

УДК 271.2:316.4

**Светлана Владимировна Рязанова**

доктор философских наук, доцент,  
старший научный сотрудник  
Отдела по исследованию политических  
институтов и процессов  
Пермского научного центра УрО РАН,  
г. Пермь. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

## **РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ<sup>1</sup>**

Статья посвящена особенностям представлений о православном учении и культе в массовом сознании. Православие рассматривается не только как компонент отечественной культуры, но и как результат модернизации социального пространства. Восстановление правового и культурного статуса православия не привело к восстановлению его влияния на население страны несмотря на наличие претензий на духовную монополию. Постоянно взаимодействуя с мифологической и светской составляющими культуры, оно адаптируется к изменяющимся условиям и разветвляется как многоуровневая и многовариантная религиозная система. Православие вынужденно превращается в религию индивида, редуцированную до удобных форм и вынесенную за пределы публичной сферы. В общественном пространстве остаются закрепленными только формальные стороны традиционной культовой практики. В работе проанализированы основные мифологемы, возникающие на основе православного образа жизни. Православие предстает как один из способов самоидентификации индивида, имеющий слабые связи с религиозным сознанием. Выделены закономерности трансформации религиозного учения в обыденном сознании, сводящиеся к конструированию мифологем с формально религиозным сюжетом, архетипическим основанием и светскими функциями.

*Ключевые слова:* миф, религия, культура, православие, обыденное сознание.

Современное российское православие, оставаясь значимой частью социокультурного континуума, само эволюционирует, реагируя на трансформации культуры. На современном этапе существования социума оно представляет собой неоднородное образование, внутри которого выделяются канонический и мифологический уровни реализации потребности в связи с сакральным. Эти уровни различаются по способу мировосприятия, видам деятельности и системе значений, которые сопровождают используемые сообществом верующих образы и понятия.

В настоящее время мифологический компонент в православии как системе взглядов доминирует по отношению к воспроизводству канонически определенного религиозного мировоззрения. Отчасти эта ситуация определена сложностями православной теологии для восприятия рядовы-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке реализации совместного проекта УрО РАН № 12-С-6-1003 и проекта партнерских фундаментальных исследований Президиума СО РАН (конкурс Б) № 26 (совместный проект Института философии и права УрО РАН и Института философии и права СО РАН «Новые парадигмы социального знания»).

ми верующими [Sutton 2006: 115, 128-129], историческим путем православия в нашей стране [Забяко 2006], результатом которого стал невысокий уровень религиозной грамотности священников и паствы, падением доверия к священнослужителям из-за их сотрудничества с властными и силовыми структурами, возникновением/укреплением «параллельных» институтов, воспроизводящих альтернативную обрядность (подробнее см.: [Митрохин 2004]. Примечательно, что совокупность указанных факторов коренится не в специфике культуры советского времени, а в особенностях общественного сознания более ранних периодов, поскольку факты массового отхода от православной веры и ее трансформаций фиксировались еще с середины XIX в. [Андреева 2003].

Восстановление легитимного статуса религии в стране не привело к реанимированию статуса ее институтов в сознании постсоветского общества [Sutton 2006: 108], что в значительной мере является показателем эффективности работы советской идеологической системы. Иллюстративны следующие анекдоты как выражение бытового отношения к традиционным религиозным институтам: «В общественном месте стоят ящики с прорезями. На одном надпись “На строительство храма”, на другом – “На строительство синагоги”. Вопрос: В какой ящик истинный христианин бросит деньги? Ответ: В ящик с надписью “На строительство детской поликлиники”». «Отец Федор три года собирает пожертвования на часовню, но пока хватило только на Ауди». Разочарованность в иереях и уверенность в отходе Русской Православной Церкви от истинного христианства транслируется в подобных текстах: «Когда человек был еще ребенком, бабушка всегда говорила ему: “Внучек, вот вырастешь ты большой, станет тебе на душе плохо – ты иди в храм, тебе всегда там легче будет”. Вырос человек. И стало ему жить как-то совсем невыносимо. Вспомнил он совет бабушки и пошел в храм. И тут к нему подходит кто-то: “Не так руки держишь!” Вторая подбегает: “Не там стоишь!” Третья ворчит: “Не так одет!” Сзади одергивают: “Неправильно крестишься!” А тут подошла одна женщина и говорит ему: “Вы бы вышли из храма, купили себе книжку о том, как себя здесь вести надо, потом бы и заходили”. Вышел человек из храма, сел на скамейку и горько заплакал. И вдруг слышит он голос: “Что ты, дитя мое, плачешь?” Поднял человек свое заплаканное лицо и увидел Христа. Говорит: “Господи! Меня в храм не пускают!” Обнял его Иисус: “Не плачь, они и меня уже давно туда не пускают”. Иногда встречаются и более резкие выражения: “Зачем патриарху ряса до пола и на голове клобук? Спрятать копыта и рога”».

Ощущение православным священством себя в качестве законного монополиста религиозного пространства не способствовало повышению качества работы с паствой [Froese 2004: 36]. Одновременно происходило формальное закрепление институтов и отношений, основанных на принципах светского мировоззрения, стимулирующих развитие глубоко индивидуального отношения к религии как форме культуры и способу восприятия мира. М. Эпштейн определяет такое редуцирование внешних, пуб-

личных форм религиозности как «минимальную религию», закономерный этап эволюции форм верований [Sutton 2006: 112]. Существование современного верующего на перекрестке разочарования в традиционных религиях, наличия широких возможностей для мировоззренческого выбора, постоянно ускоряющегося ритма социальной жизни и роста религиозного разнообразия приводит к тому, что реализация религиозного чувства осуществляется чаще всего через индивидуально формируемую и структурируемую религиозность, религиозность нового типа, воспроизведение традиционной обрядности на бытовом уровне с минимумом религиозной рефлексии, мистическую религиозность.

Религиозность нового типа, в том числе и индивидуальная, приобретает большие способности адаптации к изменяющимся внешним условиям по сравнению с традиционной, ставящей верующего и общину в позицию «догоняющего» [Ефименко] или «безнадежно отставшего». Дополнительным обстоятельством становится тот факт, что религиозный дискурс православия как религиозной системы эскапистского типа плохо коррелирует с потребностями экономики рыночного типа [Субботин 2004: 48]. Самостоятельное конструирование собственного отношения к священному и сакральному уже в гораздо меньшей степени испытывает влияние канонических и требований религиозных институтов, подвергаясь интенсивному воздействию как мифологической, так и светской форм культуры.

Однако усиление мифологического компонента в сознании верующего, на наш взгляд, объясняется не только совокупностью исторических и культурных факторов. Мы согласны с М.Ю. Смирновым в том, что чистых форм религии в культуре не существует, все они в значительной мере отягощены мифологическим компонентом [Смирнов 2006: 280], и никогда не имеет места полное замещение мифологической константы религиозной, особенно, если речь идет об уровне массового сознания [Смирнов 2005: 278]. О чистой форме религиозного сознания речь может идти лишь в том случае, если мы имеем дело с человеком как отдельной личностью. Р. Белла писал: «Не религиозная организация является носителем веры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем» [Белла 1997: 52]. Это означает, что переживание религиозного опыта является (в отличие от мифологических практик) сугубо индивидуальным процессом и не может быть путем волевых усилий транслировано в сознание группы, чьи лакуны в мировосприятии восполняются, чаще всего, за счет мифогенеза. Особенно эта тенденция характерна для современных обществ, духовная сфера которых сочетает в себе элементы мифологической, религиозной и светской форм культуры [Лебедев 2003: 4 и далее].

Религиозная мифология является более доступной для человека в силу своей эмоциональной окрашенности, использования близких для человеческой психики сюжетов, основанных на воспринимаемых всеми людьми архетипических образах. Благодаря сочетанию доступной формы изложения, близких большинству людей паттернов и освященных религией норм и принципов, воплощенных в доступной форме, она способна вы-

ступить в качестве основы массовой религиозности. Приходится признать, что на уровне жизни отдельного верующего религия очень часто остается на уровне мифа. Даже интенсивное развитие религиозного сознания не может полностью устранить процесс мифотворчества, способный привести к ремифологизации всей религиозной системы [Смирнов 2006: 279].

Следует отметить, что сама религиозная система создает границы для мифотворчества, основой которых становится каноническая норма. Именно она определяет основные мировоззренческие принципы религиозной системы, способы существования религиозных институтов и стратегию коллективного и индивидуального поведения верующих. В тех случаях, когда мифологический сюжет в значительной степени начинает обособляться от того, что принято воспринимать как канон, происходит наделение его статусом апокрифического текста, кощунства, богохульства, еретического учения и насильственное вытеснение за рамки вероучительной системы. Таким образом, мы утверждаем, что внутри религии как системы при сохранении канонической части вероучения в сознании верующих постоянно осуществляются процессы ремифологизации.

С другой стороны, любая мифологическая система, в своем существовании реагирующая на изменения в культуре, формирует пласт сюжетов, связанных с наличием религиозного отношения. Они могут выступать как вариант адаптации существующих верований по отношению к религиозной системе, а также описывать события, связанные с религиозным компонентом духовной жизни общества. Возникающие вновь мифологические сюжеты выступают в качестве своеобразного ответа всем изменениям, происходящим в религиозном и светском сегментах общественного сознания. При этом мифологическое сознание саму религию воспринимает магически, рассматривая ее как инструмент для решения проблем существования общества и человека [Смирнов 2006: 271].

Возникающий в религиозной сфере культуры миф, как и другие феномены духовной сферы, находится в зависимости от протекающих в ней процессов. Постепенное перенесение центра координат культурной жизни в сторону человека сделало возможным возникновение светских элементов духовной жизни [Лебедев 2003: 15], оказывающих влияние как на религиозное сознание, так и на мифологическое мышление. Отметим, что мифология как частично зависимая от религии форма верований не всегда является подверженной изменениям такого рода. Процесс обмирщения протекает как имеющий и мифогенные компоненты, специфически проявляющиеся в каждой форме общественного сознания [Хюбнер 1996]. Освобождение религией идеологического пространства создает возможность для существования в нем лакун и заполнения их мифологическим содержанием. Это могут быть результаты ремифологизации общественного сознания, возрождающие автохтонные образы, спонтанно возникающие на архетипическом основании новые мифологические сюжеты и волонтаристски сконструированные мифы в рамках политико-

идеологических построений и текстов, принадлежащих различным сферам общественной жизни.

В условиях внешнего доминирования светской формы мировоззрения мифотворчество также начинает подчиняться процессу расщепления смыслов. Отсутствие регламентации в духовной сфере создает возможности порождения авторских мифологем в различных сферах творчества, которые могут сочетаться с традиционными, укорененными в архетипах образами. Каждая из областей духовной жизни общества, имея в качестве своих субъектов носителей коллективного бессознательного, также является полем для возникновения новых мифологем. Отсутствие разработанной идеологии, разрушение традиционной системы образования и досуга в современном обществе привели к возникновению значительного числа лакун в духовной жизни, наиболее быстро заполняющихся результатами процессов мифогенеза. Ж. Бодрийяр писал: «Ныне, когда исчезают религиозные и идеологические инстанции, нашим единственным утешением остаются вещи; это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти» [Бодрийяр 1999: 108]. Поэтому можно говорить о том, что светская культура предоставляет гораздо более широкое поле для мифотворчества, нежели религиозная.

Процессы мифотворчества в светской культуре могут осуществляться как в границах индивидуального сознания, так и на уровне групп. Дополнительным стимулом к этому становится активное развитие массовой культуры. В функционировании массовой культуры также присутствуют процессы объяснения феноменов окружающего мира, а следовательно работают механизмы спонтанного мифогенеза. В.И. Гараджа полагает, что мифологизация может быть вариантом протеста против всеобщей рационализации сознания [Гараджа 2010: 193], требующей специальной подготовки и имеющей элитарную природу. Спецификой мифотворчества в массовом варианте становится наибольшее распространение упрощенных образов, высокая степень их эмоционального насыщения, связь мифологических сюжетов с наиболее яркими акторами культурного пространства. Эти мифы образуют значительный пласт в современной культуре и обладают высокой устойчивостью благодаря постоянной поддержке со стороны средств информации и коммуникации.

Вместе с тем претензии на доминирование в современной культуре религиозного и светского типов мировоззрения не привели к полному исчезновению или частичному редуцированию элементов архаического мышления с его архетипической составляющей. А. Адлер, В. Рейх, Э. Эриксон, Л. Фойер представили аргументацию архетипичности как имманентного свойства идеологии и константности социальных мифологем в любых идеологических системах [Алпеева 1994: 29]. На наш взгляд, это обстоятельство связано с принципами, на основе которых осуществляется трансляция компонентов мифа. Именно в субъекте мифотворчества заложен потенциал не только дополнения основного культурного текста, которое может быть спровоцировано изменением внешних условий, но и транс-

формации ряда исходных моментов. Степень развитости индивидуального восприятия мира определяет уровень потенциала для коррекции и даже деформации как отдельных составляющих текста, так и его структуры в целом. Поэтому для современной культуры характерна поливариантность процессов мифотворчества, причем в индивидуальном варианте: «в современной машинной цивилизации место для мифологического времени остается только в отдельном человеке» [Леви-Строс 2001: 213].

Одним из ярких примеров генерирования современной мифологии, связанной одновременно как с религиозной, так и светской культурой, является процесс формирования бытовых представлений о православии в среде самих верующих. Религия для них превратилась в необходимый, но не сильно обременяющий элемент существования, допускающий возможность творчества в понимании вероучительных канонов и норм религиозного поведения. Возможности для такого рода творчества и были обусловлены влиянием светской культуры, а его результаты – преломлены в бытовом религиозном сознании.

Пространство представлений о православной вере, РПЦ и связанных с ними традициях и практиках в настоящее время является очень широким. Социологи утверждают, что формально за последние 10 лет религиозность россиян выросла: в 2000 г. о вере в Бога заявляли 47% россиян, в 2011 г. – уже 58%. При этом 72% россиян считают себя православными, что на 15 пунктов больше, чем религиозных людей [Насколько религиозно...], причем и здесь наблюдается рост (59% респондентов объявили себя таковыми пять лет назад) [Шмырев]. Очевидно, что социологический казус связан со специфическими представлениями православных о своей религии и сопряженных с ней феноменах. Такие верующие не только не склонны тщательно выполнять требования обрядового характера (около 80% не собираются менять свой рацион в связи с православным постом – столько же, сколько и в 1998 г. Лишь 2% россиян строго постятся от Масленицы до Пасхи [Шмырев]), однако и допускают возможность (не имея специальной подготовки и не всегда будучи хорошо осведомленными) трактовать по-своему положения веры и связанные с ними идеи и концепции. Православный россиянин готов декларировать собственную религиозную идентичность, не обременяя себя связанными с этим обязательствами. Возможно, это связано с потребностью в православии не как в религии, а как в основе для формирования либо национальной идеи, либо отправной точки для заполнения идеологического вакуума [Степанянц 2002: 25].

Источниками информации по бытовым представлениям о православии в среде верующих послужили материалы, собранные в ходе проведенного в 2006–2008 гг. анкетирования (было собрано 172 анкеты, включающие наряду с другими позициями вопросы, ответы на которые характеризуют уровень религиозного сознания верующих), анализа материалов Интернет-форумов, блогов, «живых журналов». Особым видом текста, дающего необходимые сведения, стали анекдоты, наглядно показывающие

тенденции в восприятии православия на бытовом уровне в среде верующих разных типов (более подробно о типах верующих см.: [Шмелев]).

В качестве дополнительного источника информации были использованы данные, полученные в ходе работы фокус-групп. Использование методики сбора информации при помощи полуструктурированной фокус-группы не является традиционным для религиоведения и смежных дисциплин. Нами предполагается, что данная методика в отличие от структурированного интервью «face-to-face» обеспечивает достаточно свободный характер беседы и позволяет получить информацию от респондентов интровертного типа за счет эффекта «массового движения». В нашем исследовании приняли участие две фокус-группы по 15 человек, что немного больше принятого в маркетинговых исследованиях количества (8-12 человек). По нашему мнению, это не нарушило динамичности исследования и сохранило связность обсуждения поднятых вопросов. Были соблюдены принципы социальной и возрастной однородности (работники горной промышленности и рабочие промышленных предприятий, мужчины в возрасте 27-40 лет).

Преимуществом фокус-группы для религиоведческого исследования является возможность получать глубинную информацию, связанную с интимными вопросами и тщательно сохраняемую от посторонних в обычном общении, а также фиксировать широкий спектр отношения к проблеме. Это достигается за счет снятия психологического барьера между интервьюером и респондентами, а также за счет общения респондента с себе подобными. Поскольку результаты, полученные в фокус-группах, нерепрезентативны для всей генеральной совокупности, мы использовали полученные в результате их проведения данные для верификации информации из других источников. Отметим, что в ходе анализа полученных данных не учитывалось, является ли респондент традиционно православным в результате семейного воспитания или стал неофитом по стечению обстоятельств личной жизни или воздействия среды общения.

Представляется возможным выделить несколько направлений, по которым осуществляется трансформация взглядов на религию, общество и человека, предписанных канонами и церковными правилами. Одним из наиболее важных для представления о субъектах пространства отечественного православия представляется способ идентификации себя как члена православного сообщества. Работа в фокус-группах и анализ анкет выявили следующие любопытные варианты самоопределения.

«Я православный, потому что я “крещеный”, я, так получается, вступил в эту веру. Верующим я себя не считаю, т.к. если бы не определенные обстоятельства моей жизни, я бы до сих пор не стал бы даже православным. По своей сути я атеист, но после моих последних приключений я не знаю, кто меня наказывает за мои грехи»;

«я могу назвать себя православным и верующим, потому что я крещеный»;

«считаю себя православным и *немного* (курсив – С.Р.) верующим»;

«могу считать себя православным – это вера моих предков. Но верующим себя назвать не могу, в силу многих причин»;

«я православный верующий, т.к. стараюсь ходить в Церковь ставить свечку. Думать и размышлять о Боге. И для чего мы живем на этой земле»;

«я считаю себя православным, потому что соблюдаю традиции, обычаи»;

«человек может считаться православным, если он ходит в церковь, соблюдает традиции, верит в то, что кто-то там, на небесах, ему помогает»;

«можно быть православным, но не верующим»;

«я православный, но *сильно в Бога не верю* (курсив – *С.Р.*)»;

«я могу считать себя православным, потому что православие присутствует в моей семье, и я привык с детства»;

«православный, *неверующий* (курсив – *С.Р.*), но в тяжелые жизненные ситуации/времена обращаюсь к религии и прошу себе помощи/поддержки»;

«я православный, потому что крещеный и мне импонируют духовные идеи и ценности Русской Православной Церкви... *право каждого человека верить в Бога или кого-то другого* (курсив – *С.Р.*)».

Большинство респондентов указывают на связь своего отношения к религии и семейных традиций, а также исторического наследия. При этом основным сегментом религиозной системы становится идентификация на основе стереотипов и стандартных поведенческих образцов. В связи с этим могут возникать нелепые внешне затруднения: «Я христианка, а муж мусульманин. Можно ли сделать ребенку две веры?».

Отечественное православие на бытовом уровне репрезентируется не в качестве религиозной системы, а как совокупность определенного рода норм и поведенческих установок, связанная с вероучительными моментами лишь отчасти, за счет соблюдения некоторых обрядов.

Мы не склонны трактовать эту ситуацию как обрядоверие – буквальное соблюдение норм религиозного поведения без их глубокого осмысления, поскольку ценность в данном случае представляет не сам обряд, а совокупность актов символической природы. Важно то, что совокупность коннотаций с обрядом генерирована не на основе церковных установлений, а под влиянием мифологического сознания. Православный в таком понимании – это член традиционно сложившегося коллектива, действующий по установленным правилам, иногда ощущающий связь с сакральным началом. Эти правила также формируются сообществом на бытовом уровне и получают мифологическое обоснование.

Содержание священных книг также подвергается трансформации вплоть до деформации основных смыслов: «Моя бабушка всю жизнь прожила рядом с церковью. Очень набожная, постоянно молится. И вот уже несколько лет она мне не верит, что на приветствие “Христос воскрес!” надо отвечать “Воистину воскрес!”. Она же отвечает “Воинственно воскрес!»». В наибольшей степени искажение догматических положений касается наиболее сложных для восприятия тем: «Ветхий завет – это кусочек



торы, про еврейскую религию там в основном. Читайте Евангелие, там про треть бога пишут».

Очень часто носителями деформированных представлений о сути православного учения становятся люди, стремящиеся самостоятельно рассуждать на тему веры и верований: «Есть Бог Эрос, нейтральный вобщем-то, но дьявол делает за него проституцию, ревность, троянские войны и т.д., есть бог магии. На его основе дьявол делает ворожей, черных магов, злых ведм и всякую нечисть. Есть бог огня. На его основе дьявол делает пожар. Есть ядерные силы и гравитация. На их основе дьявол делает Хиросиму и падение самолетов. Для того и послан Сын Божий, раз за разом, чтобы научить людей правильно пользоваться силами. Но люди ничего не понимают»; «бог и дьявол различаются по времени, как различные этапы эволюции», «Бог внутри каждого, Бог совершенствует мир каждую секунду и т.д. вспомните самое начало писания о сотворении мира, когда дошло дело до человека получилась первая промашка. Задумал создать по образу и подобию своему. И создал по образу своему. Вывод: биолaborатория, и как любой ученый, Бог так же допустил ошибку. Ну не получилось. Ну не умеет он всего. А Утренняя Заря (сатана) – всего лишь оппозиция правящей партии».

Креационизм начинает дополняться элементами научного объяснения мира: «Моя подруга считает себя верующей, поэтому она глубоко уверена, что Бог создал Адама и Еву из обезьян». Эсхатологические идеи получают социально-бытовую трактовку: «Пока я собирала ягоду, рядом стояла моя чересчур религиозная двоюродная бабушка, и говорила: “Бабку Маланьку знаешь? Не? Маланька усё на свете знает, книжки про бога читает, усё что у них понаписано, сбывается. – А про конец света что-нибудь есть? – спрашиваю я и поглубже залезаю в смородину, чтобы она не видела, как я улыбаюсь. – Есть, как не быть? Ууу понаписана страсть! По земле будет ходить антихрист и поотбирает у нас усю пенсию... страх какой, воо”».

Чаще всего такая поверхностная, деформированная религиозность проявляется в слабых попытках воспроизводить православный образ жизни: «Сидим вчера на юбилее одной дамы. Народу прилично собралось, стол ломится: мясо такое, мясо смякое, рыба, икра, салатов море разных, водка и много еще чего. После очередного тоста кто-то из гостей задает вопрос: – “Ну что, караоке сегодня петь будем?” Хозяйка: “Ну вы что такое говорите, нельзя, пост...”. По законам мифологического мышления в православное пространство пытаются включить одушевленных существ из человеческого окружения: «Есть у меня один религиозный друг ... только вот слишком фанатичный ... он своему коту в пост не давал есть мясо!!!» (имеют место случаи исповеди и попытки причастить кота) [О причащении...]. Иногда присутствуют и неодушевленные предметы: «На православном форуме: “Батюшка, я случайно осенила крестным знаменем унитаз. Что мне теперь делать?”; “Собираю себе новый компьютер... Надо ли его освящать в храме? Какие молитвы надо читать при сборке, чтобы он работал долго?”».

Обрядовая практика, связанная с православной традицией, также распространяется на братьев меньших: в Рунете ходит фотография записи на заказной молебне священномученикам Харлампию и Власию, где первыми идут корова красной масти Зорька и бычок такой же масти Филька, за которыми следуют куры, и уже потом – несколько имен людей. Документ венчают от руки написанный крест и нанесенный штампель с датой. Обращение к Власию ради домашней скотины отчасти объяснимо, если вспомнить о традициях почитания бога Велеса как «скотьего бога», но сама форма молебна здесь выступает индикатором даже не мифологического, а эклектического сознания. Основанием для включения становится характерное для мифологического сознания представление о всеобщей одушевленности всех предметов окружающего мира, их онтологическом равенстве.

Церковная обрядность получает расширительные, прикладные и полумифологические, основанные на принципе мифической партиципации, трактовки. Особенно часто это применяется к обрядам, имеющим материальные элементы – свечи, святую воду, иконы и др. «Нельзя использовать спички при зажигании лампадки или свечки. В спичке содержится сера, а сера – материал дьявола. Необходимость подходить к исповеди со свечой. Когда ставишь свечку на канон, нельзя подтапливать низ свечи, а то покойнику ноги подпалишь. Нельзя зажигать свечку от другой свечи, иначе перейдут все болезни и беды того человека, что ее ставил». «Через левое плечо свечку передавать нельзя – таким образом ты проклинаешь того, через кого передаешь. Также говорят, что нельзя зажигать свою свечу от других, так можно на себя взять чужие грехи... Чтобы человеку было плохо (чтобы, например, врагу отомстить), ставят свечи на канун за живых людей. Перед всеми иконами надо свечи поставить, да потолще. Если свеча сгорит полностью, то исполнится загаданное желание. Количество покупаемых свечей должно быть обязательно четным. Нельзя задувать свечу, надо о подсвечник гасить, или пальцами: в один храм бес зашел, дунул, и все свечи погасли. Человек приходит в храм поставить свечу, чтобы исполнилось его желание. При этом тот, кто ставит свечу, загадывает желание и ждет, пока она догорит, считая, что желание из-за этого исполнится. Бывает, какая-то бабушка две свечки купит, закрутит одну за другую, ставит их так, зажигает и молится. Это чтобы дети “жили мирно и счастливо”».

Все действия, связанные со свечами, наделяются магической природой и рассматриваются как панацея: «В церквах можно частенько услышать вопросы прихожан: “...у иконы какого святого поставить свечку от такого-то недомогания?”» [Орлова]. Распространено использование обрядов, связанных со свечами, для решения семейных проблем: «Одну молодую женщину со скрученными свечами спросили: “А зачем вы так сделали?” – “Мне муж изменяет. Я соединяю свечи, чтобы он не уходил от меня”». Производимые действия не имеют канонического обоснования, они основаны на мифологическом принципе качественного подхода в характеристике мира, когда каждый предмет полномочен представлять всю совокупность предметов того же рода, а производимое действие влечет за собой аналогичное по

отношению к другому объекту. Повод использования свечей может быть и совершенно далеким от религиозной жизни, к тому же используемым слабо верующими людьми: «Я ... в храм нечасто хожу, но мне надо помолиться за сына, чтобы он экзамен сдал. Кому тут помолиться?» – «Богу», – отвечаю. – «КАКОМУ Богу?! Иконе какой свечку поставить?» [Рассказ...].

Приведенные примеры показывают, что религиозное значение предметов при использовании в быту частью православных теряет полностью свою символическую нагрузку, превращаясь в элемент магико-мифологической практики, связанной с религиозной системой только внешне, да и то не всегда. Показательно, что «пользователи» свечей не всегда себе представляют не только смысл ритуала, но и сам сакральный объект, что делает их маргиналами по отношению к той общности верующих, на членство в которой они пытаются претендовать своими действиями.

Наиболее часто ритуалы используются для решения проблем, связанных со здоровьем: «только священномученик Антипа спасет от зубной боли» [Орлова]. Такой подход кристаллизуется на уровне популярно-массовых форм распространения информации: издаются книги вроде «Православное лечение пением», «Исцеление православным постом», «Православные рецепты водолечения» и тому подобное. Образки, святую воду, освященные масла используют не только во время болезни, но и для профилактики хворей [Орлова]. В полной мере магический подход распространяется и на вербальные формы культовой практики, также подчиняя их прагматическим целям и находя этому обоснование, не связанное с церковными установлениями: «Молиться необходимо только вслух. После похорон необходим заказ сорокоустов в трех монастырях; заказ сорока сорокоустов в сорока разных местах».

Слово приобретает магическую мощь, транслируя некую духовную субстанцию от одного носителя веры к другому: «Если во время исповеди случайно узнал о каком-нибудь чужом грехе, этот грех обязательно перейдет на тебя. При крещении нельзя брать имена мучеников, а то всю жизнь будешь мучиться». В ряде случаев речевые практики полностью повторяют принятые в архаических культурах и связанные с обрядами инициации действия: «После крещения надо еще раз окреститься, чтобы получить второе имя и сделать это имя тайным, тогда никто не сможет навести порчу». Молитва может быть использована и в качестве оберега: «...он религиозный ... на полном серьезе думает, что смысл молитвы перед едой – ЧТОБЫ НЕ ОТРАВИТЬСЯ!».

Важность православной обрядности для верующих приводит к возникновению форм, преследующих исключительно прикладные цели: «В целях укрепления душевных сил энергетиков, их воспитания на канонах и ценностях православной веры и культуры святым небесным покровителем распределительного электросетевого комплекса России наречен святитель Спиридон Тримифунтский» [О небесном покровителе...].

Наибольшее значение придается кресту и обряду крещения. По-видимому, именно его рассматривают как способ закрепления в религиоз-

ном пространстве вне зависимости от повода, места и времени: «Иду по улице, 18.30, самый пик, машины в три ряда. На другой стороне улицы – монастырь, храм действующий. Вдруг одна машинка, рядом со мной, тормозит. И весь поток за ней тоже. Смотрю – в машинке дамочка, одной рукой по телефону разговаривает, а другой рукой себя крестным знаменем осеняет, троекратно. Перекрестилась – и все поехали...». Иногда применение крестного знаменения может выглядеть совсем комично: «По радио играет Нау “Прогулки по воде”. “Видишь там на горе возвышается крест...” и т.д. Мало того, что одна из бабушек подпевает, она КРЕСТИТСЯ при этом!!!».

Комичность эта, по нашему мнению, порождена неприемлемостью для сознания рефлексировующего индивида вульгарного сочетания различающихся элементов религиозной и светской культуры. Крест как символ становится актуальным для всех сфер применения, включая сугубо прикладную. Шахтеры верят, что «...нельзя помечать что-либо в шахте крестом. Лучше пометить галочкой. Согласно преданию, подземные духи очень не любят христианскую веру. Поэтому если они увидят крест на стене, то обязательно сделают какую-нибудь пакость» [Шахтерские приметы]. О наличии развитого мифосознания, благодаря которому православная традиция претерпевает столь сильные изменения на повседневном уровне, свидетельствует обращение к гадалкам и гороскопам, верят в судьбу (около 40% опрошенных) [Рязанова, Михалева 2011: 158]. В этом отношении православные не столько выделяются из среды других россиян, сколько воспроизводят наиболее характерные тенденции современной культуры [Суеверные...].

Очевидно, что в культуре, существующей на стыке религиозной мифологической и светской форм мировоззрения, традиционная религиозная система реализуется в своем наиболее популярном варианте – религиозной мифологии. Православие сохраняет популярность как система-образ жизни, в наибольшей мере опирающаяся на автохтонную традицию, в наименьшей – на совокупность канонических правил и норм. В массе верующих религиозный субстрат вычленяется слабо, испытывая сильное влияние историко-культурных и личностных факторов. Поэтому в большей мере стоит говорить о присутствии в отечественной культуре индивидов с мышлением и поведением «православного имиджа», под которым мы понимаем следование жизненной стратегии, зависящей от православия и использующей его систему образов и категорий по формальному признаку. Если допустить, что такой принцип отношения к религии характерен для большинства носителей традиционной религиозности, то следует говорить не о конфессиональной (вероисповедной) картине в границах современной культуры, а о наличии значительной по объему совокупности граждан, делающих свой выбор в пользу определенного образа жизни.

Материал поступил в редколлегию 15.04.2014 г.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алпеева Т.М. 1994. Социальный миф как культурно-исторический феномен. Изд. 2-е, доп. Минск. 256 с.

- Андреева Л.А. 2003. Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке // ОНС : Обществ. науки и современность. № 1. С. 90-100.
- Белла Р. 1997. Религия как символическая модель // Религия и право. Вып. 2-3. С. 52-53.
- Бодрийяр Ж. 1999. Система вещей. М. : Рудомино. 224 с.
- Гараджа В.И. 2010. Социология религии. М. : ИНФРА-М. 304 с.
- Ефименко М.Н. Религиозная традиция как фактор регионального религиозного пространства [Электронный ресурс]. URL: [http://tomb-raider6.narod.ru/lib/bb/iii\\_bolshakovskie\\_chtenija/religioznaja\\_tradicija\\_kak\\_faktor.html](http://tomb-raider6.narod.ru/lib/bb/iii_bolshakovskie_chtenija/religioznaja_tradicija_kak_faktor.html) (дата обращения: 14.02.2012).
- Забияко А.П. 2006. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии // Религиоведение. № 1. С. 69-80.
- Лебедев С.Д. 2003. Религиозная и светская культуры как типы систем социального знания. Белгород : Изд-во Белгород. гос. ун-та. 48 с.
- Леви-Строс К. 2001. Структурная антропология. М. : ЭКСМО-Пресс. 512 с.
- Митрохин Н. 2004. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М. : Новолит. обозрение. 648 с.
- Насколько религиозно российское общество [Электронный ресурс]. URL: <http://ttolk.ru/?p=11588> (дата обращения: 11.09.2012).
- О небесном покровителе распределительного электросетевого комплекса России, 2012 : информ. письмо ОАО «МРСК Юга», филиал «МРСК Юга» – «Ростовэнерго» от 27.03.2012.
- О причащении котлов [Электронный ресурс]. URL: [http://www.kalinovmost.org.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1257](http://www.kalinovmost.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1257) (дата обращения: 02.04.2014).
- Орлова Л.В. Как суеверие заменяет современную медицину [Электронный ресурс]. URL: <http://www.med2.ru/story.php?id=27043> (дата обращения: 16.07.2012).
- Рассказ продавщицы свечей [Электронный ресурс]. URL: <http://www.interfax-religion.ru/orthodoxu/?act=mosaic&root=3&page=11> (дата обращения: 16.07.2012).
- Рязанова С.В., Михалева А.В. 2011. Феномен женской религиозности: региональный срез. Пермь : Изд-во Перм. гос. ун-та. 240 с.
- Смирнов М.Ю. 2005. Смысл мифологии: ментальное и социальное значения // Вестн. Рус. Христиан. Гуманит. Акад. СПб. № 6. С. 277-278.
- Смирнов М.Ю. 2006. Социокультурное бытие религии в ракурсе философии мифа // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение : материалы науч. конф. СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та. С. 277-280.
- Степанянц М. 2002. Этноконфессиональные процессы в современной России: ислам // Неприкоснов. запас. № 6(26). С. 24-31.
- Субботин Е.В. 2004. Трансформации религиозного сознания в обществе потребления // Вызовы современности и философия : материалы круглого стола / под общ. ред. И.И. Ивановой. Бишкек. С. 48-57.
- Суеверные и несуетные россияне: социальный портрет, политические предпочтения? [Электронный ресурс]. URL: <http://sreda.org/opros/suevernye-i-nesuevernye> (дата обращения: 01.03.2014).
- Хюбнер К. 1996. Истина мифа. М. : Алетейя. 650 с.
- Шахтерские приметы [Электронный ресурс]. URL: [http://miningwiki.ru/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%85%D1%82%D1%91%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5\\_%D1%81%D1%83%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%8F](http://miningwiki.ru/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%85%D1%82%D1%91%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D1%81%D1%83%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%8F) (дата обращения: 22.04.2010).
- Шмелев И.М. Понятие «религиозная личность» и классификация типов верующих людей в зарубежной и отечественной психологии [Электронный ресурс]. URL: [http://sociosphera.ucoz.ru/publ/konferencii\\_2012/aktualnye\\_problemy\\_sovremennykh\\_politiko\\_p\\_sikhologicheskikh\\_fenomenov\\_teoretiko\\_metodologicheskije\\_i\\_pr/ponjatije\\_religioznaja\\_lichnost\\_i\\_klassifikacii\\_tipov\\_verujushhikh\\_ljudej\\_v\\_zarubezhnoj\\_i\\_otchestvennoj\\_psikhologii/69-1-0-1637](http://sociosphera.ucoz.ru/publ/konferencii_2012/aktualnye_problemy_sovremennykh_politiko_p_sikhologicheskikh_fenomenov_teoretiko_metodologicheskije_i_pr/ponjatije_religioznaja_lichnost_i_klassifikacii_tipov_verujushhikh_ljudej_v_zarubezhnoj_i_otchestvennoj_psikhologii/69-1-0-1637) (дата обращения: 11.09.2012).

- Шмырев А. Истина где-то рядом. Социологи узнали, что думают россияне о религии [Электронный ресурс]. URL: <http://sfi.ru> (дата обращения: 11.09.2012).
- Froese P. 2004. Forced secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic monopoly failed? // *Journal of the scientific study of religion*. Vol. 43, № 1 (mar.). P. 35-50.
- Sutton J. 2006. «Minimal religion» and Mikhail Epstein' interpretation of religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia // *Studies in East European Thought*. Vol. 58, № 2 (jun.). P. 107-135.

### References

- Alpeeva T.M. *Social'nyj mif kak kul'turno-istoricheskij fenomen* [Social myth as a cultural and historical phenomenon], 2<sup>nd</sup> ed., dop., Minsk, 1994, 256 p. (in Russ.).
- Andreeva L.A. *Process dechristianizacii v Rossii i voznikovenie kvazireligi-oznosti v XX veke* [Process of dechristianisation in Russia and emergence of quasi-religiosity in the XX century], *ONS : Obshhestv. nauki i sovremennost'*, 2003, no. 1, pp. 90-100. (in Russ.).
- Bella R. *Religija kak simvolicheskaja model'* [Religion as a symbolical model], *Religija i pravo*, 1997, iss. 2-3, pp. 52-53. (in Russ.).
- Baudrillard J. *Sistema veshhej* [The System of Objects], Moscow, Rudomino, 1999, 224 p. (in Russ.).
- Efimenko M.N. *Religioznaja tradicija kak faktor regional'nogo religioznogo prostranstva* [Religious tradition as a factor of regional religious space], available at: [http://tomb-raider6.narod.ru/lib/bb/iii\\_bolshakovskie\\_chtenija/religioznaja\\_tradicija\\_kak\\_faktor.html](http://tomb-raider6.narod.ru/lib/bb/iii_bolshakovskie_chtenija/religioznaja_tradicija_kak_faktor.html) (accessed in 14 February 2012). (in Russ.).
- Froese P. Forced secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic monopoly failed? *Journal of the scientific study of religion*, 2004, vol. 43, no. 1 (mar.), pp. 35-50.
- Garadzha V.I. *Sociologija religii* [Sociology of religion], Moscow, INFRA-M, 2010, 304 p. (in Russ.).
- Hjubner K. *Istina mifa* [Truth of the myth], Moscow, Aletejja, 1996, 650 p. (in Russ.).
- Lebedev S.D. *Religioznaja i svetskaja kul'tury kak tipy sistem social'nogo znanija* [Religious and secular cultures as the types of systems of social knowledge], Belgorod, Izd-vo Belgorod. gos. un-ta, 2003, 48 p. (in Russ.).
- Levi-Strauss C. *Strukturalnaja antropologija* [Structural anthropology], Moscow, JeK-SMO-Press, 2001, 512 p. (in Russ.).
- Mitrohin N. *Russkaja pravoslavnaja cerkov': sovremennoe sostojanie i aktual'nye problemy* [Russian Orthodox Church: current state and actual problems], Moscow, Novolit. obozrenie, 2004, 648 p. (in Russ.).
- Naskol'ko religiozno rossijskoe obshhestvo* [How religious Russian society is], available at: <http://ttolk.ru/?p=11588> (accessed in 11 September 2012). (in Russ.).
- O nebesnom pokrovitele raspredelitel'nogo jelectrosetevogo kompleksa Rossii : inform. pis'mo OAO «MRSK Juga», filial «MRSK Juga» – «Rostovjenergo» ot 27.03.2012* [On the patron saint of the Russian distributive electronetwork complex. The information letter of JSC IDGC of the South, IDGC of the South branch – «Rostovenergo» from 27. 03.2012]. (in Russ.).
- O prichashhenii kotov* [On communion of cats], available at: [http://www.kalinovmost.org.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1257](http://www.kalinovmost.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1257) (accessed in 02 April 2014). (in Russ.).
- Orlova L.V. *Kak sueverie zamenjaet sovremennuju medicinu* [How the superstition replaces modern medicine], available at: <http://www.med2.ru/story.php?id=27043> (accessed in 16 July 2012). (in Russ.).
- Rasskaz prodavshhicy svechej* [Story of the women selling candles], available at: <http://www.interfax-religion.ru/orthodoxy/?act=mosaic&root=3&page=11> (accessed in 16 July 2012). (in Russ.).
- Rjazanova S.V., Mihaleva A.V. *Fenomen zhenskoj religioznosti: regional'nyj srez* [Phenomenon of the female religiosity: regional dimension], Perm, izd-vo Perm. gos. un-ta, 2011, 240 p. (in Russ.).

*Shahterskie primety* [Miners' superstitious beliefs], available at: [http://miningwiki.ru/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%85%D1%82%D1%91%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5\\_%D1%81%D1%83%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%8F](http://miningwiki.ru/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%85%D1%82%D1%91%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D1%81%D1%83%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%8F) (accessed in 22 April 2010). (in Russ.).

Shmelev I.M. *Ponjatje «religioznaja lichnost'» i klassifikacija tipov verujushhikh ljudej v zarubezhnoj i otechestvennoj psihologii* [The concept of «religious personality» and classification of types of the believers in foreign and domestic psychology], available at: [http://sociosfera.ucoz.ru/publ/konferencii\\_2012/aktualnye\\_problemy\\_sovremennykh\\_politiko\\_p\\_sikhologicheskikh\\_fenomenov\\_teoretiko\\_metodologicheskie\\_i\\_pr/ponjatje\\_religioznaja\\_lichnost\\_i\\_klassifikacii\\_tipov\\_verujushhikh\\_ljudej\\_v\\_zarubezhnoj\\_i\\_otchestvennoj\\_psihologii/69-1-0-1637](http://sociosfera.ucoz.ru/publ/konferencii_2012/aktualnye_problemy_sovremennykh_politiko_p_sikhologicheskikh_fenomenov_teoretiko_metodologicheskie_i_pr/ponjatje_religioznaja_lichnost_i_klassifikacii_tipov_verujushhikh_ljudej_v_zarubezhnoj_i_otchestvennoj_psihologii/69-1-0-1637) (accessed in 11 September 2012). (in Russ.).

Shmyrev A. *Istina gde-to rjedom. Sociologi uznali, chto dumajut rossijane o religii* [Truth is somewhere nearby. Sociologists have learned what Russians think of religion], available at: <http://sfi.ru> (accessed in 11 September 2012). (in Russ.).

Smirnov M.Ju. *Smysl mifologii: mental'noe i social'noe znachenija* [Sense of mythology: mental and social values], *Vestn. Rus. Hristian. Gumanit. Akad.*, St. Petersburg 2005, no. 6, pp. 277-278. (in Russ.).

Smirnov M.Ju. *Sociokul'turnoe bytie religii v rakurse filosofii mifa* [Sociocultural existence of religion in the foreshorten of myth philosophy], *Tret'i Torchinovskie chtenija. Religiovedenie i vostokovedenie : materialy nauch. konf.*, St. Petersburg, Izd-vo Sankt-Peterburg. un-ta, 2006, pp. 277-280. (in Russ.).

Stepanjanc M. *Jetnokonfessional'nye processy v sovremennoj Rossii: islam* [Ethnoconfessional processes in modern Russia: Islam], *Neprikosnov. zapas*, 2002, no. 6 (26), pp. 24-31. (in Russ.).

Subbotin E.V. *Transformacii religioznogo soznanija v obshhestve potreblenija* [The transformations of religious consciousness in the consumerist society], I.I. Ivanova (ed.), *Vyzovy sovremennosti i filosofija : materialy kruglogo stola*, Bishkek, 2004, pp. 48-57. (in Russ.).

*Suevernye i nesuevernye rossijane: social'nyj portret, politicheskie predpochte-nija?* [Superstitious and non-superstitious Russians: social portrait, political preferences?], available at: <http://sreda.org/opros/suevernye-i-nesuevernye> (accessed in 01 March 2014). (in Russ.).

Sutton J. «Minimal religion» and Mikhail Epstein' interpretation of religion in the Late-Soviet and Post-Soviet Russia, *Studies in East European Thought*, 2006, vol. 58, no. 2 (jun.), pp. 107-135.

Zabijako A.P. *Jazychestvo: ot religii krest'jan do kiber-religii* [Paganism: from religion of peasants to a cyber religion], *Religiovedenie*, 2006, no. 1, pp. 69-80. (in Russ.).

**Svetlana V. Ryazanova**, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher, Department of the Research of Political Institutes and Processes, Perm Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Perm. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

## RUSSIAN ORTHODOXY IN CONTEMPORARY SOCIETY

*Abstract:* The article is devoted to the peculiarities of the perception of the Orthodox doctrine and ritual in mass consciousness. Orthodoxy is considered not only as a component of domestic culture, but also as a result of modernization of the social space. The restoration of legal and cultural status of Orthodoxy has not resulted in the restoration of its influence over the population of the country, despite the claim for spiritual monopoly. Constantly interacting with mythological and secular factors of culture, Orthodoxy adapts itself for changing social conditions and is developed as multilevel and multiple religious system. Orthodoxy forcedly turns into the religion of the individual, which is reduced to convenient forms and is taken out from the public sphere. Only formalities of traditional ritual practice are fixed in the public space. The article analyses the main mythologemes, which arise because of the orthodox way of living. Orthodoxy appears as one possible way of self-identification of the individual, having weak communications with religious consciousness. The patterns of the transformation of the religious doctrine in the ordinary consciousness, which are reduced to the designing of mythologemes with formally religious plot, the archetypical basis and secular functions are marked out.

*Keywords:* myth, religion, culture, Orthodoxy, ordinary consciousness.