

*Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2026. № 1 (86). С. 167–177.*  
*THE CASPIAN REGION: Politics, Economics, Culture. 2026. Vol. 1 (86). P. 167–177.*

Научная статья  
УДК 316.3:2-184  
doi: 10.54398/1818-510X.2026.86.1.015

**СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СИТУАТИВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

**Шевченко Федор Геннадьевич**

Астраханский государственный университет им. В. Н. Татищева, г. Астрахань,  
Россия

toriodor@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0007-2310-3327>

**Аннотация.** Статья посвящена социальному феномену ситуативной религиозности и его значению в процессе формирования религиозной идентичности. В настоящее время, когда идет поиск путей преодоления духовно-нравственного кризиса общества и формирования контуров российской идентичности, исследование феномена ситуативной религиозности приобретает особую актуальность. Данный феномен может рассматриваться как первичный этап формирования устойчивой религиозной идентичности, которая может быть элементом сформировавшейся российской идентичности в целом. Цель данного исследования заключается в определении при помощи методологии социально-философского подхода причин существования ситуативной религиозности и установление его значения при формировании религиозной идентичности. В процессе проведенного исследования анализировались данные опросов ВЦИОМ и результатов проведенного нарративного интервью со священнослужителями различных конфессий. Значительный вклад в разработку теоретических основ изучения религиозного сознания на пересечении духовного опыта и социальной онтологии внесли труды Э. Дюркгейма, П. Бергера, М. Вебера, М. Хайдеггера, П. Тиллиха, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина и др. В современных отечественных исследованиях (О. А. Ширко, Е. В. Кузмина, Т. П. Лифинцева и др.) затрагиваются отдельные проявления ситуативной религиозности, однако комплексный социально-философский анализ этого явления до сих пор еще не был осуществлен. Результаты проведенного исследования показывают, что ситуативная религиозность представляет собой адаптивную реакцию на кризисные состояния, порожденные социальной нестабильностью и разрушения базовых традиционных духовных ценностей. Эта духовная ситуация порождает экзистенциальную тревогу, страх перед будущим, что приводит к появлению феномена ситуативной религиозности. Ситуативная религиозность, будучи поверхностной характеризуется утилитарно-магическим характером и неустойчивостью. Вместе с тем он содержит в себе возможность осмысленного духовного поиска и переход к осознанной вере.

**Ключевые слова:** ситуативная религиозность, религиозная идентичность, социальная идентичность, экзистенциальный страх, духовно-нравственный кризис, социальная онтология, интеграция общества, утилитарная религиозность, духовный поиск, социальная нестабильность, нарративное интервью, социология религии, философская антропология

**Для цитирования:** Шевченко Ф. Г. Социальный феномен ситуативной религиозности в контексте религиозной идентичности современного российского общества // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2026. № 1 (86). С. 167–177. <https://doi.org/10.54398/1818-510X.2026.86.1.015>.



Это произведение публикуется по лицензии Creative Commons “Attribution” («Атрибуция») 4.0 Всемирная.

THE SOCIAL PHENOMENON OF SITUATIONAL RELIGIOSITY  
IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS IDENTITY IN MODERN RUSSIAN SOCIETY

*Fedor G. Shevchenko*

Astrakhan Tatishchev State University, Astrakhan, Russia

toriodor@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0007-2310-3327>

**Abstract.** The relevance of the research of the phenomenon of situational religiosity is conditioned by modern spiritual and moral crisis, which escalates the existential anxiety of the person and increases the importance of studying the mechanisms of transformation of spontaneous religious experience into a stable identity. The aim of the study is to conduct a socio-philosophical analysis of situational religiosity and its connection with existential fear as a factor of spiritual self-determination. The research methodology combines social-ontological analysis with empirical sociological methods, including narrative interviews with clergies of different confessions, and is based on RPORC (Russian Public Opinion Research Centre) data. The theoretical basics of the study of religion as a social institution are laid in the works of E. Durkheim, P. Berger, M. Weber, and the issues of spiritual experience and the ontology of faith are in the works of M. Heidegger, P. Tillich, N. A. Berdyaev, and I. A. Ilyin. In Russian studies (O. A. Shirko, E. V. Kuzemina, T. P. Lifintseva), we can find not more information about individual manifestations of situational religiosity, however, a comprehensive socio-philosophical analysis of this phenomenon is still fragmentary. The results of the research show that situational religiosity is an adaptive response to crisis states, generated by existential anxiety and social instability, and often acquires a utilitarian-magical character, forming a superficial identity. At the same time, it was revealed that existential fear can act not only as a destructive, but also as a constructive factor, stimulating a meaningful spiritual search. The key conclusion is that the transition from situational religiosity to a true and stable identity is possible only through the deep integration of spiritual experience into a system of personal values and life meanings, which marks the transition from a magical worldview to conscious faith.

**Keywords:** situational religiosity, religious identity, existential fear, spiritual and moral crisis, social ontology, integration, utilitarian religiosity, spiritual search, social instability, narrative interview, sociology of religion, philosophical anthropology

**For citation:** Shevchenko F. G. The Social Phenomenon of Situational Religiosity in the context of religious identity in modern Russian society. *Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kultura* [The Caspian Region: Politics, Economics, Culture]. 2026, no. 1 (86), pp. 167–177. <https://doi.org/10.54398/1818-510X.2026.86.1.015> (In Russ.).



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

*Введение*

В настоящее время, в условиях роста вызовов и угроз, особое значение приобретает укрепление духовного единства российского общества. Духовное единство предполагает достаточно высокий уровень осознания принадлежности к определенному обществу, его культуре, традициям и ценностям. Одним из факторов такой осознанности является социальная идентичность. Под социальной идентичностью можно понимать социально ориентированное самосознание человека. От того, каким это социальное сознание сформируется, будет зависеть социальное поведение и межличностное взаимодействие индивидов, а в конечном итоге и благополучие общества. Человеческая личность формируется в диалоге и общении с другими людьми, создавая свою социальную идентичность. Как замечает французский философ Эммануэль Мунье: «Личность существует только в своем устремлении к “другому”, познает себя только через “другого” и обретает себя только в “другом”» [9, с. 479]. Социальная идентичность имеет сложную многоуровневую структуру. Одним из ее компонентов является религиозная идентичность. В самом общем виде религиозная идентичность – это самоопределение индивида в отношении принадлежности к религиозному вероисповеданию. Религиозная идентичность как отдельный социальный феномен

является одним из видов социальной идентичности, занимая определенное место в структуре социальной идентичности личности.

Существует достаточно большое количество исследований, посвященных как социальной идентичности в целом и ее типологии, так и религиозной идентичности в частности. Фундаментальный вклад в изучение социальной идентичности внесли отечественные ученые – Г. М. Андреева, В. А. Ядов, Н. М. Лебедева, Л. М. Дробужева. Среди российских исследователей религиозной идентичности можно отметить М. П. Мчедлова, А. Н. Крылова, Ю. Ю. Синелина, чьи научные работы анализируют как динамику религиозного самосознания, так и понимание места идентичности в структуре личности. Исследуя религиозную идентичность, Т. С. Пронина обращает внимание, на тот момент, что в российском обществе «религия играет существенную роль в создании идентичности как для отдельных индивидуумов, так и для общества в целом» [10, с. 130]. Феномен ситуативной религиозности, который проявляется в контексте изучения религиозной идентичности, с относительно недавнего времени также становится объектом изучения. В работах таких исследователей, как О. А. Ширко, Е. В. Куземина, Т. П. Лифинцева рассматриваются различные аспекты этого феномена социальной реальности. Однако в изучении ситуативной религиозности есть еще вопросы, которые требуют своего решения. В частности, необходимо установить причины возникновения этого социального феномена, прояснить проблему его онтологического статуса и определить его значение в процессе формирования религиозной идентичности в целом.

Целью статьи является рассмотрение феномена ситуативной религиозности в контексте формирования религиозной идентичности. Исследование данного феномена позволит определить один из «аспектов», необходимых для установления объективной картины религиозности населения России.

В работе используются социально-философские методы социально-онтологической концептуализации, направленные на выявление социальной реальности. Социально-философский анализ феномена ситуативной религиозности позволяет выявить особенности духовного состояния современного общества. Социальная философия рассматривает религию не только как социальный институт, выполняющий функции интеграции, регулирования поведения и формирования ценностных ориентиров, но и как личный духовный поиск, в процессе которого затрагивается «глубинный уровень внутренних ощущений индивида» [144, с. 301]. Фактические данные, были получены автором через использования эмпирических методов социологии – интервью.

#### *Основная часть*

Социологические опросы россиян, проведенные ВЦИОМ в 2025 г., демонстрирует достаточно высокий уровень религиозной идентичности россиян. Ответ на вопрос этого социологического опроса: «Последователем какого мировоззрения или религии Вы себя считаете?» – показал, что верующими в той или иной степени себя назвали 79 % опрошенных. Из них отнесли себя к православной конфессии 67 % [12]. Однако признание себя верующим фиксирует лишь субъективное, по сути, самоопределение части общества собственной религиозности, и не дает информации насколько на самом деле религиозно общество.

Религиозность тех людей, которые отнесли себя к верующим по опросу ВЦИОМ, учитывая последующие уточняющие вопросы различна, и представляет собой, если так можно выразиться, «многослойный феномен». Учет этой многослойности, которая устанавливается через количественные показатели социологического опроса, через «внешним» образом выраженные индикаторы, позволяет выйти на определение уровня интенсивности религиозного поведения, что в свою очередь может дать некоторое представление о качестве религиозности тех, кто субъективно считает себя верующими людьми.

Анализируя результаты опроса ВЦИОМ, осуществленного в рамках мониторинга «Религия и общество» в 2025 г., можно выделить три слоя тех, кто определил себя

как последователя религии. В соответствии с этими социальными слоями можно указать и три уровня религиозной идентичности. К слою с наиболее интенсивным уровнем религиозности можно отнести так называемых «практикующих верующих» – это те, кто регулярно посещают церковные службы, а значит, как мы можем предположить, участвуют в богослужении, церковных таинствах, стараются жить согласно христианским ценностям и религиозным императивам. Таких среди православных христиан 22 %. Также в опросе ВЦИОМ к ним можно отнести тех опрошенных, которые считают, что религия играет очень важную роль в их жизни. Таких православных христиан, согласно этому опросу всего 20 %. Внутри этой группы можно выделить еще более узкий круг верующих, которые посещают церковь в среднем один раз в неделю или чаще. Таких людей согласно социологическим опросам около 8 % [12].

Второй слой – это верующие, посещающие церковь нерегулярно, от одного раза в месяц до нескольких раз в год. Данная группа верующих отмечает религиозные праздники, крестят детей и сами принимают крещение согласно традиционным устоям. К этой категории можно отнести также и тех, кто посещает церковь время от времени, которых, согласно опросу, ВЦИОМ, 64 % [12].

Третий слой – это те, кто относит себя к православным верующим, но при этом не знаком с самим религиозным учением. Среди этих людей, считающих себя верующими, 11 % никогда не посещают церковь. Среди тех, кто заявляет о высокой значимости религии в своей жизни, аналогичный показатель составляет 10 %. Интересно отметить, что среди людей, которые декларируют отсутствие своей религиозности, наблюдается парадоксальное явление: 28 % тех, для кого религия не играет никакой роли, и 23 % неверующих время от времени посещают церковные службы [12].

Анализ этих данных указывает на существование разрыва между религиозным самоопределением и социальным религиозным поведением. Для первого слоя верующих религия выступает в качестве бытийной основы мировосприятия, определяющей их систему ценностей и повседневную этику поведения. Для второго и третьего слоев верующих религия является больше элементом традиции, культуры или привычки. Приведенные в социологическом опросе показатели, имея определенную динамику по годам, в целом сохраняют такое постоянное соотношение степеней «интенсивности веры» между группами верующих.

Таким образом, согласно приведенным данным ВЦИОМ, не все респонденты, идентифицирующие себя в качестве верующих, как это можно судить по второму и особенно третьему их слою, на самом деле демонстрируют вовлеченность в религиозную жизнь. Из этого факта можно сделать вывод, что религиозная самоидентификация индивида и присущая ему, во всяком случае в момент опроса, религиозность могут не совпадать. Можно говорить о соотношении религиозности и религиозной идентичности. Как пишут Е. Ю. Вавилова и Е. Н. Хандурова: «Религиозная идентификация по отношению к религиозности может рассматриваться, как процесс присвоения религиозности и конструирования на основе последней личностью определенного смыслового конструкта – религиозной идентичности. Это процесс вхождения личности в структуры религиозного пространства и присвоения себе в нем определенного места» [1, с. 80]. Человек может причислять себя к верующим, хотя на самом деле он таковым по сути не является. Он идентифицирует себя с верующими только лишь потому, что субъективно хочет себя таковым считать.

В связи с этим отметим, что регулярное посещение храмов и участие в таинствах – это достаточно высокий уровень практической вовлеченности в религию. Для определения степени вовлеченности индивида в религиозную жизнь этого показателя вполне достаточно. Регулярно посещающие службы люди склонны искренне считать себя верующими. В целом же характеристика религиозного поведения через интенсивность посещения церковных служб и участие в таинствах остается наиболее приближенным к объективности внешним социологическим показателем, который позволяет косвенно и приблизительно установить тех, кто религиозен на самом деле. Очевидно, что воцерковление предполагает регулярное посещение храмов. Согласно

80-му правилу VI Вселенского Собора, не участвующий в воскресном богослужении без серьезных причин более трех раз отлучается от церкви: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своей церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжение трех седмиц, не придет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения» [6, с. 59]. Те, кто считает себя религиозным человеком, будет стремиться соблюдать это правило.

Значение религиозных практик заключается в том, что они «закрепляют» в сознании индивида необходимые для той или иной религии догматические установки или правила жизни, соответствующей им и целям религии, актуализируя вероучительные установки в собственной жизни, укрепляя тем самым свою веру, делая ее устойчивой. Через регулярное повторение формируется устойчивый навык религиозной жизни, который может стать фактором осознания истин своей веры и ее значения для собственной жизни и полагания ее целей и смыслов. Этот навык может стать условием достижения более глубокого понимания ее содержания. Вера, лишенная практического своего действия, потенциально является менее укорененной и в значительной степени основана на эмоциональных переживаниях. В такой ситуации индивид может демонстрировать большую субъективность в оценках вероучительного характера, а его выводы о собственной религиозности могут быть менее обоснованными. Это означает, что подобная форма религиозной идентичности является неустойчивой, что повышает вероятность смены конфессиональной принадлежности или перехода к неверию.

Для третьего слоя верующих, т. е. для тех, кто не знаком с самим религиозным учением и даже может быть никогда не посещал церковь, религия не имеет экзистенциального духовного значения и воспринимается прежде всего как часть историко-культурного наследия, как принадлежность народной традиции и культуре. Такое восприятие религии, соответствующей «традиционной идентичности», когда «большинство народа считает себя приверженцем одной из религий, которая и является для него доминантной» [10, с. 13], может быть описано через понятие «культурное христианство», когда религиозность приобретает светский, ритуально-культурный характер, а также через понятие «народное христианство», которым обозначается определенный синкретизм христианских и языческих установок или иного свойства верований, который смешивает все это в одно эклектическое целое. Утрата за годы атеистической власти воцерковленной религиозной бытовой культуры, которой следовали практически все без исключения социальные группы христианского сообщества, привело к тому, что в постсоветское время при взрывном интересе людей к религии, «народное», «культурное» христианство во многом формировалось стихийно. Увлеченные религией люди, не разбираясь в догматических вопросах, не понимая их теологической глубины, применяли «религиозное творчество» в решении сложной вероучительной проблематики. В мировоззрение, которое лишь отчасти можно было бы назвать религиозным встраивались собственные субъективные представления о христианстве. В результате появляется народное, культурное, и т. п. христианство, которое ассоциируется с настоящим христианством, с которым идентифицирует себя индивид. К этому же типу до конца еще неосознанной и несформировавшейся религиозности можно отнести и такую ее разновидность, как «ситуативная религиозность».

Под ситуативной религиозностью понимается такой вид религиозной практики, когда участие в религиозных обрядах не является выражением глубокой духовной связи с верой, а является лишь попыткой решить возникшие перед индивидом проблемы. Религиозность данной социальной группы верующих в таком случае приобретает ситуативный характер. В основе социального феномена ситуативной религиозности лежат разные факторы. Одним из них может быть назван рост среди определенных групп общества в условиях кризиса страха перед будущим. Данные

настроения, присутствующие в социуме, можно обозначить как «экзистенциальная тревога».

Современное общество сталкивается с кризисом духовно-нравственного характера, проявляющегося в самых различных его сферах, что в свою очередь порождает множество самых разных проблем. Создаваемое ими постоянное давление и напряжение формирует в социально неустойчивых группах ощущение неуверенности в своем будущем, которое ведет к усилению экзистенциальной тревоги. Как указали в своей статье Е. Ф. Куземина и Е. В. Косивченко: «Чаще всего чувство страха испытывают из-за неопределенности, быстрых изменений, глобальных проблем и высокого уровня информационной перегрузки. Все эти факторы влияют на наше психологическое состояние и могут вызывать тревогу. Люди часто испытывают беспокойство по поводу своего будущего, своей безопасности, соответствия ожиданиям общества и неспособности адаптироваться к постоянным изменениям. Тревога становится неотъемлемой частью современной жизни и требует усилий для эффективного управления и обеспечения подлинного существования» [7, с. 67].

Одним из психологически обусловленных способов преодолеть страх является надежда на чудесное избавление от проблем, которое может быть связано с религией. При этом конкретное представление о характере этого чудесного избавления и каким образом его можно достигнуть соответствует субъективному пониманию индивидуумом религиозности. Религия в социально неустойчивых группах рассматривается в этом случае утилитарно, как инструмент преодоления страха и стрессовых ситуаций.

Ситуативная религиозность, предполагающая импульс к практической деятельности в тяжелых жизненных обстоятельствах, зачастую носит временный характер и имеет прагматическую мотивацию. К религии обращаются не в процессе осмысленного духовного поиска, а в надежде на чудо, способное разрешить конкретные проблемы – болезнь, бедность, личные неурядицы. В условиях утраты уверенности в завтрашнем дне религия может восприниматься данной частью общества как один из инструментов адаптации к неопределенности. Здесь, думается, можно провести некоторую аналогию с первобытными религиозными верованиями, где эта функция религии, скорее всего, была одной из важнейших. Адаптация к неизвестности будущего может рассматриваться как исходный мотив к религиозности. Это вера, но вера довольно простая в своей внутренней логике: «есть некие могущественные силы, и, если к ним правильно обратиться, они помогут решить проблему». В этом религиозном утилитаризме есть сходство больше с магией, чем с подлинной религиозностью, на что указывал еще Э. Дюркгейм. Согласно Э. Дюркгейму, магия и религия – не одно и то же, между ними можно провести демаркационную линию. Как пишет этот французский философ и социолог: «Подлинно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не просто признаются всеми членами данной группы в индивидуальном порядке, но являются делом всей группы и создают ее единство» [4, с. 91]. Магия же не образует такой социальной группы. Э. Дюркгейм замечает: «Но магические представления не обуславливают соединение исповедующих их людей друг с другом и их объединение в одну группу, живущую общей жизнью. Не существует магической Церкви» [4, с. 92]. Смешение религии и магии в сознании тех, кого можно отнести к ситуативной религиозности, говорит только об их первых шагах к осознанию собственной религиозности. В условиях сильного влияния секуляризации, которая разрывает связь между традиционными религиозными институтами, религиозным укладом и повседневной жизнью, формируется новая модель религиозности – ситуативная и утилитарная, при которой сакральное в религиозном сознании упрощается до функционального значения в жизни верующего, как это мы видим в первобытном обществе.

Таким образом, социальный феномен ситуативной религиозности возникает как реакция определенных групп общества с неустойчивым социальным положением

на экзистенциальный вызов. Она актуализируется в периоды роста социальной нестабильности, во время эпидемий, военных действий, катастроф, социальных потрясений, когда индивид оказывается лицом к лицу с фундаментальной тревогой и нуждается в психологической защите. Такой вид религиозности выступает как механизм психологической компенсации и имеет ярко выраженный прагматичный характер. Ее центральным вектором становится обращение к обрядовой стороне религии как к средству достижения конкретных практических целей – избавление от страданий, разрешения сложных жизненных ситуаций и обеспечения безопасности в условиях социальной неопределенности. Таким образом, будучи обусловленной внешними обстоятельствами, ситуативная религиозность, как правило, не консолидируется в устойчивую социальную идентичность и исчезает по мере преодоления кризиса. Поэтому с ситуативной религиозностью так тесно связано магическое сознание и чисто обывательский, массовый интерес к магии. Магическое сознание – это тип религиозного восприятия, при котором сакральное редуцируется до инструментального, функционального уровня. В этом случае религиозные ритуалы воспринимаются как механизм воздействия на реальность, подчиненный логике «просьба – исполнение». Бог здесь представляется как силовой центр, источник чудесного вмешательства, которому можно «угодить» определенными действиями. Магическое сознание противоположно аутентичной религиозности, поскольку не требует от человека духовной рефлексии, изменения образа жизни и глубинного осознания религиозного опыта.

В рамках проводимого исследования для сбора эмпирических данных был применен качественный метод социологии – нарративное интервью со священнослужителями разных конфессий.

Приведем основные выводы анализа нарративных интервью вместе с соответствующими цитатами:

1. В целом отмечается рост ситуативной религиозности. Все респонденты отметили, что во время кризисных ситуаций (болезнь, проблемы в семье, неурядицы на работе) наблюдается всплеск религиозности, но как мы уже говорили ранее, он носит временный характер. Цитата из интервью православного священника (42 года, Казань): «После тяжелых жизненных испытаний многие люди покидают храмы так же неожиданно, как и пришли в них».

2. Ожидание чудесного вмешательства становится главной причиной прихода в храм. Цитата из интервью православного священника (58 лет, Москва): «Приходят, ставят свечи, заказывают молебны, но не для того, чтобы изменить себя, а чтобы Бог помог. Однако если чуда не происходит, то уходит и вера».

3. Поверхностность духовного поиска. Многие прихожане не готовы к глубокому осмыслению догматов и религиозных учений. Цитата из интервью протестантского пастора (39 лет, Астрахань): «Человек может регулярно приходить в храм, но при этом даже не понимать основ веры. Главное – чтобы молитва “сработала”».

4. Различие между ситуативной и осознанной религиозностью. В отличие от тех, кто приходит в религию осмысленно, ситуативные верующие не стремятся изменить свою жизнь. Цитата из интервью муфтия (55 лет, Дербент): «Религия воспринимается как духовная “скорая помощь” – пока тяжело, человек в мечети, но как только ситуация налаживается, религия ему больше не нужна».

Анализ полученных нарративов глубинных интервью с духовенством позволил выявить значительную распространенность ситуативной религиозности, которая в настоящее время становится характерной для религиозности российского общества. У значительной части людей, обращающихся к служителям культа, отсутствует представление о личностном понимании Бога, они воспринимают Бога исключительно как инструмент для исполнения своих желаний, что свидетельствует о трансформации религиозного сознания в сторону потребительского магического мышления. Такой социальный тип верующих характеризуется склонностью воспринимать Бога не как субъектную реальность, имеющую личностное измерение, а как абстрактную,

безличную силу, проявляющую себя исключительно через чудеса и исцеления. Если религиозная вера воспринимается только как культурная традиция, источник утешения или инструмент для решения жизненных проблем, то глубокое понимание основ вероучения становится не нужным и не важным. Такая вера становится непрочной: при испытаниях, разочарованиях или под влиянием внешних идей такая вера легко утрачивается. Как отмечает русский философ И. А. Ильин в своей книге «Аксиомы религиозного опыта»: «Современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности» [5, с. 7].

В то же время отметим, что ситуативная религиозность может нести в себе импульс к осознанию своей религиозной идентичности и ее дальнейшему углублению. Мы можем предположить, что если проблема, с которой сталкивается такого рода верующий, носит серьезный характер и затрагивает вопрос его жизни и смерти, то в этом случае вера может закрепиться. Речь идет о страхе (или даже ужасе) перед собственной смертью. Этот экзистенциальный страх представляет собой фундаментальное глубинное переживание, порождаемое осознанием неотвратимости собственной смерти, экзистенциальной или социальной уязвимостью. По мнению известного немецко-американского философа Пауля Тиллиха, как пишет в своем исследовании Т. П. Лифинцева: «Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности» [8, с. 52]. Страх коренится в самой природе человека как разумного существа, способного рефлексировать о конечности жизни и своем месте в ней. В отличие от ситуативных страхов, связанных с конкретными социальными угрозами (например, страх перемен или потери работы), экзистенциальный страх носит универсальный и всеобъемлющий характер. Как замечает Н. А. Васильева: «В XX столетии экзистенциализм окончательно придал феномену страха онтологический статус. Осознание человеком своей конечности чревато страхом, или боязнью, характерной для здешнего, поюстороннего бытия» [2, с. 229]. Значение экзистенциального страха заключается в том, что он открывает доступ к осмыслению глубинных измерений религиозности. В этом смысле он начинает играть социальную роль, «перемещая» индивида из одного социального слоя верующих в другой. Являясь фундаментальным переживанием человеческой природы, страх способен выступать первоимпульсом религиозного обращения и формирования уже осознанной религиозной идентичности.

Определенное понимание внутреннего механизма перехода от ситуативной религиозности к более глубокому осознанию своей религиозной идентичности, думается, может дать рассуждения об онтофеноменологическом различии страха («die Furcht») и ужаса («die Angst») немецкого философа Мартина Хайдеггера, данное им в книге «Бытие и время». Это различие позволяет точнее описать природу человеческого переживания экзистенциальной тревоги, которая имеет, как мы видим, социальное значение. М. Хайдеггер пишет, что страх («die Furcht») – это понятие, обозначающее страх перед конкретной социальной ситуацией или опасностью, угрозой, которая знакома индивиду: «Перед – чем страх имеет характер угрожаемости» [13, с. 140], а «...от – чего страх есть всегда внутримирное, из определенной области, близящееся вблизи, вредоносное сущее, способное миновать» [13, с. 185]. Ужас («die Angst») – это глубинное экзистенциальное переживание, вызванное осознанием абсолютной незащищенности человека в мире, перед чем-то неизвестным. Как пишет немецкий философ: «От-чего ужаса не есть внутримирное сущее. Поэтому с ним по его сути невозможно никакое имение-дела. Угроза не имеет характера некой определенной вредоносности, задевающей угрожаемое в определенном аспекте какой-то особенной фактической возможности быть. От-чего ужаса совершенно неопределенно» [11, с. 186]. Хайдеггер конкретизирует: «От-чего ужаса есть бытие-в-мире как таковое» [13, с. 186]. Оно не привязано к конкретной угрозе, а связано с пониманием

конечности бытия. В этом смысле ужас позитивен, т. к. может сподвигнуть к переосмыслению смысла собственной жизни. Согласно Хайдеггеру, переживание экзистенциального ужаса способно обогатить личность, раскрывая перед ней новые измерения бытия, которые раньше могли оставаться скрытыми. Осознание неизбежности смерти делает возможным аутентичное существование: человек больше не прячется за иллюзиями, а начинает жить осмысленно, ощущая ответственность за каждый момент жизни, он начинает ценить саму жизнь. Соотнеся это рассуждение М. Хайдеггера с проблемой возможной динамики развития ситуативной религиозности, отметим, что социальные угрозы в условиях духовного кризиса могут доходить до такой степени остроты, что в итоге они могут подтолкнуть к внутреннему духовному поиску, стать стимулом к осознанию религиозной идентичности. В своей диссертации, исследуя «феномен ужаса», А. А. Гришин, ссылаясь на русского философа Н. А. Бердяева, который считал, что экзистенциальный страх – это не просто страдание, а важный этап духовного пути человека, справедливо отмечает: «Нравственное переживание ужаса способно обогатить личность, раскрыть бытийные измерения, о которых она не подозревала» [3, с. 4]. Можно предположить, что индивидуум, осознающий конечность своей жизни, может обратиться к поиску высшего смысла, побуждая человека к глубокому осмыслению своей веры. По мысли Ивана Александровича Ильина, подлинная вера может быть сохранена только через систематическую работу человека над своим внутренним миром: «Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт. Этот опыт требует от человека благоговейного внимания и бережного творческого отношения: верующий должен заботиться о своей вере, о своей духовной чистоте и о богосоответствии своего опыта. Религиозному человеку необходимо одухотворять, очищать, укреплять, растить, углублять и образовывать свой духовный опыт, иначе сила естественных потребностей, давление житейских обстоятельств, расчетов, интересов и компромиссов, личная подслеповатость и власть все выветривающего времени – ослабят, исказят и вырожат этот драгоценный опыт и незаметно, из поколения в поколение приведут его к немощи и разложению» [5, с. 3]. Ильин усматривает опасность для религиозности в том, что человек может утратить живой опыт веры, если начнет довольствоваться его суррогатами – формальной обрядовостью или поверхностной традицией.

#### *Выводы*

В итоге проведенного исследования мы пришли к следующим выводам. В современном российском обществе наблюдается разрыв между религиозной идентичностью и объективной религиозностью. Очевидно, что мы должны учитывать, что признание себя верующим еще не означает, что перед нами действительно религиозный человек. Согласно опросам ВЦИОМ, значительная часть общества, декларирующая свою принадлежность к религиозной традиции, не имеют устойчивого религиозного опыта, а их участие в обрядах имеет лишь культурный или же ситуативный характер. Магическое сознание как форма ситуативной религиозности – восприятие Бога как силы, способной решать жизненные проблемы, без личной трансформации верующего, свидетельствует о социальном феномене потребительского отношения к религии. Ситуативная религиозность представляет собой механизм социальной адаптации, возникающий в ответ на вызовы (кризисы, угрозы, неопределенность). Ее ключевые характеристики включают в себя такие моменты, как:

1. Инструментальность – религия воспринимается как средство решения конкретных проблем, а не система ценностей или мировоззрения.
2. Внешняя обусловленность – ее интенсивность коррелирует с внешними обстоятельствами и ослабевает при их нормализации.
3. Поверхностность – отсутствие глубокой интеграции в личную идентичность и повседневные практики.

Если человек, столкнувшись с экзистенциальным страхом, использует религию только как способ уйти от чувства тревоги перед неопределенностью, которая ждет его в будущем, но при этом он не предпринимает попыток понять глубинный смысл

веры, то его религиозность останется поверхностной, «культурной», т. е. по сути номинальной. В этой утилитарной религиозности сакральное редуцируется до прагматической функции избавления от страданий. Ситуативная религиозность часто эксплуатируется институциями и медиа для упрощенного влияния на аудиторию. Она может закреплять пассивные модели социального поведения (например, поиск «быстрых решений» вместо системного преодоления проблем). Данный феномен отражает универсальную психологическую потребность в поиске опор в условиях социальной нестабильности. Его устойчивость зависит не от религиозности как таковой, а от способности человека к рефлексии и интеграции опыта независимо от того, принимает ли эта интеграция религиозную или светскую форму.

В то же время экзистенциальный страх, являясь глубинной константой, может способствовать подлинному духовному поиску и стать отправной точкой к осознанной религиозной идентичности. Условия трансформации в устойчивую форму включают в себя осознание ограниченности чисто прагматического подхода; внутреннюю работу по пересмотру ценностей и смыслов; интеграцию религиозных практик в социальную повседневность вне ситуативных кризисов.

Таким образом, дальнейшие исследования в данной области могут быть направлены на детальный анализ социальных механизмов трансформации ситуативной религиозности в устойчивую духовную идентичность.

#### Список источников

1. Вавилова, Е. Ю. Религиозная идентичность: современные подходы / Е. Ю. Вавилова, Е. Н. Хандурова // *Инновационная наука*. – 2018. – № 7–8. – С. 78–81.
2. Васильева, Н. А. Феномен страха: онтологический статус и пути преодоления страха / Н. А. Васильева // *Мир науки, культуры, образования*. – 2014. – № 5 (48). – С. 228–231.
3. Гришин, А. А. Феномен ужаса: этико-философский анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук / А. А. Гришин. – Иваново, 2015. – 21 с.
4. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм. – Москва : Дело, 2018. – 736 с.
5. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – Москва : АСТ, 2002. – 586 с.
6. Каноны, или Книга правил, Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых отцов. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. – 280 с.
7. Куземина, Е. Ф. Страх и тревога: философские проблемы существования человека / Е. Ф. Куземина, Е. В. Косивченко // *Общество: философия, история, культура*. – 2023. – № 10 (114). – С. 65–71. – doi: 10.24158/fik.2023.10.8.
8. Лифинцева, Т. П. Категория «Мужество быть» П. Тиллиха: онтология, теология, этика / Т. П. Лифинцева // *История философии*. – 2003. – № 10. – С. 50–67.
9. Мунье, Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – Москва : Республика, 1999. – 559 с.
10. Пронина, Т. С. Религиозная идентичность как психосоциальный феномен / Т. С. Пронина // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2015. – Т. 16, вып. 2. – С. 154–166.
11. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М. П. Мчедлов – Москва : Институт социологии РАН, 2008. – 415 с.
12. Религия и общество: мониторинг (ВЦИОМ). – URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring-09062025> (дата обращения: 10.10.2025).
13. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
14. Ширко, О. А. Ситуативная религиозность молодежи как социальный феномен (на примере православия) / О. А. Ширко // *Научные труды Республиканского института высшей школы. Философско-гуманитарные науки*. – Минск : Республиканский ин-т высшей школы, 2015. – Вып. 14. – С. 300–306.

**References**

1. Vavilova, E. Yu., Khandurova, E. N. Religioznaya identichnost: sovremennye podkhody [Religious identity: modern approaches]. *Innovatsionnaya nauka* [Innovative Science]. 2018, no. 7–8, pp. 78–81.
2. Vasileva, N. A. Fenomen strakha: ontologicheskii status i puti preodoleniya strakha [The phenomenon of fear: the ontological status and ways of overcoming fear]. *Mir nauki, kultury, obrazovaniya* [The World of Science, Culture and Education]. 2014, no. 5 (48), pp. 228–231.
3. Grishin, A. A. *Fenomen uzhasa: etiko-filosofskiy analiz* [The phenomenon of horror: ethical and philosophical analysis]. Cand. Filos. Sci. Abstr. Ivanovo; 2015, 21 p.
4. Dyurkgeym, E. *Elementarnye formy religioznoy zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [The elementary forms of religious life: the totemic system in Australia]. Moscow: Delo; 2018, 736 p.
5. Ilyn, I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow: AST; 2002, 586 p.
6. *Kanony, ili Kniga pravil, Svyatykh Apostolov, Svyatykh Soborov, Vselenskikh i Pomestnykh, i Svyatykh otsov* [Canons, or the Book of Rules of the Holy Apostles, Holy Councils, Ecumenical and Local, and Holy Fathers]. Minsk: Bratstvo v chest Svyatogo Arkhistratiga Mikhaila; 2016, 280 p.
7. Kuzemina, E. F., Kosivchenko, E. V. Strakh i trevoga: filosofskie problemy sushchestvovaniya cheloveka [Fear and anxiety: philosophical problems of human existence]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kultura* [Society: Philosophy, History, Culture]. 2023, no. 10 (114), pp. 65–71, doi: 10.24158/fik.2023.10.8.
8. Lifintseva, T. P. Kategoriya “Muzhestvo byt” P. Tillikha: ontologiya, teologiya, etika [The category “The Courage to Be” by P. Tillich: ontology, theology, ethics]. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2003, no. 10, pp. 50–67.
9. Mun'e, E. *Manifest personalizma* [Manifesto of personalism]. Moscow: Respublika; 1999, 559 p.
10. Pronina, T. S. Religioznaya identichnost kak psikhosotsialnyy fenomen [Religious identity as a psychosocial phenomenon]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities]. 2015, vol. 16, iss. 2, pp. 154–166.
11. *Religiya v samosoznanii naroda (religioznyy faktor v identifikatsionnykh protsessakh)* [Religion in the self-consciousness of the people (the religious factor in identification processes)]. Ed. by M. P. Mchedlov. Moscow: Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences; 2008, 415 p.
12. *Religiya i obshchestvo: monitoring (VTsIOM)* [Religion and society: monitoring (VCIOM)]. Available at: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religiya-i-obshchestvo-monitoring-09062025> (accessed: 10.10.2025).
13. Khaydegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem; 1997, 451 p.
14. Shirko, O. A. Situativnaya religioznost molodezhi kak sotsialnyy fenomen (na primere pravoslaviya) [Situational religiosity of youth as a social phenomenon (the case of Orthodoxy)]. *Nauchnye trudy Respublikanskogo instituta vysshey shkoly. Filosofsko-gumanitarnye nauki* [Scientific Works of the Republican Institute of Higher School. Philosophical and Humanitarian Sciences]. Minsk: Republican Institute of Higher Education; 2015, iss. 14, pp. 300–306.

**Информация об авторе**

**Шевченко Ф. Г. – аспирант.**

**Information about the author**

**Shevchenko F. G. – postgraduate student.**

**Статья поступила в редакцию 04.12.2025; одобрена после рецензирования 23.12.2025; принята к публикации 29.12.2025.**

**The article was submitted 04.12.2025; approved after reviewing 23.12.2025; accepted for publication 29.12.2025.**