



УДК 316.74:2(075.8)

Науково-теоретичний альманах «Грані»  
Scientific-theoretical almanac «Grani»«Grani». 2016. 140(12), 10-15.  
doi:10.15421/ 1716132  
www.grani.org.ua

## Контрмодернізаційні особливості соціальної інституціалізації відносин Російської православної церкви і держави: радянський і пострадянський період

Ю.Ю. Медведєва<sup>1</sup>

Статтю присвячено проблемі визначення контрмодернізаційних особливостей інституціалізації відносин Російської православної церкви і держави. Авторкою зроблено висновок про те, що нині в суспільстві так чи інакше вирішується питання взаємодії з церквою, щодо чого сформовано дві соціально-інституційні моделі церковно-державних відносин.

Перша з них, яка набула особливої популярності в 90-і роки, зводиться до ліберальної доктрини «вільна церква в секулярному суспільстві». Відповідно до цієї інституційної моделі, церква і держава мають співіснувати в автономних інституційних просторах без взаємного перетину останніх. Тому роль релігійних організацій у суспільстві має бути прівняною до ролі благодійних або культурно-просвітницьких організацій.

Друга інституційна модель передбачає створення інституційних привілеїв для окремих конфесій, яка отримала назву моделі інституційного протекціонізму. З цієї точки зору особливими правами повинні бути наділені «традиційні конфесії», на які держава покладає певні завдання в справах підтримки соціальної моралі, врегулювання міжнаціональних конфліктів і взагалі в усіх проблемних соціальних сферах, де виникають кризи та конфлікти. В цій інституційній моделі церква спонукається до соціального служіння та несення відповідальності перед суспільством і державою.

Сучасний соціально-політичний профіль міжінституційної взаємодії є сформованим радянською та пострадянською епохами, і фактично спирається на домодерні засади. А якщо так, то влада має визнати, що ефективна взаємодія з церквою є переважно її прерогативою. Сучасна церква як соціальний інститут є соціальним реліктом радянської держави. Саме тому, якщо держава зацікавлена в соціальній модернізації, вона сама має звільнитися від тієї спадщини минулого, яке заганяє церкву в соціальне гетто.

**Ключові слова:** модернізація; контрмодернізація; соціальна інституціалізація; православ'я; держава

## Counter-modernization peculiarities of social institutionalization of relations between Russian Orthodox Church and the state: soviet and post-soviet periods

Y.Y. Medvedieva<sup>2</sup>

The definition of counter-modernization peculiarities of institutionalization of relations between Russian Orthodox Church and the state has been given in the article. It has been concluded by the author that nowadays the problem of interaction with the church is been solving in society in different ways, according to which the two socio-institutional models of church-state relations have been formed.

The first institutional model, which has become particularly popular in the 90s, represents the liberal doctrine of «free church in a secular society.» According to this institutional model, Church and the state must coexist in the autonomous institutional spaces without their mutual crossing. Therefore, the role of religious organizations in society should be equated to the role of charities and cultural and educational institutions.

The second institutional model supposes the the establishment of institutional privileges to separate confessions. It was called the model of the institutional protectism. From this point of view, the specific rights should be granted to «traditional religions». State gives such religions certain tasks in spheres of social morality's support, settlement of international conflicts, and, generally, in all crisis and conflict areas of social life. In this institutional model, Church is encouraged to maintain the social service and is responsible to society and state.

Modern socio-political profile of inter-institutional cooperation was formed by the Soviet and post-Soviet era, and, in fact, it was based on the pre-modern ground. If so, the government should recognize that effective communication with Church is mostly its prerogative. Modern Church as a social institution is a social relic of the Soviet state. That's why, if the government is interested in the social modernization, it has to liquidate the past heritage, which leads Church into the social ghetto.

**Keywords:** modernization; counter-modernization; social institutionalization; orthodoxy; state

<sup>1</sup> Докторант; Національний авіаційний університет, 03680, Київ, пр. Космонавта Комарова, 1

<sup>2</sup> Doctoral candidate; National aviation university, 1, Komarova Ave., Kyiv, 03680, Ukraine

<sup>3</sup> Докторант; Национальный авиационный университет, 03680, Киев, ул. Космонавта Комарова, 1  
E-mail: dr.yulia.medvedeva@icloud.com

## Контрмодернизационные особенности социальной институционализации отношений Русской православной церкви и государства: советский и постсоветский период

Ю.Ю. Медведева<sup>3</sup>

Статья посвящена проблеме определения контрмодернизационных особенностей институционализации отношений Русской православной церкви и государства. Автором сделан вывод о том, что сейчас в обществе так или иначе решается вопрос взаимодействия с церковью, относительно чего сформированы две социально-институциональные модели церковно-государственных отношений.

Первая из них, которая приобрела особую популярность в девяностые годы, сводится к либеральной доктрине «свободная церковь в секулярном обществе». Согласно этой институциональной модели, церковь и государство должны сосуществовать в автономных институциональных пространствах без взаимного пересечения последних. Поэтому роль религиозных организаций в обществе должна быть приравнена к роли благотворительных или культурно-просветительских организаций.

Вторая институциональная модель предусматривает создание институциональных привилегий для отдельных конфессий, которая получила название модели институционального протекционизма. Особыми правами должны быть наделены традиционные конфессии, на которых государство возлагает определенные задачи в поддержке социальной морали, урегулировании межнациональных конфликтов и вообще во всех проблемных социальных сферах, где возникают кризисы и конфликты. В этой институциональной модели церковь побуждается к социальному служению и несению ответственности перед обществом и государством.

Современный социально-политический профиль межинституционального взаимодействия является сформированным советской и постсоветской эпохами, и фактически опирается на домодерные основания. Власть должна признать, что эффективное взаимодействие с церковью являются преимущественно ее прерогативой. Современная православная церковь как социальный институт является социальным реликтом советского государства. Именно поэтому, если государство является заинтересованным в социальной модернизации, оно само должно освободиться от наследия прошлого, которое загоняет церковь в социальное гетто.

**Ключевые слова:** модернизация; контрмодернизация; социальная институционализация; православие; государство

**Peer-reviewed, approved and placed:** 15.11.2016.

**Постановка проблеми.** Модернізація в технологіях веде до науково-технічних революцій. У соціально-політичній сфері модернізація породжує громадянське суспільство і ліберальну демократію. У цьому випадку ми маємо участь всіх в житті суспільства і повагу до свободи особистості. Йдеться про права людини, які закладені у Загальній декларації прав людини та в основних законах держави. Наскільки коректно в науковому відношенні можна вести мову про модернізацію православної релігії? Певно, йдеться не про рівень каноніки та догматів.

Зрозуміло, що православ'я не обмежується догмами, які не можуть піддаватись модернізації. Прикладами модернізації в церковному житті можуть бути способи прилучення різних соціальних груп до оволодіння релігійною культурою та зміна інституційних моделей взаємодії церкви із державою і суспільством. Для соціології релігій ця проблема є актуальною і значущою в контексті процесів перетворення, які відбуваються в українському суспільстві.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Розглядаючи ступінь розробленості даної проблеми, слід виділити ряд її аспектів. Релігія і церква як соціальні інститути отримали своє відображення в роботах класиків соціальної думки англомовного та російськомовного походження. У соціології релігій цими проблемами займалися М. Вебер, В. Гараджа, В. Добреньков та О.Кравченко, П. Сорокін та ін [2,4,6,7]. Автори зосереджувалися на тематиці та проблематиці

соціальних інститутів, особливостях інституціалізації церкви, статусі різних релігійних груп та громад і т.ін.

Проблемами стратифікації православного священства, а також інституційних моделей відносин держави і православної церкви опікувалися такі дослідники, як В. Бачинін, М. Мітрохин, С. Філатов, О. Яковлева. Зазначені автори розглядали в своїх працях ментальність православного священства, співвідношення традиційної та модернізаційної компоненти православної церкви як соціального інституту, фундаменталізму і модернізму та ін. [1,3, 5,8].

Мета дослідження – визначення контрмодернізаційних особливостей інституціалізації відносин Російської православної церкви і держави. Завданнями статті є: а) визначення контрмодернізаційних особливостей інституціалізації відносин Російської православної церкви і держави в радянський період; б) визначення контрмодернізаційних особливостей інституціалізації відносин Російської православної церкви і держави в пострадянський період.

**Виклад основного матеріалу.** Інституціалізація православ'я в умовах радянського суспільства відбувалася на всій території СРСР, де залишалося всього близько ста функціонуючих храмів. Використання соціалістичним феодализмом Сталіна символічного капіталу православної церкви було детерміновано двома обставинами. З одного боку, йшлося про «церковне відродження» і патріотичну

риторику у зв'язку із потребою актуалізації «зв'язку часів». Адже єдиним соціальним інститутом, який реально зберіг цей зв'язок в Україні Рад, залишалася церква.

З іншого боку – релігійна політика нацистів, які в масовому порядку сприяли відкриттю храмів на окупованих територіях, забезпечуючи цим підтримку місцевого населення. Нарешті, можна вказати і на посилення релігійно-містичних настроїв серед учасників військових дій. Крім того, загибель багатьох мільйонів людей на фронті вела до пробудження релігійних почуттів у жіночій частині населення, яка і заповнила нововідкриті з ініціативи влади православні храми, не переймаючись питаннями про легітимність самого керівництва церкви.

Таким чином, пряме використання державою церкви як допоміжного легітимізаційного інституту дозволяє вести мову про початок повернення їй статусу суб'єкта феодального права. Адже за умови створення в Радянському Союзі приховано-станової моделі стратифікації церква також мала стати однією з феодальних інституцій, хоча й була підпорядкована атеїстичній державі.

У післявоєнні роки після війни відбувалася міжінституційна взаємодія церкви та держави за рахунок звернення держави до тієї частини «символічного капіталу» православ'я, яка допомагала державі вирішувати конкретні політичні та соціально-психологічні завдання. Церква стала використовуватися, в першу чергу, як засіб пропаганди (особливо на зовнішньополітичному напрямку, через свої зв'язки з іншими помісними церквами і через миротворче служіння)[8].

Усередині країни православ'я виконувало переважно обрядові функції (літургійна частина символічного капіталу) задля створення видимості релігійної свободи для «зовнішніх», а з іншого – для здійснення релігійної терапії щодо осіб, які позбулися своїх чоловіків в роки війни і потребували психологічної допомоги, яку держава не могла їм надати своїми засобами.

І хоча політичне керівництво сподівалося на втрату церквою своєї пастви, воно все ж не розраховувало на велику кількість потенційних пацієнтів, які потребують психологічної підтримки за допомогою обрядів, пов'язаних головним чином з поминанням покійних. Однак цього не сталося. З відходом одного покоління йому на зміну приходило інше.

При цьому в суспільній свідомості склався стійкий стереотип, який був пов'язаний із дореволюційним традиційним суспільством. Згідно з цим стереотипом, жінка похилого віку обов'язково повинна ходити до церкви, навіть якщо вона і не є надто релігійною. Відвідування храму стало атрибутом певного соціального статусу[1].

З соціальної точки зору, таку релігійну поведінку можна було б вважати проявом доіндустріального життєустрою та способу мислення, що підтверджувало контрмодернізаційну спрямованість православ'я як релігійної доктрини та православної

церкви як організації. Адже релігійність в буржуазному суспільстві потребує або свідомого ставлення, або ж проявів світської свідомості, яка заперечує суто релігійні цінності, ставлячи на їх місце квазірелігійні субститути.

Внутрішня релігійна політика держави була фактично домодерною, оскільки припускала використання тільки «зовнішньої» частини символічного капіталу православ'я. Йдеться про послуговування обрядністю з боку певної маргінальної частини суспільства. Водночас молодь та інтелігенція, представники якої нерідко зверталися до православ'я в пошуках саме духовного капіталу, переживали розчарування і ставали дисидентами як по відношенню до влади, так і до церкви.

Повна залежність керівництва церкви від держави за радянських часів сприяла реалізації пріоритетного для держави зовнішнього напрямку діяльності церкви. Це відтворювало азійський спосіб виробництва в його кесарепапійській версії, що сприяло перетворенню церкви на складову правоохоронних (владоохоронних) органів.

Основним завданням, яке було сформульоване сталінським режимом перед церквою, стала «миротворчість» себто, виконання дипломатичних завдань під прикриттям зовнішніх церковних зносин. До 1961 року – часу початку «хрущовських гонінь» на православ'я – церковне керівництво вже цілком чітко усвідомлювало, що єдиним гарантом збереження церкви в феодально-соціалістичному суспільстві може бути її міжнародна активність.

Прилучення до цінностей модерну супроводжувалося прагненням православ'я знайти опору в західному християнському світі опісля вступу у Всесвітню раду церков (ВРЦ) – найбільшу екуменічну організацію, яка проголошує в якості своєї мети алюзійну щодо європейської модерної версії теорії розподілу влади так звану теорію «відновлення єдності християнського світу», а в якості основної доктрини – «теорію гілок»[1, 5, 8].

Згідно із цими теоріями, всі християнські конфесії є лише відгалуженнями від єдиного дерева, але жодна з них не містить всієї повноти істини і не може претендувати на звання «єдиної Справжньої церкви».

Вступ до ВРЦ, з одного боку, був для православної церкви загрозою в аспекті часткової втрати віросповідної ідентичності. Адже православна церква соціально презентувала себе саме як «єдина справжня церква», вважаючи інші конфесії, які відокремилися від неї, неавтентично-християнськими. З іншого боку, в умовах антирелігійних гонінь і граничного звуження релігійного життя всередині країни міжконфесійні відмінності вже були неістотними. На тлі воєнничого домодерну радянського атеїзму, всебічного наступу на церкву на майновому, пропагандистському та іншому фронтах на перший план виходило завдання інституційного самозбереження [3, с.304-344].

Дозволивши доволі слабку критику екуменізму, православна церква остаточно перейшла на позицію

контрмодерну. Радикальні дисиденти дорікали церковному керівництву в колабораціонізмі і співпраці з владою, але не в дружбі з християнами Заходу. І тут істотним було проведення паралелей із переслідуваннями дисидентів у радянському суспільстві та переслідуванням еретиків у середньовіччі [5, с.44-47].

За умови, коли держава повністю перебирала на себе функції церкви, ставала квазіцерквою, передаючи естафету квазірелігійній ідеології комунізму, на роль еретиків цілком згоджувалися дисиденти. Їх переслідування при повному мовчанні церкви ще більше сприяло ототожненню останньої із домодерними цінностями.

Багаторічний період соціально-інституційного злиття з владою і вирішення поставлених нею зовнішньополітичних завдань не минув безслідно не тільки для церковної доктрини, але і для самої церковної організації, структура якої формувалася так, щоб в найбільш зручний спосіб виконувати пропагандистські завдання, поставлені владою. Склад церковної ієрархії повністю контролювався спеціально створеним урядовим органом – Радою у справах релігій, уповноважені якого мали право звільняти і приймати на служіння релігійно-священські кадри.

Керівники органу цензурування релігій (в більшості випадків кадрові офіцери КДБ) часто вели мову про необхідність створення священства «нового типу», що їм частково вдалося. До кінця радянського періоду адміністративна система православної церкви працювала досить чітко і в самостійному режимі, відсіваючи всіх, хто міг представляти найменшу небезпеку для «нормальних церковно-державних відносин» [3, с.304-344].

Жоден з церковних дисидентів, який був засуджений за «антирадянську діяльність», в 70-80-ті роки не отримав підтримки з боку церковних ієрархів, навпаки – всі вони зазнали суворого церковного покарання (заборони на служіння і навіть відлучення від церковного спілкування).

Соціально-політичні умови, що виникли в результаті краху радянської системи, здавалося б, розкрили перед православною церквою всі можливості для поступового відновлення свого символічного капіталу в його феодално-олігархічному різновиді.

Інерція «симфонії» церкви з державою як двох соціальних інститутів постіндустріального нефеодалізму виявилася настільки сильною, що шлях реставрації був запрограмованим на відтворення в умовах сучасної РФ церкви в її дожовтневому статусі.

Побоюючись розпаду церковно-адміністративної структури, яка мала місце в Україні, де короточасне послаблення інституційного кластеру держава-церква призвело до кризових подій, церковне керівництво в Москві вважало за потрібне рухатися в звичному фарватері обслуговування церквою державних інтересів.

В обмін на вірність цьому апробованому курсу православна церква отримала в особі держави

зовнішню силу, яка активно стримувала відцентрові сили всередині церкви. Хоча на початку 90-х років в Росії були легалізованими православні канонічні структури, які вважалися альтернативними (за радянських часів вони існували підпільно), і навіть почався процес переходу громад в російську зарубіжну церкву, масштаби цього явища залишилися досить скромними. Більшість «відпалих» храмів було повернуто в РПЦ силою за допомогою силових структур [6, с.89-91].

У використанні символічного капіталу православною церквою сформувалися дві соціальні тенденції: йдеться, з одного боку, про централізацію та монополізацію, а з іншого – про комерціалізацію. Монополізація церковною ієрархією символічного капіталу означає, що церковні «низи» у вельми незначній мірі є прилученими до цього «капіталу», і навіть духовенство може використовувати його в обмежених обсягах. З іншого боку, відбувається перетворення символічного капіталу на предмет комерційної діяльності. Адже цінність тієї чи іншої його складової нині, в більшості випадків, має певний грошовий еквівалент.

Комерціалізація символічного капіталу, по-перше, перетворює православну церкву на одного з найбільших суб'єктів господарської діяльності в Росії, а по-друге, поставила витребуваність символічного капіталу в залежність від його конвертації в фінансовий капітал. Головним чином ця трансформація відбувається за рахунок того, що в суспільній свідомості живуть ті культурні архетипи, форми самоідентифікації і, нарешті, магичні уявлення, які пов'язані з вчиненням релігійних обрядів. Саме невіруюча частина населення та позацерковні соціальні групи приносять церковній скарбниці найбільший дохід [7, с.333-335].

Примітним є і те, що на своєму ринку символічного капіталу Російська православна церква є повним монополістом. Можливі конкуренти усуваються адміністративними методами за допомогою держави. Так, на початку 90-х років було усунуто альтернативні православні церкви, а нині усуваються «секти» і римо-католики, які становлять меншу небезпеку, оскільки не володіють символічним капіталом, який був би подібним за формою до капіталу РПЦ.

Маючи соціальний статус власника символічного капіталу, керівництво РПЦ справляє істотний вплив на державу і суспільство. В цьому відношенні церковні ієрархи утворюють соціальну групу колективного олігархату, який має достатньо можливостей вести «свою гру» в політичному і економічному просторі російського суспільства.

Техніки впливу цього колективного олігарха на державу і суспільство мають свої особливості. Окрім фінансових важелів впливу, церква має потужний ресурс духовно-психологічного впливу, витoki якого пов'язані із трансцендентним походженням її символічного капіталу [8].

Цей ресурс використовується в найрізноманітніших формах у соціальному впливі на різні верстви населення. Йдеться про дії, починаючи

від ритуалів очищення та вигнання бісів, освячення житла, автівок і закінчуючи духонаставництвом політиків вищого рівня і надання пастирських порад та благословень політичній діяльності. Останнім часом для посилення соціального впливу все частіше використовується авторитет «старців» – досвідчених духівників, які живуть, як правило, в монастирях або у віддалених сільських парафіях і користуються репутацією «прозорливих» живих святих.

Політичний істеблішмент контактує із церковною геронтократією («старцями») задля отримання важливих порад не маючи уявлення про доктрину тривладдя. У РПЦ набула поширення так звана «доктрина тривладдя», розуміння структури якої може бути поясненом на основі типів легітимності М. Вебера [2, с.78-215].

Згідно з доктриною, влада представляється у вигляді трикутника, два кути якого символізують світську і церковно-ієрархічну владу – царську владу (умовно) і священницьке служіння. Вершиною цього трикутника є влада «старців», яка, будучи вираженням пророчого служіння, є безумовним авторитетом і мірилом для двох «нижчих» типів влади. Отже, церква отримує потрібну легітимність: традиційну, раціонально-легальну та харизматичну.

Прагнення отримати максимальний і швидкий комерційний ефект від експлуатації символічного капіталу призводить до його розпилення і знецінення. Найбільш очевидним симптомом цього процесу є зменшення чисельності пастви РПЦ і падіння авторитету церкви в суспільстві, що може спричинити новий атеїстичний сплеск.

Турбота про інституційне самозбереження мала б змістити центр ваги в діяльності церкви з комерції та оплачуваного виконання ритуалів на освіту, місіонерство і соціальну допомогу. Однак поки релігійна освіта перебуває в вельми занедбаному стані, а реальне місіонерство є фактично відсутнім. Потенційний атеїстичний сплеск загрожує не тільки благополуччю РПЦ, а й культурно-національній ідентичності православних народів Росії і навіть соціально-політичній стабільності всього російського суспільства. Держава чи не більше самої РПЦ зацікавлена в тому, щоб звести до мінімуму таку небезпеку, не створюючи для неї передумов.

**Висновки.** Нині церковно-державні відносини переживають кризу, оскільки жодна зі сторін чітко не визначає цілей цих відносин. З одного боку, церкві в спадщину від радянської доби дістався постулат про «відокремлення Церкви від держави», який, у кінцевому підсумку спрямований на перетворення Церкви в соціальне гетто, яке задовольняє приватні духовні потреби приватних осіб.

З іншого боку, сучасній державі в спадщину від радянської епохи дісталися виховане в душі сервілізму і колабораціонізму священство, церковна структура, яку було створено радянською державою задля вирішення тих внутрішніх і зовнішніх завдань,

які феодально-олігархічна держава ставила і продовжує ставити перед церквою (але не навпаки). Тому будь-які спроби діалогу між церквою і державою як рівноправними суб'єктами виявляються марними.

Дотримуючись інерції минулих років, священницька ієрархія православ'я готова виконувати практично будь-які завдання влади без претензій останньої щодо церковних активів. Останнє дозволяє церкві реалізовувати майже необмежену свободу фінансово-господарської діяльності. Феодально-олігархічна автономія церкви та її замкненість на внутрішньому духовному й економічному житті не сприяє налагодженню з нею рівноправного діалогу.

Але така пасивність багато в чому пояснюється тим, що її адміністративна структура є породженням самої держави, вона створена в 1943 році практично «з нуля» для виконання певних державних завдань. Тому ініціатива формування нового типу церковно-державних відносин може виходити тільки від держави, яка повинна задавати церкві «правила гри».

Нині в суспільстві так чи інакше вирішується питання взаємодії з церквою, щодо чого сформовано дві соціально-інституційні моделі церковно-державних відносин.

Перша з них, яка набула особливої популярності в 90-і роки, зводиться до ліберальної доктрини «вільна церква в секулярному суспільстві». Відповідно до цієї інституційної моделі, церква і держава мають співіснувати в автономних інституційних просторах без взаємного перетину останніх. Тому роль релігійних організацій в суспільстві має бути прирівняною до ролі благодійних або культурно-просвітницьких організацій. Друга інституційна модель передбачає створення інституційних привілеїв для окремих конфесій, яка отримала назву моделі інституційного протекціонізму. З цієї точки зору особливими правами повинні бути наділені «традиційні конфесії», на які держава покладає певні завдання в справах підтримки соціальної моралі, врегулювання міжнаціональних конфліктів і взагалі у всіх проблемних соціальних сферах, де виникають кризи та конфлікти. В цій інституційній моделі церква спонукається до соціального служіння та несення відповідальності перед суспільством і державою[9-10].

Сучасний соціально-політичний профіль міжінституційної взаємодії є сформованим радянською та пострадянською епохами, і фактично спирається на домодерні засади. А якщо так, то влада має визнати, що ефективна взаємодія з церквою є переважно її прерогативою. Сучасна церква як соціальний інститут є соціальним реліктом радянської держави. Саме тому, якщо держава зацікавлена в соціальній модернізації, вона сама повинна звільнитися від тієї спадщини минулого, яке заганяє церкву в затишне соціальне гетто.

## БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бачинин В.И. Византистская ментальность православного духовенства // Метод доступа: <http://archipelago.ru/ttt/autos/bachinin/?library=1935>.
2. Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Избранное. Образ общества. Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. - С. 78-215.
3. Гараджа В.И. Социология религии // Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. М.: Институт социологии РАН, 1998. - С. 304-334.
4. Добренков В.И., Кравченко А.И. Социология. Т. 3. Социальные институты и процессы. М.: ИНФРА-М, 2000. - 520 с.
5. Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: Новое литературное обозрение, 2004.- 648 с.
6. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Под ред. С.Б. Филатова. - М., СПб.: Летний сад, 2002.- 448 с.
7. Сорокин П.А. Влияние профессии на поведение людей и рефлексология социальных групп II Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М.: Наука, 1994. - С. 333-355.
8. Яковлева А.М. Фундаментализм и модернизм в русском православии сегодня // Метод доступа: <http://ec-dejavu.net/o/Orthodoxy-3.html>.
9. Аптер Д. Переосмысление развития: модернизации, зависимости и постмодерна в политике. Калифорния. Ньюбери-Парк: «Мудрец Публикаций», 1987. - 326 с.
10. Бендикс Р. Сравнительный анализ исторических перемен. В. Запф Теории социальных изменений. Кольн: «Кипенхойер и Витч», 1971. - С. 177- 187.

## REFERENCES:

1. Bachinin, V.I. Vizantistskaya mentalnost pravoslavnogo duhovenstva [Byzantium mentality of the Orthodox clergy]. Access: <http://archipelago.ru/ttt/autos/bachinin/?library=1935> (in Russian).
2. Veber, M., 1994. Sotsiologiya religii. Tipyi religioznyih soobshchestv [Sociology of Religion. Types of religious communities]. Izbrannoe. Obraz obschestva. Yurist, 78-215. Moscow (in Russian).
3. Garadzha, V.I., 1998. Sotsiologiya religii [Sociology of Religion]. Sotsiologiya v Rossii. Institut sotsiologii RAN, 304-334. Moscow (in Russian).
4. Dobrenkov, V.I., Kravchenko, A.I. Sotsiologiya, 2000. Sotsialnyie institutyi i protsessy [Sociology, 2000. Social institutions and processes]. INFRA-M 3. Moscow (in Russian).
5. Mitrohin, N.A., 2004. Russkaya pravoslavnaya tserkov: sovremennoe sostoyanie i aktualnyie problemyi. [Russian Orthodox Church: current situation and urgent problems]. Novoe literaturnoe obozrenie. Moscow (in Russian).
6. Religiya i obschestvo. Ocherki religioznoy zhizni sovremennoy Rossii [Religion and Society. Essays on the religious life of modern Russia]. 2002. Letniy sad, Moscow (in Russian).
7. Sorokin, P.A., 1994. Vliyanie professii na povedenie lyudey i refleksologiya sotsialnyih grupp. II Obschedostupnyiy uchebnik sotsiologii. Stati raznyih let. [Impact of profession on the people's behavior and social groups' reflexology. II Public sociology textbook. Articles of different years]. Nauka, 333-355. Moscow (in Russian).
8. Yakovleva, A.M. Fundamentalizm i modernizm v russkom pravoslavii segodnya [Fundamentalism and Modernism in Russian Orthodoxy today]. Access: <http://ec-dejavu.net/o/Orthodoxy-3.html>. (in Russian).
9. Apter, D., 1987. Pereosmyslenie razvitiya: modernizatsii, zavisimosti i postmoderna v politike. [Rethinking Development: Modernization, dependencies and postmodern in politics]. Nyuberi-Park: «Mudrets Publikatsiy», Kaliforniya (in Russian).
10. Bendiks, R., 1971. Sravnitelnyiy analiz istoricheskikh peremen. V. Zapf Teorii sotsialnyih izmeneniy [A comparative analysis of historical changes. W. Zapf Theories of social changes]. «Kipenhoyer i Vitch», 177- 187. Koln (in Russian).