

УДК 1

DOI 10.23683/2227-8656.2019.5.17



**РЕЛИГИОЗНАЯ
ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ
И РОССИЙСКАЯ
МОДЕРНИЗАЦИЯ:
ЭВОЛЮЦИОННОЕ
РАЗВИТИЕ
ИЛИ РАДИКАЛЬНЫЕ
ПЕРЕМЕМЫ?**

**RELIGIOUS
ORTHODOX TRADITION
AND RUSSIAN
MODERNIZATION:
AN EVOLUTIONARY
DEVELOPMENT
OR RADICAL
CHANGES?**

**Подлесная Мария
Александровна**

Кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, отдел анализа социокультурных оснований политических процессов, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, исполнительный директор информационно-аналитического центра, факультет социальных наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва, Россия, e-mail: yamap@yandex.ru

Maria A. Podlesnaya

Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher, Department of Analysis of Sociocultural Foundations of Political Processes, Federal Scientific Research Sociological Center of RAS, Executive Director, Information and Analytical Center, Faculty of Social Sciences, Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, Moscow, Russia, e-mail: yamap@yandex.ru

В настоящее время интенсивность изменений, происходящих в современном обществе, все чаще ставит вопрос о традиции и ее преемственности, особенно актуальным становится рассмотрение религиозной тра-

Currently, the intensity of changes taking place in modern society, increasingly raises the question of tradition and its continuity, the consideration of religious tradition is becoming especially relevant. For this purpose, in

диции. С этой целью в работе был осуществлен разбор таких понятий, как «традиция» и «модернизация», «религиозная традиция», «религиозный опыт», «религиозные переживания», «духовный наставник», «религиозный догмат», «христианские добродетели». В связи с чем была рассмотрена сама традиция изучения данного вопроса как в философии (наука, первой начавшая данный разбор), прежде всего в трудах П. Флоренского, так и в социологии, в частности в работах М. Вебера, А. Шюца, П. Бурдьё. Выделены основные тренды действующей религиозной традиции на материалах многолетнего социологического исследования, биографических интервью православных монахов и монахинь РПЦ, так называемых продвинутых носителей религиозной традиции.

Ключевые слова: религиозная традиция; православие; российская модернизация; религиозный опыт и переживания; религиозный догмат; институт духовничества; христианские добродетели.

this work was carried out analysis of such concepts as “tradition” and “modernization”, “religious tradition”, “religious experience”, “religious dogma”, “spiritual mentor”, “Christian virtues”. In this regard, the tradition of studying this issue was considered both in philosophy (the science that first began this analysis), first of all, in the works of P. Florensky, and in sociology, particularly, in the works of M. Weber, A. Schutz, P. Bourdieu. The main trends of the current religious tradition are highlighted on the materials of long-term sociological research, biographical interviews of Orthodox monks and nuns of the ROC, the so-called advanced bearer of religious tradition.

Keywords: religious tradition; Orthodoxy; Russian modernization; religious experience; religious dogma; Institution of spirituality; Christian virtues.

К вопросу о современности и традиции

В настоящее время все чаще приходится слышать о новом обществе и его виртуальном человеке, отличительными чертами которого являются невосприимчивость к единой системе представлений, мозаичность сознания, отсутствие твердой системы убеждений, которую можно было бы отстаивать, защищать. «Теперь в его (виртуального человека. – М.П.) социальном поведении, политических и культурных стратегиях отсутствуют предикаты последовательности и непротиворечивости, законченности, единой согласованности» (Хоружий, 2016). Существенные изменения происходят в политической, социокультурной, религиозной, идеологических сферах. Чтобы обозначить отход от традиционных, привычных форм, все чаще используют префикс *пост-*, в результате приходится слышать о постдемократии, постполитике, постнауке и т.д. Как вполне очевидное утверждается, что «эпоха собственно политических действий завершилась» (Жижек, 2003), «век идеологии» в прошлом, а «плюрализм – реальность нынешней социокультурной жизни во всех ее проявлениях» (Мчедлова, 2014). Отсюда то, что «в современном мире идей действительность предстает как не-

кое множество, которое нельзя непротиворечиво упорядочить на основе общих правил и подходов» (Мчедлова, 2014). Утверждается и то, что «социальные системы не являются внутренне гомогенными, как иногда полагают, и нет никаких оснований для оптимистических заключений о неизбежности успеха модернизации» (Alexander, 2003), этому препятствуют как несостоятельность универсальных схем в объяснении супербыстрых и зачастую непредсказуемых изменений, так и тот факт, что исторический регресс так же возможен, как и исторический прогресс.

В данной статье мы хотели бы рассмотреть вопрос о религиозной традиции в современном российском обществе, которое так же, как и остальной мир, по-своему переживает процессы модернизации. Российский социолог А.Б. Вебер пишет, что «традиции и инновации, будучи двумя сторонами общественного развития, находятся в сложном отношении, которое с известной степенью условности можно определить как их *синкретизм*, т. е. сочетание, соединение разнородных, разнонаправленных начал» (Вебер, 2017). Отсюда то, что эти процессы имманентны общественному развитию. В связи с чем возникает вопрос, как сохраняется и передается религиозная традиция в условиях российской модернизации? Сохраняется ли преемственность религиозной традиции в обществе, где наблюдалось ее нарушение и по причине физического уничтожения носителей традиции в советское время произошло значительное сокращение числа тех, кто этот опыт может являть сегодня, быть образцом?

К вопросу об изучении религиозной традиции в философии и социологии

Изучение религиозной традиции имеет продолжительную историю, берущую свое начало еще в XVIII – XIX вв. в работах Ф. Шлейермахера (1768–1834). Именно этот автор одним из первых поставил вопрос о религии как чувстве (*Gefühl*) и вкусе, а затем и о религиозном опыте в целом (Шлейермахер, 1994). Отчасти это было продолжение старой дискуссии о соотношении веры и знания, но постепенно приобретающей все более новые черты. Само понятие религиозной традиции, как показала последующая научная дискуссия, связано с такими явлениями в жизни церкви и человека: 1) религиозное переживание; 2) религиозный опыт; 3) религиозный догмат; 4) религиозное обращение, что, безусловно, не может не учитываться при изучении религиозной традиции и сегодня.

В разные годы размышлениям о религиозном опыте и традиции в той или иной степени посвятили свои работы английский теолог

Дж.Г. Ньюмен (1801–1890), отмечавший роль религиозной традиции в образовании и процессе воспитания духовно-нравственной личности (Ньюмен, 2006), психолог У. Джеймс (1842–1910), мысливший о религиозной традиции в духе «прагматистского или мелиористского» тезиса (Джеймс, 2019), немецкий евангелический богослов Р. Отто (1896–1937), феноменолог религии, изучавший истоки и процессы религиозного сознания (Отто, 2008), и др. О традиции как о духовном опыте и духовной памяти писали представители философии жизни (В. Дильтей, Г. Зиммель). Среди современных философов традиции, в том числе религиозной, особое внимание уделял Х.Г. Гадамер, отмечая, что традиция – не исторические предрассудки, а возможность устойчивого бытия.

Из отечественных исследователей, писавших по данной тематике, можно вспомнить философов С.Н. Булгакова (1817–1944), который понимает религию как «опознание Бога и переживание связи с Богом» (Булгаков, 2017), концентрируясь на религиозных переживаниях как вполне реальных и духовном опыте как «чувстве Бога» по аналогии с «умным чувством» св. Григория Паламы; Н.А. Бердяева (1874–1948) с взглядом (близким «люцеферическому анархизму», по замечанию П.П. Гайденко) на религиозную традицию в контексте идеи нового религиозного сознания, где основным является соединение религиозного опыта с философским знанием (Бердяев, 1999); М.М. Тареева (1867–1934), отрицавшего религиозную традицию в ее византийском варианте на русской почве как догматизм и аскетику (Тареев, 1917); С.Л. Франка (1877–1950) с его метафизикой всеединства и пониманием традиции через сотворчество человека с Богом (Франк, 1990); И.А. Ильина (1863–1954), все поздние работы которого посвящены изучению религиозного опыта, который, согласно автору, предметен, т. е. направлен на Творца и выражается в принятии энергий Бога (в понимании св. Григория Паламы) – в даре любви, даре созерцания, даре совести, даре разума, даре крепости, даре благоговения, даре искренности, даре молитвы, даре свободы, даре смирения, даре ясновидения и даре непосредственного излияния духовной энергии в естественный порядок вещей (Ильин, 2007). Особое место среди прочих в разработке данного вопроса занимает П.А. Флоренский (1882–1937).

Что же такое традиция, в частности религиозная? Согласно научной литературе, традиция – это то, что сохраняет устойчивость общества, обеспечивает связь и преемственность между поколениями, поддерживает ценностные основания общества. Традиция – «это кристаллизация коллективного опыта многих поколений, в том числе опыта

адаптации людей к меняющимся обстоятельствам. Это проблема сохранения необходимого равновесия между поддержкой традиционных образцов и ценностей и приспособлением к новым реалиям, что требует соответствующей корректировки традиционных ценностных систем. Поэтому традиции – не только прошлое, это то из прошлого, что сохраняется в настоящем, что существует в нас самих... Особенно велика роль традиций в религиозном сознании, в этногенезе, в становлении национальных общностей» (Вебер, 2017).

Если говорить о религиозном сознании, а именно это нас и интересует, то «наличие религиозной традиции способствует появлению у людей групповой идентичности, осознанию ими своего отличия от других групп. Возникающее благодаря традиции сообщество обладает определенным культурным багажом, унаследованным от предшественников. Он включает практики, вероучение и исторический опыт, владение которыми наделяет множество индивидов ощущением связанности и единства, а также причастности к древнему преданию. У них есть общий сакральный язык, ритуалы, символы, реликвии и т.д.» (Ситников, 2017). Таково основное социологическое прочтение религиозной традиции.

Что же формирует религиозную традицию? Обратимся для начала к философской трактовке. В своей полемике с А.В. Ельчанином П. Флоренский пишет о религиозном догмате и приходит к выводу, что религиозный догмат отражает объективную реальность, так как является своеобразным путеводителем, благодаря которому фиксируются и оформляются религиозные переживания, из многообразия же последних в результате образуется религиозный опыт. Поэтому особая функция разума в вопросах веры заключается как раз в том, чтобы неустойчивые переживания делать доступными для понимания, укладывающимися в рамки определенной схемы. При этом накопленные за многие века религиозные переживания и осмысленные разумом есть не что иное, как система догматов, «которая не только устанавливает границы», но и дает «возможность воспроизводить бывшие опыты» (Павлюченков, 2014). Согласно святоотеческой традиции, которая важна при изучении православной традиции (именно она характерна для России), это не просто границы и возможность воспроизводить опыты, но и «учение Святаго Духа, преподанное в Священном Писании и в Священном Предании Православной церкви» (Брянчанинов, 1993). Всё отличное от этого не принадлежит православной традиции. Об этом пишет и сам Флоренский, вопрошая и отвечая: «Что такое церковность? – Это – новая жизнь, жизнь в Духе». Каков же критерий

правильности этой жизни? Философ отвечает: «Красота». И далее: «Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой красоты – старцы духовные, мастера “художества из художеств”, как святые отцы называют аске-тику. Старцы духовные, так сказать, “набили руку” в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, право-славное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказывается» (Флоренский, 2017). Кажется бы, здесь Флоренский близок тем, кто говорит о важности личного примера, явленного в святых отцах, духовничестве, но лишь отчасти, речь идет главным образом о самостоятельном опыте, так как философ затем заключает: «Но, чтобы стать православным, надо оку-нуться разом в самую стихию православия, зажечь православно, – и нет иного пути» (Флоренский, 2017).

Флоренский придает первостепенное значение личной встрече человека с Богом, его непосредственному переживанию, которая обу-словлена, как пишет о. Павел, неким Прометеевым огнем, идущим из-нутри, поиском абсолютного знания. Отсюда, согласно философу, и истоки богоборчества, и благодатное переживание встречи. Важно при этом, что, как отмечает Флоренский, такие события в жизни человека, как «духовная революция» и таинство Крещения, являются теми, ко-торые производят в нем глубокие онтологические изменения. Тогда поиск абсолютного перестает быть актом исключительно субъектив-ной психики. Но эти изменения, как и красота, которая, по Флорен-скому, является мерилom духовности, возникают не сами по себе, но в акте совместной деятельности Творца и творения. Последний прохо-дит путь аскетики, целью которой является обожение и усвоение, как писал греческий подвижник IV в. Евагрий Понтийский («О восьми злых помыслах»), восьми добродетелей: воздержание, целомудрие, милосердие (нестяжание), кротость, мужество или упование на Бога, радость, смирение, любовь. Восьмичастную схему добродетелей при-меняли и другие подвижники православия – прп. Ефрем Сирий, Иоанн Кассиан Римлянин, Нил Синайский и др., что стало частью христиан-ской традиции.

Как можно заметить, религиозная традиция – многоаспектное, сложное явление, рассмотрение которого зависит в том числе от пози-ции самого автора: в одних случаях особое внимание уделяется опыту личных переживаний, где опыт духовного наставничества оказывается на периферии (о. П. Флоренский), в других – напротив, именно прак-

тикам духовного наставничества и вообще роли другого (о чем более подробно мы скажем ниже). При этом характерно, что уже для времени о. Павла Флоренского вполне типичной была ситуация, о которой еще в середине XIX в. святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Не утомляй себя напрасно исканием наставников: наше время, богатое лжеучителями, крайне скудно в наставниках духовных. Их заменяют для подвижника писания отеческие». Таким образом, религиозная традиция не всегда состоит только в практике передачи религиозного опыта из уст в уста, лицом к лицу, но связана с писаниями святых отцов прошлого.

Социологическое теоретическое осмысление религиозной традиции, прежде всего, связывают с теорией действия религиозного виртуоза М. Вебера, феноменологической концепцией мы-отношений А. Шюца, концепцией практических логик П. Бурдьё. При этом всех трех авторов (в той или иной степени) можно отнести к представителям одного направления – интерпретативной социологии, где социальное действие и роль другого/других являются основополагающими.

Обращаясь к М. Веберу, в первую очередь мы вспоминаем выделенный им социальный тип религиозного виртуоза как носителя особой духовности в обществе. Тем самым он указывает на неоднородность группы тех, кто входит в пространство так называемой религиозной традиции и говорит о неравенстве в религиозной сфере. Им подчеркивается особая роль отдельных индивидов, одаренных талантом воспроизводства духовных практик. Описывая религиозных виртуозов как противоположных «людям, не обладающим “религиозным слухом”» (Вебер, 1994), Вебер делает акцент на экзальтированности и наличии визионерских и экстатических способностей подобных личностей, не различая или, вернее, избирательно различая в этом смысле сами религиозные традиции.

А. Шюц, прямой последователь Вебера, пишет о повседневной жизни человека и влиянии на него ближайшего и более широкого окружения, одно из которых характеризуют тесные, синхронизированные с другим мы-отношения (We-relationship), во втором случае – опосредованный опыт отношений с анонимными лицами, с которыми нет взаимной соотнесенности в реальности, и поэтому их понимание доступно лишь путем типизации. В результате «широкое социальное окружение предстает в виде стандартных типов, т. е. людей, которые ведут себя типичным образом. Им приписывается специфическое поведение, их деятельность воспринимается как типичная и функциональная (например, типичный святой, типичный старец, священнослужи-

тель)» (Ситников, 2017). Очевидно, что не всегда интерпретация с помощью типичной схемы будет соответствовать действительности, это лишь возможность первого и весьма условного прочтения. Поэтому делается вывод, что передача религиозной традиции наиболее полно и успешно реализуется в условиях социальных отношений ближайшего окружения, так как позволяет личностям, находящимся в мы-отношениях, лучше понимать друг друга, быть причастными к одной среде, иметь общий совместный опыт и одинаковые интерпретационные схемы.

П. Бурдьё, мастер теоретического синтезирования, обращает внимание не столько на синхронизирование совместных практик и ориентации друг на друга в освоении религиозной традиции, сколько на принятие религиозного габитуса, который порождает соответствующие практики автоматически. Религиозный габитус – это то, что складывается веками, что определяет саму конфессию, что слабо подвержено изменениям, что вообще позволяет говорить о конкретном сообществе верующих. «Это установившиеся обычаи, ритуалы и манера их исполнения, освящаемый ими образ жизни, повседневное поведение и условности. Принадлежность к религиозной группе во многом формирует у своих приверженцев вкус и стиль, а также форму их выражения. Габитус имеет разные измерения: телесные (внешний облик, осанка, жесты, манера одеваться), эстетические (вкус и стиль), моральные, когнитивные, лингвистические (язык, речь) и проч.» (Ситников, 2017).

Продолжая М. Вебера, применительно к православной традиции выделяют два типа православной религиозности: продвинутых носителей традиции (религиозные подвижники, священники, монахи и пр.) и обычных прихожан с различной степенью воцерковленности и духовных запросов. При этом религиозные виртуозы понимаются как те, кто сохраняет и развивает практики духовничества и наставничества, как правило, живущие в монастырях, представляющие собой довольно узкий и специфический круг, более широкий – это «духовные чада», многочисленные вопрошатели с духовными запросами. Существует и институт священнослужителей, профессионально готовящихся к своему служению и призванных к сохранению и передаче религиозной традиции, а также к ее интерпретации в контексте культурных и социальных изменений. Это еще одна группа распространителей традиции, которая многочисленна сама по себе и имеет внушительную по численности паству.

В связи с вышеизложенным нам представляется важным применить теоретические философские и социологические представления о религиозной традиции к эмпирическим материалам конкретного исследования¹ и определить, происходит ли передача религиозной традиции в современном российском обществе и как осуществляется этот процесс? Для нас представляется важным рассмотреть процесс передачи православной традиции в группе так называемых продвинутых носителей традиции как наиболее важной с точки зрения аккумуляции, трансляции религиозного опыта, представления соответствующего образца. С этой целью мы обращаемся к биографическим интервью православных монахов, где они раскрывают истории своего обращения в православие и приобщения к соответствующей религиозной традиции. Причем среди опрошенных нами монашествующих есть те, кто принадлежит высшей церковной администрации, – митрополиты, епископы, а также настоятели, игумены и игуменьи монастырей, молодые монахи и монахи в возрасте. Попробуем же на основании этих интервью выявить основные тренды и описать их.

Религиозная православная традиция и современность (на материалах биографических интервью монашествующих РПЦ)

Итак, по мнению респондентов, религиозная традиция (в нашем случае – православная) зафиксирована в библейских текстах и предании, в церковных таинствах и практиках, богослужениях, Символе веры, приходской и общинной жизни, в правилах аскетики. Об усвоении религиозной традиции могут свидетельствовать не только и не столько внешние поведенческие формы (хождение в храм, участие в таинствах, принятие догматов церкви и проч.), но само изменение личности – принятие и жизнь по христианским добродетелям, личный духовный опыт.

Религиозная традиция непрерывна (хотя и имеет в разные исторические периоды различный темп трансляции) и передается как духовными виртуозами, так и мы-группой верующих. Последнее может обнаруживать себя во вполне привычных, повседневных событиях. Например, в момент молитвы верующих на богослужении в совсем небольшом и душном храме, о котором вспомнил в своем интервью ныне действующий митрополит РПЦ как о ярком воспо-

¹ Международное социологическое исследование «Приход Русской православной церкви в России и за рубежом: социальная структура и внебогослужебные практики» с 2010 г. и по настоящее время финансируется ПСТГУ. Полевые работы в разные годы проводились в таких странах, как Россия, Белоруссия, Германия, Швейцария, США, Греция, Кипр, Узбекистан. Исследовательская группа: И.П. Рязанцев, М.А. Подлесная, В.Г. Писаревский, Е.А. Каргин.

минании своего детства, где ему был дан урок веры и терпения Господа ради.

Основными в передаче религиозной традиции являются знакомство с духовной жизнью (в соответствии с ее конфессиональными особенностями), расстановка акцентов, что в ней первично, а что второстепенно. Например, как было отмечено в одном из интервью с настоятельницей женского монастыря в Полоцке, молитва первична, монастырские послушания вторичны. Этот урок они получили от своего духовника старца Глинской пустыни еще в советское время. Этот же опыт она передает насельницам своего монастыря.

При передаче религиозной традиции происходят также знакомство с христианскими добродетелями и их усвоение, в этом смысле религиозный виртуоз выполняет роль наставника, способного передать знание о добродетелях своим личным примером, словом в контексте наиболее подходящих и возникающих для этого ситуаций. Например, обличив гордыню и осуждение ближнего, как это произошло с одним ныне известным протоиереем из Минска в его беседе с псковским старцем, или указав на необходимость довольствоваться малым как первую ступень к более высоким добродетелям – верности, постоянству, как это случилось с тогда еще (советское время, 60-е гг. XX в.) юными монахинями, которые пытались вручить в качестве подарка новую мантию своему духовнику и старцу (из интервью с настоятельницей женского монастыря в Могилеве).

Традиция является и собственным опытом духовной жизни, который формируется во времени, связан с молитвой, с личным переживанием встречи, которая может быть ответом на давно мучавший вопрос или разрешением сложной ситуации и т.д. При этом данный опыт является и частью религиозного габитуса, благодаря чему он и прочитывается соответствующим образом, и его новым вкладом, эту традицию продолжающим.

В современном обществе до сих пор присутствуют те, для кого духовная жизнь, как и религиозная, связанная с определенной конфессией и церковью, является призванием. Их отличают, помимо прочего, юный возраст вхождения в церковную жизнь, раннее приобщение к традиции, ее усвоение с юности. Благодаря чему их последующая жизнь в церкви, по крайней мере именно тех, для кого это было призванием еще с юных лет, просматривается по сравнению с теми, кто приобщался к традиции в уже взрослом возрасте,

социально и эмоционально более стабильной. В глубинных интервью монахов и монахинь, чья церковная жизнь началась в уже зрелом возрасте, гораздо чаще слышались высказывания о трудностях духовной жизни и восприятия традиции, чем в интервью тех, чья духовность формировалась с юности. Возможно, это также связано с навыком обходить острые углы, не говорить о проблемах, которому также учит православная религиозная традиция, что воспитанными в ней с юности усвоилось лучше.

В настоящее время наблюдается в том числе отход от восприятия религиозной традиции посредством связи и общения с наставником, духовником, старцем. Если прежде это было необходимым условием духовной жизни, то сегодня все чаще рассматривается как предпочтительное, как особая удача встречи с таким человеком. В результате в отдельных интервью монахов и монахинь приходилось слышать о «духовной брани», которую им приходится вести без должного духовного руководства. В ответ на вопрос о том, почему так происходит, частым ответом был: «Сейчас Господь ведет». В одних случаях это объяснялось апостасийными временами, в других – оскудением наставников, сокращением их числа (что связывалось в том числе с периодом советских гонений) с необходимостью самого времени, которое характеризовалось как время собственного поиска через чтение Евангелия и святых отцов. Это может указывать на то, что в религиозной традиции, помимо ее непрерывности и различной интенсивности трансляции, в разные исторические периоды могут различаться способы ее передачи и наличие своеобразия. Настоящее время можно охарактеризовать восприятием традиции преимущественно через чтение и собственный духовный опыт.

Заключение

В начале нашей работы мы ставили вопрос о сохранении и передаче православной религиозной традиции в современной России, обществе, где, с одной стороны, казалось бы, преемственность в годы советской атеистической власти должна была быть прервана, с другой – уже в настоящем времени взят курс на модернизацию. При этом мы сами придерживались модернистского понимания соотношения традиции и инновации как синкретического процесса, при котором происходит соединение разнородных, разнонаправленных начал. Поэтому особенно важно было разобраться, что же происходит с религиозной традицией в сочетании с современностью?

Стоит отметить, что данный вопрос актуален не только для России, но и для других стран. Его актуализация определяется разными факторами и зависит в том числе от исследовательской позиции: например, профессора Австрийского университета К. Штёкль религиозная традиция интересует как то, что требует понятийного прояснения в соответствии с возникающими конфликтами на религиозной почве в обществе и с действиями обозначенных ею трех религиозных акторов – либералов, традиционалистов, фундаменталистов (Штёкль, 2016); социолога С. Пальмизано (Туринский университет, Италия) – как нечто «изобретаемое заново», в том числе в исконно традиционных сообществах – монастырских католических общинах, которые все-таки меняются и приобретают новые формы (Palmisano, 2015); профессора Грацкого университета И. Жонву – как то, что подвергается в настоящее время активному вторжению технологии, в частности Интернета, и под его воздействием не только принимает новую форму и уклад, но и рождает новую традицию (Jonveaux, 2019). Как отмечает Жонву, изучающая монастырскую жизнь католических монахов, с приходом Интернета в монастыри нарушаются по крайней мере два необходимых условия привычной монашеской жизни – это условие стабильного места, означающего для монаха (так называемого религиозного виртуоза) необходимость пребывать в одном монастыре на протяжении всей жизни и условие аскетичной жизни. Теперь монах, будучи в одном месте, с точки зрения связей может находиться где угодно, а монастырская община перестает быть главным источником коммуникации, связь с ней ослабевает, более того, происходит перераспределение лидерства, которое теперь может принадлежать не только настоятелю / настоятельнице, но и более продвинутым пользователям Интернета – послушникам и монахам, успешно миссионерствующим на просторах глобальной сети (Jonveaux, 2019).

В России подобное изучение приобретает свое звучание. Например, в противоположность изобретаемой традиции Пальмизано, отечественный социолог Э. Паин, наблюдая российские реалии, пишет не о возврате к православной традиции и даже не о воспроизводстве в новых для нее условиях, а наоборот, о новоделе, перерождением в традицию (Паин, 2010). Другие отечественные авторы говорят о маскировке инноваций в православной среде под старину, как если бы «так было принято всегда» (Кормина, 2015). Подобные мнения подытоживает в своих трудах отечественный социолог религии К.С. Медведева (Медведева, 2015, 2016), указывая на более

сложные явления, связанные с дихотомией традиция / инновация. Но очевидно, что заметная часть авторитетных российских авторов склонны говорить о религиозной традиции в постсоветской России как о чем-то едва существующем, имеющем преемственность традиции только в той части, чтобы оправдать или легализовать активно действующую инновацию.

Согласно полученным данным проведенного нами эмпирического исследования, православная традиция передается на уровне продвинутых носителей и не была прервана ни в годы советской власти, ни в период российской модернизации, но для каждого периода имеет свое своеобразие, например в форме и способе ее передачи. Более того, в обществе есть особые ее носители, которые, будучи в обществе, могут быть вне общественных структур, тем самым сохраняя традицию (возможно, по принципу действия холодных культур, что находим у структуралистов, в частности у Л. Стросса). В этом смысле используемый нами модернистский подход в понимании традиции как синкретического процесса продемонстрировал тот факт, что на уровне микроанализа действует не всегда и не во всех случаях (какого-либо синтеза может не происходить). Что еще в большей степени подчеркивает сложность изучаемого нами явления.

Веберовские религиозные виртуозы главным образом связываются самим Вебером с социальным неравенством в сфере религии, мы же обнаруживаем, что это неравенство условно и связано прежде всего со способностью отдельных индивидов жить в духе и передавать имеющийся в этом опыт, что и составляет ту традицию, в которой этот опыт был получен. Об этом же пишет социолог Фрайбургского университета М. Хеммерли, подробно разбирая не только ограничения веберовского подхода, но и роль харизматов (старцев) в православной традиции, отмечая, что их духовные качества реализуются не в веберовском понимании, а как что-то спонтанное, «это не тот, кто ищет последователей, но они сами ищут его» (Hämmerli, 2014). Кроме того, авторитет старца достигается не посредством сильной воли и доминирования, а через его самоотречение и самоуничтожение, что указывает на особые качества харизмата, позволяющие быть авторитетным и нести традицию в себе. То, что таких носителей становится все меньше и традицию приходится осваивать самостоятельно, указывает не только на оскудение веры и изменившиеся условия жизни монахов, но и на особенности времени, которое требует нового духовного поиска и осмысления традиции.

Литература

Архиепископ Феофан (Быстров). Сия вера отеческая / сост., предисл. Т.А. Соколовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 285 с.

Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / пер. с фр. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010.

Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, Реабилитация, 1999. 462 с.

Блауберг И.И. «Философская интуиция» А. Бергсона – размышления о сущности философского творчества // Философский журнал. 2016. Т. 9, № 2. С. 24–36.

Булгаков С.Н. Свет невечерний. СПб.: Азбука СПб, 2017. 672 с.

Бурдьё П. Практический смысл: пер. с франц. СПб.: Алетейя, 2001.

Вебер А.Б. Взаимосвязь традиций и инноваций в свете проблем современности // Социологическая наука и социальная практика. 2017. № 2. С. 47–62.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества: пер. с нем. М.: Юрист, 1994.

Гельман В.Я. Авторитарная модернизация в России – миссия невыполнима? // Мир России. 2017. Т. 26, № 2. С. 38–61.

Девятко И.Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности. М., 2003. 336 с.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2019. 415 с.

Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Прагматика культуры, 2003.

Игнатий (Брянчанинов), епископ. Аскетические опыты. Слово в первую неделю Великого поста. О православии. М.: Правило веры, 1993.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование. М.: АСТ, 2007. 592 с.

Кормина Ж., Панченко А., Штырков С. (ред.). Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2015.

Луман Н. Эволюция науки // Эпистемо-

References

Archbishop Theophanes (Bystrov). (2006). This Fatherland Faith. comp., foreword. T.A. Sokolova. M.: Izd-vo Sretenskogo monasty`rya.

Bergson, A. (2010). Selected works: Consciousness and life. Trans. from French I.I. Blauberg. M.: ROSSPE`N.

Berdyayev, N.A. (1999). New religious consciousness and the public. M.: Kanon+, Reabilitaciya.

Blauberg, I.I. (2016). A. Bergson's "Philosophical intuition" - reflections on the essence of philosophical creativity. *Filosofskij zhurnal*, 9, 2, 24-36. (in Russian).

Bulgakov, S.N. (2017). Non-evening light. SPb.: Azbuka SPb.

Burd`e P. (2001). Practical sense. Trans. from French. SPb.: Aletejya.

Veber, A.B. (2017). Interconnection of traditions and innovations in the light of the problems of our time. *Sociologicheskaya nauka i social`naya praktika*, 2, 47-62. (in Russian).

Veber, M. (1994). Economic ethics of world religions. *Selected works. Image of society*. Trans. from Germ. M.: Yurist.

Gelman, V.Ya. (2017). Authoritarian modernization in Russia - is mission impossible? *Mir Rossii*, 26, 2, 38-61. (in Russian).

Devyatko, I.F. (2003). Sociological theory of activity and practical rationality. M.

James, U. (2019). Variety of religious experience. The study of human nature. M.: Akademicheskij proekt.

Zhizhek, S. (2003). Fragile absolute, or Why it is worth fighting for the Christian heritage. M.: Pragmatika kul`tury.

Ignatij (Bryanchaninov), bishop. (1993). Ascetic experiments. Word in the first week of Lent. About Orthodoxy. M.: Pravilo very.

Ilyin, I.A. (2007). Axioms of religious experience: a study. M.: AST.

Kormina, Zh., Panchenko, A., Shtyrkov, S. (Ed.) (2015). The invention of religion: dесекуляризация in the post-Soviet context. SPb.: Izdatel`stvo Evropejskogo universiteta.

Luman, N. (2017). Evolution of science.

логия и философия науки. 2017. Т. 51, № 1. С. 215–233.

Медведева К. Рецензия на книгу Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania and Pace, Enzo (Eds.) (2014). Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5: Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition. Leiden, Boston: Brill. 322 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 404–410.

Медведева К. Что социология может сказать о монашестве? // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14, № 3. С. 153–160.

Мчедлова М.М. Традиция и современность: религиозные координаты // Вестн. Ленинградского государственного ун-та им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 2, № 3. С. 133–143.

Ньюмен Дж.Г. Идея университета / пер. с англ. С.Б. Бенедиктова; под общ. ред. М.А. Гусаковского. Минск: БГУ, 2006. 208 с.

Отто Р. Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.

Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2014. Вып. 2 (52). С. 61–77.

Паин Э.А. О природе процесса этнического и религиозного возрождения // Ценности и смыслы. 2010. № 5. С. 33–49.

Ситников А.В. Религиозная традиция в современном обществе: опыт теоретического анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4 (35). С. 233–254.

Тареев М.М. Новое богословие // Богословский вестн. 1917. Октябрь – декабрь.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Академический проект, 2017. 908 с.

Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.

Хоружий С.С. Постчеловек, виртуальный человек и их социум // Вестн. МГОУ. 2016. № 3. С. 2–17. Режим доступа: <http://www.evestnik-mgou.ru>.

Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 334 с.

Штёкль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4 (3 4). С. 222–240.

Шюц А. Избранное: Мир, светящийся

E`pistemologiya i filosofiya nauki, 51, 1, 215–233. (in Russian).

Medvedeva, K. (2016). Review of the book Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania and Pace, Enzo (Eds.) (2014). Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5: Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition. Leiden, Boston: Brill. 322 p. *Gosudarstvo, religiya, tserkov` v Rossii i za rubezhom*, 1 (34), 404–410. (in Russian).

Medvedeva, K. (2015). What can sociology say about monasticism? *Sociologicheskoe obzrenie*, 14, 3, 153–160. (in Russian).

Mchedlova, M.M. (2014). Tradition and modernity: religious coordinates. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2, 3, 133–143. (in Russian).

Newman, J.G. (2006). The idea of the university. Trans. from English S.B. Benediktov; M. A. Gusakovky (Ed.). Minsk: BGU.

Otto, R. (2008). Sacred. SPb.: Izd-vo SPbGU.

Pavlyuchenkov, N.N. (2014). P.A. Florensky on religious experience and religious dogma. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofia*, 2 (52), 61–77. (in Russian).

Pain, E.A. (2010). On the nature of the process of ethnic and religious revival. *Tsennosti i smysly*, 5, 33–49. (in Russian).

Sitnikov, A.V. (2017). Religious tradition in modern society: the experience of theoretical analysis. *Gosudarstvo, religiya, tserkov` v Rossii i za rubezhom*, 4 (35), 233–254. (in Russian).

Tareev, M.M. (1917). New theology. *Bogoslavskij vestnik*, October–December.

Florenskij, P.A. (2017). Pillar and statement of truth. M.: Akademicheskij projekt.

Frank, S.L. (1990). Works. M.: Pravda.

Khoruzhiy, S.S. (2016). The post-man, the virtual person and their society. *Vestnik MGOU*, 3, 2–17. (in Russian). Available at: <http://www.evestnik-mgou.ru>.

Schleiermacher, F. (1994). Speech on religion. Monologues. SPb.: Aletejya.

Stöckl, K. (2016). Postsecular conflicts and the global struggle for traditional values. *Gosudarstvo, religiya, tserkov` v Rossii i za rubezhom*. 4 (34), 222–240. (in Russian).

Schütz, A. (2004). Selected works: World

СМЫСЛОМ : пер. с нем. и англ. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

Alexander J. The Meanings of Social Life: a Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2003. 296 p.

Jonveaux I. Internet in the Monastery. Construction or Deconstruction of the Community? // *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 2019. Vol. 14. P. 61-79.

Palmisano S. Exploring New Monastic Communities. The (Re) invention of Tradition. Ashgate, 2015.

Hämmerli M. Spiritual Direction in Orthodox Monasticism: The Elder Beyond Weber's Theory of Charisma. I. Jonveaux, E. Pace & S. Palmisano (Eds.). *Sociology and Monasticism, between Innovation and Tradition. Annual Review of the Sociology of Religion*. 2014. Vol. 5. P. 150–169.

glowing with meaning. Trans. from English. М.: ROSSPE`N.

Alexander, J. (2003). The Meanings of Social Life: a Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

Jonveaux, I. (2019). Internet in the Monastery. Construction or Deconstruction of the Community? *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 14, 61-79.

Palmisano, S. (2015). Exploring New Monastic Communities. The (Re) invention of Tradition. Ashgate.

Hämmerli, M. (2014). Spiritual Direction in Orthodox Monasticism: The Elder Beyond Weber's Theory of Charisma. I. Jonveaux, E. Pace & S. Palmisano (eds.). *Sociology and Monasticism, between Innovation and Tradition. Annual Review of the Sociology of Religion*, 5, 150-169.

Поступила в редакцию

2 сентября 2019 г.