**Социология религии в России**

В России социология религии еще не сложилась в виде теоретико-методологически и институционально закрепленной научной традиции, какая существует на Западе благодаря методологии, разработанной прежде всего Э. Дюркгеймом и М. Вебером в целях социологической концептуализации религиозного феномена. Лишь в конце XX в. начали предприниматься попытки разработки социологии религии в качестве исследовательской и учебной дисциплины с учетом российской специфики. Это не значит, что религия выпала из поля зрения русской социальной мысли, - наоборот, с середины XIX в. религия неизменно относится к темам, наиболее активно обсуждаемым большинством направлений и школ. Это понятно, если учесть, что вопрос о социальной роли религии и ее месте в обществе оказался неразрывно связанным с идейной борьбой, центром которой была проблема осмысления особенностей исторического пути и судеб России.

В отечественной мысли вопрос о том, какую роль играет религия в жизни общества, ставился и обсуждался главным образом как вопрос о роли православия в общественной жизни России. Рассмотрение этого вопроса имело не столько теоретическое, сколько практически-политическое значение. Идейная атмосфера, в которой начиная с 40-х гг. XIX в. обсуждается вопрос о роли религии в обществе, в истории России, определяется прежде всего полемикой между славянофилами и западниками. Официальная идеология формулирует именно в это время свое кредо - "православие, самодержавие, народность".

Религия как фактор социокультурного развития оказывается в поле зрения русских мыслителей, пытающихся понять и объяснить причины расхождения исторических судеб России и Европы. И П.Я. Чаадаев, который стоит у истоков западничества, и старшие славянофилы при всех расхождениях между ними согласны с тем, что западный мир сформирован католицизмом, тогда как Россию "сделало" православие, и именно на этом основано коренное различие западноевропейской и российской цивилизаций. При этом различия между католицизмом и православием выявляются не в традиционно богословском ключе констатации догматических расхождений, а сопоставляются как два разных источника социокультурной интеграции, формирования основ жизнедеятельности, образа жизни, политического уклада, морали.

Существенные различия между западным и восточным христианством вождь славянофилов А. С. Хомяков ищет именно в социальном начале: он рассматривает религию как феномен, основанный на вере, которая не является и не может быть "частным делом": природа религии общественна, так как вера - от соединяющего и единого Духа, она всегда есть "общее дело". Главное в религии для Хомякова - не религиозная этика и не религиозная организация, а церковность. Религиозная рационализация базируется не на убежденности, достигнутой собственными усилиями индивидуального разума, и не на внешнем авторитете учения, которому индивидуальный разум подчиняется, а на опыте жизни в церкви. Единство в церкви - "начало соборности" - Хомяков противопоставляет "личной отдельности" западных исповеданий христианства, определивших своеобразие западных обществ, "единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян - только в стройности движений подданных полудуховного государства". Соборность как "Богочеловеческое единство" не совпадает с "общественностью", социальной солидарностью, поскольку социальность, рассматриваемая в этом аспекте, имеет чисто человеческую природу.

Дальнейшая разработка идеи соборности идет по линии акцентирования дихотомии "соборность и общественность". Ф.М. Достоевский формулирует смысл общественно-исторического призвания России, определяющего самобытность ее исторического пути и общечеловеческое значение, следующим образом: "Церковь как общественный идеал", соборность как социальный принцип, противопоставленный двум одинаково гибельным крайностям - буржуазному индивидуализму и социалистическому коллективизму.

Вопрос о роли религии в общественной жизни ставится славянофилами иначе, нежели в развивающейся в это же время от Конта - к Дюркгейму и Веберу социологии религии: речь идет не о том, что религия определенным образом формирует индивидуальное сознание, подчиняя его авторитету "коллективных представлений" и организуя вокруг коллективного культа некую моральную общность (Э. Дюркгейм); и не о том, что религия рационализирует социальное поведение индивидов через посредство нравственного императива - системы этических предпочтений и правил оценки (М. Вебер); религия влияет на общество, являя ему непосредственно в опыте жизни в церкви идеальный принцип человеческого общения. При этом возможность осуществления этого принципа "в мире" не обусловлена никакими императивами, правилами или нормами, а зависит только от благодати Божией, от присутствия Духа Святого, который "веет где хочет". Реально поэтому социальная функция религии в свете идеи соборности определяется как противостояние "обмирщению церкви" и обеспечение "воцерковления мира".

Но не религия вообще и не всякая религия, а только истинная, т.е. православие, является благотворной для народной и государственной жизни религией, способной поддерживать согласие и мир в обществе и хранить традиционные духовные ценности. Оставляя в стороне политические и идеологические (охранительные по отношению к существующему порядку) интенции этого "оценочного" (в веберовской терминологии) подхода, обратим внимание только на то, что разделение религий на истинные и ложные исключает возможность объективного научного анализа религии как социального феномена. Чем благотворнее для общества "истинная религия", тем губительнее для него последствия ее искажения "ложными религиями". Н.Я. Данилевский утверждал, например, что католицизм, исказив христианскую истину, вверг Европу в гибельную анархию.

Идущий от славянофилов взгляд на религию не исключает критического отношения к реально существующему православию. Это критика, продиктованная неудовлетворенностью подчинением Церкви государству, слабостью ее влияния на жизнь общества, далекого от желанного идеала "Святой Руси". Но эта критика, подчас очень острая, направлена против отступления от идеала "истинной веры", уступок церкви мирским соблазнам, это критика, которая переводит "критику политики" в русло критики теологии.

Если славянофилы видели в православии спасительное для России начало, то западники, начиная с Чаадаева, - преимущественно наносящее ущерб ее развитию. Критика религии была для западников инструментом социальной критики, критики крепостничества и самодержавия (Белинский, Герцен). При этом, однако, социалистический идеал западников несет в себе секуляризованный вариант идеи соборности, коллективизма, общинности, обращенный против клерикализма, критика которого смыкается нередко со славянофильской критикой официальной церковности. И те и другие критикуют государственно-бюрократическую регламентацию церковной жизни, утвердившуюся благодаря реформам Петра I.

Обратим, однако, внимание на следующее важное для понимания перспектив социологии религии в этих условиях обстоятельство: одна и та же религия в одних и тех ее проявлениях получала у славянофилов и западников прямо противоположную оценку! В русской общественной мысли складывается, таким образом, специфическая ситуация: взгляд на религию вырабатывается как выражение определенной социальной позиции, в качестве идеологемы, а не научной концепции. Самая возможность возникновения социологии религии в России и интрига ее развития заключались, таким образом, в проблематичности перевода рассмотрения религии, включая вопрос о роли православия в отечественной истории, в русло объективного научного анализа. Религия должна была предстать в ином по сравнению с идеологическим дискурсе - не как объект апологии или критики, а как социальный факт, подлежащий исследованию в его социальной обусловленности, как один из институтов совместной жизни людей, в ряду других, делающих социальную жизнь возможной и влияющих на ее трансформации.

На почве христианского миропонимания идея соборности получает как мистические, так и рационалистические импликации. В социальной философии С. Франка она мыслится как органическая внутренняя форма общества; Л. Карсавин трансформирует ее в понятие "симфонической личности", близкое понятию "социальной группы". В той мере, в какой смысл соборности рационализируется, он утрачивает свою специфику единства, основанного на благодатной любви во Христе. В результате принцип соборности сливается с "органическими" теориями общества, отождествляется в почвеннических и социалистических идеологиях с общинностью или солидарностью, подменяется бытовым преданием, культурным стилем, психологическим строем, внешним порядком церковности и т.д. У Вяч. Иванова соборность получает свои определения как антитеза организации: это аскетический принцип и мирочувствие, противоположное как индивидуализму, так и коллективизму. С. Булгаков подчеркивает противоположность между солидарностью и христианской любовью, коллективизмом и соборностью, ставит вопрос о преображении, просвещении социального тела, контовского Grand Eire, благодатью Божией. П. Флоренский усиливает сакральные элементы в трактовке соборности, придавая решающее значение agape (братской любви) и filia (дружбе).

В России социология религии в русле этой религиозной традиции зарождается, таким образом, как "христианская социология". В той мере, в какой соборность противопоставляется "общинности", т.е. социальности в научном понимании, и ставится задача "возрастания" общинности в соборность, встает вопрос о путях и условиях сочетания мирских и "благодатных" начал в жизни общества, принцип которого задается девизом "монастырь в миру". Именно здесь обозначается проблемное поле этого варианта социологии религии.

Наиболее полно он был разработан П. Флоренским. В его трактовке общества культовый ритуал, священнодействие, таинство, а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения, составляют ядро религии: все же остальное около культа наслаивается, служа вспомогательным моментом культа и получая самостоятельное значение только через некоторое в большей или меньшей степени "разрушение целостной религии". Социокультурная роль культа определяется тем, что человеческая деятельность, вне культа распадающаяся на относительно самостоятельные теоретическую (мировоззрение) и практическую (хозяйство), обретает целостность в деятельности литургической. Главная функция культа - освящение реальности. Речь идет также об изучении структуры символической реальности, которая структурируется по линиям категорий культа. Эта структура образуется элементарными религиозными символами, которые, будучи конкретными и зримыми, в то же время не связаны с единственной чувственной оболочкой и могут воплощаться в самых разных вещах. Так, крест является универсальной структурой, которая обнаруживается в строении и человека, и мира, и молитвы и т.д. Задача науки о религии - систематизация элементарных символов, образующих смыслоносные узлы (коды) реальности. В русле этих теоретизаций о структуре символа и символической реальности Флоренский подходит - хотя и с иных общетеоретических позиций - к проблематике, позднее оказавшейся в поле зрения структурализма и семиотики.

Развитие западнически ориентированной социальной мысли в России испытало влияние немецкой классической философии, включая Л. Фейербаха, а позднее - марксизма и позитивизма. В пореформенной России второй половины XIX - начала XX в. религия не выпадает из поля зрения основных направлений и школ развивающейся социологии. Так или иначе эта тема затрагивается в работах многих видных социологов той поры - от Лаврова и Чичерина до Ковалевского и Сорокина. Значимые работы в этой области за рубежом быстро рецензируются или переводятся (в том числе "Протестантская этика и дух капитализма" Вебера и "Элементарные формы религиозной жизни" Дюркгейма). Однако обзор социологической литературы этого периода показывает ничтожно малый удельный вес публикаций, посвященных религии, по сравнению с исследованиями других социальных институтов - права, государства, морали, семьи, науки, образования. Религиозная проблематика, в том числе и ее социологический аспект, рассматривается в это время преимущественно либо в философских работах, либо историками (В.О. Ключевский), либо в исследованиях отечественной культуры (П.Н. Милюков), либо в политической публицистике (П. Струве). История социологии как эмпирической науки начинается позже, лишь в советский период.

Существо поставленной в начале XX в. русской историей национальной проблемы заключалось в выборе путей модернизации страны, определении ее движущих сил, массовой опоры. Русский вариант "социального христианства" предлагали С. Булгаков, Н. Бердяев, уповая на то, что базой российской модернизации сможет стать массовое христианское движение за демократические реформы. Это была попытка связать социальное обновление России с православной церковью, тоже требующей обновления, или "православной этикой", новым религиозным сознанием. Мотивировалось это тем представлением, что в России только религиозная вера способна "заразить массы", "проникнуть к сердцу народному". Ни Г.В. Плеханов, ни В.И. Ленин не смогли принять вызов, брошенный представителями "религиозного ренессанса" марксизму, и вступить в полемику по существу поставленной проблемы - революция и православная религия. Ленин "с порога" отмел саму мысль о том, что религия может рассматриваться как "комплекс идей, будящих и организующих социальное чувство". Его позиция сводилась к тому, что никогда идея Бога не связывала личность с обществом, что она всегда усыпляла и притупляла социальные чувства. В рамках таким образом понимаемого марксизма для социологии религии места не было.

Следовательно, взгляды на религию русской социальной мысли в рассматриваемый период относятся скорее к истории национального самосознания и самоопределения в процессе модернизации, чем к истории науки. Даже у М.М. Ковалевского, рассматривавшего религию в научном контексте, она еще не является самостоятельным предметом социологического исследования. Ближе других к собственно социологии религии подошел П. Сорокин. Уже в первой своей работе "Преступление и кара, подвиг и награда" (1914) он рассматривает религию как деятельность, вырабатывающую нормы в качестве специфических регуляторов социального поведения.

В советский период российской истории определение религии как социального феномена происходит в контексте марксистской теории общества, согласно которой способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни. Исходя из этих посылок, религия должна рассматриваться как одна из форм общественного сознания.

Дисциплина, в которой сосредоточивается теоретическая разработка религиеведческой проблематики, в этот период институционализировалась как "научный атеизм", сочетавший в себе философскую критику религии и изучение религиозных феноменов в историко-культурологическом, этнографическом, психологическом, социологическом и других аспектах.

В философско-историческом аспекте религия мыслится как форма общественного сознания, в ходе социально-исторического прогресса (радикального преобразования общественных отношений при переходе от классового общества к бесклассовому) уступающая место светскому философскому и научному мировоззрению, и в этом смысле рассматривается как "пережиток". Концептуализация религиозного феномена как "пережитка" ориентирует изучение религии в социалистическом обществе под углом зрения выяснения объективных социальных условий, способствующих ее сохранению или преодолению, привлекает внимание к социальным условиям, способствующим развитию секуляризации общественного сознания, которая в советской литературе трактуется как его "атеизация".

Закономерность процесса отмирания религиозных "пережитков" и "атеизации" общественного сознания, решенная на общетеоретическом уровне, требует подкрепления конкретными эмпирическими исследованиями динамики религиозности населения в различных регионах, в городах и сельской местности, в различных профессиональных, возрастных группах и т.д. Соответствующие этим интересам социологические исследования проводились, хотя и нерегулярно и без достаточной методологической базы, уже с начала 1920-х гг. Они выполняли социальный заказ, связанный с предполагаемым программой коммунистического строительства "воспитанием нового человека", и служили обеспечением решения задач идейно-воспитательной работы в массах.

С 1960-х гг. начинается освоение западной социологии религии. Появляются переводы работ западных социологов, включающие разделы по социологии религии. В работах Ю.А. Левады вводятся в научный оборот подходы Э. Дюркгейма, Б. Малиновского и др. Отечественное религиеведение начинает осваивать язык западной социологии религии, рассматривая религию как социальный институт, связанный с регулятивной функцией, как одну из семиотических систем и форм коммуникации. В книге Д.М. Угриновича "Введение в теоретическое религиоведение" (М., 1973) в разделе "Социологический анализ религии" представлена панорама послевоенной западной социологии религии с концепциями П. Сорокина, Т. Парсонса, Р.Мертона, П. Бергера, Т. Лукмана, Э.Грили.

Разработка религиеведческих проблем, включая социологию религии, получает в 1960-е гг. организационную базу: в это время создается ряд кафедр научного атеизма в университетах и гуманитарных вузах, ведется работа в академических институтах, в первую очередь в Институте философии АН СССР. В Академии общественных наук при ЦК КПСС создается Институт научного атеизма. Расширяются международные контакты. Ученые из СССР начинают принимать участие в работе Исследовательского комитета социологии религии на многих международных социологических конгрессах.

В 1970-80 гг. продолжается освоение западной социологии религии. Появляются монографии, посвященные творчеству западных социологов - Дюркгейма, Вебера, Зиммеля, Парсонса, Мангейма, Сорокина и др., в которых социология религии представлена как составная часть их учения. Среди них - работы Е.В. Осиповой "Социология Эмиля Дюркгейма" (1977), Л.Г. Ионина "Георг Зиммель - социолог" (1981), П.П. Гайденко и Ю.Н.Давыдова "История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс" (1991). В ИНИОН АН СССР выходит под редакцией М.П. Гапочки и В.И. Гараджи серия реферативных сборников и обзоров по современной западной социологии религии: Эволюция религии и секуляризация. М., 1976; Социология религии. М., 1978; Зарубежные исследования социальных функций религии. М., 1988 и др.

Марксистская социология религии разрабатывается как составная часть "исторического материализма" и "научного атеизма". При этом она, ориентируясь на совершенствование управления процессом атеистического воспитания, должна опираться на данные конкретных социологических исследований, которые начинают проводиться довольно активно. Здесь внимание сосредоточивается прежде всего на процессе кризиса и отмирания религии в условиях социалистического общества. Такой подход представлен в книге И.Н. Яблокова "Социология религии" (М., 1979), исследование которого подытожено следующими выводами: "Религия в нашей стране имеет "периферийный статус". Население и различные социально-демографические группы в значительной мере освободились от влияния религии... В общественном сознании господствует научное материалистическое мировоззрение, влияние религиозных идей и настроений сравнительно невелико. Резко сужено поле действий функций религии. Они не действуют на уровне общества в целом, в больших социальных группах. В малых социальных группах (например, в семье) функции религии могут оказаться значимыми. Но и здесь существенно сужен круг этих функций. Большое значение функции религии имеют на уровне личности. Однако и на этом уровне их роль падает". Марксистская социология религии сосредоточивает свое внимание на проблемах преодоления религии, секуляризации, перехода от религии к научно-атеистическому мировоззрению. Секуляризация трактуется при этом как процесс постепенной и полной эмансипации общества и личности не только от влияния церкви, но и от религии вообще.

В 1960-70-е гг. в стране интенсивно проводятся эмпирические социологические исследования, в том числе и в области социологии религии. Одним из первых стало изучение христианского сектантства, осуществленное в 1959-1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А.И. Клибанова.

Хотя по степени охвата и по методам это было скорее этнопсихологическое исследование, которое не могло претендовать на широкую репрезентативность, тем не менее, его опыт и результаты оказались ценными для последующих социологических исследований религиозности. Богатый эмпирический материал, собранный в ходе исследования, позволял дать обоснованные характеристики духовного мира, ценностных ориентации и образа жизни верующих, выявить основные типы религиозности. Тем самым были созданы методические предпосылки для последующих массовых исследований.

Результаты социальных исследований сектантства в эти годы были обобщены в сборнике "Конкретные исследования современных религиозных верований" (М., 1969). Постепенно исследования приобретают все больший размах, расширяется их тематика. Предметом социологического исследования становится религиозная община, социально-психологические аспекты религиозности, религиозная психология и нравственное сознание, религиозный синкретизм, общественное мнение по вопросам религии и атеизма и др.

В двухтомной "Советской социологии" (М., 1982), которая подводила итоги развития марксистских социологических исследований в стране и представляла доклады советских участников на Х Всемирном социологическом конгрессе, социология религии представлена разделом, написанным Д.М. Угриновичем, - "Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе". Отмечая наличие значительного материала, характеризующего отношение к религии и атеизму населения ряда регионов, социальных, демографических и профессиональных групп, автор предлагал типологию мировоззренческих групп, основанием которой является отношение личности к религии, точнее - степень религиозной веры или, соответственно, атеистической убежденности. На основе ранжирования эмпирических признаков религиозности/атеистичности и построения соответствующей шкалы, включающей в себя несколько возможных типов личности, предлагалась типология мировоззренческих групп. Данная типология была рекомендована Секцией социологии религии и атеизма Советской социологической ассоциации как основа программ и проведения исследований с той целью, чтобы проводимые в разных регионах исследования могли быть сопоставлены друг с другом.

Исследования конца 1970-х - начала 1980-х гг. выявили некоторые неожиданные с точки зрения принятой концептуальной схемы моменты в массовой религиозности - стабилизацию ее уровня, а иногда и некоторый рост; повышение уровня образованности верующих; увеличение доли мужчин в религиозных общинах. Были отмечены также новые тенденции в характере религиозности - в частности, формирование слоя относительно молодых верующих, религиозность которых выражалась как глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция. Эти верующие проявляли интерес к философским и этическим проблемам, достижениям науки и культуры в поисках подтверждения правоты своих убеждений. Они стремились не только к обладанию истинной верой, но и к "жизни по вере" в соответствии со своими убеждениями. Социологические опросы, проведенные в конце 1980-х гг., зафиксировали изменение в массовом сознании оценки роли религии в жизни общества и православия - в отечественной истории и культуре.

Подводя итоги, можно сказать, что марксистская социология религии в советский период активно осваивала эмпирические методы социологического исследования и использовала их в русле основного интереса к процессу секуляризации массового сознания в социалистическом обществе, понятой как закономерное отмирание религиозных "пережитков".

В постсоветский период, на протяжении 1990-х гг. активно переводятся и издаются труды классиков западной социологии религии - Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Зомбарта, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Б. Малиновского, П. Бергера, Т. Лукмана, Т. Парсонса и др. Эти издания, как правило, снабжены развитым научным аппаратом, хорошо откомментированы, и уже не под углом зрения критики буржуазной социологии. Выходят в свет хрестоматии и учебники по социологии религии, преследующие цель как можно более полного освоения теоретического багажа западной традиции.

Продолжаются и эмпирические исследования. С 1989 г. динамику религиозности отслеживает в своих систематических опросах Всероссийский центр по изучению общественного мнения (ВЦИОМ). Взаимовлияние религии и политики в контексте современных общественных процессов в России изучалось в 1991 - 1995 гг. аналитическим центром Российской академии наук (РАН) и социологическим центром Российского научного фонда. Институт социально-политических исследований (ИСПИ) РАН, включавший в себя сектор социологии религии, осуществил ряд проектов, в частности по проблемам межконфессиональных отношений, религиозности в российской армии. Исследования межконфессиональных отношений проводились в 1993 и 1995 гг. центром "Религия в современном обществе" Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП). Наряду с общероссийскими опросами в 1991 -1995 гг. проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге, в Пермской и некоторых других областях. Одно из наиболее крупных было посвящено изучению связи религии и политики в современном массовом сознании. Исследовательский проект "Религия и ценности после падения коммунизма", работа над которым велась в 1991-1999 гг., подытожен в книге "Старые церкви, новые верующие" (СПб., 2000). Здесь же необходимо упомянуть сборник "Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России" (М., СПб., 2002), в котором обобщаются результаты исследований, проводившихся в 1994-2001 гг. в 78 субъектах Российской Федерации в рамках исследовательского проекта "Энциклопедия современной религиозной жизни России" под эгидой Кестонского института.

Проблемное поле социологии религии в России в настоящий период определяется темой модернизации российского общества. Ее новый контекст возникает в перспективе осмысления неоднозначности результатов как советского типа модернизации, так и процессов социальной трансформации 1990-х гг. в постсоветской России.

Проблема модернизации общества актуализирует изучение социокультурных комплексов, выявление духовных (смысловых и ценностных) предпосылок хозяйственного, политического, культурного развития. И здесь социология религии становится востребованной самым настоятельным образом, оказывается не на периферии, а в самом центре событий.

В этой связи начинают вводиться в научный оборот труды зарубежных исследователей модернизации незападных обществ, таких, как Ш. Эйзенштадт, Р. Белла, М. Сингер, Т. Линг, А. Турен и др.. С точки зрения изучения ценностных аспектов модернизации значимы работы Б.С. Ерасова, Н.Н. Зарубиной, А.В. Ионовой. Одновременно новую актуальность приобретают труды русских мыслителей "серебряного века" - С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, B.C. Соловьева, С.Л. Франка и др., рассматривавших общественную жизнь и хозяйство как обнаружение и воплощение жизни духовной. В новой перспективе воспринимается и социология религии М. Вебера. Обобщение и развитие этой темы содержится в книге Н.Н. Зарубиной "Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации" (СПб., 1998).

Итак, становление социологии религии в России на протяжении всего рассматриваемого нами периода происходит по трем основным проблемным линиям: соборность (индивидуализм и коллективизм, Россия и Запад) - секуляризация - модернизация. В ходе этого процесса, с одной стороны, происходит освоение западной социологии религии как в теоретической, так и в эмпирической ее составляющей, а с другой - все более отчетливой становится проблема принципиального общетеоретического обоснования, разработки теоретико-методологического инструментария социологии религии применительно к российскому обществу с учетом его специфики.

Только при этом условии социологией религии может быть освоен огромный материал, накопленный трудами отечественных ученых-историков, этнографов, фольклористов, лингвистов, культурологов, философов и богословов, работавших как до, так и после 1917г., материал, включающий в себя и значимые для социологии религии теоретические разработки.

В качестве примера достаточно привести работы В.О. Ключевского, посвященные особенностям монастырской колонизации русского Севера, влиянию православной церкви на институт холопства, значению института нищенства для древнерусского общества; исследование русской культуры П.И. Милюковым; работы А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского по структуре мифа; работы В.Н. Топорова, посвященные мифу и ритуалу, а также его фундаментальное исследование феномена русской святости; работы Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича и др. Эти труды, как и многие другие, содержат бесценный материал, который отечественной социологии религии только еще предстоит освоить.

Насущной потребностью, от которой зависит дальнейшая судьба социологии религии в России, является фундаментальная социологическая теория религиозного феномена. Сегодня важны также и прикладная проблематика, накопление эмпирических данных о религиозной стороне жизни российского общества в различных аспектах и выходах на демографические, этнические, образовательные и другие проблемы. Отсутствие такой эмпирической основы приводит к тому, что религиозный фактор недооценивается или вовсе не учитывается в экономической, политической социологии, даже в социологии семьи и образования, хотя, казалось бы, очевидно, что этого не должно быть, если мы хотим иметь достаточно полную и достоверную картину жизни нашего общества.

**Список литературы:**

1. Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000
2. Социологическая энциклопедия. В 2 т. М., 2003.
3. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: ИНФРА-М, 2005