

Sergej D. Lebedev  
Rusija

### **Metodološki aspekti sociološke interpretacije fenomena religioznosti**

Problem kriterijuma religioznosti, iskustvenih pokazatelja i relevantnih indikatora, jedan je od osnovnih problema u sociologiji religije. U SAD i u nizu drugih evropskih zemalja ovaj problem je predmet aktivne diskusije još od pedesetih godina prošlog veka. Poslednjih godina on se ponovo aktuelizuje i to kao rezultat kako unutarnaučnih procesa stvorenog novog saznanja i konceptualnog razvoja znanja uopšte, tako i kao posledica spoljašnjih procesa »revitalizacije religije» koji su uticali na promene u politici, socijalnoj sferi i u samoj kulturi sekularizovanih društvenih zajednica.

Među savremenim istraživačima nema opšteg slaganja o tome koga treba smatrati «religioznom» a koga «nereligioznom» osobom. Tako ruski sociolozi religije, prema našoj tački gledišta, teže prema dvema «polarnim» metodološkim pozicijama, od kojih prva prioritet u određivanju suštinskog kriterijuma religioznosti pridaje religioznoj praksi (paradigma škole francuskog naučnika Gustava le Bra), a druga metodološka pozicija ruskih sociologa religije akcenat stavlja na samoidentifikaciji (Лебедев, 2005; 154-156). Po mišljenju Mirka Blagojevića, situacija je slična i u srpskoj sociologiji religije. Moje današnje istupanje će zato biti posvećeno pokušaju razrešenja problema sociološkog shvatanja religioznosti u savremenoj sociokulturnoj situaciji.

Sistematična refleksija o religioznosti kao društvenoj pojavi jeste originalna i zakonomerna posledica društvene situacije i kulture evropske Moderne. Istorija premoderne, uslovno nazvana «epohom Tradicije», u celini je obeležena dominacijom religije u društvenim odnosima, kulturi, svesti i načinu života ljudi. Sa ovakvom ulogom religioznih institucija i mentaliteta relativno slabo se aktuelizuje refleksija socijalnog područja. Moderna, međutim, pre svega sa filozofijom Prosvetiteljstva, prvi put radikalno postavlja problem religije, ne kao «samoj po sebi rezumljivoj» fundamentalnoj realnosti, već u krajnjem slučaju, kao funkcionalnom podsistemu čovekovog (društvenog) života, koja sada treba da dokaže svoje pravo na postojanje.

Ovakav prilaz navedenom problemu implicira da takvo shvatanje «religioznosti» pretpostavlja «određeni uticaj religije na svest i ponašanje kako izdvojenih pojedinaca tako i socijalnih i demografskih grupa» (Угринович, 1985; 127). Navedeni uticaj religije se ispojava u «određenoj poziciji ljudi, društvenih grupa i zajednica koje veruju i obožavaju natprirodno» (Угринович, 1985; 127). Prema tome, u sadržinskom smislu, prema objašnjenju Jabloкова, religioznost je «svojstvo pojedinca ili grupe koje se iskazuje u sveukupnosti svojstava religiozne svesti, ponašanja i odnosa» (Яблоков, 1998: 460). Ova specifična religiozna svojstva, sa svoje strane, pronalaze svoj izraz u kompleksu verifikovanih socioloških pokazatelja religioznosti. Tako se kao pokazatelji religioznosti uključuju, pre svega, vera u Boga ili vera u natprirodno, obožavanje Boga ili natprirodnog, ... privrženost religiji i prihvatanje njenih verskih učenja i naloga vere (Лопаткин, 2004: 194).

Konstatujemo da u okviru «klasičnog» pristupa u shvatanju religioznosti istraživači prvo polaze od sledeće pretpostavke: sociokulturnom statusu «religioznosti» apriorno odgovara određeni čvrst «paket» posebnih socijalnih i kulturnih svojstava subjekata koja proizilaze iz pogleda na sopstvenu poziciju kao alternativnu drugoj poziciji – poziciji nereligioznosti kao odsustvu pomenutih svojstava. U ovom kontekstu religioznom čoveku je «prirodno» i zakonomerno da priznaje određenu konfesionalnu pripadnost, da redovno odlazi u crkvu, da se periodično moli, da čita odgovarajuću duhovnu literaturu i da u konačnom bude član religijske opštine, da vodi odgovarajući način života i da se pridržava u potpunosti određenog kompleksa pogleda na važne aspekte društvene realnosti kao što su same religijske institucije, a zatim politika, ekonomija, obrazovanje, lična životna strategija itd.. Sa druge strane, za nereligioznog čoveka je isto tako «prirodno» da «ne bude», «da nema», «da nije», «da ne praktikuje» i da uglavnom ne simpatizuje religiozne tradicije, institucije i zajednice.

U kontekstu savremene sociološke evidencije, jedna jedinstvena metodološka pretpostavka istraživanja religioznosti, ne čini se, bezuslovnom utoliko što dovodi do interpretacije savremene religijske situacije kao kompleksa teško objašnjivih paradoksa (Тощенко, 2008:356-361). Međutim, treba naglasiti da se ona duže vreme oslanjala na veoma reprezentativne objektivne i subjektivne temelje. U najopštijim crtama, takva je njena «sociokulturna genetika».

**Objektivne** pretpostavke nastanka, kao i objektivne socijalne reference «klasične» koncepcije religioznosti, proizilaze iz sociokulturne situacije rane Moderne. Nastajanje «informacione matrice» savremenosti – svetovne kulture – događa se u uslovima kojima je tuđa sredina tradicionalnog društva. U toj situaciji glavni zadatak nastajuće svetovne kulture bio je potvrđivanje u umu i to kroz aktivnu i pasivnu opoziciju tradicionalnoj sredini. Njoj odgovara takva pozicija subjekta u kojoj se sekularizacija razmatra kao «svojevsna igra do poslednje kapi krvi između kapitalizmom oslobođenih produkcionih sila nauke i tehnike i moći religije i crkve koje su ograničavale njihov razvitak», i gde «svaka od strana može da pobeđi samo na račun druge, pri čemu su u toj situaciji liberalna pravila povoljnija za pokretačke sile moderne» (Хабермас, 2002:120). Ova šema karakteriše i «zrelu» modernu a posebno njenu vrhovnu fazu, povezanu sa spoljašnje strane sa ranosovjetskom modernizacijom (kraj dvadesetih – početak četrdesetih godina prošlog veka). U to vreme je forsiranjem nove svetovne kulture, zasnovane na ideologiji antiklerikalizma, nastala jedna «neprijateljska društvena klima u kojoj su religija i crkva desetlećima jedva preživljavale (Blagojević, 2005:381). Takav kulturno ideološki kontekst je maksimalno pogoršao i u isto vreme konzervisao situaciju logičkog i vrednosnog antagonizma između religioznih i svetovnih enklava društvene realnosti.

Na **subjektivnom** planu, «klasična» koncepcija religioznosti takođe zakonomerno izrasta iz osobitog mentaliteta Novog vremena, koje kombinuje univerzalizam i ontologizam prethodnih epoha sa radikalnim prometejskim patosom čoveka demijurga. «Sada je ... - piše Z. Bauman - Razum a ne Otkrovenje garant istine: zakonodavni razum je sebi prisvojio pravo kreacije sveta koji je nekad bio isključivo u Božjoj kompetenciji» (Бауман, 1993:53). U skladu sa odgovarajućim intelektualnim stavom, koji Bauman zove

«politikom zakonodavnog razuma», ključni pojmovi društvene realnosti, pa samim tim i društvene nauke, nisu nešto slično otisku realno postojećih stvari, već su više jedan voluntaristički konstrukt. Njihova logika nije toliko rezultat «prepoznavanja oblika» u istoriji, koliko im prethodi, ovladavajući određenom normativnom moći, što slikovito i jasno izražava poznata metafora «socijalnog konstruisanja». Primenjeno na konstrukciju pojma religioznosti, ova normativna osnova je imperativ sekularizacije, jedne od najvažnijih konsekvenci procesa modernizacije (Береп, 1990:132). Ovo je povezano sa okolnošću da su osnovni subjekti socijalne reflesije o religiji u ranoj Moderni upravo agenti sekularizacije sa čijih pozicija su «religijski način mišljenja i života u procesu sekularizacije prepleteni sa razumnim i u svakom slučaju sa ubedljivim ekvivalentima» (Хабермас, 2002:119).

Zbog pomenutih objektivnih i subjektivnih pretpostavki, «klasična» koncepcija religioznosti formirala se od početka «u nekom protivstavu», osmišljavajući svoj predmet, pre svega, kao nešto što ne odgovara projektu Moderne, čak mu protivreči ili mu ne pripada. Pri tome, sam refleksivni subjekt stoji na poziciji Moderne i u datim okolnostima pozicionira religiju kao «svoju drugost». U tom smislu kao implicitni kriterijumi religioznosti pojavljuju se sledeće postavke:

1. postavka o početnoj nerefleksivnosti religijskog odnosa; čovekovo prihvatanje religije u celini se poistovećuje sa tradicionalnim, rutinskim poštovanjem ustanovljenih pravila iz minimum postavljanja problematičnih pitanja; Moderni, tako svojstvena refleksija, posmatra se ili kao pretnja religiji ili kao nerelevantna u odnosu na funkciju saznanja;
2. postavka o «automatizmu» spoljašnjih manifestacija religioznosti, koje se «prećutno» razmatraju kao direktan, bezuslovan i neposredan izraz unutrašnjih religioznih pretpostavki, osećanja i doživljaja pojedinca; u tom smislu se čovekovo prihvatanje religije identifikuje i ocenjuje, pre svega, u okviru stereotipnih kulturnih i izvankulturnih formi njenog postojanja;
3. postavka o «celovitosti religijskog sindroma»; čovekovo prihvatanje religije shvata se kao zakonita i «prirodna» težnja takvog čoveka prema nekom uopštenom nepromenljivom tradicionalnom religioznom doktrinarno-ritualno-simboličkom kompleksu; u tom se smislu «nivo» i «stepen» religioznosti društvenog subjekta ocenjuje u skladu sa kvalitativnom raznovrsnošću i određenom merom izraženosti religioznih manifestacija.

Prema tome, paradigma koja je u osnovi «klasične» koncepcije religioznosti, društvenom istraživaču zadaje voluntarističku pretpostavku za utvrđivanje tipa interpretacije, ili tačnije konstrukcije, «smisla i značenja» religije. Pritom takav pristup proizilazi ne toliko iz autentične unutrašnje logike same religije, koliko iz logike kritičko-preobražavaličkih postavki samog modernističkog projekta, za koji je opet religija svojevrsni alter ego. Dakle, ovde se kriterijumi religioznosti određuju «izvana», te se ispostavlja da su «povezani» sa njenim najkontrastnijim karakteristikama u odnosu na projekat Moderne. Otuda pozitivizam njenih socioloških pokazatelja i indikatora i kod istraživača nedovoljno razlikovanje logike religije i logike Tradicije.

Do određenog istorijskog momenta, «klasična» koncepcija religioznosti, koju smo do sada razmatrali, mogla se smatrati dovoljno heurističnom i neprotivurečnom, pošto je ona u celini odgovarala sociokulturnoj situaciji sistemske ekspanzije svetovne kulture i «smanjenja socijalnog sveta religije» (D. Bel). Paradigma se poklapala sa temeljnim socijalnim faktorima koji su predstavljali mejnstrim istorijskih promena. U Rusiji i Srbiji, kao i u nizu drugih zemalja, urušavanju socijalnog sveta religije povoljno je doprinosila specifična situacija «kulture kao i društvene demonopolizacije i marginalizacije religije i njenih institucija» (Blagojević, 2005:381), ostavši na delu u Rusiji do kraja osamdesetih godina prošlog veka. Međutim, postavlja se pitanje: u kom trenutku dolazi do suštinske revizije pomenutog mejnstrima pod uticajem faktora, prvenstveno, objektivne prirode, a koji potom dovode u pitanje osnove «klasičnog» modela shvatanja religije?

Pre svega, jedan od takvih faktora je bio sam razvoj i socijalna ekspanzija svetovne kulture. U određenom trenutku svetovna kultura prelazi u mejnstrim, u centar, što dovodi do gubitka njenog kontrareligioznog idiološkog naboja. Period intenzivnog stvaranja i utvrđenja svetovne kulture, koji karakteriše sveukupni konkurentni paritet između svetovne kulture i očuvanog uticaja religijske tradicije, nasleđuje period apsolutne dominacije svetovnog «obrasca» u društvu, u kome su religijski odnosi, smislovi i simboli potisnuti u privatno, i u velikoj meri, drugostepeni predeo društvenog života. Sve to imalo je za posledicu eroziju smislaonih «metakonstrukcija» same svetovne kulture, čineći u isto vreme izlišnim postojeće kontrareligiozne ideološke postavke. Za savremenog, modernog čoveka «borba sa religijom» izgubila je svoju aktuelnost na nivou metadiskursa. Prethodnu ljubopitljivost, prihvatanje i čak duboki interes, zamenila je ravnodušnost. Kulturološke kategorije «svetovno» i «religiozno» prestale su biti međusobno isključujućim kategorijama a njihov međusobni odnos je složeniji i ne tako jednoznačan, kako je bilo postulirano «modernističkim projektom». Zbog toga žestoka metodološka privrženost sociološkim pokazateljima i indikatorima «religioznosti – nereligioznosti» ne može više sebe da opravda.

Pokazalo se da je dominacija svetovne kulture povezana sa dobokim kvalitativnim promenama sociokulturne sredine društva u celini. Osnovna tendencija tih promena bila je «praktična likvidacija poslednjih ostataka tradicionalnih društvenih normi, uključujući i refleksiju svih strana čovekovog života» (Крупкин, 2010:154). Simbolički mehanizam tradicije, sa njenom bezalternativnošću, očevidnom nepopustljivošću i totalnošću (Дубин, 2007:34), bio je potisnut i u značajnoj meri izmešan sa složenijim, kulturnim simboličkim mehanizmom, koji je pretpostavljao refleksivnost kao «postojanu usmerenost na različite i generalno postojeće i uobražene (maštovite) partnere. To je zahvatilo i samu religiju – religiozne tradicije zadobijaju formu *religioznih kultura*.

Sve ovo znači, prvo, da se religioznost u značajnom stepenu prestala poklapati sa okvirima Tradicije, shvaćenoj kao «dosavremenost» i receptovala se u okviru celog niza svojstava Moderne. Tako se zapravo, ona na unutrašnjem planu problematizovala: ako je ranije masovnu religijsku identifikaciju kroz religioznost garantovala tradicija, sada se «težište» umnogome smešta u saznanje i u volju subjekta – nosioca religioznih pogleda i vrednosti. Takav «subjektocentrizam» radikalno je stavio u pitanje direktnu korelaciju između unutrašnjih religioznih pretpostavki ličnosti i stabilne celovitosti spoljašnjih

obeležja – manifestacija religioznosti, koje su u tradicionalnom načinu života činile nerazdvojni sindrom. I više od toga: prekomerno revnosno pridržavanje spoljašnih pravila u religioznom životu savremenog čoveka, često je motivisano ne toliko ličnim religioznim osećanjem koliko kulturnim fundamentalizmom povezanim upravo sa nedostatkom «vere u Boga, tj., u globalne religiozne postavke» (Касянова, 2003:224). Zbog toga tradicionalna obeležja religioznosti sada uopšte ne pretpostavljaju obavezno neki «totalni» sindrom, utoliko što je lični izbor forme izražavanja religioznih namera sasvim proizvoljan; teorijski one mogu biti povezane čak sa obeležjima areligioznosti ako su ona nedovoljno kvalitativno određena.

Na kraju, novi položaj svetovne kulture i sociokulturne sredine koja ju je formirala, vremenom se podudarila sa aktivizacijom religijskih struktura, institucija i procesa što se u literaturi imenovalo kao «desekularizacija», «religion revival», «religiozna renesansa», «revitalizacija religije». Uticaj ovih procesa na društvo u naše vreme je tako vidljiv, da se takva situacija poslednjih desetleća određuje u terminu «postsekularne kulture». U kontekstu našeg razmatranja, veoma je značajno da navedeni procesi aktivizacije religije nose sa sobom izmene u socijalnoj refleksiji religije: njen epicentar se pomera sa «sekularnog» na «religioznog» čoveka, koji je već dobio kulturni pelcer Moderne. U prilog ovakvog zaključka govori i činjenica da su sociokulturni aktivisti i epicentri «desekularizacije» postali intelektualci, kao što su to bili i u vreme nastanka sekularizacije (vidi: Воронцова, 1995: 90; 91; Синелина, 2004:161; 163). Promenama nastalim kod pojedinca, mejnstrim refleksije postaje sada ne toliko refleksivno suprostavljanje mislećeg subjekta religiji, kao «svojoj drugosti», koliko, naprotiv, reintegracija u njoj, okretanje prema svom identitetu i to kroz težak rad na sjedinjavanju unutrašnjih religioznih intencija i spoljašnjih «kristalizovanih» forme njihovog izražavanja i osmišljavanja.

Koji su to, dakle, temeljni momenti koji, odgovarajući na izazove nove sociokulturne situacije, određuju «postklasičnu» paradigmu religioznosti? Govoreći o njima, treba, pre svega, uzeti u obzir objektivno izmenjenu poziciju subjekta, pojedinca u sociokulturnom polju. Savremeni čovek se bavi «raspakivanjem» religioznog kosmosa ne toliko «iznutra» koliko «izvana», sa svetovnih pozicija, i to često već u zreloom dobu putem samosvesnog i vrednosnoračionalnog izbora. Zbog toga nam se čini da se kriterijum religioznosti iznutra diferencira i usložnjava. Pod religioznošću treba podrazumevati dve ravnopravne dimenzije – *dimenziju ličnosti* i *sociokulturnu dimenziju*, koje ne treba svoditi jednu na drugu. Samim tim, kvalitet i nivo religioznosti pojedinca zavisi od međusobnog odnosa ili sinergije njenog ličnosnog (unutrašnja religioznost) i sociokulturnog (uključujući religioznu kulturu i socijalnu strukturu) modusa, ne svodeći ih na njihov «prost zbir».

Smatrano opravdanim izdvajanje četiri važne posledice, značajne za sociološku interpretaciju pojma «religioznosti» na savremenoj etapi razvoja predmeta naučnog saznanja:

*Prvo*, kad se radi o današnjem čoveku, tradicionalne pokazatelje religioznosti, kao što su, fakticitet i frekvencija molitve, posećivanje crkve i drugih svetinja, održavanje važnijih obreda, askeza, poznavanje osnova veručenja, itd., ne treba razmatrati kao neku

konstantu, koja jednoznačno svedoči o čovekovoj religioznosti. Navedena konstanta pretpostavlja dubinske i «standardne» obrasce usvojene u bezalterantivnom poretku na nivou primarne socijalizacije ličnosti. U stvarnosti, naš religiozni savremenik, najčešće ne usvaja ove navike, kao njegovi preci, u kontekstu tradicije (kako se kaže «sa majčnim mlekom»), već ih usvaja naknadno u procesu sekundarne socijalizacije a sam proces njihovog usvajanja i pounutrašnenja prilično je vremenski rastegnut na dugi niz godina. Iako u celini ovi «standardni» pokazatelji i dalje ostaju značajna obeležja religioznosti, ovakav akulturološki religiozni kompleks će imati *varijativni, «plivajući» karakter*, različit kod različitih pojedinaca i u raznim periodima religiozne socijalizacije ličnosti. Takođe, njegovi pojedinačni elementi ili čak čitav taj kompleks u celini mogu biti reprezentativni za ciljeve ljudi vrlo udaljenih od religioznog obožavanja.

*Drugo*, raste značaj konfesionalne, a posebno etnokonfesionalne specifičnosti navedenog kompleksa: aranžaman akcenata, prioriteta, javnih i latentnih naklonosti prema ovoj ili onoj religijskoj tradiciji, mogao se ignorisati u slučaju «klasičnog» modernističkog pristupa istraživanju religioznosti. Za razliku od stavljanja akcenta na kontrastu religije u odnosu na «modernistički projekat», refleksija pozne modernosti osećajnije je za nijanse fenomena religije «onakvog kakav on jeste». Ovde, da upotrebimo termine Z. Baumana, zakonodavnu strategiju istraživača menja strategija interpretacije. Prema tome, *pokazatelje i indikatore religioznosti* ove paradigme ne treba toliko «graditi» u odnosu na nekog hipotetičko-idealnog prosvetljenog subjekta, slobodnog od tradicionalnih predrasuda, koliko pokazatelji i indikatori treba da *izraze autentičnu logiku religioznih kultura* u njihovim osobenim, situacionim i partikularnim manifestacijama. Tako je, na primer, važan kriterijum pravoslavno-hrišćanske religioznosti pojam *ucrkovljenosti*, koji označava najminimalniji nivo koji treba zadovoljiti polazeći od kononskih propisa Crkve, uzimajući u obzir i mnoge specifične istorijske «parametre» religiozne i uopšte, sociokulturne situacije (Лебедев, 2012).

*Treće*, neophodno je postaviti i pitanje o potrebi dopune pokazatelja kulturne aktivnosti vernika drugim, ne manje važnim pokazateljima – radi se o religiozno uslovljenim aktivnostima i mišljenjima u svakodnevnom životu. Samo pitanje, u kome se religiozni život čoveka faktički ograničava na kult a nekultni kontekst «prećutno» ostaje izvan, neopravdano je sekularizatorsko. Kao što je poznato, religija zahvata celog čoveka i njen uticaj na ličnost «iza praga hrama» može biti čak objektivniji i značajniji pokazatelj religioznosti nego ritualizovana bogoslužbena praksa. Ž. T. Tošenko ispravno smatra da iz kretijuma religioznosti «ne treba isključiti i intuiciju, sklonost ka percepciji odgovarajućih dogmi crkve koje simbolizuju zdrav smisao i čuvaju moralne zahteve (Тощенко, 2008:365). Ovde *postaju prioritetne takve socijalne činjenice kao što su religiozna motivacija čovekovog delanja u «svetu» i isto tako samoocena svojih postupaka i mišljenja sa religiozne pozicije.*

Na kraju, *četvrto* i najvažnije: u kriterijume religioznosti obavezno treba uključiti refleksivni momenat koji pretpostavlja samosvest čoveka kao vernika i pripadnika određene religije, odnosno, konfesije. Može se staviti primedba da takva samosvest može biti toliko neodgovorna, u tom smislu da iza nje često ne stoji ništa osim «simulakruma», koji ne zabluduje samo takvog čoveka već i druge ljude oko njega. Nju je ipak, potrebno

uključiti u momenat «obrnute veze» koja orijentiše ličnost na realno mišljenje i delanje u ključu sakralnosti određene religije. Štaviše, u kontekstu onoga što smo već rekli, za detekciju «realne religioznosti» korišćenje indikatora iz kompleksa tradicionalnih manifestacija kulturnih aktivnosti, u istraživanjima vodećih ruskih i srpskih sociologa, nije uvek opravdano. U svakom slučaju, ove indikatore treba dopuniti indikatorima koji prikazuju lični aspekt religioznosti. Pitanje odnosa prema religiji, dakle, treba staviti u kontekst *postojanja/odsustva vrednosnih prioriteta u svesti pojedinca i pretpostavki da će oni sa velikim stepenom verovatnoće motivisati ljude za religiozno ponašanje i mišljenje*. Jednu od vezija teorijske i empirijske interpretacije ovakvog prilaza autor je razmatrao s pozicije koncepcije uzajamnosti svetovne i religiozne kulture u savremenom društvu, u posebnom radu (Лебедев, 2005).

Preveo sa ruskog Mirko Blagojević.

#### Literatura

1. **Blagojević, M.** Religija i crkva u transformacijama društva. – Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, 2005. – 415 S.
2. **Андреева, Л.А.** Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке) [Текст] / Л.А. Андреева // *Общественные науки и современность*. – 2003.– № 1. – С. 90-99.
3. **Бауман, З.** Философия и постмодернистская социология [Текст] : пер. с англ. / З. Бауман // *Вопросы философии*. – 1993. – № 3. – С. 46-61.
4. **Бергер, П.** Понимание современности [Текст] : пер. с англ. / П. Бергер // *Социологические исследования*. – 1990. –№ 7. – С. 127-133.
5. **Воронцова, Л.М.** Религия в современном массовом сознании [Текст] / Л.М. Воронцова, С.Б. Филатов, Д.Е. Фурман // *Социологические исследования*.– 1995.– № 11.– С. 81-91.
6. **Глок, Ч.** Индивид и его религия: пер. с англ. // *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии* [Текст] / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.– М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 334-339.
7. **Дубин, Б.В.** Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) [Текст] / Б.В. Дубин // *Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии*. – 2004. – № 3 (71). – С. 35-44.
8. **Дубин, Б.В.** Традиция, культура, игра в социологии Юрия Левады [Текст] / Б.В. Дубин // *Общественные науки и современность*. – 2007. – № 6. – С. 31-39.
9. **Касьянова, К.** О русском национальном характере [Текст] / К. Касьянова: Монография. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая Книга, 2003. – 560 с.
10. **Крупкин, П.Л.** Россия и современность: проблемы совмещения. Опыт рационального осмысления [Текст] / П.Л. Крупкин: Монография. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 586 с.
11. **Лебедев, С.Д.** Религиозность: в поисках «рубикона» [Текст] / С.Д. Лебедев // *Социологический журнал*.– 2005.– № 4.– С. 153-168.
12. **Лебедев, С.Д.** Тесный путь не туда / [Текст] / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков // *Социологические исследования*. – 2012. – № 11. (в печати).

13. **Лопаткин, Р.А.** Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» [Текст] / Р.А. Лопаткин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень.– М.: Изд-во РАГС, 2004. № 1–2 (33-34).– С. 79-89.

14. **Синелина, Ю.Ю.** Секуляризация в социальной истории России [Текст] / Ю.Ю. Синелина: Монография / Под общ. ред. д-ра филос. наук В.П. Култыгина.– М.: Academia, 2004.– 216 с.

15. **Тощенко, Ж.Т.** Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. [Текст] / Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 543 с.

16. **Угринович, Д.М.** Введение в религиоведение: 2-е изд., доп. [Текст] / Д.М. Угринович. – М.: Мысль, 1985.– 268 с.

17. **Хабермас, Ю.** Вера и знание [Текст] : пер. с нем. / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.

18. **Яблоков, И.Н.** Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению / [Текст] / И.Н Яблоков. – М.: Гардарика, 1998.