

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЦИФРОВИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В РОССИИ

М.К. Шишкина

Преподаватель кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

mshishkina34@mail.ru

В статье анализируется трансформация религиозных практик и идентичностей в условиях цифровизации российского общества. Опираясь на концепции постсекулярного общества (Ю. Хабермас), дисциплинарных практик (М. Фуко) и символической власти (П. Бурдьё), обосновывается формирование викарной «цифровой» религиозности – формы веры, при которой традиционные механизмы социализации и контроля замещаются алгоритмическими. Выявлен феномен «лайт-православия», где идентичность сводится к цифровым маркерам (подписка, репост) без изменения повседневного поведения. Показано, что цифровая среда порождает новый тип легитимности – «алгоритмическую», конкурирующую с каноническим авторитетом священника. Особое внимание уделено деприватизации религии государством с использованием цифровых инструментов (блокировки, мониторинг, фискализация пожертвований). Введение QR-кодов и фискальных чеков анализируется как переход от сакральной экономики дара к рыночной сделке. Делается вывод о редукции веры: от экзистенциального выбора – к набору маркеров идентичности, от личной встречи с Богом – к потреблению религиозного контента.

Ключевые слова: цифровизация религии, постсекулярное общество, лайт-православие, викарная религиозность, символическая власть, цифровой контроль, деприватизация, алгоритмическая легитимность, Хабермас, Фуко, Бурдьё.

Введение

Цифровизация оказывает колоссальное воздействие на все сферы жизни общества, и ее активному развитию поспособствовала в том числе пандемия COVID-19, которая сделала привычными перенос обыденных действий в цифровую область. Этот процесс в полной мере затронул и религиозные институты по всему миру: перенос богослужений в онлайн-формат, взаимодействие со священнослужителями посредством цифровых средств, виртуальные паломничества – все это стало повседневной

реальностью для верующих. С завершением пандемии подобные цифровые практики не исчезли, но, напротив, укрепились и институционализировались. Онлайн-трансляции литургий, православные каналы с ежедневными проповедями, мобильные приложения для подачи записок и пожертвований – всё это прочно вошло в жизнь российского верующего [1, с. 116–117].

Как отмечают М.Н. Фомина и Н.А. Эмих, «в границах религиозного пространства формируется новый вид коммуникации, внедряемый цифровыми технологиями» [1, с. 118]. Можно сказать, что этот процесс принял особенно активный характер именно в условиях пандемийной изоляции, когда человек оказался частично или полностью лишен традиционного привычного уровня межличностной коммуникации. Цифровизация, таким образом, предстает не только как технологический феномен, облегчающий доступ к религиозным услугам, но и как социокультурный вызов, на который религиозная сфера вынуждена давать ответ, рискуя при этом трансформировать саму суть веры.

Представляется важным рассмотреть последствия этой цифровой адаптации. Несмотря на количественное увеличение числа людей, идентифицирующих себя с религией, качество их вовлеченности в традиционные религиозные практики остается невысоким. Подобное расхождение между количеством самоидентифицирующих себя верующих и степенью их реальной вовлеченности в практики может рассматриваться как одна из современных тенденций, характеризующих институциональные изменения религии [2, с. 419–420]. Цифровизация играет в этом процессе двойственную роль: с одной стороны, она снижает порог входа в религию, с другой – способствует формированию феноменов «низкоинтенсивной религии» (Б. Тёрнер) и «бедной веры». Религиозность становится все более викарной: как будет показано далее, традиционные механизмы религиозной социализации, контроля и идентификации постепенно заменяются алгоритмическими и платформенными механизмами.

Теоретической рамкой данного исследования выступает синтез нескольких подходов. Для анализа нового статуса религии в публичной сфере используется концепция постсекулярного общества Ю. Хабермаса. Для понимания трансформации глубинных механизмов религиозного контроля и практик «производства истины» о верующем – теория дисциплинарных практик М. Фуко. Для анализа изменений в природе религиозного авторитета и борьбы за символический капитал в цифровой среде – концепция символической власти П. Бурдьё. Наконец, для оценки качества самой религиозной коммуникации в опосредованной цифровой среде привлекаются отдельные положения теории коммуникативного действия.

Постсекулярный поворот и цифровая религиозность

Вторая половина XX века была ознаменована доминированием просветительского прогноза о неизбежной маргинализации религии в ходе модернизации и секуляризации. Однако уже к началу XXI века академическое сообщество констатировало неактуальность классической теории секуляризации. Как пишет М.С. Уланов, «вместо постепенного "исчезновения Бога" мир столкнулся с глобальным религиозным ренессансом, охватившим как постсоветское пространство, так и Запад, исламский мир, Восточную и Юго-Восточную Азию» [3, с. 85].

Именно в этом контексте возникает термин «постсекулярность», рассматриваемый Ю. Хабермасом для описания новой социокультурной реальности, где религия больше не может быть отнесена к частной сфере как пережиток прошлого. Как подчеркивает М.О. Орлов, Хабермас констатировал, что «демократические механизмы дают сбои, гражданская солидарность практически утрачена, понятие общего блага нивелировано – только обращение к непреходящим религиозным ценностям, ориентированным на поиск взаимопонимания и жертвенное отношение к ближнему, могло бы изменить к лучшему возникшую ситуацию» [4, с. 389].

Для России постсекулярный поворот имеет особое значение. В отличие от Западной Европы, где возвращение религии происходит снизу, через миграционные процессы и общественный запрос, в России этот процесс во многом инициируется «сверху» – государством, видящим в традиционных религиях инструмент консолидации общества и трансляции «традиционных ценностей». Как отмечает Орлов, «в процессе перехода от секулярной к постсекулярной культуре не просто трансформировались ценности и потребности людей, а появился новый формат антропологической реальности» [4, с. 389]. Эта антропологическая реальность особенно активно формируется в цифровой среде, здесь происходит формирование новых форм идентичности и общности.

Именно в этих условиях формируется «цифровая религиозность». Этим термином М.С. Уланов описывает «религиозность без строгих догм, институциональной принадлежности или ритуальной обязательности» [3, с. 89]. К ее характеристикам можно отнести следующие: во-первых, индивидуализация и плюрализация веры, человек может сам составить свою религиозную идентичность из доступной ему в сети информации; во-вторых, конкретная церковь или община перестают быть обязательным посредником; в-третьих, определенная эстетизация религиозного опыта, где

важнее красота картинки или видеоряда, чем догматическая строгость; и, наконец, фрагментарность религиозных практик, когда вера осуществляется короткими «сессиями» в моменты просмотра ленты.

Также интерес для анализа представляет концепция «низкоинтенсивной религии», предложенная Б. Тернером. Как поясняет М.С. Уланов, эта концепция «позволяет описать сдвиг от институциональной строгости к гибким, персонализированным формам духовности» [3, с. 89]. Можно сказать, что в российском цифровом пространстве эта «низкоинтенсивность» находит свое наиболее яркое выражение в феномене «лайт-православия» – ситуации, когда идентичность «православного» сводится к набору цифровых маркеров: подписке на паблик, репосту молитвы без ее прочтения или покупке виртуальной иконы в онлайн-лавре, за которой не следует никакого реального изменения повседневного поведения или образа мыслей [5; 6].

Близкую идею рассматривается в концепции «бедной веры». Эта концепция предполагает, что религиозное сознание теряет догматическую определенность и ритуальную строгость, но сохраняет общую ориентацию на трансцендентное и «веру во что-то». Именно в цифровой среде эта «бедная вера» находит для себя наиболее комфортную среду, поскольку в ней не требуется длительной духовной подготовки – достаточно одного клика, чтобы выразить свое «одобрение религии».

Если обратиться к специфике российской постсекулярности, то можно сказать, что религиозное возрождение здесь происходит не вопреки, а во многом благодаря государственной поддержке и даже прямому администрированию. Как отмечает М.А. Суворов, «социальные сети и масс-медиа становятся институтами, формирующими религиозность современного потребителя информации» [7, с. 2]. В российских условиях эти институты активно используются государством для трансляции «традиционных ценностей», среди которых православие занимает центральное место. Это создает парадоксальную ситуацию: с одной стороны, цифровизация несет в себе огромный потенциал демократизации религиозной жизни (любой верующий может создать канал, комментировать проповеди патриарха, выбирать «своего» священника-блогера). С другой стороны, в современной России этот потенциал существенно ограничивается государственным регулированием интернета: блокировками «нежелательных» религиозных сайтов, требованиями к маркировке религиозного контента и общей логикой «суверенного интернета» [7, с. 5–6].

Цифровая трансформация религиозной власти и авторитета

Классическая веберовская типология легитимного господства (традиционное, рационально-легальное, харизматическое) требует существенной корректировки применительно к цифровой среде. Традиционный авторитет священника, который в православии основан на каноническом праве, апостольском преемстве и рукоположении, в сети интернета вступает в жесткую конкуренцию с новым типом легитимности – «алгоритмической легитимностью». В сетевом пространстве популярность религиозного контента и самого его создателя все чаще определяется не его саном или богословской образованностью, а числом подписчиков, просмотров и «лайков» – то есть алгоритмами платформ, которые решают, кому достанутся охваты, а чей контент останется незамеченным.

Как отмечает М.Н. Маркова, «основной целью деятельности современных священников-блогеров является "спасение человеческих душ", а также помощь каждому в обретении Спасителя» [8, с. 46]. Однако достижение этой цели в цифровой среде неизбежно подчиняется логике платформенного капитализма: контент должен быть ярким, провокационным, коротким и вызывать эмоции, иначе алгоритм его не покажет подписчикам [8, с. 47]. Возникает новая фигура – священника-инфлюенсера, чья популярность в сети может превышать авторитет епархиального архиерея, который не имеет аккаунта в известных социальных сетях.

Феномен «священника-блогера» знаменует появление нового типа медиатора между верующим и сакральным. Традиционная модель предполагала строгую иерархическую цепочку: Бог → Священное Писание → Церковь (как институт) → священник (как рукоположенный посредник, стоящий у престола) → верующий. В цифровой модели в эту цепочку добавляется новое влиятельное звено: алгоритм платформы. Именно алгоритм решает, увидит ли верующий в своей ленте проповедь конкретного священника или платформа предпочтет ему другой контент.

Этот алгоритмический медиатор не является нейтральным. Как показывают многочисленные исследования социальных сетей, рекомендательные системы (алгоритмы) YouTube, VK, Telegram и других платформ структурированы таким образом, чтобы максимизировать время удержания внимания пользователя. Поэтому они систематически отдают предпочтение эмоциональному, конфликтному, поляризованному контенту, который

вызывает «острые» реакции. Это вступает в противоречие с традиционной манерой церковной проповеди. Как отмечает Суворов, «виртуальное духовное бытие является уникальной лабораторией по синтезу и трансляции религиозных ценностей» [7, с. 6]. Но эта лаборатория работает по своим законам, и эти законы далеко не всегда согласуются с каноническими представлениями о том, как должна распространяться религиозная истина. В результате возникает постоянное напряжение между церковной иерархией, стремящейся контролировать и унифицировать цифровую проповедь, и сетевой публикой, которая своими кликами и репостами самостоятельно решает, какой контент «достойн» распространения.

Пьер Бурдые ввел понятие «религиозного поля» как особого пространства, в котором различные агенты (священники, пророки) конкурируют за монополию на легитимное отправление религиозных функций. Ключевой ресурс в этой конкуренции – символический капитал, то есть способность легитимно именовать, классифицировать, освящать или, напротив, объявлять еретическим те или иные явления [9]. Цифровизация ведет к эрозии этой монополии традиционных религиозных институтов. Как отмечает М.О. Орлов, «источник ценностных ориентаций новых поколений (цифровые аборигены) находят в интернет-пространстве, поэтому их идентификация напрямую зависит от виртуальной социализации» [4, с. 390]. Это означает, что традиционные религиозные институты постепенно теряют контроль над самим процессом религиозной социализации – формированием религиозной идентичности у новых поколений.

В открытом цифровом пространстве любой пользователь может скачать Библию в любом переводе, найти и сравнить альтернативные религиозные учения, создать собственный канал проповедника без каких-либо рукоположений и даже комментировать и критиковать действия официального духовенства без посредников. Как результат этого сетевого плюрализма, символическая власть церкви оказывается «размытой» и фрагментированной. Верующий в своем смартфоне все чаще ориентируется не на указания «своего» приходского священника, а на мнение харизматичного блогера, одобряемого большим количеством пользователей и постоянно находящегося у него в ленте. Фактически, «цифровая паства» – это уже не община в традиционном социологическом смысле, а атомизированная аудитория, объединенная не местом проживания, не единой молитвой, а алгоритмически сгенерированной лентой рекомендаций.

Цифровая исповедь: власть, контроль и новая прозрачность

Мишель Фуко в своих работах о дисциплинарных практиках показал, как в Новое время возникла новая форма власти – власть-знание, осуществляемая через постоянное наблюдение (паноптизм), нормализацию поведения и практику исповеди. Классическая церковная исповедь, по Фуко, была ключевой технологией производства истины о себе: верующий, движимый внутренним раскаянием и желанием спасения, добровольно и подробно раскрывал священнику-духовнику свои мысли и грехи. Эта технология предполагала автономию исповедующегося (он сам определял, что сказать, а что утаить) и строгую тайну (священник под страхом лишения сана не мог разгласить услышанное) [10, с. 58–63].

Цифровая среда, как убедительно показывает опыт последних десятилетий, конституирует совершенно иную технологию власти. Сегодня «исповедь» о верующем производится постоянно и без его активного участия, зачастую без его ведома и согласия: поисковые системы фиксируют, какие религиозные запросы он вводил; социальные сети анализируют, на какие религиозные паблики он подписан, какие посты лайкает, на что тратит свое время; мессенджеры теоретически могут предоставить спецслужбам доступ к его переписке с духовником; банковские приложения видят его пожертвования в храмы и покупки в церковных лавках. Таким образом, в публичном дискурсе возникает фигура «прозрачного верующего», за которым следит не столько всевидящий Бог, сколько государство и корпорации Big Data [7, с. 7–8].

В российском контексте этот аспект приобретает и политическую окраску. Законодательство о «суверенном интернете», системы блокировки сайтов экстремистской направленности (включая религиозную), возможность досудебной блокировки по запросу Генпрокуратуры – всё это создает среду, где цифровая религиозная жизнь находится под постоянным и все более плотным контролем со стороны государства. Здесь можно вернуться к Хабермасу и его концепции постсекулярного общества. Ключевой тезис Хабермаса заключался в том, что религия в современном плюралистическом мире не может быть насильственно вытеснена в приватную сферу, но должна быть переведена на общедоступный рациональный язык и допущена к равноправной публичной дискуссии.

Однако российская практика, как показывает анализ, идет по совершенно другому пути: религия не столько свободно переводится в публичную сферу

снизу, сколько деприватизируется государством – то есть целенаправленно извлекается из частной жизни граждан и становится объектом государственного управления и контроля. Цифровые технологии выступают здесь в качестве ключевого технологического инструмента такой деприватизации. Государство через системы мониторинга трафика и легальный доступ к данным операторов получает возможность отслеживать и контролировать религиозную жизнь граждан. Это может создавать ситуацию, когда принадлежность к «нежелательной» религиозной организации (например, к запрещенным в РФ Свидетелям Иеговы) может повлечь за собой не только уголовную ответственность, но и цифровые санкции. Происходит исключение пользователя из цифрового пространства, которое сегодня является необходимым условием полноценной социальной и экономической жизни.

Отдельно стоит затронуть экономическое измерение этого процесса, а именно феномен фискализации церковных пожертвований через QR-коды и онлайн-кассы. В ряде храмов Москвы и крупных городов введена безналичная оплата свечей и пожертвований через терминалы и QR-коды, при этом верующему выдается чек, а данные о транзакции в поступают в Федеральную налоговую службу. Это означает радикальный смысловой сдвиг в экономике религиозного культа. Традиционное церковное пожертвование было именно даром – добровольным актом, который, по определению М. Мосса, создает сложную социальную и даже сакральную связь между дарителем, получателем и (в случае с религиозным даром) Богом [11, с. 108–110]. Дар не предполагал фиксированной цены, полная анонимность была его важнейшей характеристикой.

QR-код и терминал меняют эту природу, превращая сакральный дар в рыночную сделку купли-продажи: во-первых, появляется фиксированная цена; во-вторых, транзакция полностью фиксируется и может быть в любой момент проверена государством; в-третьих, исчезает анонимность (привязка к банковской карте полностью идентифицирует жертвователя); наконец, сам акт перестает быть добровольным даром и становится оплаченной услугой. Как пишет М.Н. Маркова, «интернет и цифровые технологии становятся своего рода "религией" для все большего числа пользователей, которая может стать своеобразным "кумиром", которого почитают и которому поклоняются» [8, с. 49]. Фискализация пожертвований, таким образом, не просто меняет хозяйственную модель церковной экономики – она знаменует подмену веры как личного доверия к Богу формальной гарантией со стороны государства, зафиксированной на бумажном чеке.

Идентичность в цифровой реальности

Классическая социология знания в лице П. Бергера и Т. Лукмана различала два основных типа идентичности: приписанную – полученную по рождению, без возможности выбора (национальность, пол, сословие, религия в традиционном обществе), и достигнутую – являющуюся результатом сознательных усилий и свободного выбора самого индивида [12]. В традиционном доиндустриальном обществе религиозная идентичность была преимущественно приписанной: человек рождался в православной семье и оставался православным на всю жизнь без рефлексии по этому поводу. Эпоха позднего модерна (и постмодерна) принесли с собой радикальную индивидуализацию и плюрализацию жизненных миров: религиозная идентичность все чаще становится предметом личного выбора. Человек может свободно «примерять» на себя разные религии, менять их в течение жизни, комбинировать элементы разных традиций (религиозный синкретизм) или конструировать собственную духовность из доступных фрагментов.

Цифровая среда радикализирует эту тенденцию конструирования идентичности. Как отмечает М.О. Орлов, «в условиях цифрового мира родилось и выросло два новых поколения, жизнь которых была теснейшим образом связана с информационными технологиями» и которые получили название «цифровых аборигенов» (digital natives). Эти поколения «находят источник ценностных ориентаций в интернет-пространстве, поэтому их идентификация напрямую зависит от виртуальной социализации» [4, с. 390]. В профиле социальной сети или мессенджера маркер «православие» становится всего лишь одним из множества тегов наряду с «литературой», «программированием» и «путешествиями». Это знаменует собой глубокую деиерархизацию идентичности: раньше вера занимала центральное, системообразующее место в ценностной иерархии верующего, определяя его образ жизни, круг общения и культурные предпочтения. Сегодня же она все чаще становится лишь одним из многих «слоев» идентичности, которые человек примеряет и снимает в зависимости от ситуации и социального контекста.

Особый интерес для понимания современных процессов представляет феномен, который можно назвать символическим потреблением религии. Современный верующий может подписаться на религиозный канал, но редко открывать его; сделать репост молитвы или иконы, даже не прочитав текст; отправить быстрое пожертвование в храм, как бы

замещая этим денежным действием необходимость физического присутствия на службе.

Во всех этих случаях можно наблюдать классическую ситуацию симулякра по Ж. Бодрийяру: знак религиозного действия полностью отрывается от реальности, которую он изначально обозначал, и начинает жить своей самостоятельной, автономной и самодостаточной жизнью в гиперреальности социальных сетей. «Лайк» под иконой или репост молитвы – это не молитва и не покаяние с духовной точки зрения, но именно это действие становится публичным знаком и единственным подтверждением благочестия для других участников сети [5; 6].

С.В. Оболкина, анализируя проект У.С. Бейнбриджа «Электронные боги», убедительно показывает, что в цифровом религиозном опыте происходит систематическое исключение «наиболее специфичных феноменов как для игрового, так и для религиозного опыта», то есть именно тех аспектов, которые требуют от человека реального усилия, телесного присутствия, риска, выхода из зоны комфорта [13, с. 108]. Бейнбридж, по ее словам, предлагает своего рода «лайт-опцию» религии, «которая может заинтересовать культуру сейчас не только как идея, но и как бизнес-проект» [13, с. 108]. «Лайт-православие» – это именно такая привлекательная лайт-опция. Оно не требует от своего адепта регулярного посещения храма (можно просто включить трансляцию службы); строгого соблюдения многодневных постов; личного покаяния перед священником. Оно требует от человека только одного – постоянного цифрового присутствия: подписки, лайка, репоста. Это, безусловно, делает религию доступной для широких масс, но одновременно с этим неизбежно обесценивает и редуцирует ее глубинный экзистенциальный смысл, превращая веру в элемент стиля жизни и потребления.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сформулировать следующие выводы.

1. Цифровизация меняет не столько содержание самой религии как системы верований, сколько форму и интенсивность религиозности современных людей. Как отмечает М.С. Уланов, «будущее основных мировых религий лежит не в реставрации ее старых институциональных форм и не в их полной утрате, а в поиске подлинной духовности, способной сохранять глубину, мудрость и смысл этих древних религиозных верований в современных условиях свободы, плюрализма и цифро-

вой повседневности» [3, с. 28]. Однако, как было показано выше, в современных российских условиях «свобода и плюрализм» ограничиваются государственным регулированием цифровой среды, что придает российскому процессу цифровой религиозности свою ярко выраженную специфику.

2. В российском цифровом пространстве возникает и институционализируется принципиально новый тип религиозности, который можно обозначить как викарная «цифровая религиозность». В его рамках: а) верующий преимущественно наблюдает за совершением сакральных действий в записи или трансляции вместо реального соучастия в них; б) живая община превращается в статистическую и анонимную аудиторию (список подписчиков); в) традиционный авторитет священника конкурирует и может проигрывать «алгоритмической легитимности», измеряемой числом просмотров; г) сама идентичность становится полностью конструируемой и ситуативной вместо приписанной и наследуемой.
3. Цифровизация становится мощнейшим инструментом социального и политического контроля. Как было показано с опорой на теоретический аппарат М. Фуко и Ю. Хабермаса, современные цифровые технологии (от систем мониторинга трафика до фискальных чеков и банковских карт) позволяют государству и, в меньшей степени, самой церковной иерархии осуществлять надзор за частной религиозной жизнью граждан. Верующий становится «прозрачным» для внешней власти, а сама эта власть получает технологическую возможность точно и эффективно воздействовать на нелояльные или оппозиционные религиозные группы.
4. Постсекулярный поворот в современной России имеет свою ярко выраженную специфику. В отличие от западных обществ, где постсекулярность ассоциируется со свободным и добровольным возвращением религии в публичную сферу из приватной по инициативе гражданского общества, в России сегодня наблюдается процесс деприватизации религии «сверху» – целенаправленное извлечение ее государством из частной жизни граждан и превращение религии в объект административного управления и идеологического контроля.
5. Цифровая экономика религиозного культа (системы QR-кодов, онлайн-касс, обязательных фискальных чеков и карточных терминалов) подрывает традиционную сакральную экономику дара, которая была описана Марселем Моссом. Превращение добровольного анонимного пожертвования в фиксированную рыночную сделку лишает этот акт его

анонимности, внутренней свободы и, в конечном счете, его сакрального и морального смысла, вписывая религиозную практику в общую логику тотальной коммодификации эпохи позднего капитализма.

6. В российской цифровой культуре устойчиво формируется и воспроизводится феномен «лайт-православия» как массовый культурный и социальный, а не только глубоко религиозный феномен. Отсутствие серьезных телесных (посты), временных (многодневные службы) и финансовых затрат делает такую цифровую религиозность привлекательной для миллионов. Однако это влечет за собой редукцию самой веры: от экзистенциального жизненного выбора – к набору маркеров идентичности; от личной встречи с трансцендентным – к поверхностному потреблению религиозного контента вместе с потоком развлекательных новостей.

Список литературы

1. *Фомина М.Н., Эмих Н.А.* Цифровизация религиозного пространства: философский взгляд на проблему // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2023. Т. 43. С. 116–123.
2. *Суховерхов А.В., Исакова Н.В., Зацелятин М.В.* Будущее религии как мировоззрения и социального института // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. Вып. 3. С. 414–425.
3. *Уланов М.С.* Будущее религии в постсекулярном обществе: векторы и модели трансформации // Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2025. № 4. С. 83–95.
4. *Орлов М.О.* Риски взаимодействия светской и религиозной культур в цифровую эпоху // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. Вып. 4. С. 388–392.
5. *Митрофанова А.* Православие-лайт // Журнал «Фома». 2005. № 9 (29).
6. *Щипков А.* Гламурное православие и лайт-православие // Всемирный Русский Народный Собор. – 2010.
7. *Суворов М.А.* Социальное влияние, манипуляции и проблема свободы религиозного выбора в условиях интенсификации виртуальных коммуникаций // Общество: социология, психология, педагогика. 2023. № 3. С. 2–8.
8. *Маркова Н.М.* Цифровизация религии: анализ современных богословских, философских и религиоведческих тенденций // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2024. № 3 (51). Т. 2. С. 44–52.
9. *Бурдые П.* Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – С. 155–177.
10. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
11. *Мосс М.* Очерк о даре // Мосс М. Социология и антропология. – М.: Прогресс, 1995. – С. 85–120.
12. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
13. *Оболкина С.В.* «Электронные боги» У.С. Бейнбриджа: на страже будущего или прошлого? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Политология. Социология. 2021. № 64. С. 105–113.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS DIGITALIZATION IN RUSSIA

Maria K. Shishkina

Perm State National Research University
15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia
mshishkina34@mail.ru

The article analyzes the transformation of religious practices and identities in the context of digitalization of Russian society. Drawing on the concepts of the post-secular society (J. Habermas), disciplinary practices (M. Foucault), and symbolic power (P. Bourdieu), the study substantiates the formation of vicarious "digital" religiosity – a form of faith in which traditional mechanisms of socialization and control are replaced by algorithmic ones. The phenomenon of "light-weight Orthodoxy" (layt-pravoslavie) is identified, where identity is reduced to digital markers (subscription, repost, like) without any change in everyday behavior. It is shown that the digital environment generates a new type of legitimacy – "algorithmic legitimacy" – which competes with the canonical authority of the priest. Particular attention is paid to the deprivatization of religion by the state using digital tools (blocking, monitoring, fiscalization of donations). The introduction of QR codes and fiscal receipts is analyzed as a shift from the sacred economy of the gift to a market transaction. The article concludes that faith is being reduced: from an existential choice to a set of identity markers, from a personal encounter with God to the consumption of religious content.

Keywords: digitalization of religion, post-secular society, Light Orthodoxy, vicarious religiosity, symbolic power, digital control, deprivatization, algorithmic legitimacy, Habermas, Foucault, Bourdieu.