эры Водолея».

Принадлежность к «церкви» для культуррелигиозной личности является важным именно в силу имплицитного допущения, что только «истинная церковь» повышает социальный статус. Отсюда чувствительность ко всем вопросам именования и самоименования религиозных групп. За право именоваться церковью ведется порой настоящая борьба, где ведущая роль принадлежит не теологическому метадискурсу, а дискурсам юридическому и журналистскому (бытовой мы не принимаем во внимание). Нельзя не согласиться с П. Бурдые в оценке того, как СМИ интеллектуально разлагают людей, внедряя в их сознание установку на простое решение сложных проблем, на «быстромыслие»<sup>4</sup>. Это в полной мере относится к пониманию слова «церковь». Количество разного рода и жанра публикаций, целью которых является отстаивание права некоторых объединений именоваться церковью, свидетельствует о том, что в массовом сознании происходит эkkлезиологическая ревизия (публикации, напротив, утверждающие, что традиционные институционализированные конфессии являются сектами, казуистичны и представляются, скорее, риторическими провокациями журналистского толка). Эта ревизия укоренена в самой культурной ситуации: конфессиональная институционализация протекает на фоне формирования постсекулярной культуры после завершения секуляризационных процессов.

---

<sup>4</sup> Бурдые П., Пассрон Ж.-К. Воспроизводство: Элементы теории системы образования / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 2007. С. 124–125.

В современной русскоязычной литературе, прямо или косвенно затрагивающей экклезиологическую тематику, преобладают следующие подходы: номинирующий, социологизирующий и юридический, которые на фоне семантической неопределенности ключевых слов порождают три вида экклезиологического редукционизма. Первый сводит наличие церкви к присвоению некоторому сообществу этого названия, акту номинации. Второй сводит проблему церкви к наличию общины. Наконец, третий считает порождением церкви акт узаконения некоторой общины — это может быть узаконение правовое или просто легализация общественным мнением, то есть институционализация превращается в экклезиологический критерий. Нередко основанием для такой легализации является длительность существования общины, ее многочисленность, авторитетность в определенных кругах, лояльность к культурным установлениям, общественная активность и т. п. Иными словами, юридический подход своеобразно перемешался с философией и идеологией Нового времени.

Однако культуррелигиозная ментальность чаще всего чужда такого рода баталиям: объектом выбора оказываются группы, заведомо и традиционно именуемые церковью, чей экклезиальный статус или бесспорен, или может быть оспорен только ценой серьезных усилий. Ни экклезиологический прагматизм («где добрые дела — там и церковь»), ни психологизм («где приятные, комфортные или сильные ощущения, там и церковь»), ни иные такого рода установки не являются традиционно экклезиологическими. Мирозренческий базис современной культуры восходит к Новому времени, что вносит поправки во все сферы праксиса. Поэтому категория «истинности» религии или конфессии совершенно закономерно исключается из рассмотрения, будучи вытеснена культурной лояльностью и социальной прагматикой. В результате, имеет место рассогласование между самооценкой, самосознанием конфессиональных общностей

и ценкой их со стороны светской культуры, а в случае культуррелигиозности — еще и с поправкой на ее специфику. Это рассогласование, участником которого выступает и культуррелигиозность, вряд ли устранимо, это одна из фундаментальных проблем создания постсекулярной культуры. Но при утрате церковью традиционного эkkлезиологического самосознания (что немедленно скажется на дискурсе), чему косвенно способствует и атеологичная культуррелигиозность, произойдет утрата аутентичности, она перестанет быть собой и превратится в институцию с внутренне выхолощенным сознанием. Естественно, что в борьбе за сохранение самоидентичности церковь приносит новые сложности постсекулярной культуре, еще больше нарушая ее благополучие, однако следует понять, что избавиться от этого (при условии константности культуры) можно только в случае исчезновения церкви, например, с ее превращением в благотворительный институт.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Kierkegaard S. Christelige Taler / Hg. N. J. Cappelørn. — København: Gad, 2004. — 325 s.
2. Булгаков С. Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 735 с.
3. Бурдые П., Пассрон Ж.-К. Воспроизводство: Элементы теории системы образования / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Просвещение, 2007. — 267 с.
4. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. — 685 с.
5. Флоровский Г. (прот.) Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 841 с.