Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»
Институт общественных наук и массовых коммуникаций
Кафедра социологии и организации работы с молодежью –
Центр социологических исследований –
Лаборатория «Социология религии и культуры»

Российское общество социологов –
Исследовательский комитет «Социология религии»

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, МЕЖДУНАРОДНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ

Сборник статей
по материалам VII Международной научной конференции

21-22 сентября 2017 г.

Белгород 2018

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1
С 69

Редакционная коллегия:
С.Д. Лебедев (ответственный редактор),
М. Благоевич, С.Н. Борисов,
И.С. Шаповалова, В.В. Сухоруков, А.В. Кисиленко (технический редактор)

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Римский Виктор Павлович,
кандидат социологических наук, доцент Гришаева Екатерина Ивановна

С 69 **Социология религии в обществе Позднего Модерна: религия, образование, международная интеграция** : сборник статей по материалам VII Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 21-22 сент. 2017 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : Центр социологических исследований НИУ «БелГУ», 2018. CD-ROM. – 185 с.

ISSN 2411-2089

Настоящий сборник содержит материалы VII Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна: религия, образование, международная интеграция», прошедшей 21-22 сентября 2017 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.
Сборник предназначен для социологов-исследователей, религиоведов, философов, историков, политологов, культурологов, теологов, преподавателей и студентов социологических и религиоведческих специальностей.

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1

При информационной поддержке:
Журнала «Научный Результат. Социология и управление» (http://rrsociology.ru)
FOREL Института общественных наук Белграда, Сербия (http://forel.idn.org.rs/)
Портала «Социология религии» (http://sociologyofreligion.ru)
Портала «Религия и СМИ» (www.religare.ru)
Некоммерческой исследовательской службы «Среда» (www.sreda.org)

ISSN 2411-2089

© Центр социологических исследований
© Белгородский государственный
национальный исследовательский университет, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

CONTENTS

Информация об авторах ***7***

Information about authors ***7***

Методологические аспекты социологического анализа религии в образовании и социализации личности ***14***

Methodological aspects of sociological analysys of religion in education and socialization of personality ***14***

АЛЕКСЕЕВА Е.В. КЛАССИФИКАЦИЯ ВИДОВ ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ГОРОДА ЕКАТЕРИНБУРГА 14

ALEKSEEVA Y.V. TAXONOMY OF CIVIC ACTIVITIES AT EKATERINBURG CHURCHES 14

ВОРОБЬЁВА Н.Ю. ХРИСТИАНСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КОНЦЕПТА КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА 19

VOROBYOVA N.Y. CHRISTIAN MEANING OF THE CULTURE'S CONCEPT IN THE CONDITIONS OF A POSTSECULAR WORLD 19

ГУНЯ А.Н. СОЗДАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО АТЛАСА РОССИИ: МЕСТО И РОЛЬ ЭМПИРИЧЕСКИХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ 22

GUNYA A.N. THE CREATION OF THE ORTHODOX ATLAS OF RUSSIA: THE PLACE AND THE ROLE OF EMPIRICAL SOCIOLOGICAL INVESTIGATIONS 23

ИЛЬИНА И.В., ХУЗЯХМЕТОВ Р.Р. ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ: РЕЛИГИОЗНОЕ И НЕ РЕЛИГИОЗНОЕ (ОПЫТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ) 29

ILINA I.V., KAZAHMEDOV R.R. THE UNDERSTANDING OF FREEDOM: THE RELIGIOUS AND NOT RELIGIOUS (EXPERIENCE OF SOCIOLOGICAL RESEARCH) 29

КАЛАШНИКОВА М.В. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ ПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА 34

KALASHNIKOVA M.V.THEORETICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF THE ORTHODOX ENTREPRENEURSHIP 34

ПИСАРЕВСКИЙ В.Г. ПРАВОСЛАВНАЯ ПЛАТФОРМА В МЕССЕНДЖЕРЕ TELEGRAM КАК ФЕНОМЕН ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА 36

PISAREVSKIY V.G. ORTHODOX PLATFORM IN TELEGRAM MESSENGER AS A PHENOMEN OF INFORMATION SOCIETY 37

СУХОРУКОВ В.В. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КОНСЕНСУС ОТНОСИТЕЛЬНО РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ? 42

SUKHORUKOV V.V. IS THERE A CONSENSUS ABOUT THE RUSSIAN ORTHODOX? 42

ТРОФИМОВ С.В. ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ ВЕРОВАНИЙ В РАМКАХ ПОПУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ 47

TROPHIMOV S.V. INDIVIDUALIZATION OF BELIEFS IN THE FRAMEWORK OF POPULAR CULTURE 48

Эмпирические исследования религии в образовании и социализации: традиции и инновации *56*

Empirical researches of religion in education and socialization: traditions and innovations *56*

БЕРЕЗНЯК В.А. РЕЛИГИОЗНЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ САМОСОХРАНИТЕЛЬНЫХ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ СТУДЕНТОВ РОССИИ И СЕРБИИ 56

BEREZNYAK V.A. RELIGIOUS AND FAMILY VALUES IN THE STRUCTURE OF SELF-PRESERVATION VALUES OF STUDENTS IN RUSSIA AND SERBIA 56

БОГАТОВА О.А., ЛАРИНА Е.Э. РЕЛИГИОЗНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЁЖИ В МОРДОВИИ: ОСНОВНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ 66

BOGATOVA O.A., LARINA E.E. RELIGIOSITY OF STUDENT'S YOUTH IN MORDOVIA: THE BASIC DIMENSIONS 66

КЛИНЕЦКАЯ Н.В. ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ НА СОЦИАЛИЗАЦИЮ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА 77

KLINETSKAYA N.V. THE INFLUENCE OF RELIGION ON SOCIALIZATION OF YOUTH IN CONDITIONS OF CRISIS 78

МАСЛОВА О.М., КАНТАРЮК Е.А. БОЛЬНИЧНЫЙ ХРАМ В СТРУКТУРЕ МЕДИЦИНСКОГО УЧРЕЖДЕНИЯ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 83

MASLOVA O.M., KANTARYUK E.A. A HOSPITAL TEMPLE IN A STRUCTURE OF A MEDICAL INSTITUTION: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS. 84

МЧЕДЛОВА Е.М. СОХРАНЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛИЗАЦИИ И ОБРАЗОВАНИИ 88

MCHEDLOVA E.M. SAFETY OF SPIRITUAL-MORAL VALUES IN SOCIALIZATION AND EDUCATION 89

ПОДЛЕСНАЯ М.А. РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ СТАРШЕВОЗРАСТНЫХ ПРИХОЖАН ЗА РУБЕЖОМ 93

PODLESNAYA M.A. RELIGIOUS SOCIALIZATION OF PARISHIONERS OF ADVANCED AGE ABROAD 94

ПОСПЕЛОВА С.В., ПОСПЕЛОВА А.И. ЭТНИЧЕСКИЙ ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ И МОТИВАЦИОННЫХ УСТАНОВОК ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ КМНС ПРИ ВЫБОРЕ ПРОФЕССИИ 103

POSPELOVA S.V., POSPELOVA A.I. ETHNIC FACTOR OF SOCIALIZATION AND MOTIVATION ATTITUDE OF INDIGENOUS CHILDREN AND YOUTH WHILE PROFESSION CHOOSE 104

РЕУТОВ Е.В. УРОВЕНЬ И ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОСТИ В РЕГИОНЕ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ) 110

REUTOV E.V. LEVEL AND CHARACTER OF RELIGIOUSNESS IN THE REGION (SOCIOLOGICAL ANALYSIS) 110

РЯЗАНЦЕВ И.П., БИДИХОВА И.С. ОТНОШЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ К САКРАЛЬНЫМ ОБЪЕКТАМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ (НА ПРИМЕРЕ Г. СЕРГИЕВ ПОСАД) 118

RYAZANTSEV I.P., BIDIKHOVA I.S. THE POPULATION’S ATTITUDE TOWARDS THE SACRED OBJECTS IN THE CONTEXT OF MODERN

SOCIOLOGICAL THEORIES (AN EXAMPLE OF THE CITY OF SERGIEV POSAD) 118

Междисциплинарные подходы к проблематике религии в контекстах образования и социализации 125

Interdisciplinary approarches to religion issue in contexts of education and socialization ... 125

АНИКИН Д.А. ОБРАЗЫ СВЯТЫХ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ 125

ANIKIN D.A. IMAGES OF SAINTS IN REGIONAL POLICY OF MEMORY OF MODERN RUSSIA 125

КРУПКИН П.Л. К ВОПРОСУ О «ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ» РФ: ЛОКАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАЛИНИГРАДА 128

KRUPKIN P.L. ON A «CIVIL RELIGION» IN RUSSIA: LOCAL URBAN IDENTITY OF KALININGRAD 129

ОЛЕЙНИКОВ А.А. К ВОПРОСУ О ТОМ, ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БУРЖУАЗНОЕ ОБЩЕСТВО МОРАЛЬНО ЗДОРОВЫМ 130

OLEYNIKOV A.A. A SOCIOCULTURAL APPROACH TO THE ANALYSIS OF WESTERN SOCIETY 131

РОГИНСКАЯ М.А. СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНЫЕ О ДУШЕ: НАРРАТИВЫ «ЗАМЕЩЕНИЯ» И «СОГЛАСОВАНИЯ» 137

ROGIŃSKA M.A. MODERN SCIENTISTS ON THE PROBLEM OF SOUL. "SUBSTITUTION" AND "REASSURANCE" NARRATIVES. 138

Социально-управленческая рефлексия опыта взаимодействия религиозных и образовательных институций 149

Social-management reflection of religious and educational institutions interaction experience 149

ГОРОДНЁВА М.С. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ 149

GORODNEVA M.S. RELIGIOUS PROCESSES AS AN OBJECT OF SOCIAL SECURITY 149

ЛИПИЧ Т.И. РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОБРАЗОВАНИИ. 153

LIPICH T.I. THE ROLE OF TRADITIONAL VALUES IN EDUCATION 153

ЛУНКИН Р.Н. РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ПЕРЕД ЛИЦОМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ВЫЗОВОВ: ОСОБЕННОСТИ ПОМОЩИ НУЖДАЮЩИМСЯ И ГРУППАМ СОЦИАЛЬНОГО РИСКА 158

LUNKIN R.N. RUSSIAN ORTHODOXY BEFORE PUBLIC CHALLENGES: FEATURES OF ASSISTANCE TO NEEDS AND GROUPS OF SOCIAL RISK 165

ОЖИГАНОВА А.А. ПРОБЛЕМА НЕЙТРАЛЬНОСТИ В ПРЕПОДАВАНИИ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИИ В ШКОЛЕ. СЛУЧАЙ КАНАДЫ. 164

OZHIGANOVA A.A. THE PROBLEM OF NEUTRALITY IN EDUCATION ABOUT RELIGION. THE CASE OF CANADA. 165

ОРЛОВ М.О., ГАВРИЛОВА А.С. ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ И ФОРМИРОВАНИЕ НАВЫКОВ ЭКСПЕРТНОГО МЫШЛЕНИЯ У МОЛОДЕЖИ 170

ORLOV M.O., GAVRILOVA A.S. CRITICAL ANALYSIS EXPERIENCE OF RELIGIOUS CULTURE AND FORMING SKILLS OF EXPERT THINKING IN YOUTH 170

ЩУКИНА Н.П. О НЕКОТОРЫХ ПРАКТИКАХ НАПИСАНИЯ ЭКСПЕРТНЫХ ЗАКЛЮЧЕНИЙ ПО ПРОГРАММАМ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ 174

SCHUKINA N.P. ON SOME PRACTICES OF WRITING THE EXPERT OPINIONS ON PROGRAMS OF ADDITIONAL EDUCATION OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS 175

Письма в редколлегию 183

Letters to the editorial board 183

КУМАНЬКОВ А.Д. ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ В СВЕТСКОМ ВУЗЕ: ОПЫТ НИУ ВШЭ И ОЦАД ПО ПОСТРОЕНИЮ СЕТЕВОЙ ПРОГРАММЫ МАГИСТРАТУРЫ 183

KUMANKOV A.D. RELIGIOUS STUDIES IN A SECULAR UNIVERSITY: THE EXPERIENCE OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS AND SS CYRIL AND METHODIUS SCHOOL OF POST-GRADUATE AND DOCTORAL STUDIES ON THE CONSTRUCTION OF A NETWORK MASTER PROGRAM 183

МИТРОФАНОВА А.В. ТЕОКРАТИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ 183

MITROFANOVA A.V. THEOCRACY AS A POLITICAL REGIME 184

Информация об авторах

Information about authors

Алексеева Екатерина Владимировна
магистр социологии
Уральский Федеральный Университет
Россия, Екатеринбург

Alekseeva Yekaterina Vladimirovna
Master of social science
Ural Federal University
Russia, Ekaterinburg

ekaterinaalexeeva@urfu.ru

Аникин Даниил Александрович
кандидат философских наук, доцент

доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Anikin Daniil Alexandrovich
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Saratov national research state university of N. G. Chernyshevsky

Russia, Saratov

dandee@list.ru

Березняк Виктория Александровна
Бакалавр социологии

Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (НИУ «БелГУ»)

Bereznyak Viktoriia Aleksandrovna
Bachelor of Sociology

"Belgorod National Research University" (NRU "BSU")

vbereznyak@hotmail.com

Бидихова Ия Станиславовна
кандидат социологических наук, доцент
доцент кафедры социологии факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Bidikhova Iya Stanislavovna
PhD, Assistant Professor
Assistant Professor of the Department of Sociology of the Faculty of Social Sciences, St.Tikhon’s Orthodox University
Russia, Moscow

bis_1010@inbox.ru

Богатова Ольга Анатольевна
доктор социологических наук, доцент
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва»
Россия, Саранск

Bogatova Olga Anatolyevna
Doctor of Sociology, Docent
Ogarev Mordovia State University

Russia, Saransk

bogatovaoa@yahoo.com

Воробьёва Надежда Юрьевна
кандидат философских наук
старший преподаватель кафедры общей социологии факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Vorobyova Nadezhda Yurievna
Candidate of Philosophical sciences
Senior Lecturer, Department of General Sociology, Faculty of Social Sciences, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University
Russia, Moscow
Vorobjova-N@yandex.ru

Гаврилова Анна Сергеевна

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»
Россия, Саратов

Gavrilova Anna Sergeevna

Saratov State University
Russia, Saratov
anna_gser@mail.ru

Городнёва Марина Станиславовна
кандидат философских наук, доцент

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.
Россия, Саратов

Gorodneva Marina Stanislavovna
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
The Yuri Gagarin State Technical University of Saratov
Russia, Saratov
gorodnevams@gmail.com

Гуня Алексей Николаевич
доктор географических наук
старший научный сотрудник Института географии РАН, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Gunya Alexey Nikolaevich
Doctor of Geographical Sciences
Senior Researcher, Institute of Geography, Russian Academy of Sciences, Professor of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Russia, Moscow
gunyaa@yahoo.com

Ильина Илона Валерьевна

старший преподаватель кафедры общей и экономической социологии ТюмГУ
Россия, Тюмень

Ilina Ilona Valerievna

Senior Lecturer Department of General and economic sociology, Tyumen state University
Russia, Tyumen
istina13@front.ru

Калашникова Маргарита Васильевна
кандидат философских наук
доцент кафедры общей социологии факультета социальных наук Православного

Kalashnikova Margarita Vasilyevna
PhD in Philosophical Sciences
Associate Professor, Department of General Sociology, Faculty of Social Sciences, St.

Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Tikhon's Orthodox Humanitarian University
Russia, Moscow

m.v.kalashnikova@rambler.ru

Кантарюк Екатерина Анатольевна

Ассистент кафедры дизайна и художественной обработки материалов Липецкого государственного технического университета
Россия, Липецк

Kantaryuk Ekaterina Anatolyevna

Assistant of the Department of design and artistic processing of materials of Lipetsk state technical University
Russia, Lipetsk

e.abaeva@mail.ru

Клинецкая Нина Васильевна
кандидат экономических наук
старший научный сотрудник факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета
Россия, Санкт-Петербург

Klinetskaya Nina Vasilevna
Candidate of Economical Sciences
Senior Researcher, Department of Sociology, St. Petersburg State University
Russia, Saint-Petersburg

swbusoff@mail.ru, nklineckaya@mail.ru

Крупкин Павел Ливерьевич
кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник
научный руководитель Центра изучения Современности
Франция, Париж

Krupkin Pavel Liverievich
PhD of Physical and Mathematical Sciences, Senior Researcher
Research Director, Center for Modernity Studies
France, Paris

kroopkin@mail.ru

Куманьков Арсений Дмитриевич
кандидат философских наук
НИУ ВШЭ
Академический руководитель магистерской программы "Философия и история религии"
преподаватель Школы философии, факультет гуманитарных наук
Россия, Москва

Kumankov Arseniy Dmitrievich
PhD in Philosophy
HSE
Academic Director of the master's program "Philosophy and history of religion"
teacher of philosophy School, faculty of Humanities
Russia, Moscow

akumankov@hse.ru

Ларина Екатерина Эдуардовна

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва»
Россия, Саранск

Larina Ekaterina Eduardovna

Ogarev Mordovia State University
Russia, Saransk

katrinlarina.the1@yandex.ru

Липич Тамара Ивановна
доктор философских наук, профессор
заведующая кафедрой философии и теологии федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (НИУ «БелГУ»)
Россия, Белгород

Lipich Tamara Ivanovna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Head of Department of Philosophy and Theology, Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "Belgorod National Research University" (NRU "BSU")
Russia, Belgorod
lipich@bsu.edu.ru

Лункин Роман Николаевич
кандидат философских наук
ведущий научный сотрудник Института Европы РАН, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, заместитель главного редактора журнала «Современная Европа»
Россия, Москва

Lunkin Roman Nikolaevich
Candidate of Philosophical Sciences
Leading Researcher of The Institute of Europe RAS, head Of the center for the study of religion and society IE RAS, Deputy editor-in-chief of the journal "Modern Europe»
Russia, Moscow
romanlunkin@gmail.com

Маслова Ольга Михайловна
кандидат социологических наук, доцент
заведующая кафедрой социологии Липецкого государственного технического университета
Россия, Липецк

Maslova Olga Mikhailovna
Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor
head of the Department of sociology, Lipetsk state technical University
Russia, Lipetsk

Митрофанова Анастасия Владимировна
доктор политических наук, профессор
Православный институ Св.Иоанна Богослова, Финансовый университет при Правительстве РФ
Россия, Москва

Mitrofanova Anastasia Vladimirovna
Doctor of Political Sciences, Professor
Orthodox Institute of St. John the theologian, Financial University under the government of the Russian Federation
Russia, Moscow
anastasia-mit@mail.ru

Мчедлова Елена Мирановна
доктор социологических наук
старший научный сотрудник ФГБУН «Институт социально-политических исследований РАН»
Россия, Москва

Mchedlova Elena Miranovna
Doctor of Sociological Sciences
Senior Researcher, Institute of socio-political researches of RAS
Russia, Moscow
HMtchedlova@mail.ru

Ожиганова Анна Александровна
кандидат исторических наук

Ozhiganova Anna Aleksandrovna
PhD in Anthropology

научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН
Россия, Москва

Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences
Russia, Moscow

anna-ozhiganova@yandex.ru

Олейников Александр Алексеевич
доктор экономических наук, профессор
профессор кафедры экономики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Oleynikov Alexander Alexeevich
PhD in Economical, Professor
Professor, Department of Economics, St.Tikhon's Orthodox University

Russia, Moscow

alek.oleinikoff2010@yandex.ru

Орлов Михаил Олегович
доктор философских наук, доцент
профессор кафедры теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Orlov Mikhail Olegovich
Doctor of Philosophical Sciences, Docent
Professor at the Department of Theology and Religious Studies, Saratov State University

Russia, Saratov

orok-saratov@mail.ru

Писаревский Василий Геннадьевич
кандидат социологических наук
научный сотрудник информационно-аналитического центра факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

PisarevskiyVasiliy Gennadjevich
Candidate of Sociological Sciences
scientific associate of information-analytical centre of faculty of social sciences, St.Tikhon's Orthodox University

Russia, Moscow

wausily@yandex.ru

Подлесная Мария Александровна
кандидат социологических наук
зам.директора ИАЦ ФСН ПСТГУ, старший научный сотрудник сектора изучения социо-культурного развития регионов России ИС РАН
Россия, Москва

Podlesnaya Mariya Alexandrovna
Candidate of Sociological Sciences
Deputy Director of the Info-analytical center of the Faculty of Social Studies of St. Tikhon's Orthodox University research associate in the field of Russian regions socio-cultural development study of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences
Russia, Moscow

yamap@yandex.ru

Поспелова Александра Ивановна
доктор философских наук, профессор
профессор Магаданского филиала Санкт-Петербургского университета управления и экономики
Россия, Магадан

Pospelova Aleksandra Ivanovna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Professor of Magadan branch of St. Petersburg University of management and Economics

Russia, Magadan

pospp7@yandex.ru

Поспелова София Валентиновна
кандидат философских наук, доцент
доцент Севастопольского филиала Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова
Россия, Севастополь

Pospelova Sofia Valentinovna
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Associate Professor of Sevastopol branch of the Russian University of Economics. G. V. Plekhanov
Russia, Sevastopol

pospp7@yandex.ru

Реутов Евгений Викторович
кандидат социологических наук, доцент
доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
Россия, Белгород

Reutov Evgeniy Victorovich
Candidate of Sociological Sciences, Senior lecturer
senior lecturer of chair of social technologies Belgorod State University
Russia, Belgorod

reutovevg@mail.ru

Рогинская Мария Александровна
кандидат социологических наук, адьюнкт
Педагогический университет в Кракове
Польша, Краков

Rogińska Maria Alexandrovna
PhD in Sociology, Adjunct professor
Pedagogical University in Krakow
Poland, Crakow

mariaroginska@gmail.com

Рязанцев Игорь Павлович
доктор экономических наук, профессор
декан факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва

Ryazantsev Igor Pavlovich
PhD PhD in Economical, Professor
Dean of the Faculty of Social Sciences, St.Tikhon's Orthodox University
Russia, Moscow

sociology-pstgu@yandex.ru

Сухоруков Виктор Викторович

Sukhorukov Victor Victorovich

администратор Интернет-портала «Социология религии»
Россия, Белгород

Administrator of Internet-portal "Sociology of religion"
Russia, Belgorod

verger@yandex.ru

Трофимов Сергей Викторович
кандидат социологических наук
доцент кафедры современной социологии Социологического факультета МГУ имени М.В.Ломоносова
Россия, Москва

Trophimov Serge Victorovich
Candidate of Sociological Sciences
Faculty of Sociology, Moscow State University
Russia, Moscow

trophimov@socio.msu.ru

Хузяхметов Роман Ренатович

студент кафедры общей и экономической социологии ТюмГУ
Россия, Тюмень

Kazahmedov Roman Renatovich

Student Department of General and economic sociology, Tyumen state University
Russia, Tyumen

r_o_m_a_n_14@mail.ru

Щукина Нина Петровна
доктор социологических наук, профессор
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Самарский государственный медицинский университет» Министерства здравоохранения Российской Федерации
Россия, Самара

Doctor of Sociological Sciences, Professor
Federal state budgetary educational institution of higher education "Samara state medical University" of the Ministry of health of the Russian Federation

Russia, Samara

nina_shukina@mail.ru

Методологические аспекты социологического анализа религии в образовании и социализации личности

Methodological aspects of sociological analysys of religion in education and socialization of personality

АЛЕКСЕЕВА Е.В. КЛАССИФИКАЦИЯ ВИДОВ ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ГОРОДА ЕКАТЕРИНБУРГА

Аннотация. Данная статья посвящена классификации видов гражданской активности, осуществляемой в храмах города Екатеринбурга. Исследование основано на сплошной выборке. Методы: прямое включенное наблюдение, сравнительный анализ документов.

В статье дано определение понятий «гражданская активность» и «социальное служение». Представлена классификация видов осуществляемой гражданской активности. Основанием для построения классификации выступили 2 критерия. Первый – это целевая аудитория активности: дети, пенсионеры, студенты, молодые семейные пары, молодые родители, нуждающиеся, одинокие матери, алкозависимые, наркозависимые, военные беженцы и военные переселенцы. Второй критерий – это способ институциональной организации активности. В статье описаны виды организации «сверху» и «снизу».

Построение такой классификации позволило получить целостную картину деятельности православных приходов в Екатеринбурге. Определить ее масштаб и охват, выделить наиболее задействованные категории населения. А также понять, на решение каких задач направлена такая активность.

Ключевые слова: храм; православный приход; гражданская активность; социальное служение; социальная работа; социология религии.

ALEKSEEVA Y.V. TAXONOMY OF CIVIC ACTIVITIES AT EKATERINBURG CHURCHES

Abstract. The article presents the taxonomy of civic activities types performed at Ekaterinburg orthodox parishes. The study is based on continuous sampling and overt participation observation. And comparative analysis of the documents. The author gives definitions of “civic activity” and “social service” concepts. The first criterion for the taxonomy became the target audience of activity: children, seniors, students, young couples, young parents, needy, single mothers, alcohol addicts, drug addicts, military refugees and military migrants. The second criterion was a way activity emerged at institution: top down and bottom up.

The constructed taxonomy allows us to obtain a complete picture of the activities of the Yekaterinburg Orthodox parishes; to identify its scope and scale, and to highlight the most involved categories of the population.

Keywords: church; orthodox civic; civic activity; social services; social work; sociology of religion.

Исследование храмов города Екатеринбурга проводилось в период с апреля по август 2018 года. Целью исследования было изучение поля в городе Екатеринбурге. Методы прямого включенного наблюдения и сравнительного анализа документов применены на сплошной выборке. За основу был взят список храмов города

Екатеринбурга, представленный на сайте Екатеринбургской Епархии Русской православной церкви [5].

Из 58 храмов Екатеринбурга в исследование попали 34, остальные были «выключены» из исследования по объективным причинам. Такими причинами стали: транспортная доступность храмов (по этой причине исключено 15 храмов), нахождение на закрытых территориях (2), отсутствие богослужений в период проведения исследования (нет возможности попасть в храм; 1 храм). Отсутствие в храмах объектов изучения (информационных стендов, объявлений) – 6 храмов.

Исследование проводилось в 3 этапа. На первом этапе мы делали фотографии информационных стендов храмов во время воскресных утренних богослужений. Затем полученные фото мы классифицировали и описывали. На втором этапе мы изучали сайты и группы обследуемых приходов в социальных сетях. На третьем этапе мы проводили сравнение информации, собранной непосредственно в приходах, с той, которая представлена в Интернете. В основе сравнения лежали такие критерии, как содержание объявлений (в храмах и в соцсетях), свежесть представленной информации, частота обновления. Также в некоторых случаях мы прибегали к помощи информантов, например, чтобы установить, работает ли воскресная школа в приходе или православный детский сад. Анализ собранных данных позволил нам построить классификацию видов гражданской активности и предположить, что у каждого из них есть своя «профилизация». Отметим, что узкая и ярко выраженная профилизация имеется, но не у каждого храма.

Мы руководствовались следующим содержанием понятий «гражданская активность» и «социальное служение». Под «гражданской активностью» в данной статье понимается совместная организованная деятельность прихожан и священнослужителей, осуществляемая на регулярной основе, направленная на обеспечение деятельности данного прихода, осуществление и поддержание взаимодействия между приходами, обеспечение и поддержание коммуникации между членами прихода, обеспечение целостности и постоянства прихода как социальной общности, интеграцию новых членов в общину, образование и духовное воспитание прихожан. Под «социальным служением» здесь мы будем понимать совместную организованную деятельность прихожан и священнослужителей, направленную на решение социальных проблем, помощь незащищенным слоям населения, волонтерскую и патронажную деятельность.

Теперь перейдем непосредственно к классификации видов гражданской активности. Среди групп населения, являющихся целевой аудиторией гражданской активности, нами были выделены следующие:

- дети
- пенсионеры
- студенты
- молодые семейные пары
- молодые родители
- одинокие матери
- нуждающиеся
- алкозависимые
- наркозависимые
- военные беженцы и военные переселенцы

Второй критерий – способ институциональной организации – содержит в себе информацию о том, кто является инициатором данного вида активности либо социального служения. Мы подразделяем активность на организованную «сверху» и «снизу». Организация «сверху» означает деятельность, воспроизводимую единообразно во всех приходах, где она нами обнаружена, одними и теми же способами, в одних и тех же формах. Организация «снизу» означает активность, возникшую по инициативе

настоятеля, прихожан либо государственных структур, получившую распространение в городе и лишь затем получившую поддержку митрополии. Деятельность, организованная «снизу», обычно курируется одним священнослужителем либо приходом и имеет общие для всех цели и задачи, но при этом уникальные формы реализации в разных общинах

Остановимся отдельно на группах храмов, работающих с категориями «молодые семьи, молодые родители, одинокие матери». Работа с этими категориями населения ведется централизованно при участии приходов. Из 34 храмов с такими группами населения работает 28 (82%). В ходе исследования установлено, что во всех 28 приходах имелся специальный стенд, принадлежащий организации Центр охраны материнства «Колыбель»[1]. В храмах на стендах представлена информация следующего содержания: беседы для молодых семейных пар, беседы о подготовке к беременности и родам, агитация против абортов, агитация против медикаментозных абортов на раннем сроке, содержащая информацию о том, что это такой же грех и детоубийство, как и хирургический аборт, и тоже вредит здоровью женщины. В одном из храмов был обнаружен призыв к прихожанам подписать петицию о запрете суррогатного материнства на сайте change.org. Центр «Колыбель» ведет свою работу по благословению Екатеринбургской митрополии.

Кроме того, изучая работу церкви с данной категорией населения, мы обнаружили пример социального служения церкви совместно с государством. В одном из храмов в самом центре Екатеринбурга нами был увиден нефункционирующий бэби-бокс. Бэби-боксы были открыты в Екатеринбурге в 2014 году согласно соответствующему постановлению правительства. По сообщениям СМИ, он действительно спас нескольких отказников [3]. По утверждению настоятеля храма, бэби-бокс будет закрыт, как только выйдет соответствующее постановление об этом [3]. В ходе нашего исследования в мае 2017 года мы обнаружили бэби-бокс нефункционирующим. Он закрыт, и оставить там ребенка невозможно. Однако постановления Правительства РФ о закрытии бэби-боксов или постановления региональных властей об этом нами обнаружено не было.

Следующими категориями населения, с которыми ведется работа, являются алкозависимые и наркозависимые. Здесь также имеет место работа специализированной организации. Это направление работы поддерживается епархией и относится к виду социального служения. В 30 храмах из 43 мы встретили стенд православного фонда «Ника»[2], который специализируется на работе с зависимыми. Информационные сообщения на стенде призывают родственников и близких обращаться за помощью к специалистам в поиске решения своих проблем. Фонд работает также с людьми, попавшими в трудную жизненную ситуацию, на стендах перечисляются виды помощи: предоставление жилья, одежды, питания, помощь в восстановлении документов.

С другой категорией населения – тяжело больными инвалидами – работают в приходе во имя святой Елизаветы Федоровны, обители милосердия. Здесь готовят патронажных сестёр милосердия и обучают волонтеров работать с инвалидами и тяжело больными людьми. Приход на регулярной основе сотрудничает с Екатеринбургским хосписом, домами престарелых. Силами прихожан оказывает также гуманитарную помощь – одежда, продукты, предметы личной гигиены, книги. Этот приход является центром по подготовке сестёр милосердия в Екатеринбурге. Регулярно проводит мероприятия по привлечению волонтеров. Записаться на курсы по обучению или на курсы сестёр милосердия можно регулярно. В храме на информационном стенде всем доступна специальная письменная форма (листок), где можно это сделать.

Отметим, что работа с категориями «дети», «студенты» и «пенсионеры» ведется во всех обследованных храмах. Эта работа курируется Екатеринбургской митрополией. Поэтому по способу институциональной организации отнесено нами к активности,

[1] http://www.kolybel-ekb.ru/semya/teplo-domashnego-ochaga/podgotovka-k-supruzhestvu?page=2
[2] https://fondnika.ru/

организованной «сверху». К таким активностям относится то, что централизованно организуют паломников от приходов для присоединения к паломничествам, организованным епархией. Еще одно направление работы – привлечение мужчин на казачью службу.

Однако нами обнаружены и виды деятельности, организованные кардинально иначе. Они направлены на работу с незащищенными слоями населения, то есть относятся к социальным служениям и возникли в результате инициативы, исходящей от прихода, в частности – от настоятеля храма, получили поддержку, распространение, а позже благословение митрополии. То есть по способу институциональной организации являются организованными «снизу». Мы обнаружили 2 ярких примера, в обоих случаях такое служение получило широкое распространение в городе, при этом координируется оно одним приходом.

Первый пример социального служения, организованного «снизу» – работа по оказанию помощи военным беженцам и военным переселенцам, которая ведется в храме святого митрополита Иннокентия Московского. В приходе работают с пострадавшими от военных действий на Украине. В притворе храма организовано помещение по сбору одежды и обуви для этой категории населения. В этом же храме организована стена почета воинам, павшим при военных действиях на Украине. Объявления обновляются регулярно, почти ежедневно. О каждом таком погибшем в храме проводят молебен. Кроме этого, храм ведет активную социальную работу по другим направлениям. В притворе храма находится стенд фонда «Ника» и объявление о работе общества анонимных алкоголиков. В этом же приходе организован пункт выдачи гуманитарной помощи нуждающимся матерям грудничков. Выдают в основном предметы личной гигиены и детское питание. Выдачу производят еженедельно.

Второй пример – деятельность «Православного общества Трезвления». Данная организация активно работает с молодежью. Проводит православные молодежные сборы – информация о них была обнаружена нами в 20 храмах (58%). Пропагандируется жизнь без зависимостей: алкоголя и табакокурения. Молодежные православные сборы проводятся ежегодно в летнее время. Информацию о числе участников в рамках своего исследования мы не собирали.

Широко представлена в Екатеринбурге также и образовательная деятельность приходов. Этот вид гражданской активности поддерживается и «сверху», и «снизу». Образовательная деятельность имеет самые разные формы: от привлечения абитуриентов в духовную семинарию до организации детских воскресных школ, катехизаторских курсов для взрослых. Отметим, что обучение в духовной семинарии осуществляется на контрактной и бюджетной основах с присвоением степени бакалавра и магистра государственного образца. Обучение на миссионерских курсах является платным.

В одном из приходов города функционирует православный детский сад. Вместительность у сада небольшая – на 3 детские группы, однако наполняемость его регулярная. В саду с детьми работают православные воспитатели, имеющие специальное образование. Они проводят утренние и вечерние молебны, празднуют с детьми православные праздники, изучают Закон и Слово Божие.

Кроме православного детского сада в Екатеринбурге работают две православные гимназии. Информации о том, что они принадлежат к определенному приходу, мы в ходе исследования не обнаружили. Одна из них – Свято-Симеоновская – активно предлагает свои услуги прихожанам через информационные стенды храмов. Подготовка детей осуществляется с первого по одиннадцатый класс. Имеются два направления подготовки: стандартное и с углубленным изучением английского языка. Возможно обучение детей также в «семейной» форме – 3 дня в школе 2 дня дома. Обучение является платным. Меньше информации мы обнаружили о другой гимназии – во имя святых царственных Страстотерпцев. Информации в приходах об этом учебном заведении мы не обнаружили вообще. Однако заведение имеет свой специализированный сайт в сети Интернет.

Еще одной формой гражданской активности, являющейся образовательной по своему содержанию, направленной на работу с детьми и организованной по инициативе настоятеля храма, является православный детский театр или театральный кружок. В театре с детьми ставят спектакли в основном на социальные темы: приуроченные ко дню знаний – первое сентября, дню матери, празднованию 9 мая. Со спектаклями воспитанники кружка выступают в школах и гимназиях Екатеринбурга.

Еще одной формой гражданской активности, вовлекающей в работу детей и поддерживаемой епархией, является так называемый «Фестиваль доброделанья». Это городской фестиваль-конкурс, суть которого в попытке восстановления тимуровского движения. По условиям конкурса нужно:

1) прочесть книгу «Тимур и его команда»
2) собрать свою команду
3) сделать доброе дело (помощь старикам, ветеранам, чистка двора и т.п.)
4) сделать фото своего доброго дела и выслать на указанный электронный адрес
5) всех участников фестиваля ожидают памятные призы.

В нескольких приходах проводится также православный киноклуб. Фильмы для просмотра во всех случаях выбирает священнослужитель – ведущий (свой вариант фильма для просмотра предложить можно не везде). Фильмы впоследствии обсуждаются. Встречи проводятся с целью знакомства молодых прихожан друг с другом.

Таким образом, можно сказать, что общая картина видов гражданской активности и работы с населением в Екатеринбурге выглядит довольно пестро. Однако основные направления деятельности во всех приходах согласуются с направлениями деятельности епархии. В остальном же все отличия продиктованы волей настоятеля и его склонностью к тому или другому виду деятельности. Общей чертой всех обнаруженных нами видов активности является то, что они направлены на воспитание и поддержание у личности православной картины мира.

Важным направлением работы при организации гражданской активности, очевидно, является и привитие прихожанам таких православных духовных ценностей, как доброта, отзывчивость, душевная щедрость, нравственная чистота, неравнодушие к ближнему, почтение к старшим. Также очевидным стремлением является воспитание православного прихожанина с малых лет (организация православных школ и детских садов). Очевидно, что работа с детьми не только обеспечивает рост численности прихода, но и повышает его стабильность.

Литература

1. Qualitative Research Methods: A Data Collector’s Field Guidеs. P. 13-28.
2. Воронков В.В. Уйти, чтобы остаться: Социолог в поле. СПб.: Алетейя, 2009. 148 с.
3. Балагина Е. Беби бокс в Екатеринбурге спас двух малышей // Комсомольская Правда-Урал, 2016. URL: https://www.ural.kp.ru/daily/26589.7/3604308/
4. Karrie J. Koesel, Religion and Authoritarianism Cooperation, Conflict, and the Consequences. Cambridge University Press, 2014. 242 pp.
5. Сайт Екатеринбургской Епархии. URL: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/building/chrames/
6. Документ регламентирующий социальное служение РПЦ, принятый Архиерейским Собором в 2011 г. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html
7. Мультимедийное учебное пособие / под ред. прот. В. Хулапа, И.В. Астэр. СПб.: СПбГИПСР, 2014.
8. Отдел церковной благотворительности и социального служения РПЦ. URL: http://www.diaconia.ru/

9. Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия «Социальное служение Церкви современному российскому обществу на примере Московской епархии», 21 мая 2014 г. URL: http://www.mepar.ru/library/vedomosti/74/1573/

10. Арпеньтьева М.Р. Социальное служение в России: практики и перспективы // Социальное служение русской православной церкви: Проблемы, практики, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции. СПБ., 2014. С. 128-133.

ВОРОБЬЁВА Н.Ю. ХРИСТИАНСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КОНЦЕПТА КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА

Аннотация. В условиях постсекулярного мира религия вновь обретает фундаментальное значение. Глобальной унификации национальных культур по западному образцу не происходит, демократические свободы обосновывают свободный диалог самых различных типов культуры, что позволяет яснее понимать сакральные детерминанты социального и индивидуального бытия.

Что представляет собой главный интерес постсекулярной эпохи как теоретическая конструкция? Стиль культуры, любой вид социокультурного творчества определяется в своей глубине жаждой богопознания и богообщения. Проблема в том, что у народов, объединенных сегодня на экономической основе, разные боги и разные системы ценностей соответственно. Внешне упорядочивающий политический принцип мультикультурализма по сути не решает проблемы отсутствия единой системы общечеловеческих ценностей. Так сама социальная практика указывает на необходимость развития концепта человеческой культуры на христианской богословской основе.

Теория христианской культуры – не новость для социальных наук, но в контексте поздней современности она приобретает актуальный смысл. Она представляет собой методологию решения многих проблем постсекулярного мира – в практическом, этическом плане, в метапарадигмальном плане – это универсальная теория культуры.

Ключевые слова: культура; постсекулярный мир; мультикультурализм; теория христианской культуры; сакрализация.

VOROBYOVA N.Y. CHRISTIAN MEANING OF THE CULTURE'S CONCEPT IN THE CONDITIONS OF A POSTSECULAR WORLD

Abstract. In terms of postsecular world religion is regaining its fundamental value. The global unification of national cultures on the western model does not occur, democratic freedom justify a free dialogue of different types of culture that allows to understand more clearly the sacred determinants of social and individual existence.

What constitutes the main interest of the postsecular era as a theoretical design? Style culture, any sociocultural art is defined by its deep thirst for knowledge of God and communion with God. The problem is that the people united today on an economic basis, have different gods and different value systems respectively. Externally regulating political principle of multiculturalism is in fact not solve the problem of lack of a human values' unified system. So the very social practice points to the need for the development of the human culture's concept on Christian theological basis.

The theory of Christian culture isn't new to social sciences, but in the context of high modernity it becomes topical. It's a methodology for solving many of the problems of postsecular world – in practical ethical terms, as a metaparadigm it's a universal theory of culture.

Keywords: culture; postsecular world; multiculturalism; theory of Christian culture; sacralization.

Социология культуры со времен М. Вебера опирается на ценностный подход к исследованию культуры общества. Это означает, что интерпретация явлений культуры,

исходя из условий их происхождения, является задачей истории культуры и культурной антропологии, а социолог культуры обращается к выяснению вопроса, какой была система ценностей, лежащая в основе культурных феноменов и процессов, и продолжает ли она дальше существовать, формируя ценностное поле современной культуры.

М. Вебер в 1904 г. предрекал безграничное будущее наукам о культуре [3, с. 766-767], в чем же залог бесконечности этого развития? Наличие ценностных идей в сознании человека – это трансцендентальная предпосылка наук о культуре. Человек не может познавать мир, не оценивая его, не наделяя смыслом, не создавая системы смыслов, культурной картины мира. Социологу важно выявить дух времени, рационально объяснить главный интерес, мотив преобладающего типа социального действия.

Каков идеальный тип мотивации социальных взаимодействий в условиях глобализации? Что представляет собой главный интерес эпохи глобализации как теоретическая конструкция? Мировая экономика – результат целерационального социального действия, формальная рациональность – основная черта глобализирующегося по западному образцу мира. Тем не менее, постсекулярная эпоха, связанная с возобновлением духовной традиции, волны религиозного возрождения свидетельствуют о том, что социальные взаимодействия регулируются ценностно-рациональным путем. Преобладающим становится тип идеациональной культуры по П.А. Сорокину [8]? Значит ли это, что следует ожидать духовно-нравственный ренессанс в мировом масштабе? Но количество противоречий и конфликтов растет.

«Религия – это состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. Это значит, что вера есть состояние захваченности предельным интересом, а Бог – имя, обозначающее содержание этого интереса» [9, с. 564], – писал протестантский теолог П. Тиллих. «Непосредственное выражение предельного интереса – это стиль культуры» [9, с. 566] Таким образом, стиль культуры, любой вид социокультурного творчества определяется в своей глубине жаждой богопознания и богообщения. Проблема в том, что у народов, объединенных сегодня на экономической основе, разные боги и разные системы ценностей соответственно. Внешне упорядочивающий политический принцип мультикультурализма по сути не решает проблемы отсутствия единой системы общечеловеческих ценностей. Так сама социальная практика указывает на необходимость развития концепта человеческой культуры на христианской богословской основе. Ведь именно «…Бог, явивший Себя в Иисусе Христе, есть истинный Бог, истинный субъект предельного и безусловного интереса. Рядом с Ним другие боги не могут считаться подлинными объектами предельного интереса, и если их таковыми делают, они становятся идолами. Христианство имеет право претендовать на такое экстраординарное положение в силу экстраординарности событий, на которых оно основано: творения новой реальности в условиях трагического положения человека… Иисус творит новую реальность, которую в виде сообщества в истории воплощает Церковь» [9, с. 564]. Культурный кризис, неразрешимые противоречия, феномен «антикультуры» [7] приводят к мысли о важности Церкви как хранительницы аутентичных смыслов и ценностей человеческого бытия. Христос пришел спасти каждого человека вне зависимости от пола, возраста, национальности и явил Себя как путь и источник истинной жизни. В данном контексте процесс совершенствования человеческой природы наполняется более конкретным содержанием и как идея культуры дает ее концепту обновленную интерпретацию. Гармонизировать социальные взаимодействия возможно, если концепт культуры получит христианское духовно-нравственное содержание. Иначе либерально-демократические свободы каждого индивида на свою личную культуру [4, с. 7] приведут общество к еще большему состоянию плюральности, разобщенности при наличии разветвленной сети субкультур. Для выполнения функций объединения и регуляции социальных взаимодействий культуре необходимо пройти через сакрализацию – процесс, который лишь приблизительно можно определить как

противоположность секуляризации. Христианская сакрализация культуры – это процесс собирания культуры в систему с единым центром – Христом.

Теория христианской культуры – не новость для социальных наук, но в контексте современности она приобретает актуальный смысл. Построить рай на земле невозможно, но необходимо стремиться сотериологически обустроить социокультурную действительность, и сделать это можно, анализируя современную ситуацию постсекулярного мира, вводя в научный дискурс христианское понимание концепта культуры. Такой концепт мог бы представлять собой методологию решения многих проблем современного мира – в практическом плане, с позиции социальной теории такой концепт мог бы предстать одной из парадигм. Действительно, культурологическое знание развивается в том числе и как попытка построить универсальную теорию культуры.

Метафизик культуры Д.К. Бурлака писал: «Культура – это мир человека, религия – это путь поиска людьми утраченного ими Бога, а Церковь – обретение богочеловечности» [2, с. 3]. Христианская культура с ее ценностями, церковной традицией, неизменной благодаря действию благодати Св. Духа, может выступить в качестве идеального типа при исследовании смыслов любой национальной культуры. На этой рецепции христианской культурой культур различных народов построена миссия Церкви, сама ее возможность. В этом ракурсе Церковь – метакультурный феномен, а теория христианской культуры – метатеория исследования культуры общества.

Базовыми категориями концепта культуры являются понятия духовности и творчества. Светское понятие духовности является многоуровневым. В христианстве мы находим критерий для различения того, что духовно, а значит подлинно культурно: «Главное, с православной точки зрения, что в светском понимании культуры отсутствует тот элемент, который для православия является важнейшим, – то, что мы называем чистотой души или святостью души. С православной точки зрения, нет культуры там, где в человеке господствуют страсти. Если еще более сильно сказать, – где нет любви: нет у человека христианской любви – нет у него надлежащей культуры. Почему? Потому, что в любой момент, при той или иной ситуации это отсутствие любви проявит себя. В чем? В таких деяниях человека по отношению к другим людям, к окружающему миру, которые могут быть расценены совершенно однозначно как деяния злые. Где нет любви, там, следовательно, присутствует другое: природа не терпит пустоты, природа души человеческой – тем более. Или – или» [5]. Таким образом, придавая христианское значение концепту культуры, мы теоретически намечаем пути преображения человека и социума на путях теургии или богосотворчества, как писали о нем священник Павел Флоренский [10, с. 57] и протоиерей Сергий Булгаков [1]. В условиях постсекулярного мира теория христианской культуры находит свое своевременное выражение в социальной концепции Русской Православной Церкви: «Духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией, необходимо противопоставить совместные усилия Церкви, государственных структур, гражданского общества и международных организаций ради утверждения в мире подлинно равноправного взаимообразного культурного и информационного обмена, соединенного с защитой самобытности наций и других человеческих сообществ… Церковь напоминает о том, что многие национальные культуры имеют христианские корни и последователи Христовы призваны способствовать укреплению взаимосвязанности веры с культурным наследием народов, решительно противостоя явлениям антикультуры и коммерциализации информационно-творческого пространства… вызов глобализации требует от современного общества достойного ответа, основанного на заботе о сохранении мирной и достойной жизни для всех людей в сочетании со стремлением к их духовному совершенству. Помимо сего, необходимо достичь такого мироустройства, которое строилось бы на началах справедливости и равенства людей перед Богом, исключало бы подавление их воли национальными или глобальными центрами политического, экономического и информационного влияния» [6].

Литература

1. Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаковиана: [сайт]. URL: http://ivashek.com/ru/texts/783-dogmaticheskoe-obosnovanie-kultury (дата обращения: 25.07.2017).
2. Бурлака Д.К. Метафизика культуры. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. 352 с.
3. Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // Логика культуры. Антология / Отв. ред.-сост. С.Я Левит. СПб.: Университетская книга, 2009. 864 с.
4. Закон Российской Федерации «Основы законодательства Российской Федерации о культуре». М.: Издательство «Ось-89», 2000. 32 с.
5. Осипов А.И. О культуре с христианской точки зрения // Православная энциклопедия «Азбука веры»: [сайт]. URL: http://azbyka.ru/o-kulture-s-xristianskoj-tochki-zreniya (дата обращения: 25.07.2017).
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: [сайт]. URL: https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts (дата обращения: 25.07.2017).
7. Протоиерей Александр Шаргунов. Культура и антикультура. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 448 с.
8. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / Пер. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
9. Тиллих П. Теология культуры: Аспекты религиозного // Логика культуры. Антология / Отв. ред.-сост. С.Я. Левит. СПб.: Университетская книга, 2009. 864 с.
10. Флоренский П.А., священник. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. 685 с.

ГУНЯ А.Н. СОЗДАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО АТЛАСА РОССИИ: МЕСТО И РОЛЬ ЭМПИРИЧЕСКИХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация. Создание Православного Атласа России – важный инструмент сбора, обработки и визуализации междисциплинарных данных о социальных явлениях и процессах. Концепция Православного Атласа России базируется на комплексе методологических и мировоззренческих подходов в области сбора, анализа и визуализации эмпирических данных об истории, распространении и современном состоянии Православия в России. В основе создания Православного Атласа России лежит сочетание нескольких блоков: 1) философско-богословское обоснование концепции, объекта картографирования и его особенностей для территории России; 2) сбор и упорядочение пространственной информации – инвентаризация историко-культурных процессов, происходивших и происходящих на территории России, переложение их в карты; 3) аналитический блок, включающий интерпретацию, связь с другими явления и процессами.

Важнейшими результатами работы над Атласом станут: инвентаризация духовно-культурного наследия России; отражение современного состояния, глубины и степени укорененности духовных ценностей, выявление трендов и рисков; изучение связи духовно-культурных процессов (духовно-культурного пространства) с процессами в экономике, окружающей среде; разработка методов работы над духовно-культурным пространством; создание научной школы изучения духовно-культурного пространства.

Ключевые слова: атлас; картографирование; православие; Россия; территория; духовно-культурное пространство.

GUNYA A.N. THE CREATION OF THE ORTHODOX ATLAS OF RUSSIA: THE PLACE AND THE ROLE OF EMPIRICAL SOCIOLOGICAL INVESTIGATIONS

Abstract. The creation of the Orthodox Atlas of Russia is an important tool for collecting, processing and visualizing interdisciplinary data on social phenomena and processes. The concept of the Orthodox Atlas of Russia is based on a complex of methodological and ideological approaches in the collection, analysis and visualization of empirical data on the history, distribution and present state of Orthodoxy in Russia. At the heart of the creation of the Orthodox Atlas of Russia lies the combination of several blocks: 1) the philosophical and theological rationale for the concept, the object of mapping and its features for the territory of Russia; 2) collection and ordering of spatial information - inventory of historical and cultural processes taking place and occurring in the territory of Russia, their transfer to maps; 3) an analytical unit that includes interpretation, communication with other phenomena and processes.

The most important results of the Atlas work will be: inventory of the spiritual and cultural heritage of Russia; reflection of the current state, depth and degree of rootedness of spiritual values, revealing trends and risks; studying the relationship of spiritual and cultural processes (spiritual and cultural space) with processes in the economy, the environment; the development of methods of work on the spiritual and cultural space; the creation of a scientific school for the study of the spiritual and cultural space.

Keywords: atlas; mapping; Orthodoxy; Russia; territory; spiritual and cultural space.

Введение. Создание Православного Атласа России может рассматриваться в нескольких контекстах: в политическом, идеологическом, учебно-научном и др. Составление карт и атласов религий – довольно действенный метод визуализации пространственной информации, который помимо своей информационно-аналитической составляющей дает ощутимый рекламный и пропагандистский эффект. Создание таких карт – важный аспект для обучения и воспитания, такие карты и атласы должны и впредь создаваться, учитывая особую роль территории в жизни Российского государства. Однако создание таких произведений должно иметь свое духовное и научное сопровождение. Духовное – потому что переложение на карты затрагивает духовно-культурные пласты народа, а автор карт избирательно подходит к выбору тех или иных элементов и технических средств. Научное – поскольку духовно-культурные процессы имеют всегда свою историческую, природную и социально-экономическую среду, в которых они развиваются и которая также должна быть учтена при составлении карт.

В данной работе создание Атласа – это, прежде всего, процесс исследования сложных социальных процессов, выраженных в территориальной проекции и территориальной дифференциации религиозных и им сопутствующих явлений. Важность территориального анализа социальных явлений подчеркивается в современных публикациях [10 и др.]. Создание Православного Атласа России, таким образом, есть важный инструмент сбора, обработки и визуализации междисциплинарных данных о социальных явлениях и процессах. Концепция Православного Атласа России базируется на комплексе методологических и мировоззренческих подходов, отражающих позицию ученых различных направлений, а также общественников и политиков в области сбора, анализа и визуализации данных об истории, распространении и современном состоянии Православия в России.

В основе разработки Православного Атласа России лежит сочетание нескольких блоков:

I. Философско-богословское обоснование концепции, объекта картографирования и его особенностей для территории России;

II. Сбор и упорядочение пространственной информации – по сути, систематизирование, инвентаризация историко-культурных процессов, происходивших и происходящих на территории России, переложение их в карты;

III. Аналитический блок, включающий интерпретацию, связь с другими явления и процессами.

I. Философско-религиозный и богословский вклад в понимание территории и пространства России должен лежать в основе создания Атласа. Разработка его концепции учитывает такие важные аспекты, как:

- Связь Православия и территории России – в чем ее суть и как это должно быть отражено в концепции;
- Анализ соотношения духовных аспектов жизни с географическими, социальными, экономическими и другими процессами, определяющими границы и структуру пространства и территории;
- Понятие канонической территории РПЦ.

Роль территории в жизни России многогранна. Односторонняя (экономическая или социальная) оценка территории не раскрывает всей значимости территории для русского народа. Западные экономические теории и отечественные экономисты-либералы указывают, что территория часто является балластом в экономическом развитии, а ресурсы на этой территории, например, нефть и газ, якобы и вовсе не способствуют нормальному развитию России (нефтяная игла).

Среди объективных и рациональных факторов, характеризующих развитие России в современном мире, таких как огромная территория с богатыми природными ресурсами, особое положение между Западом и Востоком, важная роль в регулировании межцивилизационных конфликтов, слабо изученными остаются вопросы о том, что сохраняет устойчивость российского территориально-государственного образования. Чем определяется феномен России, устоявшей после тяжелых испытаний XX века, сохранившей свою территорию и государственность, культуру, сочетающую различные уклады и тенденции развития? Является ли это долговременным и устойчивым? И, если да, то что лежит в основе этой устойчивости? Эти вопросы были и остаются предметом дискуссии многих поколений ученых и философов. В XX веке во время коммунистического правления все объяснялось якобы наиболее правильным марксистско-ленинским выбором модели развития. История показала ложность этого выбора, как и сомнительность пути «западной демократии».

Переосмысление движущих сил, которые лежат в основе российской государственности, приводит к богатым истокам русской философской мысли, прежде всего, в трудах И.А. Ильина, о. Павла Флоренского, С.Н. Булгакова, А.В.Лосева и др.

В отношении территории России и ее роли в историческом развитии замечательный русский философ И.А.Ильин писал как о бремени и задании, которые представляют собой тяжкий крест, превращающий всю нашу историю в «живую трагедию жертвы» [4, с. 22]. При этом он выделял три бремени:

Первое бремя – бремя «необъятного, непокорного, разбегающегося пространства» [4, с. 20]. Это пространство «само навязалось нам; оно заставило нас овладеть им» под угрозой вымирания русского народа. Таким образом, русский народ принял пространство и свою территорию как бремя, данное Богом. В истории России территориальные изменения имеют особое значение. Две трети своей жизни Россия провела в постоянных войнах (только татарское иго длилось 250 лет). Особо катастрофичным для молодого российского государства стал период с конца XV до второй половины XVI века. В это период территория российского государства оказалась зажатой в треугольнике на северо-востоке Европы. С запада нажимал ливонский орден, с юга – Крымское ханство, а с юго-востока, востока и северо-востока Астраханское, Казанское и Сибирское ханства. Казалось, что остров православия вот-вот утонет, и народы других вер поработят остатки России. Столкнувшись с этой смертельной опасностью, Россия сделала необычайной энергии рывок: за несколько десятилетий она не только успешно справилась с врагами, но и преодолела тысячи верст и выросла в десятки раз по территории.

Но величие России состоит в том, что она достойно несет возложенное на нее Богом бремя. И не всегда просто идентифицировать себя с огромной территорией от Калининграда до Чукотки, от земли Франца-Иосифа до Дагестана. Отказ от своей родины и прикрытие космополитизмом было бы тяжким грехом для истинно русского человека.

Второе бремя, о котором писал Ильин, – бремя природы. Территория, которая, по словам Ильина, навязалась русскому народу, имеет строптивую природу: бесконечные болота на севере, вечная мерзлота почти на 60% всей территории, резкие переходы к сухим степям, засухи и заморозки – все это стало бременем для русского крестьянина. Во взаимодействии с этим тяжелым «характером» природы ковался русский характер. Нигде более на Земле так ярко не проявляются сезонные различия и краски природы, как в России. Они укоренились в основе русского языка через пушкинские произведения. Затяжные суровые зимы со стремительной весной, коротким жарким летом и дождливой осенью накладывали свой отпечаток на ритм жизни русского человека. В летнее время русские вынуждены были напрягать все силы, чтобы успеть вырастить урожай, в то время как зимой русский мог расслабиться.

Результатом надвигающихся изменений климата и потепления становится таяние вечной мерзлоты. Это особый феномен России. Как указывал о. Павел Флоренский, мерзлота – это объединенный символ природы, народа и личности, сдерживающий силы хаоса [8, с. 14]. Православный Атлас России должен отвести большое место для взаимоотношения Православия с природными ландшафтами и территориями, ставшими сакральными для русского человека.

Третье бремя, по Ильину, – бремя народности, под которой он понимал населяющую территорию России совокупность народов и племен. Ильин пишет: «Мы должны были принять и это бремя: не искоренять, не подавить, не поработить чужую кровь; не задушить иноплеменную и инославную жизни; а дать всем жизнь, дыхание и великую родину» [4, с. 21].

Действительно, Россия не уничтожила многочисленные племена (как это было сделано с американскими индейцами) и не стала делить новые территории на квадраты для более удобного управления. Она сохранила сложную национально-территориальную структуру народностей. Как результат, Россия имеет весьма сложный состав ее регионов: среди 85 субъектов Российской Федерации 22 национальные республики, 4 автономных округа, 1 автономная область. Ныне этническая напряженность, в первую очередь на Северном Кавказе, дает повод для инициатив по преобразованию национальных республик в области, выдвижению националистических лозунгов, как например «Россия для русских», и др. В этом отношении следует вспомнить слова о. Павла Флоренского: «Подобно тому, как разнообразие культур в сельском хозяйстве дает возможности интенсивного хозяйства, так и многообразие народных культур дает возможность государству иметь такое богатство характеров, интересов жизни […] экономических преимуществ, которого не может быть при монотонном однообразном населении. …И нивелировать эти возможности, значит лишать великое государство смысла его существования, тогда нет великого: оно становится лишь большим» [9, с. 652-653]. Новые вызовы современности, связанные с миграциями народов ставят и новые проблемные вопросы, например, как быть с границами России, должны ли они быть закрытыми для мигрантов или же свободными для передвижения. И решать эти вопросы надо, конечно, не односторонне, а с учетом миссии России в мире. Православный Атлас России должен учесть это разнообразие народов и религий как достояние.

Духовно-культурное пространство России отождествляется с территорией России, но ею не ограничивается [2; 3]. Учитывая взаимодействия с другими, окружающими Россию, государствами и религиями, можно выделить внешнюю «оболочку» духовно-культурного пространства России, представленную странами, не входящими в каноническое пространство РПЦ.

Собственно каноническое пространство РПЦ охватывает территорию 15 стран, включая Японию и Китай. Дискуссии о границах канонического пространства РПЦ, обострившиеся после распада СССР и трансформации расстановок сил на мировой арене, неизбежны. Современная ситуация в целом отражает взаимоотношение канонического пространства РПЦ с другими конфессиями и геополитическими ареалами.

II. Инвентаризация имеющихся данных. Разработка концепции Православного Атласа России должна учитывать уже имеющиеся наработки и опыт составления карт религиозного содержания как в России, так и за рубежом. Большую известность получили карта религий России, созданная под руководством профессора П.И. Пучкова (Москва). В основе создания этой карты лежит допущение, что каждый народ придерживается той или иной религии. Соответственно, например, те территории, где преобладают русские, были обозначены на карте как ареалы с преобладанием православия.

Значительных результатов в области картографирования православия добилась группа под руководством профессора Г.Н. Озеровой (Санкт-Петербург). Был подготовлен Атлас «Русская Православная Церковь: из века в век» [6]. Временной охват атласа – весь период существования Русской Православной Церкви.

Кроме таких фундаментальных и обобщающих работ имеется ряд региональных карт в Атласах отдельных регионов России. Так, следует отметить удачный опыт картографирования Ханты-Мансийского округа [5], создание карт монастырей центральной России, Соловецких островов и др. Из карт национальных регионов, где православие тесно соприкасается с другими религиями, следует указать издание справочника-путеводителя «Христианские святые Кабардино-Балкарии» (2013).

Необходимо подчеркнуть, что почти весь XX век был вычеркнут из поля зрения ученых, занимающихся изучением православия на территории самой большой страны мира. И здесь не грех позаимствовать лучшие образцы картографирования религиозных процессов, которые имеются в других странах (где не было разрыва в научных школах). Особенно это касается разработки картографирования современных духовно-культурных процессов, основанных на эмпирических материалах, собираемых непосредственно в регионах. Отражение современности на картах значительно отстает от создания исторических карт религиозного содержания.

III. Аналитический блок Атласа представляется наиболее сложным. Известное выражение – «карта – конец и начало всякого исследования» – может быть положено в основу разработки структуры этого блока. Главными направлениями анализа могут быть:

- Изучение взаимовлияний и связей религиозных процессов с другими компонентами и процессами: природой, экономикой и др.;
- Анализ границ и взаимоотношения ареалов с разными конфессиями;
- Анализ динамики тех или иных религиозных процессов.
- Отражение в картах уровня духовности.

По глубине привлечения других знаний и инструментария для всестороннего анализа конкретных мест и районов, которые имеют особую духовную ценность, можно выделить несколько ступеней [1].

К первой ступени относится привлечение наиболее общей информации о картографируемом месте или регионе: местонахождение, особенности климата, растительности, хозяйственной освоенности, социально-культурные характеристики. Как правило, для отображения религиозных процессов и их «привязки» к историко-географическим условиям привлекаются карты с элементами рельефа, климата, растительности, гидрографии, хозяйства, расселения, транспорта и др., т.е. всем тем, что связано с деятельностью человека. Географические условия могут меняться в течение времени. Так, места жизни многих подвижников сначала были приурочены к пустыням (в российском контексте – дремучим лесам), т.е. далеко от центров активности людей. Затем эти места стали привлекательными для паломников, к ним потянулась инфраструктура, что в конечном итоге привело к изменению самого географического положения.

Ко **второй ступени** анализа относят систематическое обобщение всевозможных данных. Большие возможности емкого информационного обеспечения несут геоинформационные системы, которые послойно организуют визуализацию различных пластов информации (географической или исторической).

Третья ступень нуждается еще в большей аналитической работе. Она включает сложный процесс районирования – соотнесения и группирования похожих территорий и ареалов с близкими характеристиками. Чисто природное или социально-экономическое районирование помогали исследователю выделить типичные и уникальные характеристики регионов и местностей. Для России выделяются различные историко-культурные области, характеризующиеся своими особенностями распространения православия: Центр, Север России, Урал, Сибирь, Средняя Азия и др. Важность проведения районирования ощущается также на более мелком уровне – на уровне отдельных местностей, когда важно подчеркнуть различия в духовном освоении тех или иных мест.

Четвертая ступень анализа привлекает еще более сложные методы анализа, которые стали доступны в географии с развитием его социального крыла – социальной географии или географии человека. В отличие от третьего этапа – районирования – это упор на углубление знаний о местности через изучение поведения человека. Человек в своих предпочтениях по-своему воспринимает территорию. В одних местах наблюдается духовный рост, а в других – стагнация и даже духовный упадок. Необходим детальный социальный анализ жизни людей, выявление различных групп населения со своими предпочтениями, идентичностные особенности тех или иных регионов и местностей для того, чтобы объяснить различия. Как правило, такие исследования еще редки, они узко локализованы, ориентированы на определенную научную задачу или практический заказ.

Пятая ступень анализа ориентируется на привлечение знаний, которые часто не имеют явной связи с географическими факторами – географическим положением, комплексом природных и социально-географических процессов. Речь идет о возможности научного анализа святых мест, феномена святости, получения благодати Божией в соприкосновении с местами, где жили подвижники, их нетленными мощами и др. В данном случае мы находимся на грани применения научного инструментария для анализа этих явлений. Ведь этот инструментарий был разработан в основном с материальных позиций. Но главный вопрос – стоит ли вообще анализировать, применяя рациональные категории, не преступаем ли мы здесь некую черту дозволенного? Как представляется, нужно искать ту «золотую середину», которая присуща православию. Так, изучая распространение старчества на Руси и используя для этого простые картографические схемы, можно обнаружить четко выраженный северо-восточный вектор [Молдавия – леса центральной России: см. 7]. Конечно, это не объяснит сути самого старчества, но заставит задуматься о связях с географическими и историческими условиями. Также заставит задуматься карта храмов, приуроченных к особым тектоническим структурам – линеаментам. На составленных картах мест святых, почитаемых в России, мы увидим большое вытянутое с запада на восток пространство: от Белостока в Польше (святой младенец – мученик Гавриил Белостокский) до Аляски и Сан-Франциско в Америке (святые Герман Аляскинский, Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский). Это пространство уже выходит за границы канонического пространства РПЦ. Эти и другие примеры изучения мест святых не смогут открыть сути святости и благодати. Но было бы непростительно не применить имеющиеся возможности визуализации к отражению пространственной картины распространения православия, мест, где наблюдается сосредоточение подвижничества, а в годы советского атеизма – мученичества.

Заключение. Обобщая опыт трех блоков, из которых состоят концептуальные основы создания Православного Атласа России, можно подчеркнуть следующие особенности:

- В центре Атласа должны стоять духовно-культурные процессы;

- Картографирование должно сочетаться с другими сферами (природой, хозяйством и населением);
- Атлас должен иметь сочетание карт на различных уровнях (вся страна, регион, локальный уровень);
- Академичность – тесная связь с научными исследованиями;
- Духовное руководство.

Исходя из этих особенностей, можно предложить следующую структуру Атласа:

Часть 1. Духовно-культурное наследие и история освоения духовного пространства России;

Часть 2. Современная православная Россия;

Часть 3. Динамика духовно-культурных процессов.

Если первая часть уже имеет определенный задел, то практически с «нуля» придется работать над второй и третьей частью. При этом необходимы будут экспедиционные данные, социологические и статистические исследования. Следует отметить необходимость разработки методологии и обоснования показателей, которые бы в той или иной мере точно отражали бы уровень религиозности и духовности населения России. В части «Современная православная Россия» важно было бы отразить такие аспекты, как:

Оструктуренность духовного пространства («хребты» активности и «впадины», внутренние пустоты и др.);

связь с другими сферами: природа, хозяйство, население;

глубина (укорененность) веры.

Таким образом, пути реализации концепции предусматривают сочетание исследований на страновом, региональном и локальном уровнях (выбор тестовых регионов и разработка методологии на примере этих регионов); визуализацию статистических и других данных, собранных при проведении экспедиций; консолидацию научного потенциала и образование творческих научных коллективов.

Важнейшими результатами работы над Атласом станут:

Инвентаризация духовно-культурного наследия России (не упустить также XX век!);

Отражение современного состояния, глубины и степени укорененности духовных ценностей, выявление трендов и рисков;

Изучение связи духовно-культурных процессов (духовно-культурного пространства) с процессами в экономике, окружающей среде;

Разработка методов работы над духовно-культурным пространством;

Создание научной школы изучения духовно-культурного пространства.

Работа над Атласом должна объединить ученых, философов и богословов. И это тоже один из важных результатов.

Литература

1. Гуня А.Н. Географический анализ территории в миссионерстве и паломничестве. Научные труды миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: ИИУ МГОУ, 2016. С. 256-259.

2. Гуня А.Н., Ефимов А.Б. Освоенность территории России: национально-культурные особенности и тренды // Культурное наследие России. 2016а. № 3. С. 85-91.

3. Гуня А.Н., Ефимов А.Б. Освоение и динамика духовно-культурного пространства России // Культурное наследие России. 2016б. № 4 (15). С. 3-9.

4. Ильин И.А. О путях России. Собрание сочинений (составитель Ю.Т. Лисица). М.: Русская книга, 1996. Том 6. Книга 2. С. 7-34.

5. Котова О.И. Некоторые вопросы картографирования истории и современного состояния православия на территориях Севера и Сибири / Богословие, история и практика миссий. Альманах миссионерского факультета. М.: ПСТГУ, 2014. Вып 2. С. 61-75.

6. Первый отечественный атлас «Русская Православная Церковь: из века в век». Современное состояние и перспективы / Г.Н. Озерова, Т.А. Андреева, Ю.М. Артемьев, М.В. Литвинова // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы научно-практической конференции. Екатеринбург, 18-20 апреля 2010. С. 24-28.

7. Сафронов С.Г. «География» русского православного старчества XVIII – начала XX вв. // Вестник исторической географии, серия 3. М.: Эслан, С. 138-160.

8. Священник Павел Флоренский. Сочинение в 4-х томах. Том 4. М.: Мысль, 1998.

9. Священник Павел Флоренский. Сочинение в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 1996.

10. Социология регионального и городского развития // Сборник статей; ред. И.П. Рязанов. М.: ПСТГУ, 2012. 316 с.

ИЛЬИНА И.В., ХУЗЯХМЕТОВ Р.Р. ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ: РЕЛИГИОЗНОЕ И НЕ РЕЛИГИОЗНОЕ (ОПЫТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Аннотация. Статья посвящена анализу категории свободы на основе работ западных и отечественных социологов. В понимании свободы выделено два подхода: религиозный и не религиозный. Теоретическое рассмотрение дополняет эмпирическое исследование, проведенное среди студентов Тюменского государственного университета.

Ключевые слова: свобода внешняя и внутренняя; свобода от и свобода для; ценность; религиозный/не религиозный подходы; молодые люди; нравственность, духовность, саморазвитие; самореализация.

ILINA I.V., KAZAHMEDOV R.R. THE UNDERSTANDING OF FREEDOM: THE RELIGIOUS AND NOT RELIGIOUS (EXPERIENCE OF SOCIOLOGICAL RESEARCH)

Abstract. The article is devoted to analysis of the category of freedom based on works of Western and Russian sociologists. In understanding the freedom the two approaches: re-religious and not religious. A theoretical analysis complements the EMPI-icheskie a study conducted among students of Tyumen state University.

Key words: freedom external and internal; value; religious / non religious approaches; young people; morality, spirituality, Samaras development; self-realization.

В современном обществе свобода декларируется, о ней говорят и пишут, её изучают. Понимание свободы важно для формирования личности молодого человека, для построения его мировоззрения. Развитие личности молодого человека происходит сообразно его собственным устремлениям в соответствии с его пониманием свободы. В свою очередь ценность государства определяется ценностью индивидов, его составляющих, степенью личностной зрелости, которая связана с их пониманием свободы.

Свобода не является явлением, широко изучаемым в социологии. Социология больше интересуется групповым уровнем социальной реальности и институциональными аспектами социальных действий. По мнению М. Шабановой, в социологических подходах к исследованию свободы должно быть принято во внимание:

1) взаимосвязь свободы с системой социальных отношений и институтов данного общества; пространство потенциальной свободы, доступное разным индивидам (группам);

2) особенности системы жизненных целей и ценностей разных групп индивидов, представления о допустимых способах их достижения в данный момент времени;

3) динамику ограничителей свободы (внешних и внутренних), с которыми сталкивается тот или иной индивид (группа) [11].

Социологическая модель связана с выявлением степени свободы и ее изменений. Наблюдается двусторонняя связь между социетальной («свобода от») и индивидуальной свободой («свобода для»). Первая обуславливает отсутствие ограничений и барьеров, даёт возможность индивидам сохранять независимость от довлеющих обстоятельств внешней среды. Вторая обретает деятельностное выражение, позволяет влиять на общество и его устройство, преодолевать трудности, обеспечивает определенную степень власти и контроля над обстоятельствами.

Свобода рассматривается и как ценность. В социологии ценности представляют собой внутренний стержень культуры, концентрированное духовное выражение потребностей и интересов социальных общностей. Т. Парсонс называет ценности высшими принципами социального действия, которые обеспечивают объединение индивидов в сообщество и согласие внутри этого сообщества.

Различными социальными группами свобода понимается по-разному, этому способствуют и особенности мировоззрения, и историко-культурные различия. Особенности религиозного и не религиозного понимания свободы можно рассмотреть на примере представителей отечественной и западной социологии.

Э. Фромм различает «свободу от» (негативную) и «свободу на» (позитивную). Продуктивная свобода связана со способностью любить и реализовать себя, использовать свои силы. Позитивная свобода – такая свобода, которая позволит людям реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще, также благодаря такой свободе можно избавиться от чувства одиночества и отстранённости. Позитивная свобода позволяет человеку чувствовать себя частью мира и в то же время не зависеть от него [8]. Люди могут быть самостоятельными и уникальными, не теряя при этом ощущения единения с другими людьми и обществом. Человек обретает единство с людьми через любовь и труд, с миром и с самим собой, при этом оставаясь индивидуальностью и не теряя своей целостности. К такой свободе человек приходит путем реализации своего «я», включающей в себя, помимо мыслительных усилий, активное проявление всех эмоциональных возможностей. Таким образом, позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека, вызванной не внешними влияниями, а внутренними причинами. При всякой спонтанной деятельности человек сливается с миром, именно поэтому спонтанность поступков и эмоций является необходимым условием достижения позитивной свободы.

Увеличение позитивной свободы приходит с развитием общества от феодализма к капитализму. Современное капиталистическое общество освободило человека от уз природы, человек получил власть над природой и овладел её ресурсами и силами; от кастовых и религиозных различий, которые прежде сдерживали объединение человечества; от всевозможных предрассудков, не позволяющих человеку развиваться; от таинственности, человек смотрел на себя объективно, отбросив стереотипы и иллюзии; от политической зависимости, у каждого появилась возможность в той или иной степени влиять на сложившуюся политическую ситуацию, а более многочисленный средний класс стал реальным претендентом на власть. Каждый получил возможность добиваться своих целей, отбросив все предрассудки, касающиеся успехов и неудач [7].

Человек, освободившийся от традиции, перестал верить совсем. Капитализм, развив внешнюю свободу, сделал индивида более одиноким, изолированным и подверженным чувству ничтожности и бессилия, чем когда-либо раньше [7]. Это есть негативная свобода, когда возникает стремление отказаться от своей индивидуальности, побороть чувство одиночества и беспомощности, а для этого – слиться с окружающим миром, раствориться в нём.

З. Бауман в своей работе, посвященной свободе, рассматривает её в социальном измерении. Она не есть свойство или достояние человека, но социальное отношение,

связывающее его с другими людьми, различными социальными институтами и обществом в целом. Свобода – это продукт определённого общественного устройства, социальной организации, социальных практик, установлений и соглашений, и в этом смысле он исторически развивается и подлежит критическому анализу [3].

«Свободное общество» не запрещает индивидам действовать согласно своим желаниям и воздерживалось от того, чтобы карать их за такие акты. Индивидуальная свобода появляется и исчезает с конкретным типом общества. Свобода – это свойство, связанное с определенным различием между индивидами. Существование свободных индивидов сигнализирует о дифференциации статусов внутри данного общества и о том, что оно играет ключевую роль в стабилизации и воспроизведении такой дифференциации.

Данные не религиозные представления о свободе легли в основу концепции либерализма, базовые принципы которого: самоценность индивида, его ответственность перед обществом и перед собой, право на самореализацию каждого, свободное развитие и самоутверждение. Осмысление свободы в негативном контексте («свобода от»), когда считалось, что свобода необходима индивиду для избавления от определенных ограничений, чтобы человек мог делать то, что ему заблагорассудится, была дополнена концепцией позитивной свободы («свобода для»): свобода для саморазвития, для расширения спектра собственных возможностей. Либерализм, основанный на гуманизме, не учитывает негативных проявлений человеческой природы, то, что развитие способностей, реализация их может быть во благо и во зло. Не рассматривается власть человека над собой, над своими желаниями.

Можно сказать, что такое понимание свободы является господствующим в современных социальных отношениях, распространяясь не только в нерелигиозных кругах, но и проникая в религиозные общности.

Религиозное (христианское) понимание свободы совсем иное, оно связано с возможностью нравственного выбора. Свобода воли понимается как способность отказаться от греха.

Н.А. Бердяев, представитель социально-философской религиозной мысли или христианской социологии, понимал свободу как сущностную черту человеческого духа, пространство непрерывного творчества, в том числе над самим собой, т.н. самосозидание. У него свобода выступает не как форма действия, а скорее как свобода воли. Он различает три вида свободы: первичную иррациональную свободу или произвольность; рациональную свободу, т. е. исполнение морального долга; свободу, проникнутую любовью Бога [2].

Согласно концепции И.А. Ильина смысл человеческой жизни в свободе и самоосвобождении. Свобода есть потенциально-совершенная сила, творящая актуальное раскрытие своего совершенства. Под внешней свободой подразумевается свобода убеждений, воззрений и веры, свобода, при которой человеку не навязывают чуждые ему убеждения, свобода от грубой силы, угрозы и преследования. Внутренняя свобода, или внутреннее освобождение – обращает свои требования не к другим людям и внешнему миру, а к самому человеку. Это свобода духа, которая предполагает подчинение ему душевных и телесных влечений, это победа над страстями. Свободен тот, кто приобрел внутреннюю способность созидать свой дух из материала страстей и талантов, а значит, прежде всего, владеть собою, способность жить и творить в сфере духовного опыта, добровольно, искренне и целостно присутствовать в своей любви и в своей вере.

Есть внутренняя связь, согласно Ильину, между внутренней свободой и политической свободой. Нужен минимум внутренней свободы – ниже его политическая свобода теряет смысл и становится разрушительным началом. Человек, не осознавший себя в качестве духовного субъекта, внутреннее свободного и самоуправляющегося, не сумеет сохранить права политической свободы [4].

Свобода, по С.Л. Франку, – это «глубина человеческой личности», а реализация свободы – это самореализация человека. Самореализация человека – высшее проявление

его духовности и его божественного начала. В свободном акте личность обнаруживает себя. Поведение, которое мотивируется самим человеком, является свободным, только такое поведение может быть нравственным и добрым. Поступок, в основе которого не лежит доброе намерение, можно расценивать как несвободный. Он говорит о подлинной свободе, определяющей поступки человека как богоугодные [10].

В продолжение теоретического рассмотрения религиозной и не религиозной интерпретации свободы было проведено эмпирическое исследование, выясняющее, какое влияние оказывает вера в Бога (или её отсутствие) на понимание свободы молодыми людьми. В исследовании приняли участие 134 человека (студенты 3-4 курсов Тюменского государственного университета; 47% женщин и 53% мужчин; 74% верующих и 26% неверующих). Выборка носила целевой характер. Дополнительным методом сбора информации была фокус-группа, участниками которой стали обучающиеся старших курсов Тюменского государственного университета.

Была выдвинута гипотеза о том, что отношение к вере не оказывает влияния на понимание свободы. В настоящее время религиозность носит больше внешний, количественный характер, и христианские ценности не воздействуют на мировоззрение студентов (даже тех из них, кто называет себя «верующим»). Внешняя и внутренняя свобода одинаково понимается верующими и неверующими респондентами. Они говорят, что внешняя свобода проявляется в соблюдении прав граждан, в главенстве закона, возможности самостоятельного формирования круга общения, свободе слова. Видимо, поэтому 78% христиан и 72% атеистов называют Россию свободной страной.

Внутренняя свобода, по мнению обеих категорий опрошенных, проявляется в самоконтроле, «*полёте мыслей*» и «*выборе ценностей*», умственной деятельности и психологическом комфорте. С религиозной точки зрения это неполное понимание свободы, отсутствует ее связь с нравственностью и духовностью. Близки к религиозной позиции верующие в утверждении, что свободой изначально обладают все без исключения люди, по этому же вопросу атеисты почти на 30% чаще склонны думать, что это «роскошь, которую не каждый может себе позволить».

Все же были выделены аспекты, по которым отмечается значительное (более 15%) расхождение во мнениях у двух исследуемых категорий респондентов:

С изречением В. Гюго «твоя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого» согласно подавляющее большинство верующих, в то время как атеисты показывают на 21% более низкий уровень согласия с этим утверждением;

Отвечая на вопрос, в какой период в России была возможна наибольшая свобода, неверующие на 22% чаще называют период правления Петра I и на 31% период 90-х гг.;

Теисты на 19% чаще говорят, что свобода индивидуальности не значима для общества;

При ответе на вопрос «Где Вы чувствуете себя наиболее свободно?» религиозные респонденты на 16% чаще выбирают вариант ответа «в семье», а атеисты на 14% – наедине с собой.

Действительно, точек соприкосновения оказалось больше, чем разночтений. Вопрос о соотношении свободы и денег одинаково рассматривается обеими категориями респондентов. Так, 85% верующих и 88% неверующих утверждают, что деньги однозначно помогают в достижении свободы. Во всех ответах и расхождениях во мнениях речь идет скорее о внешней свободе, «свободе от».

Атеисты и верующие выражают полное единодушие при ответе на вопрос о том, является учебная деятельность студента формой свободы или формой зависимости. Интересно, что мнения респондентов разделились буквально пополам (для 47,5% – это форма зависимости, для 52,5% – свободы). Те, кто считают учебную деятельность формой зависимости, так прокомментировали свой выбор: «*преподаватель заставляет студентов прогибаться под его желания*», «*существуют обязательные правила, которым студент обязан подчиняться*», «*мнение студентов формируется под влиянием*

лекций преподавателя». Вот что говорят те, кто считает учебную деятельность формой свободы: «*накапливается капитал, который будет полезен в будущем*», «*т.к. без образования ограничиваются возможности выбора профессии, карьерного роста*», «*потому что она позволяет расширить круг своих интересов, узнать новое*», «*учебная деятельность – самостоятельный выбор человека*». Этот вопрос был сделан открытым, чтобы узнать, проявится ли позитивное (т.е. «свобода для») понимание свободы среди студентов, принявших участие в исследовании. Удалось выяснить, что такое видение свойственно только 32% респондентов (причём, отношение к вере не оказывает существенного влияния на их мнение). В наиболее общем смысле они выразили мысль о том, что учёба в вузе – это процесс накопления капитала, который способствует их саморазвитию, а в будущем позволит добиться успеха в профессиональной деятельности. Остальные 68% опрошенных в своих ответах связывают студенческую жизнь со «свободой от».

Связь с нравственностью в некоторой степени все же присутствует в ответах респондентов: обе категории студентов (85% атеистов и 89% верующих) признают, что ответственность является неизбывным ограничителем свободы, при этом атеисты склонны на 24% чаще отвечать, что индивиды должны нести ответственность «только за себя».

В целом можно сказать, что гипотеза действительно подтвердилась: взгляды верующих и не верующих не имеют существенного различия. Свобода понимается как отсутствие внешних ограничений и возможность выражать себя, свои способности. Такое понимание характерное для современного общества с либеральной системой ценностей присутствует у большинства социальных групп. Называющие себя верующими (т.е. по самоидентификации) оказались не исключением. Религиозное понимание свободы с его обращенностью к духовному миру человека, внутренней работой над собой, борьбой со страстями, нравственным преображением человека оказалось не свойственно для большинства опрошенных верующих молодых людей.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). М.: Республика, 1993. URL: http://malib.ru/berdyaev_ethics/ (дата обращения: 25.08.2017)

2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-Press, s.d. 1939. URL: http://www.zipsites.ru/books/o_rabstve_i_svobode_cheloveka/ (дата обращения: 25.08.2017)

3. Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2006. 132 с. URL: http://www.sd-inform.org/upload/books/Politologija/Social-liberalizm/Bauman%20Z.-Svoboda(Bibl-ka%20Fonda%20Liberal'naya%20missiya)-2006.pdf (дата обращения: 25.08.2017)

4. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Путь к очевидности. М.: Республика, 1993, С. 165-178.

5. Лосева И.Н., Рыбинцева Г.В. Философская антропология о свободе // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 4. С. 130-133.

6. Эрих Фромм и гуманистическая психология. Свобода. URL: http://www.fromm.psy4.ru/freedom.htm (дата обращения: 25.08.2017)

7. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 140.

8. Фромм Э. Бегство от свободы: Пер с англ. / Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1989. 272 с.

9. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.

10. Франк С.Л. Реальность и человек // С нами Бог; сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО Издательство АСТ, 2003. 750 с.

11. Шабанова М.А. Социология свободы: Трансформирующееся общество. М.: Московский общественный научный фонд, 2000. 260 с.

12. Штомпка Петр. Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996. 416 с.

КАЛАШНИКОВА М.В. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ ПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

Аннотация. В статье рассматриваются современные социальные теории, которые могут выступить в качестве методологического основания для анализа российского православного предпринимательства; обосновывается тезис о религиозной укорененности деятельности представителей данного бизнес-слоя; раскрывается роль православного предпринимательства в социально-экономическом и духовно-культурном развитии дореволюционного и современного российского общества.

Ключевые слова: православное предпринимательство; хозяйственная этика; религиозная укорененность.

KALASHNIKOVA M.V.THEORETICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF THE ORTHODOX ENTREPRENEURSHIP

Abstract. The paper considers theoretical principles and approaches of modern social science that may serve as a methodological basis for analysis of the Russian orthodox entrepreneurship, states the thesis of the religious embeddedness of economic activity of orthodox entrepreneurship and shows its role in the economic, spiritual and cultural development of the Russian Society.

Keywords: orthodox entrepreneurship; economic ethics; religious embeddedness.

Амитаи Этциони, основатель междисциплинарного научного направления социоэкономика, в ряде своих работ выделяет две центральные конкурирующие парадигмы в анализе социально-экономической жизни современного общества: неоклассическая экономическая теория и концепция социоэкономики.

Сторонники неоклассической парадигмы рассматривают индивидов как реализующих свой корыстный интерес и стремящихся максимизировать свою выгоду на основе рационального выбора.

Социоэкономика указывает на неадекватность объяснения экономического поведения исключительно на основе принципа максимизации и исходит из множественности факторов экономической мотивации, в структуру которой входят не только утилитарные компоненты, но и нравственные ценности и культурные нормы, моральные обязательства, социальные стереотипы и обычаи, вера, эмоции.

В вопросе о системе социальной детерминации человеческого поведения с социоэкономической парадигмой по своим основным методологическим позициям согласуется Новая экономическая социология (НЭС), одной из основных идей которой выступает положение о структурной укорененности экономического действия (М. Грановеттер). Представители социокультурного направления НЭС (П. Димаджио, В. Зелизер) утверждают, что наряду со структурной укорененностью существуют и другие виды укорененности: политическая, когнитивная и, в том числе, культурная укорененность. Культура формирует, сохраняет и транслирует базовые ценности хозяйственной деятельности, устанавливает пределы экономической рациональности.

Теоретические установки социоэкономики и НЭС могут выступать методологическим основанием для анализа принципов и традиций хозяйственной деятельности российского православного предпринимательства.

По общему признанию, основной чертой предпринимательства выступает инновационный характер деятельности, осуществляющейся в условиях риска и неопределенности, однако по своей сути предпринимательство – это сложное многофункциональное явление, направленное на достижение не только экономических

(получение прибыли), но и социальных целей. Именно поэтому предпринимательство рассматривается не только как тип экономического мышления и поведения, но и как явление культуры, образ жизни, призвание и система нравственно-этических ценностей.

Что касается российского православного предпринимательства, то в данном случае со всей очевидностью можно говорить о религиозной укорененности деятельности представителей данного бизнес-слоя, который в современной России представлен достаточно стабильным сообществом, организованным как на местном, так и на национальном уровнях в различные союзы и ассоциации: Союз православных предпринимателей, Клуб православных предпринимателей, Российский клуб православных меценатов, рабочая группа «Предпринимательство и православие» Общероссийской общественной организации малого и среднего предпринимательства «Опора России» и др. Согласно исследованию, проведенному Институтом общественного проектирования совместно с журналом «Фома», в российском бизнесе православные предприниматели представлены всеми социально-демографическими группами. В большинстве это люди со средним специальным образованием, треть этой группы имеет к тому же второе специальное образование. Православные предприниматели заняты главным образом в торговле, в сферах бытового обслуживания, транспорта и строительства. Они представляют преимущественно малый и средний бизнес с количеством работников на предприятии менее ста человек.

Еще М. Вебер на примере этического учения протестантизма показал, как религия может влиять на экономическую деятельность человека. Вопрос, поднятый М. Вебером, – насколько при анализе экономических действий необходимо учитывать религиозные верования, мировоззренческие системы действующих индивидов – не потерял своей актуальности и в современных социально-экономических исследованиях.

В России формирование системы традиционных базовых ценностей в основном связано с православием. И именно православные ценности влияли на организацию экономической деятельности и определяли основные принципы российской хозяйственной культуры, вносили в бизнес-отношения нравственные рамки и ценностные ориентиры.

В рамках православной этики труда хозяйственная деятельность предпринимателя рассматривается как общественное служение, направленное на развитие социально значимых отраслей и национальной экономики в целом, при этом предпринимательская прибыль выступает не целью, а средством реализации такого служения. Соответственно, собственность понимается не как право, но в большей степени как ответственность перед обществом. Материальные средства направляются не на удовлетворение эгоистических интересов, а на дела милосердия и благотворительности, уменьшение социальной напряженности, защиту окружающей среды, на культурное и духовное развитие всего общества.

Православное предпринимательство внесло огромный вклад в экономическое и духовно-культурное развитие российского государства и, соответственно, без учета особенностей исторического пути страны и национальных традиций хозяйственной деятельности невозможно выработать стратегию социально-экономической модернизации и определить перспективы построения в современной России гражданского общества, основанного на свободе выбора и равенстве возможностей его членов.

О необходимости реализации именно такого подхода к конструированию социальных институтов – экономических, политических, институтов гражданского общества и т.д. – говорят и представители современного институционализма, развивающие теорию Path Dependence (Д. Норт, П. Дэвид, Б. Артур и др.).

В развитие темы религиозной укорененности экономической деятельности представляется перспективным проведение сравнительного анализа трудовой этики основных христианских конфессий и ислама. Этот вопрос приобретает особую актуальность в связи с усилением миграционных потоков из стран исламского мира в

страны с традиционной христианской культурой и необходимостью выработки продуктивной системы мер по введению мигрантов в новые экономические контексты, основные на иных религиозных хозяйственных традициях. Эта задача представляется также важной для анализа этнического предпринимательства, которое в связи с указанными миграционными процессами будет приобретать все больший масштаб, что соответственно будет приводить к усилению социального воздействия этнического бизнеса на экономическую жизнь и деловую культуру принимающих стран.

Литература

1. Грановеттер М. Экономическое действие и социальная структура: проблема укорененности // Экономическая социология. 2002. Т 3. № 3. С. 44-58.

2. Димаджио П. Культура и хозяйство // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 471-518.

3. Зарубина Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 96-105.

4. Коваль Т.Б. Этика труда православия // Общественные науки и современность. 1994. № 6. С. 55-70.

5. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 180 с.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: [сайт]. URL: https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts (дата обращения: 17.07.2017).

7. Шашкин П. А. Социальный патриотизм – идейная платформа возрождения России. Иосифлянский манифест. М.: МАИБ, 2011. 32 с.

8. Шкаратан О.И., Карачаровский В.В. Русская трудовая и управленческая культура. Опыт исследования в контексте перспектив экономического развития // Мир России. 2002. Т. 9. № 1. С. 3-56.

9. Amitai E. Toward a new socio-economic paradigm // Socio-Economic Review. 2003. Т.1. № 1. P. 105-134.

ПИСАРЕВСКИЙ В.Г. ПРАВОСЛАВНАЯ ПЛАТФОРМА В МЕССЕНДЖЕРЕ TELEGRAM КАК ФЕНОМЕН ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. В статье рассматривается новый тренд – появление мессенджеров и развитие в них интернет-сообществ. Подчеркиваются преимущества мессенджера Telegram перед другими мессенджерами, а также дается классификация интернет-сообществ в Telegram. С опорой на труды М. Кастельса показана взаимосвязь социальной реальности в офлайне и онлайне для пользователей мессенджеров.

Подробно рассматривается сервис ПравЖизнь, основанный на технологиях Telegram, который предоставляет множество новых коммуникационных возможностей и интенсифицирует социальное взаимодействие пользователей.

Основное преимущество данной платформы перед соответствующими группами в социальных сетях состоит в более быстрой, практически моментальной связи пользователей друг с другом и соответственно ускорении взаимодействия в онлайне и в офлайне – как в количественном, так и в качественном отношении. Это позволит, как представляется автору статьи, достичь отметки в один миллион православных пользователей в течение ближайшего года.

Ключевые слова: информационное общество; мессенджеры; Telegram; социальные сети; православные интернет-сообщества.

PISAREVSKIY V.G. ORTHODOX PLATFORM IN TELEGRAM MESSENGER AS A PHENOMEN OF INFORMATION SOCIETY

Abstract. The article is devoted to the new trend of the emergence of messengers and developing internet communities in it. The advantages of Telegram messenger over others are underlined as well as classification of internet communities in Telegram is provided. The relationship between social reality in online and offline for users of messengers is revealed, based on scientific papers of M. Castells.

A service PravZhisn (Orthodox Life), based on Telegram technologies is scrutinized in the article. The service provides a number of new communicative opportunities and intensifies social interaction between users.

The main advantage of this platform over pertinent groups in social networks is almost instant connection of users between each other. This leads to the boost of social interaction – both in quantitative and in quality terms. As it seems to the author of the article, it allows to achieve the point of million orthodox users over the coming year.

Keywords: information society; messengers; Telegram; social networks; orthodox internet-communities.

В настоящее время интернет развивается стремительными темпами и оказывает серьезное влияние на все сферы общества: экономическую, социальную, технологическую, культурную. Одним из наиболее значимых исследователей влияния интернета в информационном обществе является Мануэль Кастельс. Ученый первым делает акцент на интернете как на коммуникационном канале и особой среде сетевого общества.

Переход человеческого общества в информационную эпоху, поясняет Кастельс, стал возможен благодаря революции в информационных технологиях, которая в 70-х годах минувшего столетия заложила фундамент для новой технологической системы, получившей распространение по всему миру. Причем одновременно с изменениями в материальной технологии революционные изменения претерпели социальная и экономическая структуры: относительно жесткие и вертикально ориентированные институты замещаются гибкими и горизонтально ориентированными сетями, через которые осуществляется власть и обмен ресурсами.

Исследователь обращает внимание на то, что с момента своего зарождения интернет сделал возможным свободное общение «всех со всеми», что знаменовало переход от «галактики Гуттенберга» (то есть печатных СМИ) к «галактике Интернет» [4].

В труде «Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе» Кастельс обосновывает свою главную мысль: интернет – это одна из основ современного информационного общества и его организационная структура. Если информационную технологию уподобить электричеству в эпоху индустриализации, то интернет сегодня можно сравнить с электродвигателем, обеспечивающим энергией практически все сферы человеческой деятельности. При этом процессы социального взаимодействия в онлайне и офлайне не разделены, а взаимосвязаны [6]. В качестве примера Кастельс указывает, что «все наиболее значимые общественные движения в мире организовывались при помощи интернета» [4, с. 153].

Социальную структуру информационного века Кастельс называет сетевым обществом потому, что «оно создано сетями производства, власти и опыта, которые образуют культуру виртуальности в глобальных потоках, пересекающих время и пространство...» [5, с. 505].

Опираясь на работы ряда теоретиков, социолог очерчивает границы информационно-технологической парадигмы, имеющей несколько главных характеристик. Это появление новых технологий, которые активно влияют на все сферы человеческой деятельности (и прежде всего, особая роль интернета), сетевая логика функционирования и развития информационного общества, гибкость процесса изменений, основанного на передаче

информации, когда способность к реконфигурации становится «решающей чертой в обществе» [5, с. 77].

Одной из ключевых особенностей информационного общества, по мысли Кастельса, является специфическая форма социальной организации, в которой благодаря новым технологическим условиям, возникающим в данный исторический период, генерирование, обработка и передача информации стали фундаментальными источниками влияния и власти. [5, с. 42-43].

Ядром интернета, как отмечает М. Кастельс, становятся онлайн-сообщества (виртуальные сообщества, интернет-сообщества), которые формируются на основе определенных интересов, обеспечивают социальное взаимодействие и социальную идентичность. Если в период 90-х и «нулевых» годов (вплоть до 2010) года в качестве таких сообществ выступали форумы и чаты, то к 2010 году самые распространенные интернет-сообщества – это группы в социальных сетях, для русскоязычной аудитории это, прежде всего, социальная сеть ВКонтакте с аудиторией около 90 миллионов человек.

В «десятых» годах (ориентировочно 2013-2014) появились мессенджеры (программы мгновенного обмена сообщениями, оптимизированные как под мобильные, так и под стационарные компьютерные платформы), аудитория которых стала стремительно расти и в настоящее время постепенно обгоняет аудиторию социальных сетей (рисунок 1). В мессенджерах могут передаваться текстовые сообщения, звуковые сигналы, изображения, видео, а также производиться такие действия, как совместное рисование или игры. Многие из таких программ-клиентов могут применяться для организации групповых текстовых чатов или видеоконференций.

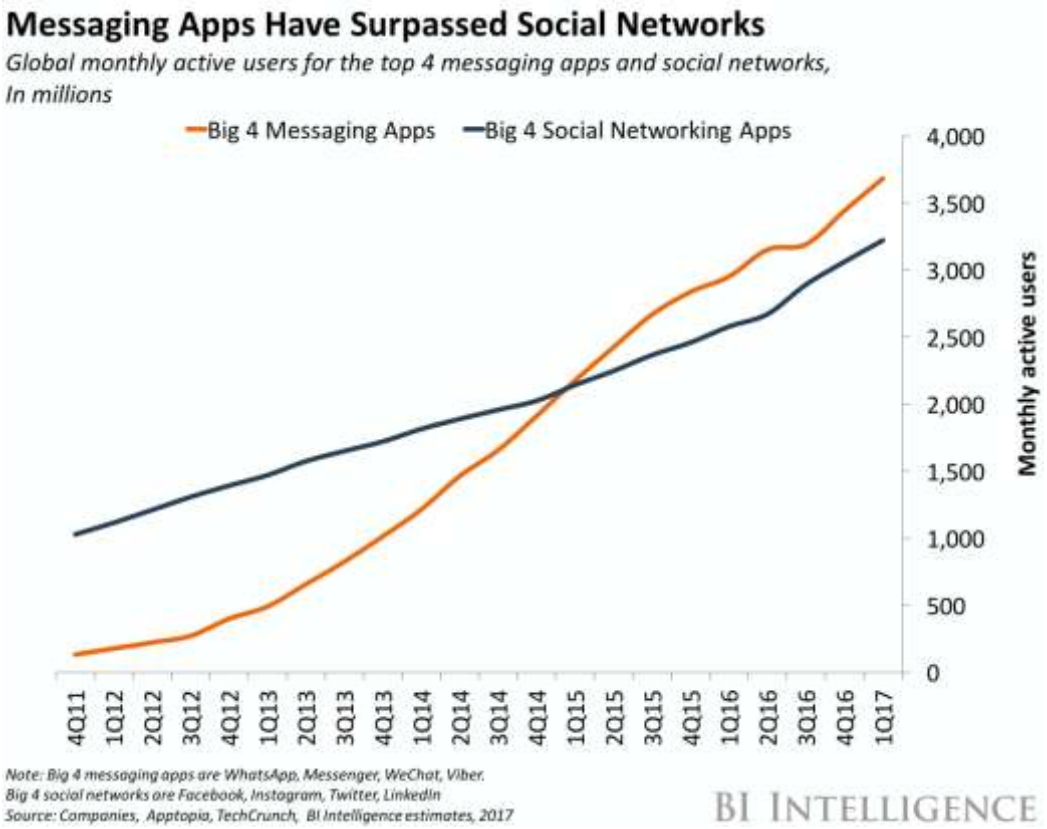


Рисунок 1. Сравнение темпов роста аудитории социальных сетей (Facebook, Instagram, Twitter, LinkedIn) и мессенджеров (WhatsApp, Messenger, WeChat, Viber) Источник: Business Insider http://www.businessinsider.com/the-messaging-app-report-2015-11 (дата обращения 26.07.2017)

Преобладающий сегмент пользователей мессенджеров – поколение Y (те, кто родился после 1981 года и встретил новое тысячелетие в молодом возрасте) и поколение Z

(родившиеся в ранних 2000-х). Эти люди отличаются глубокой вовлеченностью в цифровые технологии.

За последние пару лет наиболее активные темпы роста аудитории и одновременно технологических возможностей предоставляет мессенджер Telegram. Сегодня его аудитория составляет 150 миллионов человек, в рамках мессенджера существуют 36 000 каналов на 40 языках.

Основные преимущества Telegram по сравнению с другими мессенджерами состоят в следующем [2].

- Это наиболее безопасный мессенджер на сегодняшний день – все переписки шифруются и есть возможность создания «секретных чатов». «Секретные чаты» − режим переписки, в котором, в отличие от обычного режима, сообщения не расшифровываются сервером и сохраняются только на устройствах собеседников (end-to-end шифрование). При удалении истории сообщений одним собеседником она стирается и у другого. Данный режим позволяет «на лету» включать функцию самоуничтожения сообщений через заданный промежуток времени.
- Быстрота работы – любые файлы (до 1,5 Гб) в любом количестве, при этом в случае обрыва связи файлы автоматически докачиваются и потребляют минимум трафика – по сравнению с аналогами.
- Широкое распространение в мессенджере Telegram специальных программ (ботов). Это электронные помощники, созданные для выполнения повседневных задач и имеющие вид чатов, в которых пользователь отправляет специальные команды из списка, обычно оформленного в виде группы кнопок. Такие программы позволяют работать с книгами, видео, музыкой, радиостанциями; подсказывают прогнозы погоды и курсы валют; оказывают юридическую помощь и т.д.
- Поддержка коммуникационных и финансовых сервисов (Tele2, Тинькофф, Делимобиль и др.)
- У мессенджера есть своя платформа для публикаций – Telegra.ph С ее помощью можно добавлять видеоролики, статьи, изображения.

В рамках Telegram существует три типа сообществ.

Группы − закрытые чаты с числом участников до 200 человек (чаще всего знакомых), для общения и обмена файлами. Позволяют выбирать фото для аватара, назначать администраторов для управления (в том числе ботов), создавать подписи. Для нового участника можно задать количество предшествующих сообщений, которые он сможет прочитать. В группе сохраняется приватность всех участников (номера не видны).

Супергруппы − чаты до 5000 человек. Кроме лимита числа участников, отличаются от групп возможностью удаления пользователем своих сообщений и файлов, а также доступа к предшествующим сообщениям только что вступившему человеку. Супергруппы могут быть приватными и публичными. Попасть в приватную группу можно по специальной пригласительной ссылке, которую создают администраторы группы. У публичных групп есть *@username,* по которому в них может попасть любой желающий.

Тематические каналы − не имеют ограничений по числу пользователей, в отличие от групп, вещают в одностороннем порядке, по принципу СМИ. Каналы создаются для широкой публики и требуют постоянного обновления. Сообщения отправляют администраторы канала, а получают их все подписчики. У каждого канала есть ссылка вида *telegram.me/ИмяКанала*, которой можно поделиться.

Таким образом, Telegram объединяет в себе преимущества как мессенджера, так и сообществ в социальных сетях. Более того, ряд экспертов называют Telegram революцией в медиа, поскольку сегодня мессенджер – это не просто место для обмена сообщениями, но, прежде всего, коммуникационная платформа с возможностями практически безграничного роста и серьезной лояльности аудитории.

В Telegram стали появляться и православные каналы, так, например, в октябре 2016 года было объявлено о создании информационного канала пресс-службы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

В 2017 году появился сервис ПравЖизнь Telegram, который, используя весь спектр возможностей Telegram, активно формирует православное сообщество – причем не только в онлайне, в рамках мессенджера, но и в офлайне. «Православный мессенджер» основывается на фундаменте аудитории социальной сети «Елицы», которая насчитывает более 100 000 пользователей, среди которых около 1 000 священнослужителей. По оценкам создателей, потенциальной аудиторией социальной сети «Елицы» и мессенджера ПравЖизнь Telegram могут стать от 7 до 10 миллионов человек.

Как отмечают создатели сервиса, с его помощью возможно общаться с единоверцами, искать новых надежных партнеров для бизнеса, просить молитвенной поддержки и участвовать в «молитвах по соглашению». Отдельно прописаны и преимущества сервиса для священнослужителей – это возможность принимать просьбы о молитвенной помощи прихожан, оперативно получать запросы о требах, делать рассылку новостей храма и даже принимать пожертвования на нужды храма. Священнослужители, использующие ПравЖизнь Telegram, будут обладать расширенными правами, что позволит оперативно доносить информацию на разных уровнях церковного управления – прихода, благочиния, епархии.

Важно подчеркнуть, что сервис ПравЖизнь Telegram – это не какой-то отдельный канал, пусть даже и с большой аудиторией. Это коммуникационная платформа, в рамках которой существует 360 онлайн групп и каналов, 132 659 православных пользователей, 15 365 храмов и монастырей, а также 25 вспомогательных сервисов. В настоящее время поддерживается 8 языков общения. Создатели платформы отмечают большую заинтересованность и лояльность аудитории в Telegram – если открываемость сообщений тематических групп в ленте пользователя в Фейсбуке составляет 10%, в сети ВКонтакте – 15%, то на платформе ПравЖизнь Telegram – 80% [12].

Платформа ПравЖизнь Telegram наглядно подтверждает мысль Кастельса о том, что процессы социального взаимодействия в онлайне и офлайне тесно связаны. В православных сообществах, в том числе в telegram, такое взаимодействие происходит в рамках модели онлайн-офлайн-онлайн, когда пользователи выдвигают какую-либо инициативу, связанную с приходской жизнью, затем ее совместными усилиями реализуют, после чего вновь возвращаются в онлайн с сообщением, как именно это происходило. Учитывая серьезный уровень лояльности пользователей ПравЖизнь Telegram, такая модель приносит значимые результаты. Приведем в связи с этим некоторые примеры.

Иерей Анатолий, храм Мученицы Татьяны

Давно собирался организовать паломническую поездку в Троице-Сергиеву Лавру. Путь из нашего храма не ближний, поэтому паломничество постоянно откладывалось. Кроме того, чтобы заказать микроавтобус, необходимо было найти еще 8 верующих, желающих отправиться в путь.

После того, как опубликовал объявление через мессенджер Правжизни, – уже на следующий день группа была набрана! Через две недели мы уже были в Лавре. Событие это, конечно, незабываемое. Кстати, когда пришла пора поделиться фото и видео, и тут на помощь пришла собранная группа в приложении. Впечатлениями и удачными кадрами мы продолжали делиться друг с другом еще месяца два, не меньше.

В общем, здорово вышло.

Рад, что установил и добавил храм, который посещаю, в Мои храмы. Теперь на связи с людьми прихода!

Протоиерей Александр, храм Воскресения Христова

Обустройство иконостаса – дело непросто и очень дорогое! В этом я убедился на своем опыте. Больше двух лет прихожане храма делали пожертвования на это благое дело, а конца и края сбору так и не было видно.

Не раз я оставлял заявки на различных благотворительных сайтах с просьбой помочь нам. Но, увы, результат был минимальный.

По совету прихожанки зарегистрировался на «ПравЖизнь» и объявил о сборе пожертвований (скажу честно, без особой надежды на успех). Деньги начали капать, сперва по чуть-чуть, а потом количество благотворителей серьезно возросло. В итоге, через три месяца у меня на руках уже была нужная для заказа недостающих икон сумма!

Я поражен, и в то же время счастлив. Спаси Господи всех благотворителей! Спасибо создателям сервиса! Желаю дальнеших успехов.

Кроме общеприходских инициатив, в рамках платформы ПравЖизнь Telegram активно реализуется инициатива помощи прихожан друг другу, в том числе через поиск нужных специалистов.

Ирина Толмачева, г. Симферополь

Я недавно вышла из декрета, а сын пошел в садик. И одна за другой начались болезни сыночка. Один больничный, второй, третий…

На работе начали недвусмысленно намекать, что долго так продолжаться не может. Я понимала, что еще немного – и меня «уйдут». Терять любимую работу совсем не хотелось… Я начала искать няню. К сожалению, поиски затягивались.

Я начала переживать. Попросила молитвенной помощи у знакомых прихожан в храме. И в ответ услышала рекомендации: оказывается, одна опытная няня, с педагогическим образованием и живущая неподалеку, ходит в наш храм!

Созвонились, и теперь она меня всегда подстраховывает при болезнях моего ребенка. Это настоящий Божий подарок!

Представим основные выводы.

Во-первых, современное информационное общество отличает все большая тенденция к мобильности, что характеризуется повышенными требованиями к скорости информационного обмена и дополнительным коммуникационным возможностям, которые в полной мере представляют современные мессенджеры. При этом общая аудитория ведущих мировых мессенджеров уже превысила аудиторию социальных сетей, и эта тенденция будет развиваться и дальше.

Во-вторых, среди мессенджеров лидирующие позиции по скорости набора аудитории и предоставлению дополнительных возможностей (шифрование сообщений, возможность создания ботов, чатов, каналов, удобство передачи информации в разных форматах и на разных устройствах) занимает Telegram.

В-третьих, на сегодняшний день в Telegram существуют не просто отдельные православные информационные каналы, а полноценная коммуникационная платформа, которая предоставляет уникальные возможности как для прихожан, так и для священнослужителей. Учитывая тенденции роста Telegram в России, можно предположить, что уже в течение года количество пользователей ПравЖизнь превысит миллион человек и при этом будут появляться новые коммуникационные возможности.

Литература

1. Верченов Л., Ефременко Д., Тищенко В. Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества. М.: ИНИОН РАН, 2012. 360 с.

2. Возможности Telegram. Мессенджер, каким он должен быть. URL: http://telegra.ph/Vozmozhnosti-Telegram-03-30 (дата обращения: 08.07.2017)

3. Губанов Д.А., Новиков Д.А., Чхартишвили А.Г. Социальные сети: модели информационного влияния, управления и противоборства. М.: Физматлит, 2010. 228 с.

4. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Пер. с англ. Екатеринбург: «У-Фактория», 2004. 328 с.

5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 458 с.

6. Кастельс: Наша жизнь – гибрид виртуального и физического пространства // Интервью РИА «НОВОСТИ». URL: http://ria.ru/interview/20120622/679289114.html (дата обращения: 18.07.2017).

7. Коршунов А., Белобородов И., Бузун Н. Анализ социальных сетей: методы и приложения. URL: http://www.ispras.ru/proceedings/docs/2014/26/1/isp_26_2014_1_439.pdf (дата обращения: 22.07.2017).

8. Костина А.В. Интернет-сообщества. Что обсуждается в Интернете? От думеров – до фурри. От игнора – до троллинга. М.: Либроком, 2011. 176 с.

9. Ксенофонтова И.В. Интернет-солидарность: методологические основания подхода и практика изучения: автореф. дис. … канд. социол. наук. URL: http://www.isras.ru/publ.html?id=3341 (дата обращения: 08.07.2017).

10. Поиск наиболее влиятельных объектов подмножества социальной сети. URL: //http://habrahabr.ru/post/183548/ (дата обращения: 01.07.2017).

11. Сервис ПравЖизнь Telegram. URL: //https://pravzhizn.ru/downloadmessenger (дата обращения: 08.07.2017)

12. Benshop A. Virtual communities. URL: //http://www.sociosite.org/network.php (дата обращения: 08.07.2017).

13. Castells M. Communication power. Oxford: Oxford University Press, 2009. 592 p.

14. Rheingold H. Virtual community (2nd ed.). L.: The MIT Press, 2000. 480 p.

СУХОРУКОВ В.В. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КОНСЕНСУС ОТНОСИТЕЛЬНО РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ?

Аннотация. Статья представляет собой попытку системного описания феноменов «проправославный консенсус» и «контрправославный консенсус» в религиозной ситуации в постсоветской России. К основным проявлениям проправославного консенсуса в сознании общества правомерно отнести три взаимосвязанные устойчивые тенденции: доверие в обществе к церкви в лице РПЦ МП; преобладание позитивного имиджа православия и церкви; преобладание позитивных социальных ожиданий от религии и церкви и их взаимодействия с обществом. Дано предварительное описание проявлений контрправославного консенсуса.

Ключевые слова: постсоветская Россия; контрправославный консенсус; проправославный консенсус; религиозная ситуация; социальное настроение.

SUKHORUKOV V.V. IS THERE A CONSENSUS ABOUT THE RUSSIAN ORTHODOX?

Abstract. The article is an attempt to describe in system the unique phenomenon of the religious situation in post-Soviet Russia, called "consensus about the Orthodox" and "consensus against the Orthodox". Its main manifestations for consensus about the Orthodox in the consciousness of society rightfully attributed three interrelated stable trends: trust in the community to the church in the face of the Russian Orthodox Church; the prevalence of a positive image of Christianity and the church; predominance of positive social expectations from religion and the church, and their interaction with society. Preliminary displays description of the consensus against the Orthodox is done.

Keywords: post-Soviet Russia; consensus about the Orthodox; consensus against the Orthodox; religious situation; social mood.

Впервые о «проправославном консенсусе» в России заговорили в начале 2000-х гг. известный российский социолог и философ Д.Е. Фурман и его соавтор финский учёный К. Каариайнен, обратившие внимание на характерное для массового российского сознания «всеобщее убеждение в том, что православие – высшая ценность, что оно неотделимо от русского самосознания и русской культуры, что РПЦ надо доверять и надо оберегать ее, ограничивая деятельность других религий…» [2, с. 79]. Данный вывод основывался на многолетней базе всероссийских исследований религиозной ситуации и находит косвенное подтверждение в исследованиях ряда других учёных.

Что касается феномена «контрправославного консенсуса» в постсоветском российском обществе, то он изучен гораздо слабее как в количественном, так и в качественном плане. Сам термин «контрправославный консенсус», образованный по принципу противопоставления своему проправославному аналогу-антиподу, практически не встречается в научной литературе. Тем не менее, целый ряд свидетельств (см. ниже) заставляет с большой вероятностью говорить о нём как о социальном факте.

Указанное обстоятельство, а также то, что феномен проправославного консенсуса, по-видимому, сохранил свою актуальность и к середине второго десятилетия XXI века, даже несмотря на череду громких медийных скандалов вокруг основного представителя российского православия – РПЦ МП [8, с. 18; 12, с. 68], делает оба указанных явления заслуживающим специального анализа. Подход к такому анализу с социологической точки зрения представлен далее.

Если под проправославным консенсусом понимать массовое позитивное отношение к проявлениям православной религии, культуры и Церкви (в том числе со стороны неверующих [11, с. 147]), то контрправославный консенсус – это массовое негативное отношение к проявлениям православной религии, культуры и Церкви (в том числе со стороны верующих). Данные умонастроения выражаются не только и не столько в согласии либо несогласии с вероучением и демонстрации соответствующего поведения, но и в доверии/недоверии религиозным организациям и деятелям, одобрении/неодобрении их инициатив, признании/непризнании социальной ценности веры и Церкви как института и организации. Оба эти понятия, на первый взгляд, являются парадоксальными. Если положительное отношение православного верующего к своей религии и отрицательное отношение к ней атеиста обычно принимается за аксиому, то обратная ситуация вызывает недоумение: зачем неверующему хорошо относиться к своим мировоззренческим конкурентам, а верующему – плохо к своим единоверцам? Ответ на этот вопрос заключается в том, что социальная реальность сложна и динамична, в ней возможны ситуации, когда какие-то мотивы заставляют человека мыслить и действовать не так, как следует ожидать на основании его социальной принадлежности. Такое кажущееся противоречие возможно, даже когда «верующий» – это определяющий социальный статус респондента, потому что остальные элементы его мотивационной структуры, вытекающие из других социальных статусов (например, гражданина, профессионала, человека определённого культурного уровня или представителя конкретных политических взглядов) могут совместно действовать против религии.

Предметом настоящей статьи выступают векторы социальных настроений в точках соприкосновения религиозного и светского общественных «кластеров», которые служат индикаторами типа консенсуса. На предмет проправославного типа накоплено достаточно сведений. В данной связи можно выделить следующие основные показатели влияния проправославного консенсуса на массовое сознание российского общества, которые характеризуют взаимосвязанные, но отличные друг от друга компоненты указанного социального настроения:

- доверие в обществе к церкви (в лице РПЦ МП);

- преобладание позитивного имиджа православия и церкви;
- преобладание позитивных социальных ожиданий от религии и церкви, их взаимодействия с обществом.

В постсоветском российском обществе Русская православная церковь Московского Патриархата олицетворяет собой социальный институт, вызывающий особенное **доверие** граждан. Уровень этого показателя в среднем составляет 60-70%. По данным ФОМ на начало 2014 г., доверие к РПЦ испытывали 63% респондентов, при этом скептически по отношению к Церкви настроены лишь 15% россиян [15]. Такой уровень доверия существенно превышает аналогичные показатели отношения людей к большинству основных институтов, за исключением нескольких сопоставимых, как-то: Президент, армия, Российская Академия Наук. При этом характерно, что целый ряд скандалов в СМИ вокруг РПЦ МП в 2012-2014 гг. повлиял на данное отношение значительно слабее, чем можно было ожидать [5, с. 171-172].

Глубокое объяснение этому факту дал в своё время Б.В. Дубин. Согласно его точке зрения, «массовое «доверие» в нынешнем российском обществе перенесено на институты и фигуры, которые олицетворяют авторитарно-иерархическое господство… Таковы силовые структуры РФ, такова нынешняя Русская православная церковь». В этой связи «в точном смысле слова здесь следует говорить не о реальном доверии, характерном для развитых и сложных современных обществ, а о традиционалистском и воображаемом уповании на желаемый результат» [1, с. 401]. Иными словами, это не непосредственное доверие, возникающее как следствие многократно повторённого целерационального обмена благами, удовлетворившего обе стороны, но особое, абстрактное по отношению к реальному социальному пространству-времени, ценностнорациональное доверие с большой долей традиционализма. Церковь выступает здесь, прежде всего, как символ «всего святого», возвышающийся над суетой повседневной эмпирики, и этот символ является значимой ценностью сам по себе, вследствие чего он дистанцируется в сознании от этой суеты. По всей видимости, это и создаёт значительный «ресурс абстрагированности», который позволяет людям сохранять высокий уровень доверия к церкви, невзирая на и даже вопреки удручающим фактам, происходящим порой в церковной ограде.

Позитивный имидж православия и церкви связан с резким возрастанием в постсоветской России уровня социального престижа религиозной принадлежности и, напротив, снижением престижа неверия и атеизма. В этой связи с 1990-х гг., согласно выводам С.В. Туманова, религиозность «выступила составным и необходимым элементом … общего имиджа» людей, при том, что она не стала для большинства из них внутренней потребностью [14, с. 110]. Ближе к рубежу тысячелетий оформился чёткий вектор ориентации данного умонастроения на традиционные российские религии, в первую очередь – православное христианство, представленное РПЦ МП.

Нам представляется, что в своей основе этот ментальный поворот к указанной конфессии выражает общий для позднего Модерна мировоззренческий сдвиг от светскости атеистической и контррелигиозной к светскости, толерантной к религии, вплоть до активного практического интереса к ней [4, с. 89-90]. Но при этом непосредственным определяющим вектором умонастроений выступает восприятие «православия» как этнонационального символа, что некоторые серьёзные исследователи склонны трактовать в контексте категорий архаизации / традиционализма – «обращённости к прошлому социокультурному опыту на фоне социальных катаклизмов» [3, с. 97]. Православное христианство и церковь видятся людьми как, прежде всего, привлекательный смыслообраз общенациональной, с сильным русско-этническим акцентом, идентичности. В значительной степени здесь сохраняет актуальность формулировка, отчеканенная в своё время В.С. Высоцким: «Они – богатство нашего народа, хотя и пережиток старины». Однако здесь, на наш взгляд, существенно то, что религия выступает в данном контексте не как значимая сама по себе (терминальная

ценность), но рефлексивно опосредована светскими ценностями престижа и ресурса. При этом значимым фактором массового распространения и укрепления данной установки выступает то, что православные праздники и обряды «как для молодёжи, так и для старших поколений россиян, представляют собой сегодня по большей части массмедийное зрелище, своеобразное шоу, демонстрируемое одновременно по двум наиболее популярным и доступным для всех каналам центрального телевидения» [1, с. 183].

Наконец, важный аспект проправославного консенсуса составляют **массовые позитивные ожидания** от религии и церкви, которые закономерно возникли и сохраняются на фоне затянувшегося кризиса социальных отношений. Среди способствующих этому факторов М.П. Мчедлов отмечал «общественную нестабильность, затяжной моральный и социальный кризис, отсутствие понятых и принятых народом светских концепций выхода из него, историческую память народа о патриотической деятельности церкви в самые трудные переломные периоды, выступление конфессий в защиту прав и достоинства людей обездоленных…, против распространившихся отрицательных явлений – бездуховности, цинизма, коррупции, наркомании и т. п.» [6, с. 16]. Б.В. Дубин, анализируя социальную эволюцию постсоветского российского общества, особенно подчёркивал тенденции «массовизации и атомизации социального вещества без его социального «уплотнения», под которым он понимал институционализацию и дифференциацию различных ценностей, идей, программ, форм действия [1, с. 403]. Конфессиональные институции в данных условиях до известной степени выполняют функцию «заместителей» дефицитных институтов гражданского общества.

Указанные ожидания, или экспектации, позиционируют ту функциональную (в плане явных и социально позитивных функций) нишу, которая отводится религии в массовых представлениях жителей России, конструирующих её повседневность. Прежде всего, это компенсаторная функция: «религия утешает в беде и помогает пережить её». Вторая функция – сохранение / поддержание / улучшение общественной нравственности («религия удерживает от дурных поступков и помогает стать высоконравственным человеком»), т.е. социализация в её сущностном ядре. Мировые религии сформировались и приобрели своё влияние именно как нравственно-этические учения, освящённые высшим (сверхъестественным) авторитетом, и социальная память продолжает ассоциировать их с этой сферой par excellence. Третья – функция помощи в решении жизненных проблем (в частности, «охране от несчастий и болезней»), что также можно рассматривать как подвид компенсаторной функции. Она представляется генетически более древней, архаичной, нежели религиозная этика, основанной на ассоциации религиозного и магического действа, предполагающего заручиться помощью высших сил. Не в последнюю очередь востребована и мировоззренческая функция религии, состоящая в объяснении жизненных ситуаций, «ответах на самые трудные вопросы миропонимания». Кроме того, довольно значимы культурно-транслирующая («сохранение национальных традиций и культуры») и регулятивная («обеспечение духовно-нравственного возрождения общества») функции [7, с. 233-234].

Контрправославный тип социальных настроений существенно хуже исследован в количественном отношении, поэтому мы опираемся на качественный подход. Кейс-стади показывает, что основные поводы для конфликта между сторонниками разных мировоззрений и, соответственно, «точки сборки» и формирования в противовес проправославному контрправославного консенсуса в российском обществе сегодня таковы (географически эти события / явления могут локализоваться на любом участке российской территории, но в СМИ на данный момент упоминаются преимущественно Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Валаам, Соловки, Севастополь):

- передача религиозным организациям государственного и муниципального имущества религиозного назначения, особенно имеющего культурно-историческую ценность (впрочем, даже обычное бывшее церковное здание, занятое светским

учреждением, становится "яблоком раздора", потому что его передача влечёт хлопотный и не всегда возможный переезд);

- строительство культовых зданий в парках, культовых сооружений в публичных местах (например, замена скульптуры студента в МИФИ Поклонным крестом);
- вмешательство православных активистов, явно или неявно поддерживаемых церковным руководством и находящих понимание в широких массах верующих, в творческую деятельность светских граждан, что выражается в отмене или разгроме выставок, спектаклей, концертов;
- перестройка режима функционирования светских организаций и учреждений под религиозные требования (не дополнение, а замена обычного меню постным; ограничение доступа в учреждение граждан, чей внешний вид не соответствует религиозным требованиям; выделение специального времени для совершения культовых действий);
- назначение религиозных деятелей на руководящие должности в светских учреждениях («Валаам, Ипатьевский монастырь в Костроме, Покровский монастырь в Суздале, Тобольский кремль… Перечень ценнейших архитектурных памятников России, откуда «церковники изгнали музейщиков», можно продолжать до бесконечности. В 2009 году Министерство культуры нащупало оригинальный способ разрешения конфликтов между церковью и учреждениями культуры: оно назначило директором Соловецкого историко-архитектурного музея-заповедника наместника Соловецкого монастыря РПЦ МП архимандрита Порфирия (Шутова). Вскоре о. Порфирий подписал сам с собою акты о передаче 159 объектов из собственности музея монастырю» [13]).

К сказанному следует добавить ставшее уже традиционным и знаковым «яблоком раздора» внедрение в светскую школу конфессионально ориентированных учебных дисциплин [10].

Однако получившее юридическое закрепление неясное понятие «оскорбление религиозных чувств верующих», вероятно, не является самостоятельным источником напряжённости, а выступает катализатором конфликта по вышеперечисленным поводам.

Следует отметить существенное различие в характере указанных социальных настроений. Преобладающая направленность проправославного консенсуса может быть охарактеризована как пассивно-одобрительная: люди в массе демонстративно-символически проявляют признаки позитивного отношения к религии и в особенности к «православию», при этом дистанцируясь от того и другого в своих повседневных практиках. В этом отношении проправославный консенсус может быть охарактеризован как «абстрактный». Что же касается контрправославного консенсуса, то он носит характер активно-протестный и конкретный: недовольство людей вызывают реальные случаи нарушений общепринятых норм (правовых или моральных), совершённые под эгидой религии, позиционирующей себя как хранительница этих норм. В этой связи его можно рассматривать не только как антагонист, но и как непосредственную реакцию светского общества на крайности проявлений проправославного консенсуса. При этом, в силу известной асимметрии описанных умонастроений, конкретные проявления про- и контрправославного консенсусов вполне могут разделяться одними и теми же людьми и группами (например, поддерживая правозащитные инициативы РПЦ, человек может выступать против конкретного проекта строительства храма на неподходящей, по его мнению, территории, или, одобряя и ценя церковное искусство – протестовать против передачи церкви каких-либо его шедевров по причине риска для их сохранности).

В целом складывающийся в обществе в качестве массового социального настроения контрправославный консенсус следует рассматривать как закономерную реакцию светского в своих основаниях российского общества на религиозную экспансию, в значительной, если не определяющей, степени выраженную в форме или осуществляемую на базе проправославного консенсуса. В этой связи указанные логически противоположные умонастроения представляют собой диалектическую «связку»,

обеспечивающую баланс социальной саморефлексии между светским культурным базисом и «вызовом» современной ревитализации религии. Конкретные социально-психологические механизмы, функциональные особенности и социальная динамика такого баланса представляет собой обширное и почти неисследованное поле, составляющее важную часть современной российской религиозной ситуации.

Главной опасностью в связи с тем или иным типом консенсуса является его концентрация в социальных группах по какому-либо признаку: профессиональному, территориальному, этническому, политическому, экономическому и т.д., что облегчает идентификацию акторов конфликта, делает социальную интеграцию дисфункциональной для православия.

Литература

1. Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. М.: Прогресс – Традиция, 2007. 408 с.

2. Каариайнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX – XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78-95.

3. Ламажаа Ч.К. Воспроизводство архаики. Почему? // Человек. 2011. № 2. С. 97-103.

4. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 81-90.

5. Лебедев С.Д. Тезисы к заседанию Научного Совета ВЦИОМ «РПЦ: вызовы, разломы, риски в новой общественно-политической ситуации» // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 4(110). С. 171-172.

6. Мчедлов М.П. Об особенностях мировоззрения верующих в постсоветской России // Религия и право. 2002. № 1. С. 15-17.

7. Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. 447 с.

8. Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. 2012. № 4. С. 11-24.

9. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каариайнена, Д.Е. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007. 416 с.

10. Ожиганова А.А. Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы // Новое литературное обозрение. URL: http://www.nlobooks.ru/node/7253 (дата обращения: 31.07.2016).

11. Российская повседневность в условиях кризиса / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. М.: Альфа-М, 2009. 139 с.

12. Синелина Ю.Ю. Церковь и интеллигенция: мифы и реальность // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 4(110). С. 61-70.

13. Солдатов А. «Пока полного удовлетворения нет…» // NEWSru.com. URL: http://www.novayagazeta.ru/arts/47437.html (дата обращения: 31.07.2016).

14. Туманов С.В. Современная Россия: массовое сознание и массовое поведение (опыт интегративного анализа). М.: Изд-во МГУ, 2000. 189 с.

15. Фонд «Общественное мнение» выяснил, как жители России относятся к РПЦ // NEWSru.com. URL: http://www.newsru.com/religy/13feb2014/umfrage.html (дата обращения: 31.07.2016).

ТРОФИМОВ С.В. ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ ВЕРОВАНИЙ В РАМКАХ ПОПУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В работе анализируется процесс формирования религиозных верований в рамках популярной культуры современного западноевропейского общества в условиях развивающегося индивидуализма. Одной из характерных черт современного

общества становится потребление, и сегодня религия не избегает участия в этом глобальном явлении. При этом происходит формирование религии нового типа – гиперреальной – в которой «реальная религия» и действительность оказываются разрушены в жерле потребления, а её связи с «реальными» источниками оказываются размытыми.

Ключевые слова: религиозные верования; институциональные религиозные организации; социальные сети; индивидуализм.

TROPHIMOV S.V. INDIVIDUALIZATION OF BELIEFS IN THE FRAMEWORK OF POPULAR CULTURE

Abstract. The paper analyzes the process of formation of religious belief in the Popular culture of modern Western European society in emerging individualism. One of the characteristic features of modern society is consumption, and today religion does not avoid participation in this global phenomenon. At the same time, a new kind of religion is being formed – hyperreal – in which any “real religion” and reality itself are destroyed in the vent of consumption, and its connections in "real" sources turn out to be blurred.

Keywords: religious beliefs; institutional religious organizations; social networks; individualism.

Популярная культура, понимаемая как медиум самоидентификации социальных акторов, в том числе духовной и религиозной идентификации, оказывается сложным образом пронизана религиозными символами. Религия непосредственно влияет на популярную культуру через систему символов и образов.

Но со своей стороны индивиды выбирают духовные основы своего мироощущения в довольно сложной системе, результирующей процессы мультикультурализма, доступности образов других культур и цивилизаций посредством масс-медиа.

Реализация религиозных чувств может проявляться в большом спектре социальных явлений от участия в богослужениях традиционных и «мейнстримных» церквей до молитвы и медитации на природе. Набор верований и религиозных представлений оказывается под влиянием гораздо более широкого, чем в предыдущие времена, набора факторов, включающего не только религиозные доктрины и устойчивые религиозные локальные верования, но и СМИ, моду, популярные трактовки научных теорий и даже идеи культовых произведений.

Одним из интересных современных авторов, работающих в этой области, является австралийский социолог Адам Поссамай, профессор Университета Западного Сиднея. В его книге «Религия и популярная культура: Гипер-реальный завет» [16] рассматриваются вопросы взаимосвязи популярной культуры и религиозных верований в современном западном обществе.

А. Поссамай анализирует возникновение феномена, который он называет «гипер-реальными религиями». В контексте глобализации (позднего модерна) религия в современном мире оказывается включенной в процессы потребления, что в конечном итоге приводит к созданию нового религиозного мышления. Гиперреальные религии представляют собой новые формы духовности, где традиционные и современные религиозные идеи потребляются и проектируются в новые, полностью реконструированные формы. А.Поссамай отмечет исключительный авторитет «Я», которое подменяет внешние формы традиционной религиозной власти, присущие религиозным институтам. Важным для понимания современной религиозности является точка зрения А. Поссамая о духовности Нью-Эйдж (New Age). По его мнению, очень немногие практикующие действительно принимают этот термин. В своей новой схеме духовность Нового Века является лишь одним из аспектов гораздо более широкого культурного феномена, который он назвал перенистской духовностью (perennist spirituality). Потребляя избранные практики, мифы и учения из времен до-модерна, а затем

пересматривая и актуализируя их для современной жизни, верующие стремятся к личной трансформации и ориентируются на решение глобальных проблем.

В основе этой концептуализации реальности лежит понятие «переннизма», которое А. Поссамай назвал целостным пониманием истины, доступной в эзотерической мудрости или тайных знаниях (гнозах), которые не ограничены догмами традиционных мировых религий. Согласно А.Поссамаю, ключевыми чертами в этой синкретической духовности являются интерпретация космоса как монистической реальности, которая принимает участие в едином объединяющем существе или принципе, и взаимосвязь всех частей космоса с этой конечной реальностью. Разделяющие эту духовность стремятся к саморазвитию для достижения своего потенциала и конечной реальности.

Одной из характерных черт современного общества является потребление, и сегодня религия не избегает участия в этой глобальном явлении. Джордж Ритцер называет новые способы потребления (means of consumption), торговые центры, супермаркеты, аэропорты и круизные суда, «соборами потребления» [20]. Чтобы привлечь наибольшее количество клиентов, они должны предложить исключительную, фантастическую, волшебную и очаровательную торговую среду. В этом ключе можно интерпретировать, например, торговые центры как места, где люди практикуют свои «потребительские религии»: «Торговые центры обеспечивают централизованность, традиционно предоставляемую религиозными храмами, и они построены так, чтобы иметь сходный баланс, симметрию и порядок. Их атриумы обычно обеспечивают связь с природой через фонтаны и растительность. Люди приобретают чувство общности, также, как и более конкретные общественные услуги. Игра почти повсеместно является частью религиозной практики, а торговые центры предлагают места для развлечений. Точно так же в торговых центрах есть условия, в которых люди могут принимать участие в торжественных приемах пищи. Торговые центры четко соответствуют ярлыку соборов потребления» [20, 9].

Разумеется, можно утверждать, что подобные соборы потребления имеют квазирелигиозный характер, но в современном западноевропейском контексте можно найти примеры, когда некоторые религиозные группы следуют и продвигают потребительский аспект таких соборов.

Например, Чарльз Трюхарт пишет о сети Новой церкви (the Next Church), также называемой мега-церквями, как о «церквях с полным набором услуг», церквях, открытых семь дней в неделю, пастырских церквях, апостольских церквях, церквях «нового племени», церквях новых парадигм, церквях для ищущих прибежища или церквях-торговых центрах» [22, 51].

Новая Церковь (the Next Church), по крайней мере в американском контексте, выходит за пределы деноминаций и традиционного способа посещения церкви. Под одной крышей эти евангельские церкви предлагают «поклонения стили поп-культуре для бутик пастырских услуг. Здесь есть огромные аудитории и атриумы, оркестры и группы, играющие мягкий рок, многие располагают даже ресторанными двориками, фонтанами, «плюс множество парковки, чистые туалетные комнаты и вероятность того, что вы найдете что-то, что захотите, и вернетесь снова» [20, 49].

«Растущие церкви и конгрегации, подобно растущим предприятиям, имеют рефлексивную жажду доли рынка. Они склонны приравнивать растущее число посетителей к самоценности, а кирпичи и бетон к благочестию. Рост масштабов является также выражением евангельской миссии. Когда я выразил восхищение Биллу Хибельсу, из Церкви Уиллоу-Крик (Willow Creek Community Church) феноменальным ростом и размерами его церкви – более 15 000 человек посещали богослужение каждый выходной, он нахмурился. «В течение часа езды от этого места есть два миллиона человек», – сказал он. «На языке бизнеса у нас всего два процента доли рынка. Нам предстоит ещё долгий путь» [20, 52].

Дж. Ритцер приводит пример «валматризации (Wal-Mart-ization) американской религии», цитируя пастора большой баптистской церкви, который, надеясь превратить свои услуги в «развлекательное» событие, попросил своих сотрудников изучить опыт Disney World [см. 20, 6]. В другой работе Дж. Ритцер о МакДоналдизации (McDonaldization) общества, говоря, что «процесс, с помощью которого принципы ресторана быстрого питания становятся доминирующими во все большем и большем числе секторов американского общества, а также мира», утверждают, что «церковь сегодня следует этому процессу и предлагает готовые и расфасованные службы и богословие» [18, 21]. Такое же мнение разделяет Дж. Дран [5].

Другое явление – это телевизионные и радиоцеркви (Electronic church), которые переместили массы с церковных скамей на их собственный диван перед телевизором [см. 13]. Например, Билли Грэхем и Джим Баккер применили «религиозную индустрию», чтобы распространить евангелизацию через телевизионные СМИ. Сегодня многочисленные телевизионные проповедники представляют собой самые разные религиозные ориентации. Этот опыт используют не только протестантские церкви, но и католическая церковь, впрочем, подчеркивая важность участия верующих в обычном воскресном богослужении и отводя для телевизионных передач иные функции.

А.Поссамай утверждает, что религия эпохи постмодерна определенно становится частью потребительской культуры. Все религиозные группы производят товары и услуги или положительно оценивают товары, которые могут быть приобретены религиозным потребителем. Это может проявляться по-разному: от книжных ларьков или ресторанчиков экзотических вегетарианских блюд адептов Харе Кришны в университетских городках и христианских магазинов, продающих книги и предметы искусства, до обращений к приверженцам Церкви Саентологии с просьбой о пожертвованиях на каждом следующем уровне духовного развития и магазинов движения Нью-Эйдж, предлагающих все, что может помочь духовному актеру в его поисках.

Религия не была защищена от потребительской культуры до сих пор – можно вспомнить Иисуса, изгоняющего торговцев из Храма. Эти менялы и торговцы, предоставляющие верующим необходимые для жертвоприношений в иерусалимском Храме чистые монеты, предметы и товары, являются замечательным примером проникновения повседневного менталитета в область (локус) сакрального, привнесения принципов обмена и расчет стоимости религиозных услуг.

Однако сегодня происходит полное погружение самой религии в потребительскую культуру. Некоторые религиозные группы приветствуют это, другие этому сопротивляются. Становится почти избитой истиной утверждение, что для эффективного распространения своих убеждений и ценностей, религиозная группа должна говорить на языке, который большинство людей этого общества может понять. А.Поссамай подчеркивает, что сегодня этот язык – потребление. Он приводит пример организаторов фестиваля Нью-Эйдж, которые, рассчитывая, что приходящие развлечься посетители, ищут в себе некую новую реалию, привлекающую их на фестиваль, и положительные вибрации фестиваля приведут внутри людей к некому «резонансу», даже если «они не понимают глубины смысла того, что с ними случилось. Там что-то проникает в их подсознание». То есть религиозный фестиваль, по мнению организаторов, представляет собой производство символов, которые, по их мнению, остаются в сознании религиозного потребителя и могут повлиять на его или ее убеждения, хотя степень этого эффекта остается неизвестной [16, 47-48].

Потребительская культура в послевоенное время доминирует в западном образе жизни с её массовыми товарами и культурой. Вместо того, чтобы создавать чувство принадлежности к группам – например, классу, субкультуре, политическим партиям – сегодня эта культура проявляется в создании фрагментированного общества, частью в которого является религия. Человек эпохи постмодерна больше не соглашается, когда ему говорят, во что верить и как поступать. Потребительский выбор не ограничивается

покупками, а распространяется на образование, здравоохранение, политику и даже религию. Д.Лайон считает, что люди теперь «свободны выбирать», и рыночная культура может превратить нас скорее в потребителей, чем не граждан. Он или она сталкивается с распространением «духовных / религиозных / философских знаний», которые он или она свободно выбирает, исследует и испытывает на собственном опыте [см. 13, 12].

Во многих духовных практиках Нью-Эйдж этот религиозный выбор проявляется, но иногда этот выбор обременяется ответственностью, слишком тяжелой для религиозного потребителя. На это бремя предлагает решение фундаментализм, который, по мнению З.Баумана, является постмодернистским феноменом, поддерживающим «рационализацию, реформы и технологическое развитие современности» [1, 72]. Они предлагают полное удовлетворение сегодняшнего развития, не платя высокую цену; цена самодостаточности, уверенность в себе и чувство, что они никогда не будут полностью удовлетворены.

Если рациональность рыночного типа подчинена поощрению свободы выбора и преуспевает в неопределенности ситуаций выбора, фундаменталистская рациональность ставит во главу угла безопасность и определенность и, следовательно, осуждает все, что подрывает эту определенность – капризы личной свободы в первую очередь [см. 1, 75].

Интересное подтверждение утверждения, что все религии являются частью потребительской культуры, но некоторые из них более активны, чем другие, можно найти у Н. Зайдмана, показывающего разный подход коммерциализации религиозных объектов у приверженцев традиционных религий и адептов движений Нью-Эйдж. Его выводы основаны на полевых исследованиях в Израиле с группами паломников, посещающими могилы святых. Хотя обе группы являются частью потребительской культуры, существует различие в отношении перспектив участников к «коммерциализации религиозных товаров, роли маркетинговых агентов и общих характеристик рынка» [27, 357].

В традиционных религиях спрос на религиозные объекты сосредоточен на их подлинности. Новые объекты не будут куплены, если нет доказательств того, что они являются подлинными для определенной религии и что они содержат власть конкретного источника.

В менталитете Нью-Эйдж, индивид является основным источником атрибуции смысла, а авторитет объекта зависит от решения индивидуума и/или чувства ценности его религиозности. Религиозным товаром становится скорее предмет, который индивид наполняет некоторым религиозным смыслом, что дает широкие возможности для духовных акторов в расширении рынков и поиске новых источников религиозных товаров.

Из исследования Н. Зайдмана можно легко сделать вывод, что религиозные потребители активны в разных религиозных группах. Однако здесь следует различать эти стили потребления. Религиозное убеждение будет способствовать выбору потребителя. В некоторых религиозных формах потребитель – это его собственная власть в принятии решения о том, что потреблять, в других – опора на руководство, внешний авторитет или традиции, которые легимитизируют религиозную ценность предложенного товара.

А.Поссамай утверждает, что в эпоху постмодерна проявляются две крайности. С одной стороны, адепты духовности Нью-Эйдж, которая не имеет определенных границ для потребления, с другой стороны, потребители из других религиозных групп должны руководствоваться признанным строгим институциональным авторитетом. Между этими двумя крайностями континуума мы находим все другие религиозные группы. Духовность Нью-Эйдж А.Поссамай предлагает рассматривать как религию гипер-потребления, тогда как течения фундаментализма можно рассматривать как религию с гипо-потребителем.

Таким образом, А.Поссамай утверждает, что Нью-Эйдж является религией потребителя по преимуществу. «Альтернативная» духовность являются частью того, что Бауман называет постмодернистскими религиями, а точнее «потребительскими религиями» [см. 1, 12]. Адепты потребляют продукты для получения и усиления

собственных ощущений. Они могут посещать оздоровительный центр, участвовать в «квесте провидения» (vision quest, речь идет о языческом культе Американских индейцев – *С.Т.*) и обучаться азам шаманизма, покупать магические кристаллы и атрибутику примитивных религий, изучать астрологию и.т.д. Религиозные объекты, предназначенные для продажи: книги, карты Таро, кристаллы, продукты ароматерапии, компакт-диски и т. д. – давно потеряли в глазах массового западного потребителя какую-либо черту бесовства и стали обычными товарами.

Консультанты, гадатели на картах Таро, ясновидящие и т. д. предлагают свои услуги не только в специализированных лавочках и на ярмарках, но и в обычных торговых центрах, в том числе через интернет. Многие обычные книжные и музыкальные магазины имеют отдельные разделы специально для книг и компакт-дисков Нью-Эйдж. Издаются популярные журналы и фэнзины (журналы для фанатов), а также существуют радиостанции, поддерживающие идеи Нью-Эйдж [8, 112]. П.Элета обозначает эти практики и убеждения как «популярную магию» и, по её словам, они стали распространенным потребительским продуктом в современном обществе [см. 6, 52]. Исследования П. Хиласа, Р. Робертса [21], М. Хилла [9], Х. Ван Хова [23] и М.Йорка [25] показали сильную связь между идеями Нью-Эйдж, неолиберальным капитализмом и глобализованной потребительской культурой, которая получает все большее распространение в современных обществах пост-модерна.

Однако это потребление «ощущений» не ограничивается товарами и услугами. Согласно работе М. Фезерстоуна [7], оно распространяется на потребление знаков и текстов, а конкретно на знаки и тексты, найденные в культуре коренных народов, в истории и в популярной культуре.

Согласно М. Додсону, коренные народы в современном менталитете часто романтизированы и «экзотизированы»: «Коренные народы используются для создания контрапункта, на основании которого доминирующее общество может критиковать и оценивать себя, становясь живыми воплощениями романтического идеала, который предлагает заброшенному обществу надежду на искупление и завоевание того, что, по его мнению, потеряло в своем движении вперед. Те, кто хочет критиковать индивидуализм, указывают на то, что община изначальна. Те, кто хочет подчеркнуть пагубные последствия индустриализации для окружающей среды, указывают на коренные народы как на первоначальные и естественные природоохранные организации. Мы представляем, хотя и стратегически отдаленный, оставшийся образ утраченного, в поисках того, что можно восстановить» [4, 2-13].

Кроме того, некоторые комментаторы подчеркивают отношение власти в «культурном присвоении», то есть тех процессах, посредством которых значения преобразуются в определенных иерархических структурах власти, и в этом случае в структурах расы [15, 256] – и видит в Нью-Эйжд – стремление к культурной инклюзивности, которая стирает все различия и часто сводит традиционную практику коренных народов к мелким терапевтическим схемам. Для этих авторов интерес современного общества является новым неоколониалистким «вторжением» в пространство аборигенов и становится романтической «экспроприацией» культуры аборигенов, которая позволяет затушевать такие вопросы, как их права на землю и самоопределение.

В своей работе А. Поссамай обсуждал культуру коренных народов с несколькими австралийскими информантами, считавшимися адептами Нью-Эйдж. Многие интересовалась духовностью аборигенов, и хотели узнать от нее больше, при этом считая, что такой интерес может вернуть часть «как на практическом, так и на духовном уровне нужно вернуть часть своей традиционной культуры». Некоторые считают, однако, невозможным приспособить и потребить культуру туземцев.

Интерес к туземной культуре порождает … предложение. Люди хотят узнать о местной духовности, но только от представителей коренных народов. Линн Юм

обнаружила, что «не только жители Запада устанавливают связь между Нью Эйдж и мировоззрением аборигенов, [но некоторые] отдельные аборигены [также] предлагают семинары и воркшопы по самопознанию, используя риторику и практики Нью Эйдж » [11, 130].

М. де Серто [3] и А. Поссамай [16, 53] отмечают, что перенистская версия культуры коренных народов не принимается пассивно, но оспаривается и снова повторно присваивается.

В этой потребительской культуре, которая, как представляется, отражает наш глобализированный мир, эти актеры потребляют культуру коренных народов, а также историю и популярную культуру. Это глобальное «культурное потребление», которое можно определить как процессы, посредством которых значения трансформируются внутри себя, приводит к тому, что «духовный и коммерческий становятся все более преданными» [24, 372].

Может ли это интерпретироваться как неакадемическая деконструкция истории, в которой почти свободная интерпретация историка поддерживает какое-то новое понимание [см. 10, 667]? Перенисты, по-видимому, субъективно реконструируют историю в мифы, которые могут быть представлены как «поэтические» истины. Формируются истины, которые не представлены как «точные» истины и, тем не менее, доступны тем, кто хочет верить в них [14, 259-265]. В этих мифах нет удовлетворительной научной точности. Скорее, они имеют смысл для алогично-магического, интуитивного мышления перников. В своих исследованиях о последствиях прошлого для духовных актеров в Бретани Эллен Бодоне [2, 536] утверждает, что такой присвоение истории является легитимативным мифом.

Тем не менее, поскольку культурные формы всегда социально сформированы и переосмыслены в свете исторических и условных проблем, все традиции на каком-то уровне «придуманы». Это позволяет построение религиозных систем, использующих явления современной популярной культуры – от научной фантастики до кинематографа. Появление таких религиозных групп, как, например, последователи религии джедаев, использующее мифы саги «Звездных войн», представляет собой более серьезное явление, чем юношеская игра. Образы популярной культуры насыщают менталитет современного человека и, влияют на его мироощущение, в том числе на религиозные представления.

Уже в конце XX века многие адепты Нью-Эйдж не были согласны с применением к описанию их практик и верований этого термина. А.Поссамай опросил 35 человек из Мельбурна, которых «обычно» описывают как «адептов Нью-Эйдж». Они участвовали в таких практиках, как астрология, западный буддизм, ченнелинг, манипуляции с кристаллами, феминистская духовность, медитация, натуропатия, нумерология, хиромантия, нетрадиционная медицина Рейки, спиритизм, тантризм, карты Таро и городской шаманизм. Однако 25 (71%) участников опроса критиковали Нью-Эйдж, а 3 (9%), даже если они не возражали против термина в целом, но не считали себя адептом Нью-Эйдж [16, 50].

Термин создает проблемы при использовании в поле. Действительно, Дж. Льюис описывает несколько важных проблем для исследования движения Нью-Эйдж. Прежде всего, поскольку сами люди, группы и периодические издания, которые раньше называли себя «Новой Эрой» (Нью-Эйдж), но больше не идентифицируют себя как таковые, то исследования, построенные на основе различия между учениями Нью-Эйдж и другими религиями, становятся более сложными [12, 2]. Кроме того, отсутствует четкое определение этого термина в академической литературе.

Другая проблема заключается в том, что этот термин очень часто используется как метонимия, то есть как единый дескриптор для ряда различных религиозных явлений, частью которых он является. М.Йорк, с другой стороны, отделяет неоязычество от Нью-Эйдж [см. 26, 175], а А.Поссамай, с другой стороны, обнаружил, что необходимо выделить три подтипа этих современной духовности: аквариански перенизм (т.е.

перенниз Водолея), неоязычество (движение, берущее за основу, в основном, языческие традиции) и современный перенниз – движение, которое имеет свой генезис в постмодерне [см. 18, 115].

Эти подтипы не должны быть быть объединены под одним термином Нью-Эйдж, поскольку имеют различный генезис. Теософическое общество – эзотерическая группа девятнадцатого века – породило акварский перенниз, а оккультизм – еще одна эзотерическая группа девятнадцатого века – вдохновил неоязычество. Эти две группы были сформированы в 1930-х и 1940-х годах.

Современный перенниз не связан с конкретным эзотерическим движением, но утверждению А. Поссамая [16, 51], вырос из-за культурного сдвига в индустриальных обществах. Постиндустриальные общества, включая их контркультурные движения, определяют себя в терминах глубоких культурных изменений, происходящих внутри них. Они предполагают снижение числа убеждений (верований) в идею прогресса, радикальный индивидуализм и обнаруживают движения обмена символами, знаками и т.д. между субкультурами. Современный перенниз, по мнению А.Поссамая, хотя он и относится эклектично к более раннему эзотеризму, следует понимать как выражение постиндустриальной или постмодернистской культуры в области духовности.

А.Поссамай считает, что перенниз определяется как синкретическая духовность, которая интерпретирует мир как монистический (космос воспринимается как имеющий свои, глубоко взаимосвязанные элементы. Признавая единственный конечный принцип, бытие или силу, лежащий в основе всей реальности, перенниз отвергает понятие Дуализма (например ум/тело). Наконец, адепты перенниза стремятся развить свою Человеческую Потенциальную Этику (актеры работают для своего личного роста) и стремятся к Духовному Знанию (способ развиться – это стремление к познанию, будь то знание вселенной или о себе, причем эти два существа иногда взаимосвязаны) [17].

Литература

1. Bauman Z. Postmodern Religion? // Religion, Modernity and Postmodernity; P. Heelas et al. (eds.). Oxford, Blackwell, 1998.
2. Bodone E. Ethnography, Fiction, and the Meaning of the Past in Brittany // American Ethnologist. 1991. No 10 (3). P. 518-545.
3. Certeau (de) M. The Practice of Everyday Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.
4. Dodson M. The Wenthworth Lecture. The End in the Beginning: Re(de)fining Aboriginality // Australian Aboriginal Studies. 1994. No 1. P. 2-13.
5. Drane J. The McDonaldization of the Church: Spirituality, Creativity, and the Future of the Church. London, Darton, Longman and Todd Ltd, 2000.
6. Eleta P. The Conquest of Magic over Public Space: Discovering the Face of Popular Magic in Contemporary Society // Journal of Contemporary Religion. 1997. No 12(1). P. 51-67.
7. Featherstone M. Consumer Culture & Postmodernism. London: Sage, 1991.
8. Heelas P. The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern // Religion. 1993. No 23. P. 103-116.
9. Hill M. New Zealand's Cultic Milieu: Individualism and the Logic of Consumerism // Religion: Contemporary Issues: The All Souls Seminars in the Sociology of Religion; B. Wilson (ed.). London: Bellow Publishing. 1992. P. 216-236.
10. Himmelfarb G. Some Reflections on the New History // American Historical Review. 1989.
11. Hume L. The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia // Indigenous Religions: A Companion; Graham Harvey (ed.). London: Cassell, 2000. P.125-138.
12. Lewis J., Milton J.G. et al. Perspectives on the New Age. New York: State University of New York Press, 1992.

13. Lyon D. Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times. Cambridge: Polity Press, 2000.

14. Luhrmann Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in contemporary England. London: Picador, 1994.

15. Marcus The Journey out to the Centre. The Cultural Appropriation of Ayers Rock // Kunapipi. 1998. No 10 (1&2). P. 254-275.

16. Possamai Adam, Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. Brussel: Peter Lang Press, 2005. 176 p.

17. Possamai A. A New Look at the Cultic Milieu // Sociological Sites/Sights; Oakley et al. (eels.). TASA 2000 Conference Proceedings, Adelaide. 2000. CD-Rom.

18. Possamai A. Diversity in Alternative Spiritualities: Keeping New Age at Bay // Australian Religion Studies Review. 1999. 12 (2). P. 111-124.

19. Ritzer G. The Mcdonaldization of Society. California: Pine Forge Press, 2000.

20. Ritzer G. Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption. California: Pine Forge Press, 1999.

21. Roberts R. Power and Empowerment: New Age Managers and the Dialects of Modernity / Postmodernity", Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture. 1994. № 3 (3-4). Pp. 271-288.

22. Trueheart Ch. Welcome to the Next Church // The Atlantic Monthly. 1996. August. P. 37-58.

23. Van Hove H. L'emergence d'un marche spirituel religieux // Social Compass. 1999. 46 (2). P. 161-172.

24. York M. Selling Nature in the Spiritual Supermarket // Cesnur Center for Studies on New Religions. 2001.

25. York M. Le supermarche religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du reseau mondial // Social Compass. 1999. № 46 (2). P. 173-179.

26. York M. The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements. Maryland: Rowmann & Littlefield Publishers, 1995. P. 48-88.

27. Zaidman N. Commercialization of Religious Objects: A Comparison Between Traditional and New Age Religions // Social Compass. 2003. No 50 (3).

Эмпирические исследования религии в образовании и социализации: традиции и инновации

Empirical researches of religion in education and socialization: traditions and innovations

БЕРЕЗНЯК В.А. РЕЛИГИОЗНЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ САМОСОХРАНИТЕЛЬНЫХ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ СТУДЕНТОВ РОССИИ И СЕРБИИ

Аннотация. Тема статьи является достаточно актуальной. Причиной этому служат духовно-нравственные трансформации, происходящие в России и ряде постсоциалистических стран. В последние годы на передний план социогуманитарных исследований выходят проблемы самосохранительного поведения. Особенно значимы в этой связи факторы влияния важнейших социальных институтов на образ мышления и действий, определяющих такое поведение. Одними из наиболее значимых в этом отношении институтов представляются семейный и религиозный.

В исследовании был проведен анализ положения религиозных и семейных ценностей в ценностной структуре личности, было выяснено отношение студенческой молодежи к здоровью в целом и его сохранению.

Ключевые слова: самосохранительное поведение; религия; семья; ценности; ценностная ориентация; религиозные ценности; семейные ценности; морально-нравственное воспитание; социальный институт; духовно-нравственная трансформация.

BEREZNYAK V.A. RELIGIOUS AND FAMILY VALUES IN THE STRUCTURE OF SELF-PRESERVATION VALUES OF STUDENTS IN RUSSIA AND SERBIA

Abstract. The subject of the article is quite relevant. The reason for this are the spiritual and moral transformations in Russia and a number of post-socialist countries. In recent years, the problems of self-preservation behavior have come to the forefront of social and humanitarian studies. Very significant factors are the ones influencing the most important social institutions, in the way of thinking and acting that determine such behavior. One of the most significant institutions, in this regard, are the family and the religious ones.

The analysis of the situation of religious and family values, in the value structure of the individual, was carried out in the research. The attitude of students to health in general and its preservation was clarified.

Keywords: self-preserving behavior; religion; family; values; value orientation; religious values; family values; moral education; social institution; spiritual and moral transformation.

Актуальность темы исследования обусловлена важной ролью религиозных и семейных институций в процессе формирования ценностных ориентаций и установок молодого поколения, которая усиливается вызовами современных социокультурных трансформаций. Ценностные ориентации лежат в основе индивидуального выбора личности в обыденной жизни. Ценности, занимая центральную позицию в структуре личности, оказывают существенное влияние на направленность человека и содержание его социальной активности, поведение и поступки, его социальную позицию и на общее отношение его к миру, к себе и другим людям.

Для общества является исключительно важным то, насколько у молодого поколения сформирована устойчивая и конструктивная ценностная система, ориентирующая личность в «текучей современности» (З. Бауман) и позволяющая сохранять и развивать общественный организм. Наиболее значимой составляющей молодёжной страты, с этой точки зрения, представляется студенческий кластер, который может рассматриваться как наиболее образованная, целеустремленная и социально перспективная ее часть. Из сегодняшней студенческой среды формируется актив общества ближайшего будущего, установки и ценности которого в значительной степени будут определять векторы его развития.

Особенную важность приобретает самосохранительная составляющая ценностных приоритетов студенческой молодёжи, которая в ближайшей перспективе станет одним из определяющих факторов сохранения и устойчивого развития общества. Для этого необходима целенаправленная просветительская деятельность по формированию у молодежи «правильной» самосохранительной культуры. Особенно значимы в этой связи факторы влияния важнейших социальных институтов, а именно, семьи и религии на образ мышления и действий, определяющих такое поведение.

Религия – особая форма осознания мира, обусловленная верой в сверхъестественное, включающая в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (церковь, религиозную общину). Религия в качестве нравственной духовной силы находится в диалоге с миром, судьбы которого оказались зависимыми от его нравственной состоятельности перед лицом реальных проблем общественного развития.

В период ревитализации религии возрастает её значение в плане влияния на массовое сознание, социализацию и культурное развитие новых поколений. В этой связи для общества очень важно актуализировать конструктивный потенциал традиционных религий в целях укрепления витальности общества, улучшения его качества жизни. Религиозные традиции легитимируют самосохранительные ценности, которые формировались в течение длительного пути исторического развития общества и культуры.

Институт семьи остаётся важнейшим основанием социума. Семья выступает фундаментальным универсальным социальным институтом. В институте семьи очень значима роль ценностного фактора. При этом следует особо выделить духовно-нравственную сторону семейного воспитания, которое определяет первичную социализацию личности. Именно в семье происходит закладка базовых ценностных ориентаций личности, и в определяющей степени – их самосохранительного блока.

В идущем сегодня обновлении российского и сербского обществ чрезвычайно важно сохранить и приумножить их человеческий, социальный и культурный капитал. И в этой связи особенно значимо изучение взаимосвязи самосохранительных основ с семейным и религиозным факторами на ценностном уровне сознания молодёжи, среди которой показательным кластером выступает студенчество.

Проблема исследования состоит в противоречии между ожиданиями общества от значимости религиозных и семейных ценностей для укрепления самосохранительных ценностных ориентаций молодежи, и неопределенностью фактической связи религиозных и семейных ценностей с самосохранительными ценностными ориентациями у студенчества современных России и Сербии.

Объектом исследования являются студенты России и Сербии.

Предметом исследования является положение религиозных и семейных ценностей в структуре самосохранительных ценностных ориентаций российских и сербских студентов.

Целью исследования является определение положения религиозных и семейных ценностей в структуре самосохранительных ориентаций у студентов России и Сербии.

Роль религиозных и семейных ценностей в структуре самосохранительных ценностных ориентаций обусловлена тем, что религия является значимым фактором

(агентом) нравственного и морального воспитания личности, в то же время институт семьи обладает идентичными функциями и выполняет задачу первичной, базовой социализации человека. Религия непосредственно влияет на формирование ценностных предпочтений и моральных ориентиров семьи.

Авторское исследование на тему «Религиозные и семейные ценности в структуре самосохранительных ценностных ориентаций российских и сербских студентов» проводилось тремя методами: интервью студентов из России и Сербии, массовый опрос студентов России и Сербии, экспертное интервью.

Гипотезами социологического исследования выступили следующие предположения:

Студенты России и Сербии проявляют достаточно высокий уровень ориентаций на семейные, религиозные и самосохранительные ценности.

У студентов России и Сербии прослеживается достаточно тесная взаимосвязь религиозных и семейных ценностей.

Семейное воспитание играет важную роль в формировании ориентиров личности на самосохранительное поведение, отношение к религии и построение собственной семьи в будущем.

У студентов из Сербии, по сравнению со студентами из России, отношение к религии выражено более контрастно.

Студенты женского пола являются более религиозными, чем студенты-мужчины.

Первым этапом исследования послужило интервью студентов. Было опрошено по 20 человек от каждой страны.

Мы выяснили, насколько в религиозной среде живут респонденты, насколько верующими являются их родители, близкие и друзья. Все опрошенные, за исключением двух, росли в религиозных семьях. И в настоящее время большинство людей, окружающих их, являются верущими. Также мы выяснили, что религия представлял собой один из важнейших ценностных ориентиров в воспитании опрошенных студентов. Как показали полученные результаты интервью, влияние религии на человека, по мнению студентов, носит только положительный характер. Некоторые из опрошенных утверждают, что роль, которую религия играет в жизни человека, зависит в первую очередь от его воспитания и образования.

Вторым блоком интервью были вопросы об образе жизни студентов.

Как показало интервью, здоровье для студентов играет очень важную роль, для некоторых из них – главную. Из ответа респондента: «Я думаю, что здоровье- это самое главное в жизни, так как если будет здоровье – то будет всё!».

Фактическое состояние здоровья человека – это значимый показатель уровня самосохранительных ценностей. Большая часть опрошенных в ходе интервью студентов заверили, что обладают хорошим здоровьем и болеют довольно редко. Это характерно как для российских, так и для сербских студентов.

Третий блок интервью содержал вопросы о семейных ценностях студентов.

Нами было выяснено, что основная часть респондентов имеют небольшие семьи, где по 1-2 ребенка. При это только половина из опрошенных поддерживают регулярный контакт со старшим поколением (бабушки, дедушки). Отношения со старшим поколением (родители, бабушки, дедушки) являются одной из наиболее важных семейных ценностей. Так, практически все опрошенные студенты заверили, что состоят в «отличных» и «очень теплых» отношениях со своими родителями.

Студентами были отмечены следующие аспекты здоровых семейных отношений: взаимные чувства, доверие, уважение. Из интервью студента: «Чувства всегда важнее, но они со временем утихают, потому союз нельзя построить в принципе без доли здравого смысла. Под этим здесь я подразумеваю взаимное уважение, понимание того, что каждый человек – цельная личность с правом на личное пространство, умение находить компромиссы».

Таким образом по итогам интервью студентов важным результатом стало доказательство выдвинутых в исследовании гипотез. Выявлена высокая значимость для студенческой молодежи России и Сербии трех ценностных кластеров: семейного, самосохранительного и религиозного. Согласно ответам респондентов, у них наблюдается тесная взаимосвязь религиозных и семейных ценностей. Как показали полученные результаты интервью, влияние религии на человека, по мнению студентов, носит только положительный характер. Некоторые из опрошенных утверждают, что роль, которую религия играет в жизни человека, зависит в первую очередь от его воспитания и образования. Семейное воспитание выполняет наиболее важную роль в формировании ценностных ориентаций личности. Можно предположить, что семейный образ жизни и ценностей в большой степень влияет на ценности и образ жизни подрастающего поколения.

Массовый опрос студентов России и Сербии проводился с целью количественного подтверждения качественных результатов, полученных посредством интервью. Одной из основных задач нашего исследования является определение места религиозных и семейных ценностей в структуре самосохранительных ценностных ориентаций. У студенческой молодежи исследуемых стран, согласно анализу результатов анкетирования, наблюдается высокая ориентация на семейные и довольно высокая – на религиозные ценности. Отношение к здоровью находится также на высоком уровне в ценностной структуре опрошенных.

Мы выяснили религиозную самоидентификацию студентов. По полученным данным, 49,5% российских и 45,5% сербских студентов относят себя к верующим, исповедующим традиционные религии. Малая часть опрошенных, 3,8% от России и 1,0% от Сербии, утверждают, что являются верующими и при этом исповедуют новые современные учения. Среди опрошенных нами студентов 5,5% российских и 14,0% сербских ответили, что являются верующими, но при этом не принадлежат ни к одной из существующих религиозных организаций или групп (believing without belonging – «вера без принадлежности»). Некоторые респонденты (4,0% – Россия; 12,0% – Сербия) определили себя как нерелигиозных. 9,0% опрошенных из России и 16,3% сербских студентов не отрицают наличие Бога, но в то же время не являются верующими. Иными словами, они являются агностиками – людьми, сомневающимися в Боге. Абсолютно не признают существование Бога 4,5% российских и 7,0% сербских студентов, которые строго убеждены, что никакой высшей силы нет (атеисты). Затруднились с ответом на этот вопрос только русские студенты (15,0%). Приведенные данные говорят о высоком уровне религиозной самоидентификации студентов России и Сербии; при этом сербские студенты чаще бывают нерелигиозными и верующими без принадлежности к конкретной конфессии, а российские чаще пребывают в состоянии неопределённости своего отношения к религии.

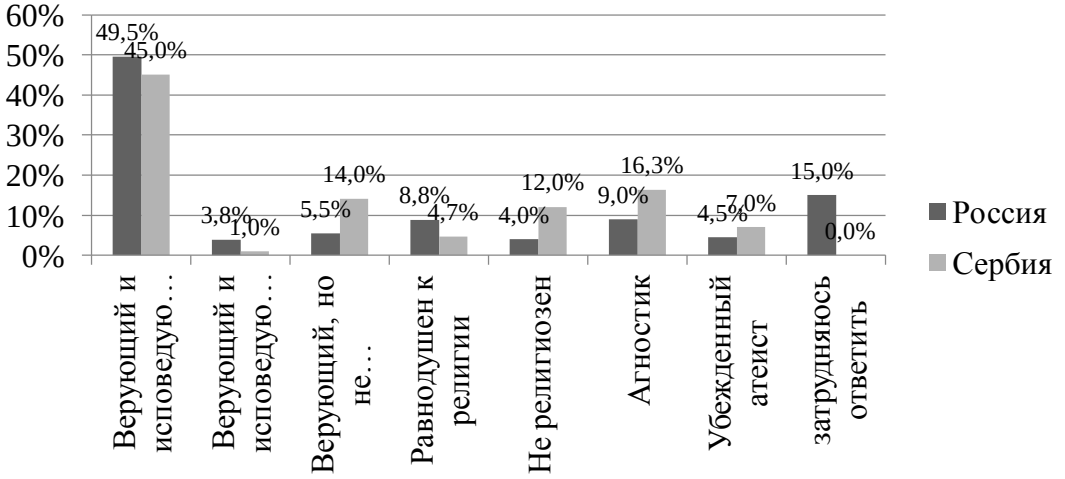


Рис. 1. Соотношение ответов на вопрос: «Как Вы относитесь к религии?»

Деятельное соблюдение религиозных традиций – это одна из наиболее важных составляющих религиозных ценностей. Мы задали респондентам вопрос, насколько часто они становятся участниками и исполнителями религиозных культовых действий. Из рисунка 4 очевидно, что многие опрошенные студенты (44,3% – Россия, 66,4% – Сербия) посещают храм по воскресеньям. На диаграмме видно, что большинство религиозных обрядов выполняются студентами: так, например, 73,1% российских и 74,6% сербских студентов ответили, что часто отмечают большие религиозные праздники; соблюдают пост 36,8% российских и 75,3% сербских респондентов. Анализируя ответы на предыдущий и данный вопрос, можно сделать вывод, что довольно большой процент студентов относит себя к верующим, и действительно следует религиозным традициям.

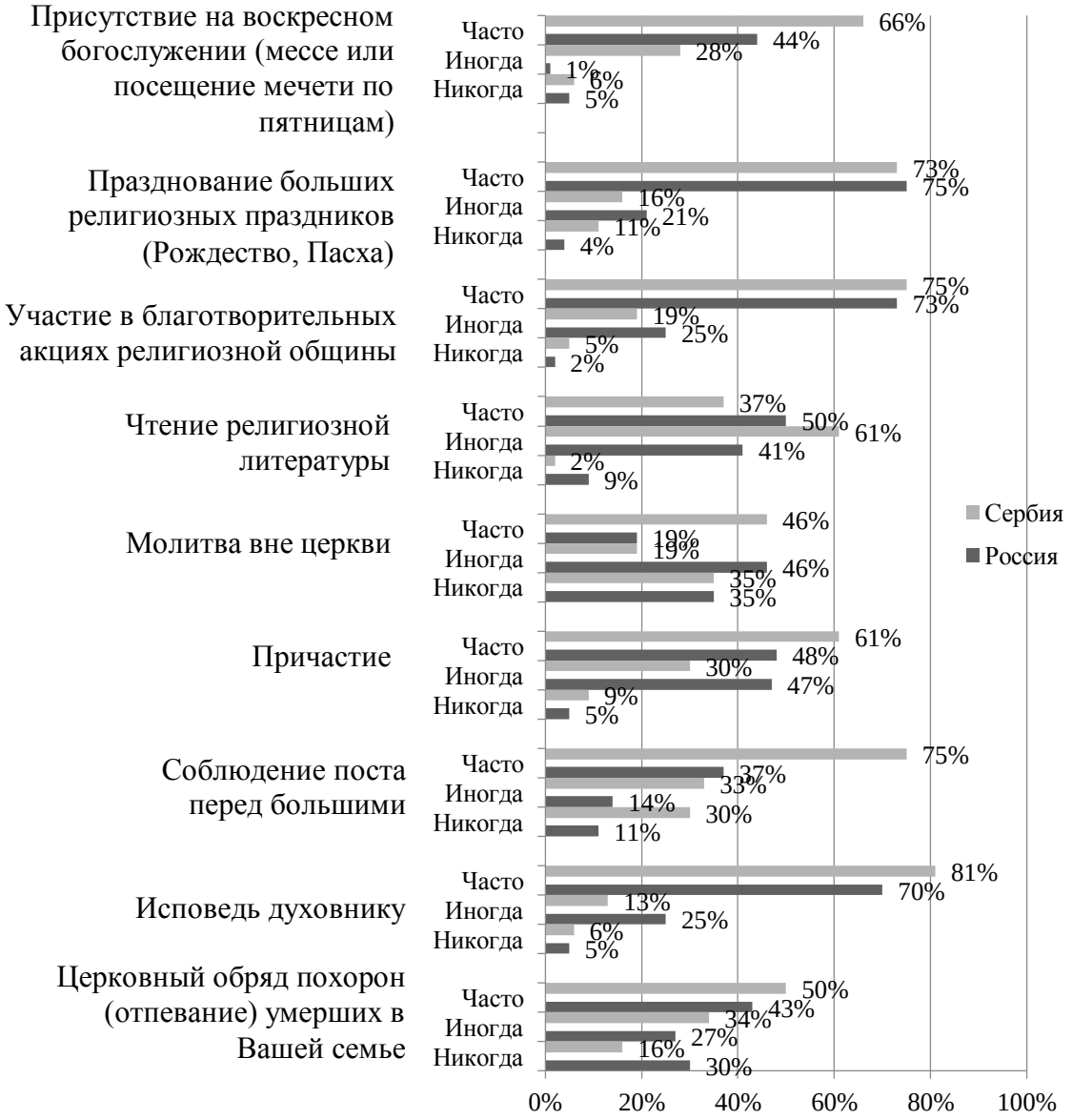


Рис. 2. Соотношение ответов на вопрос: «Как часто в Вашей жизни происходит….?»

Здоровые семейные отношения невозможны без доверия к супругу. Согласно полученным результатам, так считают три четверти опрошенных (74,5% – Россия; 79,0% – Сербия). 15,8% российских и 15,0% сербских респондентов ответили: «Доверие важный элемент семейных отношений, но не главный». Никто из опрошенных не считает, что

доверие не играет роли в семье. Некоторые студенты затруднились с ответом на данный вопрос (9,8% – Россия; 6,0% – Сербия).

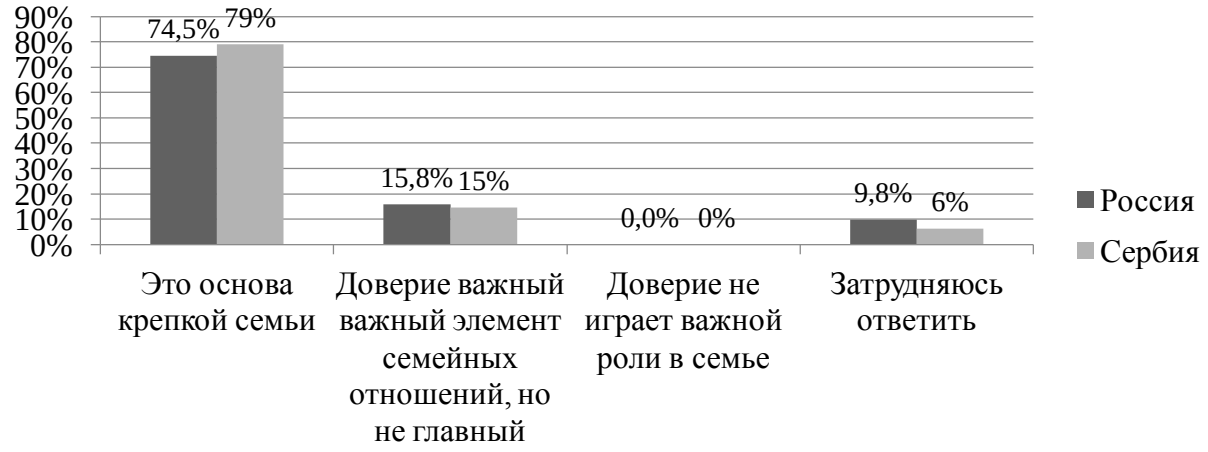


Рис. 3. Соотношение ответов на вопрос: «Насколько важно для Вас доверие в семейных отношениях?»

Еще одним индикатором семейных ценностей являются семейные традиции. В ходе исследования было выявлено, что у третьей части (31,3% российских и 32,3% сербских) студентов существуют семейные традиции; «скоре да, чем нет» ответили 39,5% студентов из России и 26,3% из Сербии; «скорее нет, чем да» – 25,3% российских и 34,7% сербских респондентов. Совсем малый процент опрошенных (4,0% – Россия, 6,7% – Сербия) указали, что не имеют семейных традиций вообще.

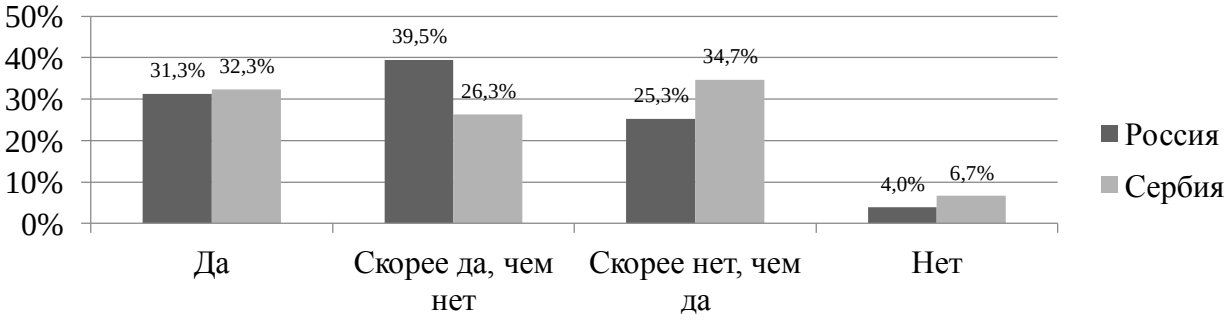


Рис. 4. Соотношение ответов на вопрос: «Существуют ли у Вас семейные традиции?»

По традиции основными целями брака считаются рождение и воспитание детей. Отношение к детям хорошо иллюстрирует уровень семейных ценностей личности. Нами было выяснено, что большая часть студентов (56,5% – Россия, 46,0% – Сербия) желают передать своим детям такие социальные ценности, как семья, любовь, дети. Вторым по численности был ответ «здоровье и красота», – так ответили 20,8% российских и 18,7,0% сербских студентов. Некоторые из респондентов не смогли дать ответ на данный вопрос. Нижеприведенная диаграмма наглядно иллюстрирует, какие социальные ценности современные студенты считают наиболее важными, которые в дальнейшем они передадут своим детям в процессе воспитания.

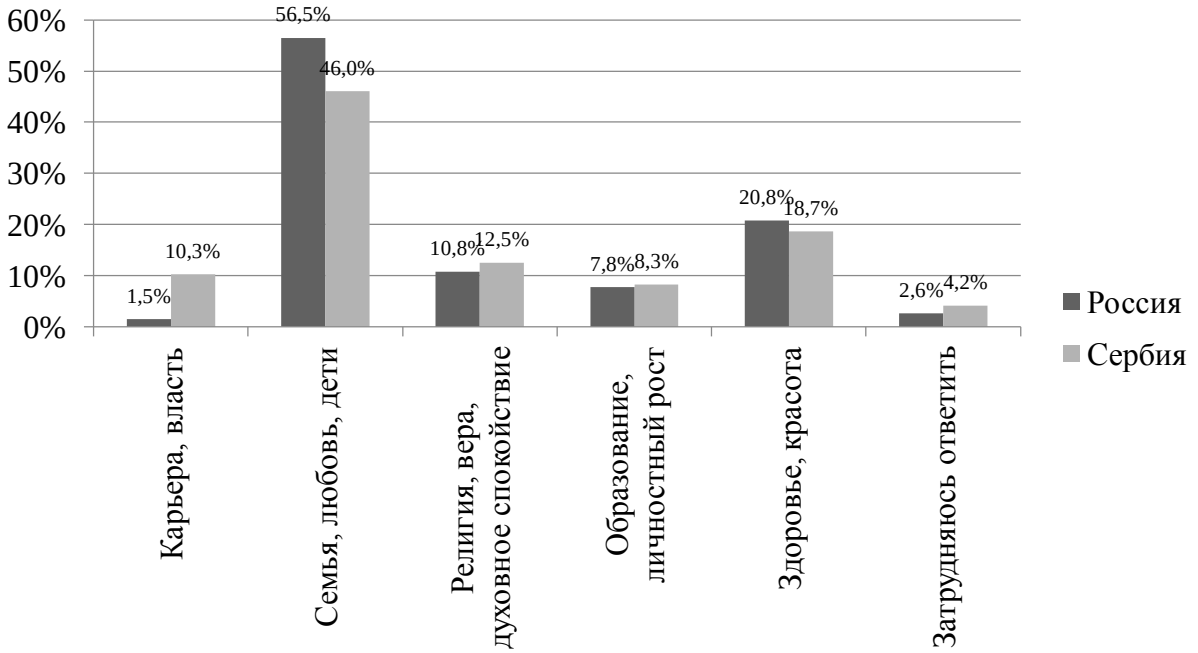


Рис. 5. Соотношение ответов на вопрос: «Какие из нижеперечисленных жизненных ценностей Вы бы хотели, чтобы были у Ваших детей?»

Согласно результатам исследования, отношения между членами семьи у опрошенных студентов находится на высоком уровне. Можно утверждать, что ориентации на семейные ценности у современных студентов в России и Сербии находятся на достаточно высоком уровне. Об этом говорят значительные показатели важности доверия в семье, отношений между супругами, отношений с родителями, отношений с детьми, а также наличие и соблюдение семейных традиций.

Заключительным блоком вопросов анкеты исследования послужил блок о самосохранительных ценностях. Здесь мы постарались выяснить, на каком уровне находятся ценности здоровья и здорового образа жизни у современных студентов России и Сербии. Из диаграммы наглядно видно: большая часть студентов и России, и Сербии (59,8% и 75,3% соответственно) утверждают, что здоровье для них очень важно.

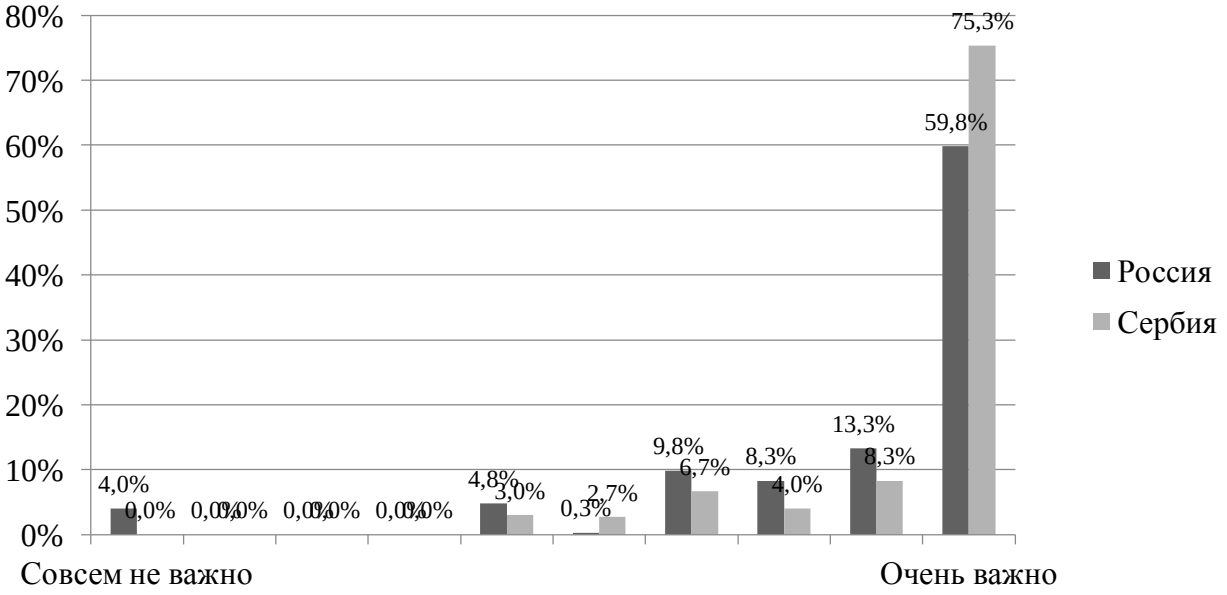


Рис. 6. Соотношение ответов на вопрос: «Насколько для Вас важно здоровье?»

Влияние самосохранительных ценностей проявляется в степени заботы о своем здоровье. Показателем заботы служит соблюдение или же несоблюдение здорового образа жизни. Так, на вопрос «Придерживаетесь ли Вы здорового образа жизни?», 55,5% российских и 37,0% сербских студентов ответили «скорее да, чем нет»; 32,5% опрошенных из России и 52,0% из Сербии – «Скорее нет, чем да»; утверждают, что следуют здоровому образу жизни, 11,8% российских и 7,7% сербских студентов; и только 0,3% опрошенных студентов из России и 3,3% из Сербии не придерживаются здорового образа жизни вообще.

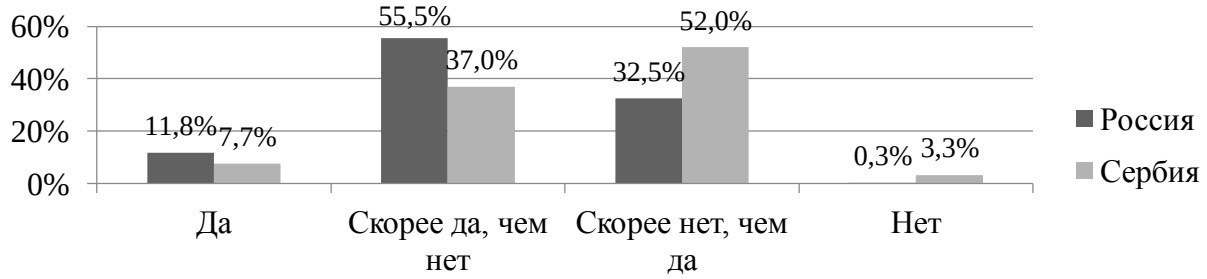


Рис. 7. Соотношение ответов на вопрос: «Придерживаетесь ли Вы здорового образа жизни?»

Анализируя самосохранительные ценности студентов, мы можем сделать вывод, что они занимают высокую позицию в системе ценностей современных студентов. Как было выяснено ранее, многие из опрошенных высоко ценят свое здоровье и придерживаются здорового образа жизни.

Итоги массового опроса в целом подтверждают гипотезы, сформулированные по результатам проведенного со студентами интервью. В этой связи можно говорить о достаточной достоверности полученных данных. Несмотря на происходящие в современных России и Сербии социально-культурные изменения, у студентов этих стран выявлена большая значимость трех изучаемых ценностных кластеров.

Посредством опроса экспертов методом интервью была получена важная информация о мнении специалистов по изучаемой проблематике. Основная задача экспертного интервью состояла в выяснении мнения экспертов относительно религиозных, семейных и самосохранительных ценностей молодежи. Необходимо было проследить какое место, согласно специалистам, занимают религиозные и семейные ценности в структуре самосохранительных ценностных ориентаций студентов России и Сербии.

Согласно ответам экспертов, религия, а, следовательно, и религиозные ценности оказывают только положительное воздействие на личность. Из интервью: «Религия является идеальной «моделью» ценностей и поведения, и может служить неким ориентиром при формировании нравственных норм оценке человеком своих поступков». Эксперты упоминали немаловажный факт: религиозность зависит от семейного окружения и воспитания человека. Так, при перечислении основных отличий верующей семьи от неверующей, экспертами были отмечены следующие признаки: наличие стойких моральных ценностей и норм, умение стойко принимать удары судьбы, вера в поддержку высших сил в трудных ситуациях. Но при этом отмечалось и отсутствие яркой выраженности данных отличий. Данный аспект, на наш взгляд, достоверен в связи с тем, что вопросы религии и семейного образа жизни находятся в области личных и сокровенных тем.

Посредством таких вопросов, как: «Что, на Ваш взгляд должно составлять основу крепкой семьи? Какой тип отношений наиболее значимый для этого? Насколько для Вас значимо доверие между супругами? Как Вы считаете, должно ли старшее поколение учавствовать в воспитании младшего (внуки)? Какую роль, по Вашему мнению, играют семейные традиции в воспитании детей?», было выявлено мнение экспертов о семейных

ценностях молодежи. Основу крепкой здоровой семьи, по словам специалистов, должны составлять: взаимное уважение, любовь, общие цели и схожее мировоззрение и ценностные ориентации партнеров. Эксперты подчеркнули особую значимость и роль доверия. Как высказался один из опрошенных специалистов: «Доверие – непременное условия счастливой семейной жизни… Без доверяя жить невозможно…». Данная цитата в полной мере передает всю суть доверительных отношений в семейной жизни.

Проанализировав полученные в ходе экспертного интервью данные, мы наблюдаем следующую картину:

- в современном мире молодежь переживает кризис/трансформацию ценностей;
- духовные ценности молодых людей чаще всего отходят на второй план, уступая при этом материальным;
- семьи религиозных и нерелигиозных людей имеют скрытые отличия в образе жизни, мировоззрении и понимании окружающего мира;
- самосохранительная ценность занимает одну из приоритетных позиций в структуре ценностей, при этом эксперты делают ссылку на важность и роль семьи в формировании самосохранительного поведения человека;
- семейные ценности не теряют своей значимости с течением времени, основой здоровой семьи по-прежнему являются любовь и доверие между супругами.

Согласно экспертным ответам, кризисные изменения, происходящие в ценностной структуре, являются продуктом трансформации и прогресса общества. Экспертами было подтверждено, что самосохранительная ценность занимает одну из приоритетных позиций в структуре ценностей, при этом эксперты делают ссылку на важность и роль семьи в формировании самосохранительного поведения человека. Исходя из интервью экспертов, семейные ценности не теряют своей значимости с течением времени, основой здоровой семьи по-прежнему являются любовь и доверие между супругами.

В ходе корреляционного анализа подтвердилась взаимная связь религиозных и семейных ценностных ориентаций студентов. Итоговые данные опросов по двум странам имеют различия, но это различия относительно невелики. Корреляционный анализ подтвердил выдвинутую гипотезу о том, что отношение к религии студентов Сербии, по сравнению с российскими студентами, выражено более контрастно. Также по результатам корреляционного анализа подтверждено, что студенты женского пола являются более религиозно настроенными, чем студенты-мужчины.

По итогам исследования самосохранительного поведения студенческой молодежи были разработаны практические рекомендации.

Расширить круг мероприятий, направленных на духовно-нравственное воспитание студенческой молодежи в деятельности образовательных организаций с вовлечением педагогических коллективов ВУЗов, учреждений дополнительного образования студенческой молодежи, экспертов-религиовед (специалистов в религиозных вопросах).

Организация и проведение тематических научных и научно-практических конференций, семинаров, круглых столов, симпозиумов, посвященных вопросам ценности семьи, религии, здоровья.

Проектирование и организация школ здоровья для всей семьи, направленных на профилактику заболеваний, мотивацию к здоровому образу жизни (ежегодный семейный туристический слет; летний лагерь ЗОЖ для всей семьи).

Активизация различных форм семейного досуга, трансляции через семью нравственно-эстетических ценностей, традиций (спортивные олимпиады, где участниками выступают семьи; литературные тематические вечера; экскурсии по «святым» местам региона).

Взаимодействие с воскресными школами ведущих конфессий, с целью расширения в их деятельности семейной и здоровьесберегающей составляющих (образовательная

викторина, целью которой является закрепление полученного материала в игровой форме; конкурс рисунков на асфальте «Мама, папа, я – спортивная семья!»).

Расширить международное сотрудничество России и Сербии с целью обмена опытом морально-нравственного воспитания молодежи.

Для общества является исключительно важным то, насколько у молодого поколения сформирована устойчивая и конструктивная ценностная система, ориентирующая личность в «текучей современности» (З. Бауман) и позволяющая сохранять и развивать общественный организм.

Особенную важность приобретает самосохранительная составляющая ценностных приоритетов студенческой молодёжи, которая в ближайшей перспективе станет одним из определяющих факторов сохранения и устойчивого развития общества. Значимую роль в данном процессе формирования ценностных ориентаций играют такие базовые социальные институты, как религия и семья.

При следовании указанным рекомендациям, станет возможным укрепление ориентации студенческой молодежи России и Сербии на семейные, религиозные и самосохранительные ценности.

Вопросы, связанные с положением религиозных и семейных ценностей в структуре самосохранительных ценностных ориентаций российских и сербских студентов нуждаются в дальнейшем детальном изучении.

Литература

1. Агаджанян Н.А. Проблема здоровья студентов и перспективы развития. М.: РУДН, 2004. С. 5-7.
2. Андреенкова А.В. Постматериалистические и материалистические ценности в России. СПб.: Социологические исследования. 1994. №11. С. 73-81.
3. Антонов А.И. О первом опыте изучения самосохранительных установок. Киев: Материалы Всесоюзной научной конференции «Проблемы демографической политики в социалистическом обществе», 1989. 44 с.
4. Антонов А.И. Самосохранительное поведение. Народонаселение. М.: Энциклопедический словарь, 1994. 128 с.
5. Благоевич М., Лебедев С.Д. Религия и нравственность в студенческой среде России и Сербии. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. С. 143-152.
6. Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость. М.: Альфа-М, 2004. С. 270-275.
7. Дюкарева А.М. Здоровье, образ жизни и готовность молодежи к трудовой и репродуктивной функциям. М.: Мысль, 2003. 32 с.
8. Журавлева И.В. Отношение населения к здоровью. М.: Наука, 2006. 238 с.
9. Ивахненко Г.А. Здоровье московских студентов: анализ самосохранительного поведения. М.: Диалог, 2006. № 5. С. 78-81.
10. Карцева Л.В. Модель семьи в условиях трансформации российского общества. М.: Наука, 2003. № 7. С. 17-25.
11. Кашуркина С.С. Самосохранительное поведение детей и молодежи в современном российском обществе. Казань: Изд-во КГЭУ, 2006. 152 с.
12. Калмыкова И.В. Роль семьи в формировании гигиенического поведения подростка. М.: Альфа-М, 2003. 174 с.
13. Коровицына Н.В. С Россией и без неё: Восточноевропейский путь развития. М.: Изд-во ЭКСМО, 2003. 288 с.
14. Лапин Н.И. Динамика ценностей населения реформируемой России. М.: Наука, 2003. 224 с.
15. Лебедев С.Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации. М.: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2015. № 1. С. 14-21.

16. Лопаткин, Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация». М.: Изд-во РАГС, 2004. 214 с.

17. Максименко Л.Л. Изучение мнения населения о проблемах здоровья и здравоохранения. М.: Мысль, 2003. № 1. С. 20-22.

18. Мацковский М.С. Социология семьи: Проблемы теории, методология и методики. М.: Наука, 1989. 116 с.

19. Молчанова Л.Ф. Образ жизни семьи и здоровье. М.: Блиц, 1990. № 10. С. 25-35.

20. Новичкова И.Ю. Современная российская семья: тенденции функционирования и развития: учебное пособие. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2004. 76 с.

21. Парсонс Т. Социология сегодня: Проблемы и перспективы. М.: Прогресс, 1965. 684 с.

22. Писманик М.Г. Современные верующие: их социальный облик и самочувствие. М.: Наука, 2003. № 4. С. 48-56.

23. Смирнов Л.М. Базовые ценности и «антиценности» современных россиян. М.: Дом интеллектуальной книги, 2003. С. 16-26.

24. Сорокин П.А. Социологические теории современности. М.: ИНИОН, 1992. 134 с.

25. Шклярук В.Я. Самосохранительное поведение в молодёжной среде. М.: Социологические исследования. 2008. № 10. С. 139-142.

26. Щуркова Н. Ценностные отношения в воспитании. М.: Открытое образование, 1999. № 3. С. 17-22.

БОГАТОВА О.А., ЛАРИНА Е.Э. РЕЛИГИОЗНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЁЖИ В МОРДОВИИ: ОСНОВНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Аннотация. В статье, основанной на данных пилотажного социологического исследования на базе Национального исследовательского Мордовского государственного университета имени Н. П. Огарева, анализируются особенности религиозного сознания студенческой молодёжи, делается вывод об аутентичном и хабитуализированном характере религиозности молодёжи и преимущественно семейном характере религиозной социализации, а также вариативности уровня религиозности по разным переменным. Статья содержит выводы, относящиеся к характеристикам современной религиозности в российском обществе, её поколенческой динамике и основным тенденциям развития, которые можно свести к индивидуализации религиозности в условиях свободы мировоззренческого выбора и вариативности способов приобщения к религии. Индивидуализация религиозности студенческой молодёжи выражается, в частности, в самостоятельном регулировании степени организационной и культовой приверженности опрошенных, свободном и избирательном подходе к догматам и традиционным религиозным нормам и ценностям в процессе их реализации.

Ключевые слова: религиозность; религия; молодёжь; студенчество; динамика религиозности; Мордовия; секулярность; религиозная социализация.

BOGATOVA O.A., LARINA E.E. RELIGIOSITY OF STUDENT'S YOUTH IN MORDOVIA: THE BASIC DIMENSIONS

Abstract. In the paper based on data of flight sociological research on the basis of National research Ogarev Mordovia State University the features of religious consciousness of student youth are analyzed. The paper contains also a conclusion about authentic and habitual character of religiosity of youth and mainly family character of religious socialisation and variability of level of religiosity on different variables . Article contains the conclusions concerning characteristics of modern religiosity in the Russian society, its generational dynamics and to the basic tendencies of development which can be reduced to an individualization of

religiousness in the conditions of variability of ways of familiarising with religion. The individualization of religiousness of student's youth is expressed, in particular, in independent regulation of degree of organizational and cult adherence the interrogated, free and selective approach to doctrines both traditional religious norms and values in the course of their realisation.

Keywords: religiosity; religion; youth; students; dynamics of religiosity; Mordovia; secularity; religious socialisation

Специфика современного состояния исследований религиозности в российском обществе заключается, с одной стороны, в некотором отставании интерпретативной рефлексии от развития социологической теории, а с другой – в отсутствии консенсуса по поводу исследовательского фрейма, который предоставил бы социологам внятные основания для оценки состояния и динамики современной религиозности, пригодные не только для количественных замеров, но и для выводов качественного характера.

По нашему мнению, отражением этой методологической несогласованности, в частности, неспособности сформулировать критерии «секулярности» или «постсекулярности», являются преобладающие в российской социологии полярные оценки российского общества как «постсекулярного», переживающего процесс десекуляризации либо «безрелигиозного». В данном случае уместно напомнить о том, что целый ряд западных социологов не сводит «тезис секуляризации» к упадку религиозности. Так, Ч. Тейлор различает 3 понимания термина «секулярность»: секулярность-1 (секуляризация публичных пространств, основанная на базовых принципах равного уважения ко всем гражданам и свободы их совести), секулярность-2 (упадок верований и практик), секулярность-3, которая заключается в изменившихся условиях веры [7, с. 407-408]. Дж. Джордан отмечает в развитии современной религиозности, наряду с фундаменталистскими вызовами и использованием религии для конструирования этнической идентичности, две противоположных тенденции: процесс «декомпозиции» традиционных форм религиозности, контролируемых иерархическими институтами, и «рекомпозиции» религиозности через индивидуализацию религиозных верований и чувств [6, p. 199-200].

Исходя из этого понимания светскости общества, очевидно, что общий социальный контекст постсоветской религиозности всё еще остаётся секулярным, что также соответствует мнению некоторых западных исследователей. Так, Б. Тернер, отмечая нелинейный характер процесса секуляризации за пределами европейско-американского региона, тем не менее, предостерегает от религиозной атрибуции действий политиков, направленных на использование религии в качестве символического ресурса конструирования национальной или этнической идентичности, так как политическая риторика в большинстве случаев не имеет прямого отношения к трансцендентным и смысложизненным аспектам религиозного сознания, в качестве примера приводя современную Россию и отдельные российские регионы, в том числе Чеченскую республику [10, p. 127].

На наш взгляд, основная тенденция, характеризующая динамику отношения широких слоёв российского населения к религии, не заключается в возвращении к традиционным нормам религиозного сознания и поведения верующих после советской атеистической секуляризации, а соответствует динамике трансформации религиозности в развитых странах под влиянием изменения объективных и субъективных условий приобщения к религии. Качественную и количественную оценку влияния этих трансформаций в поколенческом аспекте можно сделать, изучая религиозность молодёжи или студенчества в качестве социальной категории, в наибольшей степени чувствительной к изменению мировоззренческой ситуации в обществе и в перспективе обладающей наибольшим потенциалом социального влияния. В этом качестве студенческая молодёжь

рассматривается как объект социологического исследования религиозности как российскими, так и западными социологами [3, p. 72].

Основой анализа особенностей религиозности студенческой молодежи послужили данные массового опроса, проведенного авторами в период с 1.02.2017 г. по 1.04.2017 г. на базе Национального исследовательского Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева с целью комплексного изучения религиозности студенческой молодежи в республике Мордовия. Основой для операционализации понятия религиозности послужили переменные религиозной веры, религиозных знаний, религиозного опыта, религиозных практик и социальных последствий религиозности, выделенные Ч. Глоком и Р. Старком [8].

Эта методика регулярно применяется исследователями как во всероссийских массовых опросах, так и в региональных исследованиях, хотя в них преобладает универсализирующий подход, не всегда позволяющий увидеть специфику динамики религиозности, отличающую её от других социальных процессов. Так, Е. О. Беликова характеризует религиозность как «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений, которое включает в себя уровень, характер и степень религиозности» [6, с. 72].

Методом анкетного опроса по квотной выборке с контролируемыми параметрами нами было опрошено 400 респондентов – граждан России – из генеральной совокупности, составляющей 10257 студентов очной формы обучения, сгруппированных по трём укрупненным направлениям подготовки:

Гуманитарное направление, куда входят общественные и гуманитарные науки, а также искусство и культура.

Естественнонаучное направление, включающее в себя математические и естественные науки, здравоохранение и медицинские науки.

Техническое направление, состоящее из направлений подготовки, соответствующих укрупнённым группам инженерного дела, технологии и технических наук, а также сельскохозяйственных наук.

Распределение ответов на вопросы о вере в Бога и религиозной самоидентификации позволило сделать вывод о том, что «соотносить себя с представителями какой-либо конкретной конфессии» и «быть верующим», по мнению респондентов, – не одно и то же. Среди общего числа опрошенных верующими себя признают 74,9% человек, при этом верят они либо в Бога согласно исповедуемой ими религии (37,8%), либо в единого для всех Бога, независимо от исповедуемой религии (28,8%), либо в некую высшую силу (8,3%). Доля респондентов, которые не верят в Бога, составила 5,8%.

Самоидентификация респондентов с конкретной религией: 72,8% опрошенных считают себя православными верующими, 5,5% – мусульманами, 0,8% относят себя к представителям других христианских церквей (протестантизм, Церковь Михаила Архангела), 0,3% – к буддистам, 0,5% – к другим религиям (например, «родославие»). К атеистам относят себя 9,8% опрошенных, а 10,5% студентов либо считают себя верующими, но без отнесения себя к конкретной религии (5,0%), либо ещё не сделали выбор между верой и неверием (5,5%). Для большинства студентов была характерна традиционная в регионе «культурная» самоидентификация с определённой религиозной традицией: православным христианством (русские и мордва) или исламом (татары). Некоторые из респондентов отнесли себя к славянскому неоязычеству (родославию), однако сторонников современного эрзянского идеологического язычества среди студентов, идентифицирующих себя с той или иной группой мордвы, не было выявлено.

Таким образом, студентов, идентифицирующих себя с определенным вероисповеданием, больше, чем студентов, верующих в Бога, а доля «нерелигиозных» индивидов, включая не относящих себя к конкретным конфессиям, не определившихся в вопросах веры и неверующих, составляет среди них примерно 25%, т.е. выше, чем среди

всего населения Республики Мордовия по данным опроса, проведённого филиалом ВЦИОМ по Приволжскому федеральному округу в 2015 г. в рамках мониторинга межэтнических и межконфессиональных отношений по программе исследования и с использованием инструментария, разработанного одним из авторов данной статьи, который выявил 4,6% верующих, не относящих себя к конкретному вероисповеданию, и 6,7% неверующих среди опрошенных (n=1000) [1]. Это соотношение аналогично характеристикам религиозной ситуации в развитых странах, например, в США, где среди респондентов «никакой религии» доля молодых и образованных выше, чем в среднем по массиву опрошенных [11, p. 307].

В целом исследование показало соответствие характеристик религиозности студенческой молодёжи особенностям современной религиозности в развитых странах как «размытой» и оторванной от религиозных практик [4, с. 91].

Республика Мордовия представляет собой интерес в качестве объекта исследования как регион, где уровень религиозности был относительно высоким вплоть до конца советского периода и, следовательно, религиозная традиция как «цепь памяти» никогда не прерывалась. По данным этносоциологического исследования, проведенного в ходе экспедиции Мордовского госуниверситета В.Ф.Вавилиным совместно с В.А. Балашовым, Н.С. Беляевой и А.С. Лузгиным, доля верующих среди сельского населения республики составляла 40,9% русских, 52,3% мордвы-мокши, 36% мордвы-эрзи, 59% татар [2, с. 18] Вследствие этого процесс хабитуализации религиозности в регионе практически завершился в 90-е гг., к концу которых доля верующих среди населения в массовом опросе, предпринятом НИИ регионологии при Мордовском государственном университете, составила 71,9% по массиву опрошенных (1999, n=2500), включая 17,5% респондентов, утверждающих, что они «стараются соблюдать религиозные обычаи и обряды», и 54,4% отнесших себя к верующим, но не соблюдавших религиозных обрядов и обычаев [5, с. 136]. Логично предположить, что XXI в. изменение соотношения религиозных и нерелигиозных индивидов происходило главным образом за счет демографического фактора, а социализация новых поколений происходила в семьях, по крайней мере некоторые члены которых были верующими и стремились приобщить к религии младших родственников.

И действительно, 93,8% опрошенных студентов отметили, что в их семье есть верующие; 80,5% – что они уверовали в возрасте до 18 лет, 2,1% – в студенческие годы, 17,5% оставили вопрос без ответа, что примерно соответствует доле неверующих и скептиков. С целью выявления основных агентов религиозной социализации студентам был задан вопрос «Кто в большей степени повлиял на Ваше отношение к религии?». Из таблицы 1 видно, что гипотеза о том, что приверженность респондентов к религии связана с религиозностью родителей респондента, а моментом обращения респондента к религии является детство, полностью подтвердилась:

Таблица 1 – Распределение ответов на вопрос об отношении к религии родственников респондента в зависимости от ответа на вопрос: «Кто в большей степени повлиял на Ваше отношение к религии?», в % от числа опрошенных

Охарактеризуйте отношение к религии Ваших родственников			
	Верующий (ая)	Неверующий (ая)	Затрудняюсь ответить
Бабушка со стороны отца	72,3	2,0	22,8
Бабушка со стороны матери	83,8	1,3	12,0
Дедушка со стороны отца	51,5	5,8	39,5
Дедушка со стороны матери	57,5	5,5	33,8
Папа	65,3	6,0	25,8
Мама	85,3	2,5	9,3

Описывали это влияние респонденты по-разному: *«С детства походы в церковь, рассказы о таинстве крещения, соблюдение постов, чтение молитв», «После развода родителей, я осталась жить с мамой, и все православные традиции, которые соблюдала мама, отразились и на мне», «Подарила мне в детстве красивую Библию, рассказывала Заветы»; «Разговор о языческой религии, где мне показались многие вещи правильными, их вера показалась мне интересной»* и т. д. Некоторые респонденты отметили влияние подаренной или прочитанной литературы на их религиозность. В абсолютном большинстве случаев агентами религиозной социализации выступают женщины.

Значение коэффициента корреляции, равное 0,234, также свидетельствует о наличии прямой зависимости между показателями веры респондента в Бога и влиянием агентов религиозной социализации (таблица 2).

Таблица 2 – Расчет корреляции между ответами респондентов на вопрос «Верите ли Вы в Бога?» и на вопрос «Кто в большей степени повлиял на Ваше отношение к религии?»[1]

		Верите ли Вы в Бога?	Кто в большей степени повлиял на Ваше отношение к религии?
Верите ли Вы в Бога?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	1 400	0,234** 0,000 387
Кто в большей степени повлиял на Ваше отношение к религии?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	0,234** 0,000 387	1 387
** Корреляция значима на уровне 0.01 (2-сторон.).			

В то же время из ответов студентов также следует, что родители и другие близкие родственники далеко не всегда ставят своей целью дать какое-либо религиозное воспитание детям и внукам либо достигают этой цели: у половины респондентов (49,9%) на их отношение к религии не повлияли ни родители, ни прародительское поколение. Около половины опрошенных (40,8%) заявили, что на их отношение к религии вообще никто не влиял (например, *«Никто и никогда не внушал мне любовь к Богу. Перед глазами не было примера, сподвигающего на веру»*; «*Считаю, что в отношении к религии только сам человек может прийти к этому, повлиять на него крайне сложно, я пришла к этому сама после болезни»)*, остальные чаще всего отмечают членов семьи («мама», «бабушка со стороны матери», «бабушка со стороны отца») или «других людей» (в порядке убывания). К числу «других людей» респонденты относят прочих родственников (прабабушка, тетя, крестная мама, сестра, муж, мама мужа), друзей (подруга, молодой человек, бабушка подруги), преподавателей (учителей) и священнослужителей.

40,3% опрошенных студентов уверены, а 36,9% полагают с меньшей степенью уверенности («думаю, что да»), что у них были в жизни случаи, когда Бог помог им; реже встречаются, но также весьма характерны для респондентов уверенность в том, что Бог наказывал их за что-либо (17,2%) или предположения об этом (38,7%). Противоположность этому доминирующему среди студентов отношению к объектам религиозного почитания как могущественным и участвующим в жизни каждого человека силам представляет собой установка, выраженная одним из опрошенных: *«Я думаю, что в*

[1]Расчет производился в программе IBM SPSS Statistics 21.

жизни человеку помогают не молитвы, а его способность и действия, ум и хитрость! Я в жизни ни у кого ничего не прошу (включая Бога)».

Решение задачи исследования, связанной с выявлением интенсивности религиозного поведения респондентов, предполагает проверку истинности гипотезы о том, что религиозность студенческой молодежи характеризуется низкими показателями культового и внекультового поведения. Расчет показателей религиозного поведения производится на основе анализа ответов на вопрос «Как часто Вы участвуете в следующих религиозных действиях?» отдельно для христиан и для мусульман. Каждый вопрос содержит ряд переменных (восемь – для христиан, девять – для мусульман), часть которых является показателями культового религиозного поведения, другая часть – внекультового. Каждая переменная измеряется по шестибалльной шкале частоты совершения того или иного религиозного действия, где «1» – «Ежедневно», «2» – «Раз в неделю и чаще», «3» – «Раз в месяц и чаще», «4» – «Не реже одного раза в год, по большим праздникам», «5» – «Реже, чем раз в год», «6» – «Никогда».

Процентное распределение ответов на вопрос «Как часто Вы участвуете в следующих религиозных действиях? (для христиан)» показывает, что большинство респондентов посещает богослужения в церкви не реже одного раза в год или по большим праздникам (45,5%), никогда не читает молитвы (24,1%), никогда не читает Библию (59,0%), никогда не смотрит религиозные передачи (63,0%), никогда не постится (61,2%), никогда не принимает причастие и не исповедуется (33,2%), никогда не обращается за советом к священнику (68,7%) и никогда не говорит о религии с верующими, которые ходят с ними в один храм (68,7%).

Аналогичным образом распределились и ответы студентов-мусульман, хотя небольшой размер данной группы опрошенных (24 респондента из 400) не позволяет оценивать эти данные как репрезентативные. Процентное распределение ответов на вопрос «Как часто Вы участвуете в следующих религиозных действиях?» для мусульман показало, что большая часть респондентов-мусульман не реже одного раза в год или по большим праздникам посещает богослужения в мечети (35,0%), платит закят (42,9%), дает садака (45,0%), никогда не совершает намаз (52,4%), никогда не читает Коран (60,0%), никогда не смотрит религиозные передачи (47,6%), никогда не постится (52,4%), никогда не обращается за советом к имаму (мулле) (57,1%) и никогда не говорит о религии с верующими, которые ходят с ними в одну мечеть (42,9%).

Для определения поведенческого уровня религиозности студентов, относящих себя к православным, интерпретация полученных данных основана на следующей шкале:

- $1 \leq i < 2$ – высокий уровень религиозного поведения;
- $2 \leq i < 3$ – уровень выше среднего;
- $3 \leq i < 4$ – средний уровень религиозного поведения;
- $4 \leq i < 5$ – уровень ниже среднего;
- $5 \leq i \leq 6$ – низкий уровень религиозного поведения.

На основе частотного распределения ответов на вопрос «Как часто Вы участвуете в следующих религиозных действиях? (для христиан)» рассчитывается индекс для каждого религиозного действия по формуле (1):

- Индекс посещения богослужения в церкви равен 4,34 – уровень ниже среднего.
- Индекс чтения молитв равен 3,84 – средний уровень.
- Индекс чтения Библии равен 5,47 – низкий уровень.
- Индекс просмотра религиозных передач равен 5,42 – низкий уровень.
- Индекс соблюдения постов равен 5,34 – низкий уровень.
- Индекс принятия причастия, причащения равен 4,90 – уровень ниже среднего.
- Индекс обращения за советом к священнику равен 5,51 – низкий уровень.
- Индекс общения с людьми, которые ходят в один храм с респондентами, равен 5,34 – низкий уровень.

В итоге получен низкий уровень религиозного поведения респондентов-христиан, поскольку среднее арифметическое всех рассмотренных религиозных действий равно 5,02.

С помощью расчета среднего арифметического можно определить отдельно уровень участия в религиозных практиках в рамках культового и внекультового поведения. Основными показателями культового поведения в исследовании являются следующие религиозные действия: посещение богослужения в церкви; чтение молитвы; чтение Библии; соблюдение поста; принятие причастия, исповедь. В данном опросе внекультовое поведение включает в себя просмотр религиозных передач; обращение за советом к священнику; общение на религиозные темы с верующими. В итоге суммарный индекс культового поведения составил 4,77, что соответствует уровню ниже среднего, в то время как суммарный индекс внекультового поведения равен 5,42 (низкий уровень). Общий уровень религиозного поведения респондентов-мусульман (при индексе, равном 4,4) также находится на уровне ниже среднего.

Следовательно, религиозность студенческой молодежи в Мордовии (как православного христианского вероисповедания, так и мусульманского) характеризуется низким (в том числе и ниже среднего) уровнем участия в религиозных практиках. В то же время на вопрос: «Насколько важна религия в Вашей жизни?» большинство студентов дали ответ либо «довольно важна» (44,4%) либо «очень важна» (10,9%); менее трети опрошенных считали религию «не очень важной» (18,4%) либо «совсем не важной» (11,6%) для себя, затруднились ответить 14,6%. Средневзвешенный показатель самооценки религиозности респондентов (4,73) соответствует среднему уровню, что, возможно, связано с так называемым «юношеским максимализмом». Другой возможной причиной такого несоответствия является низкий уровень религиозного поведения в иерархии измерений религиозности.

Заметной поведенческой характеристикой религиозности студентов является также его обусловленность практическими потребностями студенческой молодёжи: 50,4% опрошенных отметили, что молятся вне храма для успешной сдачи экзаменов, 29,1% молятся или ставят свечи в храме, 15,4% исповедуются и причащаются перед началом сессии. При этом менее половины опрошенных следуют тем или иным обрядам, связанным с экзаменационной магией: 15% респондентов отметили, что они выполняют традиционные студенческие обряды, а 24,8% изобрели и исполняют свои собственные.

Одной из задач проведенного исследования являлась количественная оценка «идеологического» измерения религиозности – степени принятия респондентами некоторой системы верований (как религиозных, так и нерелигиозных).

Процентное и частотное распределение ответов респондентов, идентифицирующих себя с христианством, представлено в таблице 3.

Таблица 3 – Распределение ответов на вопрос «Верите ли Вы в следующие утверждения? (для христиан)», в % от числа опрошенных

	Верите ли Вы в следующие утверждения?				
	Верю	Скорее верю, чем не верю	Скорее не верю, чем верю	Не верю	Затрудняюсь ответить
В то, что Иисус Христос воскрес из мертвых	34,8	34,8	8,0	6,4	16,1
В то, что Иисус существовал в действительности	65,6	23,4	5,7	0,3	5,0
В то, что Бог сотворил мир	40,1	20,4	10,7	14,7	14,0
В то, что Бог отвечает на молитвы верующих	49,8	26,3	7,2	6,5	10,2

В то, что Иисус Христос – сын Божий	57,0	21,8	5,4	2,7	13,1
В жизнь после смерти, бессмертие души	36,5	30,4	13,4	6,0	13,7
В существование рая и ада	31,2	28,5	12,4	9,1	18,8
В воскресение мертвых после конца света	8,1	11,4	18,9	39,1	22,6
В связь судьбы человека со звездами, под которыми он рожден, гороскопы	18,1	22,8	20,7	21,4	11,0
В колдовство (магию)	19,1	29,8	19,1	23,7	8,4
В то, что приметы позволяют предсказывать будущее	7,4	16,4	23,8	41,3	11,1

В данном случае к переменным религиозной веры относятся переменные с первой по восьмую включительно, к нерелигиозным переменным – с девятой по одиннадцатую. Из таблицы видно, что большинство респондентов безоговорочно принимают религиозную систему верований (кроме переменной «воскресение мертвых после конца света»), в то время как согласие с оккультными идеями носит вероятностный характер или вовсе отсутствует, например, переменная «в то, что приметы позволяют предсказывать будущее».

Для интерпретации полученных результатов использовалась следующая шкала (шаг, равный 0,8, получен из расчета 4/5 = 0,8, где 4 – размах вариации, 5 – количество градаций шкалы):

- $1,0 \leq v < 1,8$ – низкий уровень принятия религиозных верований;
- $1,8 \leq v < 2,6$ –уровень принятия религиозных верований ниже среднего;
- $2,6 \leq v < 3,4$ – средний уровень принятия религиозных верований;
- $3,4 \leq v < 4,2$ –уровень принятия религиозных верований выше среднего;
- $4,2 \leq v \leq 5,0$ – высокий уровень принятия религиозных верований.

Полученные показатели принятия религиозных верований:

- Показатель веры в то, что Иисус Христос воскрес из мертвых, равен 3,84 – уровень выше среднего;
- Показатель веры в то, что Иисус существовал в действительности, равен 4,48 – высокий уровень;
- Показатель веры в то, что Бог сотворил мир, равен 3,6 – уровень выше среднего;
- Показатель веры в то, что Бог отвечает на молитвы верующих, равен 3,98 – уровень выше среднего;
- Показатель веры в то, что Иисус Христос – сын Божий равен 4,25 – высокий уровень;
- Показатель веры в жизнь после смерти, бессмертие души равен 3,78 – уровень выше среднего;
- Показатель веры в существование рая и ада равен 3,6 – уровень выше среднего;
- Показатель веры в воскресение мертвых после конца света равен 2,31 – уровень ниже среднего;
- Показатель веры в связь судьбы человека со звездами, под которыми он родился, равен 3,12 – средний уровень;
- Показатель веры в колдовство (магию) равен 3,01 – средний уровень;
- Показатель веры в то, что приметы позволяют предсказывать будущее, равен 2,25 – уровень ниже среднего.

Таким образом, большинство показателей говорят об уровне идеологического измерения выше среднего. Исключением является переменная веры в воскресение мертвых, в качестве одной из возможных причин может быть влияние образов «зомби-апокалипсиса» в современной массовой культуре. В целом уровень принятия религиозных верований у христиан выше среднего (среднее арифметическое всех показателей равно 3,73). Уровень принятия нерелигиозных верований – средний (среднее арифметическое трех показателей: «вера в связь судьбы человека со звездами, под которыми он рожден», «вера в колдовство, магию», «вера в то, что приметы позволяют предсказывать будущее», равно 2,79).

Большинство студентов-мусульман также принимает религиозную систему верований и не принимает на веру оккультные представления. Исключение составляют низкие показатели веры в воскресение мертвых и в утверждение о том, что «Иса – пророк Аллаха», что может быть связано с поверхностным знанием основ своей религии. Среднее арифметическое показателей религиозных верований, равное 3,69, говорит об уровне идеологического измерения религиозности выше среднего. Усредненный показатель нерелигиозных верований равен 2,32. При сравнении религиозных и нерелигиозных верований христиан и мусульман получаются практически идентичные показатели.

Общий показатель принятия религиозных верований, равный 3,71, говорит об уровне идеологического измерения религиозности выше среднего. При сопоставлении показателей идеологического и ритуалистического измерений наблюдается отличие между ними: уровень идеологического измерения – выше среднего, уровень ритуалистического измерения – ниже среднего, что говорит нам об отсутствии зависимости между ними. Также нет корреляции между идеологическим измерением и самооценкой своей религиозности: уровень выше среднего и средний уровень соответственно.

«Результирующее» измерение религиозности студентов по показателям социальных последствий религии для образа жизни студентов характеризует их отношение к традиционным нравственным нормам собственной религии как избирательное. Эти проблемы применительно к молодёжи Мордовии уже изучались Е. И. Долгаевой, сделавшей вывод о наличии корреляции конфессиональной принадлежности респондентов и их отношения к неприемлемым с точки зрения религии поступкам [3, с. 150]. Этот вывод нашёл новое подтверждение в нашем исследовании. Как показал опрос, социальные последствия религиозности студентов реализуются в их отношении к некоторым формам социального поведения, которые являются отклонениями от традиционных религиозных норм и ценностей. Это, прежде всего, относится к семейно-бытовой сфере, в меньшей – в отношении к наркопотреблению, и практически не влияет на отношение к таким социально-экономическим правонарушениям, как взятки или уклонение от уплаты налогов.

Нормативные установки студенческой молодежи в отношении употребления алкогольной продукции и наркотических веществ, в целом, довольно критичны. Большинство студентов отметили вариант «это всегда предосудительно» как в случае со злоупотреблением алкогольными напитками (41,3%), так и в случае употребления наркотических веществ (77,6%).

Наиболее негативно к злоупотреблению алкоголем относятся мусульмане: 90,5% из них отметили варианты «это всегда предосудительно» и «это почти всегда предосудительно». В отношении употребления наркотических веществ мнения верующих и неверующих студентов разделились: считают, что это всегда предосудительно 79,9% православных христиан, 95,5% мусульман и всего лишь 48,7% неверующих студентов. Таким образом, по большинству из рассматриваемых показателей можно наблюдать дифференциацию ответов в зависимости от того, является респондент верующим или нет. Верующие студенты придерживаются более строгих взглядов относительно социальных девиаций, совершаемых вне публичной сферы (таблица 4).

Таблица 4 – Процентное распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, насколько достойны осуждения следующие поступки?» (алкогольная и наркотическая зависимости) в зависимости от вероисповедания респондентов, в % по столбцу

Как Вы считаете, насколько достойны осуждения следующие поступки?		Относите ли Вы себя к представителям какого-либо религии, и если да, то к какой?			
		Право-славие	Ислам	Неверующий	В среднем по массиву
Злоупотребление алкогольными напитками	Это всегда предосудительно	39,0	76,2	41,0	41,3
	Это почти всегда предосудительно	26,1	14,3	23,1	24,8
	Предосудительно только в некоторых случаях	18,1	0	20,5	18,5
	В этом нет ничего предосудительного	9,8	4,8	10,3	9,1
	Затрудняюсь ответить	7,0	4,8	5,1	6,3
Употребление наркотических веществ без рецепта врача	Это всегда предосудительно	79,9	95,5	48,7	77,6
	Это почти всегда предосудительно	7,3	0	23,1	9,1
	Предосудительно только в некоторых случаях	5,2	0	10,3	5,0
	В этом нет ничего предосудительного	2,4	4,5	10,3	3,3
	Затрудняюсь ответить	5,2	0	7,7	5,0

Расчет коэффициентов корреляции Пирсона для каждого из предложенных для оценки поступков показал, что значимый показатель корреляции имеет место только по отношению к абортам по другим причинам, кроме медицинских (таблица 5), и к сексуальным отношениям взрослых мужчины и женщины до брака (таблица 6).

Таблица 5 – Расчет корреляции между ответами респондентов на вопрос «Верите ли Вы в Бога?» и на вопрос «Как Вы считаете, насколько достойны осуждения аборты по другим причинам, кроме медицинских?»[1]

		Верите ли Вы в Бога?	Как Вы считаете, насколько достойны осуждения аборты по другим причинам, кроме медицинских?
Верите ли Вы в Бога?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	1 400	0,246** 0,000 397

[1]Расчет производился в программе IBM SPSS Statistics 21.

Как Вы считаете, насколько достойны осуждения аборты по другим причинам, кроме медицинских?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	0,246** 0,000 397	1 397
** Корреляция значима на уровне 0.01 (2-сторон.).			

Таблица 6 – Расчет корреляции между ответами респондентов на вопрос «Верите ли Вы в Бога?» и на вопрос «Как Вы считаете, насколько достойны осуждения сексуальные отношения взрослых мужчины и женщины до брака?»[1]

		Верите ли Вы в Бога?	Как Вы считаете, насколько достойны осуждения сексуальные отношения взрослых мужчины и женщины до брака?
Верите ли Вы в Бога?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	1 400	0,139** 0,006 396
Как Вы считаете, насколько достойны осуждения сексуальные отношения взрослых мужчины и женщины до брака?	Корреляция Пирсона Знч. (2-сторон.) N	0,139** 0,006 396	1 396
** Корреляция значима на уровне 0.01 (2-сторон.).			

Эти данные позволяют констатировать наличие определённого влияния религиозных норм и правил на нравственные установки студенческой молодежи. Тем не менее, образ жизни опрошенных отличается от соответствующего традиционным ценностям. На вопрос: «Стараетесь ли Вы исполнять требования своей религии (заповеди, правила, принципы) при общении с людьми и решении проблем в повседневной жизни?» только 3,3% отметили, что они всегда следуют требованиям своей религии, большинство (60,4%) ответили, что «стремятся соблюдать религиозные требования, но не всегда получается», 15,8% часто поступают вопреки требованиям своей религии, и 11,6% никогда не следуют традиционным религиозным нормам и ценностям при решении повседневных проблем (8,8% респондентов затруднились с ответом).

Таким образом, анализ данных массового опроса студентов позволяет сделать вывод о хабитуализированном и осознанном характере религиозности молодёжи. Несмотря на количественные вариации в уровне религиозности студенчества от низкого (поведенческое измерение) до уровня выше среднего по показателям религиозного сознания, результаты исследования показывают, что в Мордовии религия является неотъемлемой частью образа жизни населения во втором или третьем поколении, транслируемой через семейную социализацию, а также демонстрируют рост её влияния на сознание и поведение каждого нового поколения.

В то же время необходимо отметить, что эта аутентичная религиозность в XXI в. имеет ряд особенностей, которые, с нашей точки зрения, можно свести к индивидуализации религиозности в условиях свободы мировоззренческого выбора и

[1] Расчет производился в программе IBM SPSS Statistics 21.

вариативности способов приобщения к религии. Индивидуализация религиозности студенческой молодёжи выражается, в частности, в самостоятельном регулировании степени организационной и культовой приверженности опрошенных, свободном и избирательном подходе к догматам и традиционным религиозным нормам и ценностям в процессе их реализации.

Литература

1. Богатова О.А. Этнокультурная идентификация и религиозные практики населения Мордовии // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 88-101.
2. Вавилин В.Ф. Количественная оценка современных этнокультурных процессов в Мордовской АССР (сельское население). Саранск: Изд-во Сарат. ун-та. Саран. филиал, 1989. 168 с.
3. Долгаева Е.И., Капкаева Н.К. Отношение православной и мусульманской молодежи к социальным практикам, противоречащим нормам религиозной морали // Регионология. 2015. № 2. С. 144-151.
4. Каргина И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, 2009. № 4. С. 89-96.
5. Резервы гармонизации социальных отношений в Мордовии: Вып. III: Итоги анкетного опроса в 1999 г. Саранск: НИИ регионологии, 2000. 240 с.
6. Результаты мониторинга общественного мнения по вопросам межкультурного и межрелигиозного диалога в Волгоградской области (2011-2013 годы): [монография] / авт.-сост.: Е.О. Беликова, А.Г. Нестерова; Рос. гуманит. науч. фонд, Федер. гос. авт. образоват. учреждение высш. проф. образования «Волгогр. гос. ун-т». Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2013. 78 с.
7. Тейлор Ч. Секулярность и религия // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 18:3. 2014. С. 395-410.
8. Stark R., Glock C.Y. American Piety: the Nature of religious Commitment. London: Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1974. 230 p.
9. The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. Ed. by Michael Stausberg and Steven Engler, 2013. 523 p.
10. Turner B.S. Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State. New York: Cambridge University Press, 2011. 344 p.
11. Yamane D. (ed.) Handbooks of Sociology and Social Research. Switzerland: Springer International Publishing, 2016. 566 p.

КЛИНЕЦКАЯ Н.В. ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ НА СОЦИАЛИЗАЦИЮ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА

Аннотация. В статье рассматриваются результаты социологических исследований кафедры социологии молодежи и молодежной политики СПбГУ, проведенные в 2016 и 2017 гг. Целью этих исследований было изучение влияния социально-экономического кризиса на студенческую молодежь с разной степенью религиозности. Известно, что религия в социологии рассматривается как агент социализации, поэтому одной из задач исследования было определение значимости религиозного фактора на формирование некоторых аспектов социализации (патриотизма, гражданственности). Результаты исследования (опрошено 700 чел. в разных вузах Санкт-Петербурга и других городах в 2016 г. и 500 чел. в 2017 г.) позволяют сделать вывод о том, что влияние религии на процесс социализации современной учащейся молодежи неоднозначен.

Наиболее ярко выражено влияние религиозности сознания студенческой молодежи на такие ценности как патриотизм и гражданственность. Как представляется, можно говорить о религиозности молодежи как такого фактора, который позитивно влияет только на некоторые стороны социализации молодых людей, не задевая многих другие.

Ключевые слова: религия; молодежь; социализация; кризис; религиозность молодежи; патриотизм; гражданин.

KLINETSKAYA N.V. THE INFLUENCE OF RELIGION ON SOCIALIZATION OF YOUTH IN CONDITIONS OF CRISIS

Abstract. The article deals with the results of sociological studies of the Department of Sociology of Youth and Youth Policy of St. Petersburg State University held in 2016 and 2017. The purpose of these studies was to study the influence of the social and economic crisis on students with varying degrees of religiosity. It is known that the religion in sociology is regarded as an agent of socialization; therefore one of the tasks of the study was to determine the significance of the religious factor on the formation of certain aspects of socialization (patriotism, citizenship). The results of the study (700 people were interviewed in different high schools of St. Petersburg and other cities in 2016 and 500 people were interviewed in 2017) allow us to conclude that the influence of religion on the process of socialization of modern students is ambiguous.

The influence of the religious consciousness of students on such values as patriotism and citizenship is most pronounced. It seems that we can talk about the religiousness of the young people as about such a factor which on the one hand positively influences on the only certain aspects of the socialization of young people but on the other hand it doesn't touch many others.

Keywords: the religion; the youth; the socialization; the crisis; religiosity youth; a patriotism; person.

Кризис, разразившийся в России в 2008 г., продолжает усиливаться, несмотря на попытки его регулирования [1]. Введенные против России экономические санкции только способствуют дальнейшему его усилению. Поэтому, как представляется, изучение жизненных проблем учащейся молодежи (студентов различных вузов Санкт-Петербурга и ряда городов России) с разной степенью религиозности весьма актуально для прогнозирования влияния религии на социализацию молодежи и поведения в кризисных ситуациях. Особое значение приобретает изучение влияния религии на некоторые аспекты социализации молодежи, в частности на формирование патриотизма и гражданственности современных молодых людей России. Актуальность данной задачи усиливается в связи с возможностью обострения кризисных явлений и возникновения экстремистских и протестных настроений среди молодежи. И хотя кризис носит глобальный характер и проявляется не только в России, однако в России в связи с трансформациями социально-экономического строя, распадом СССР, активизацией РПЦ и других конфессий, он порождает множество противоречивых социальных процессов, не способствующих солидарности и интеграции молодежи на пространстве многонационального и многоконфессионального российского государства. Известно, что церковь является одним из мощнейших факторов социализации в любое время и понятно, что в условиях кризиса ей придается особое значение, поскольку именно религия помогает человеку справиться со многими психологическими и социальными проблемами. Религиозность молодежи поэтому является фактором, который может как во многом смягчить трудности и помочь пережить кризис, но также может и способствовать возникновению конфликтов на религиозной почве, протестных движений или спровоцировать экстремистские настроения в молодежной среде в зависимости от воспринятых норм и ценностей. Понятно, что на РПЦ и церкви других конфессий возлагается особая роль как одного из агентов социализации молодого человека. И РПЦ пытается активно участвовать в этом процессе разными способами и методами: от организации обучения детей в школах при церквях и храмах до преподавания соответствующих предметов и факультативов в школах и вузах. Процесс социализации, как известно, рассматривается либо как воздействие общества на личность, либо представляет собой процесс, в котором активную позицию занимает личность [2-4]. На уровне вузов учащиеся – это уже в известной мере

социализированные молодые люди, которые, продолжая обучаться, активно формируют свое мировоззрение, включающее не только знания о религии, вере и т.п., но и возможно уже и веру, определяющую религиозные ценности, установки и т.п. Поскольку процесс социализации продолжается и за пределами обучения в вузе, он влияет на развитие личности, особенно на ее духовный аспект, как наиболее сложный для формирования [5, с.368-417].

Социализация обычно рассматривается как усвоение человеком норм, ценностей, установок и т.п. того общества, в котором он живет. Включение в социум требует наработки определенных качеств, определяемых той культурой, которая в этом социуме существует. Однако культура включает не только пласты современности, но и подразумевает то, что было создано данным обществом в течение его исторического прошлого. История культуры России всегда включала религиозные нормы и ценности православия и других конфессий. В советский период эти нормы и ценности заменялись идеологией. Именно поэтому так сложно реализовать духовно-религиозный аспект социализации в современной России, поскольку были вытеснены из сознания людей советского государства многие накопленные в предыдущие исторические эпохи развития государства духовные знания, ориентиры, нормы, ценности, паттерны поведения и т.п. Отсутствие в сознании духовных ориентиров делают процесс социализации не только сложным, но и во многом недостижимым. Набирающий силу процесс глобализации, ведет к вторжению в национальные культуры, увеличивая размытость норм и ценностей. Возникающая в обществе культурная ткань не содержит четко выраженных норм, ведя к аномии, при которой людям трудно ориентироваться. Большинство людей просто не в состоянии определить для себя нормы среди великого множества тесно переплетающихся культурных и религиозных различий. Процессы социализации молодежи в этих условиях еще более усложняются, а социум все более дезинтегрируется, распадаюсь на дифференцированные социальные группы, не имеющие четко выраженных норм и ценностей [6, с. 92-101].

В 2016 г. кафедрой социологии молодежи и молодежной политики СПбГУ было опрошено 700 студентов различных вузов Санкт-Петербург и ряда городов России. В 2017 г. было продолжено изучение темы кризиса и опрошено 500 человек студентов в вузах Санкт-Петербурга и в Барнауле. Исследование показало, что существуют некоторые отличия верующих студентов от других категорий учащейся молодежи по различным аспектам.

Мы считаем, что современных студентов можно разделить на четыре группы по степени их религиозности. Первая группа - воцерковленные, те, кто исполняет все обряды и правила, живет церковной жизнью, вторая группа - верующие в Бога, но не исполняющие обрядов и правил, третья группа - те, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало мира и четвертая группа – атеисты. Опрос показал, что по самооценке опрошенных студентов количество воцерковленных студентов, составляет 5,1%. При этом нельзя не отметить, что 73,5% из них – это мужчины. Во второй группе (верующие в Бога), составляющей 48,3%, ответивших респондентов, наоборот, основную долю представляют женщины (75,1%). Третья группа, имеющая скорее философско-религиозный аспект веры, составляет почти четверть (24,5%) ответивших студентов, в которой также большую долю составляют женщины – 67,5%. К атеистам себя отнесли 22,1% ответивших молодых людей, из которых 55,8% мужчины.

При сравнении с многочисленными предыдущими опросами обращает на себя внимание рост воцерковленных преимущественно мужчин, которые, по-видимому, очень серьезно относятся к религии, тогда как женщины более склонны к неглубокой или к внеконфессиональной вере. При опросах, которые проводились нами ранее, количество воцерковленных было значительно меньше, достигая 2-3,5% опрошенных студентов. Однако при этом интерес представляет факт того, что выросло число не только

воцерковленных, но и атеистов: каждый пятый из опрошенных оценил себя атеистом. До сих пор количество атеистов не превышало 18%.

Опрос 2017 г., включавший также вопрос о религиозности, показал, что атеистами себя считают еще большее число молодежи – 26,8%. Как видим, опросы современных студентов фиксируют значительный рост атеистов. Глубоко верующих несколько меньше – 4,4%, респондентов, верующих в Бога, но не соблюдающих обрядов – 43,6%, считающих, что существует некое сверхъестественное начало мира – 22,2%.

В молодежной среде, таким образом, в условиях развивающегося социально-экономического кризиса идут весьма противоречивые процессы, направленные как на рост влияния религиозной веры, так и на ее ослабление. Интересно отметить, что мы попытались при опросе в 2017 г. понять насколько современным студентам нужна вера, быть может, ими не осознаваемая на уровне сознания. На заданный вопрос «Многие надеются на Божью помощь, когда возникают трудности. А Вы?». Были получены весьма интересные для характеристики религиозного сознания молодежи ответы. Каждый пятый из ответивших (23,5%) заявил, что «верю и надеюсь, что Бог поможет мне». Не менее знаменателен ответ молодых людей, которые считают, что «помощь сама по себе не важна, но с верой в Бога жить легче» - 39,1% ответивших респондентов. Иными словами, для довольно большого количества молодых людей существует понятие веры, являясь некоей опорой, помогающей в жизни, хотя возможно, эта вера не всегда осознаваема. Но при этом 37,4% опрошенных респондентов полагают себя «неверующими». Для них не существует веры как религиозного понятия, и они более надеются на себя в трудных ситуациях. Однако, нельзя не заметить, что две трети современной российской молодежи говорят о необходимости и важности религиозной веры, которая будучи преимущественно внеконфессиональной, тем не менее оказывает позитивное влияние на их жизнь, заставляя вспоминать религиозные ценности и правила духовной жизни, иногда может быть и находящиеся не столько в сознании, сколько в подсознании.

Проведенное исследование показало, что кризис оказывает различное влияние на студентов с разной степенью религиозности. О том, что кризис однозначно на них повлиял, отметили 37,5% глубоко верующих, 29,5% верующих в Бога, 30,7% тех, кто считает, что существует сверхъестественное начало мира и 26,6% атеистов. Как видно из приведенных данных, достаточно большое число учащихся вузов ощутили в своей жизни влияние кризиса, причем наибольшее влияние он оказал на глубоко верующих, воцерковленных респондентов. Это связано с тем, что почти 5,9% глубоко верующих оценили свое материальное положение как такое, при котором «с трудом сводим концы с концами» и еще 5,9% из них считают свое материальное положение «скорее как нищенское, даже бедственное». Среди верующих в Бога таковых 2,2% и 0.6% соответственно. Среди верующих в сверхъестественное начало мира таковых 7,4% и 1,2%, а среди атеистов 4,2% и 1,1% респондентов.

Нельзя не сказать и о том, что обеспеченных людей также больше в группе верующих – 44.1%. Почти 40% (38,4%) верующих в Бога также оценили себя как обеспеченных людей, среди тех, кто считает, что существует сверхъестественное начало мира, «обеспеченных» меньше – 31,5%, среди атеистов – 37,9%. Остальные (44,1% глубоко верующих, 58,9% верующих в Бога, 59,9% считающих, что существует сверхъестественно начало мира, и 56,6% атеистов) оценивают свое материальное положение как «живем скромно, но на жизнь хватает»). Понятно, что это оценки материального положения семьи, которое, может быть, молодыми людьми далеко не всегда реально и понимается. Приведенные цифры скорее отражают общую картину материального положения россиян, достаточно нестабильное и зависящее от множественно факторов (степени безработицы в стране, снижения реальной зарплаты и т.п.). Очевидно, что материальные условия накладывают определенный отпечаток на процессы социализации, проявляясь в тех проблемах, которые возникают у молодых людей.

Неслучайно при вопросе «если Вы ощутили кризис, то в чем это проявилось?» были получены ответы, которые свидетельствуют о том, что респонденты вынуждены во многом себя ограничивать в самых необходимых сферах. Так на первом месте у всех групп верующих и атеистов стоит ответ «трудно стало с деньгами для личных нужд» (это отметили 56,3% глубоко верующих, 63,3% верующих в Бога, 61,6% считающих, что существует сверхъестественное начало мира, и 60,5% атеистов). Далее значимость важности различных проблем, порождаемых кризисом, для студентов зависит от степени религиозности. На втором месте для глубоко верующих и атеистов экономия на еде: «приходится экономить на еде (выбирать что попроще)» − 43,8% и 31,3% соответственно.

Хочется обратить внимание на то, что весьма значимым для опрашиваемых студентов стал фактор, который они отметили, как то, что «пропадает ощущение перспективы». Данный показатель последствий кризиса стоит на втором месте у верующих в Бога (32%) и у тех, кто считает, что существует сверхъестественное начало мира (42,5%). Интересно, что «перспектива» жизни важна для четверти атеистов (3 место) и наименее для глубоко верующих (18,8% − 5 место). По-видимому, вера, соблюдение обрядов и правил дает какое-то более устойчивое состояние и ориентиры для молодых людей, чем просто вера в Бога или в существование сверхъестественного начала мира для остальных групп верующих и атеистов. Понятно, что отсутствие жизненных перспектив для молодежи создает напряжение в молодежной среде и обществе и не может не влиять на процесс социализации в негативную сторону.

На третьем месте у трети верующих в Бога и (30,2%) и тех, кто считает, что существует некое сверхъестественное начало мира, выделен фактор нехватки денег на еду. Все респонденты отмечают, что «сложнее стало найти подработку» (на четвертом месте, а у глубоко верующих на третьем). Понятно, что отсутствие денежных средств или их сокращение ограничивает «возможности проведения досуга». И хотя для респондентов это не самое главное (для глубоко верующих и атеистов на четвертом месте, для остальных групп – на пятом), тем не менее, очевидно, что для молодых людей проведение досуга – важно и значимо. Изменение многих сфер жизни современных студентов в худшую сторону не может не влиять на ухудшение их психологического состояния. На выбор варианта ответа об ухудшении психологического состояния респондентов как следствие кризиса, вопреки представлениям о должном влиянии религиозной веры, степень религиозности не оказала. Полученные данные говорят о том, что наилучшее психологическое состояние у атеистов – только 9,4% отметили его ухудшение. У остальных показатель ухудшения психологического состояния более высокий: у 12,5% глубоко верующих, 11,7% верующих в Бога и 13,7% тех, кто считает, что существует сверхъестественное начало мира. Все они полагают, что произошло «ухудшение психологического состояния» в результате развертывающегося кризиса.

Таким образом, можно говорить о значительных трудностях, переживаемых современными студентами, связанных с ухудшением материального положения и его влиянием на многие аспекты их жизнедеятельности, в том числе и морально-нравственные [7]. При этом религиозность молодежи не столь однозначна даже для глубоко верующих молодых людей. Исследование 2016 г. свидетельствует о том, что молодые люди готовы, например, заняться теневой деятельностью, независимо от степени религиозности. Среди нескольких вариантов ответов на вопрос: «А как Вы относитесь к возможности заняться деятельностью в теневой области, как правило, связанной с нарушением закона?», каждый десятый респондент (12,1% глубоко верующих, 11,3% верующих в Бога, 9,9% тех, кто считает, что существует сверхъестественное духовное начало мира), выбрал ответ «Почему бы не заняться, если это будет давать приличный доход». Среди атеистов так думает еще больше – 14.4%. Не менее интересным является выбор ответа «Не хотелось бы, но что поделаешь, если мое положение ухудшится». Его выбрали 30,3% глубоко верующих, 14,4% верующих в Бога, 16% тех, кто считает, что существует некое сверхъестественное начало мира и 20,5% атеистов. Остальные (57,6%

глубоко верующих, 74.4% верующих в Бога, 74.1% считающих, что существует некое духовное начало мира, 65.1% атеистов) оценили себя как людей, которые «всячески постараются избежать такой перспективы». Однако, на наш взгляд, то, что среди верующих каждый десятый однозначно готов к нарушению закона, свидетельствует о том, что религиозность не распространяется на все элементы личности. Весьма неустойчивые духовные ориентиры в условиях кризиса могут подтолкнуть молодежь к непрогнозируемым негативным действиям [8, 9].

Религиозность подразумевает, что вера в Бога определяет ценности человека, которые ориентируют его в жизненных ситуациях на идеалы учения Христа (если это христианство), учение Будды (если это буддизм) и т.д. Однако такого рода религиозность, носит целостный характер и поглощает личность человека целиком, поэтому и носит название воцерковленной. Очевидно, что рассматриваемая социальная группа – это люди достаточно молодые, и маловероятно ожидать, что они окажутся до такой степени целиком поглощенные вероучением, чтобы их поведение полностью им определялось. Например, В.Г.Немировский, предлагает рассматривать личность «в единстве ее не только социальных, природных, но и духовных связей и элементов» [5, с.398]. Воцерковленность же представляет доминирование или баланс между духовной компонентой и остальными элементами личности.

Наше исследование показало, что религия оказывает значительное влияние на формирование в процессе социализации таких ценностей как патриотизм и гражданственность. На вопрос «Можете ли Вы назвать себя патриотом?», ответ «да» выбрали 81.8% глубоко верующих, 82.6% верующих в Бога, 71.1% считающих, что существует некое духовное начало мира и только 47.6% атеистов. Приведенные цифры очень ярко иллюстрируют зависимость ценности патриотизма от степени религиозности молодежи: исследование показало статистически значимую корреляцию между этими двумя переменными. Несмотря на весьма неустойчивое религиозное сознание, молодых людей, тем не менее, очевидно влияние религии на чувство патриотичности.

Такая же тенденция проявилась в результатах исследования по вопросу о гражданственности. Ответы респондентов на вопрос «Все мы являемся гражданами планеты и своей страны. Какое из нижеприведенных суждений Вам ближе» подтвердили гипотезу о том, что религиозность влияет на формирование ценности гражданского чувства у молодежи. «Гражданами России» назвали себя почти две трети глубоко верующих (61.8%) и верующих в Бога (65.3%), но значительно меньше – 46.8% тех, кто считает, что существует некое духовное начало мира и лишь 41% атеистов. Ответ «я – гражданин своей малой родины, где родился и вырос» выбрали почти четверть глубоко верующих (23.5%) и верующих в бога (23.1%). Среди тех, кто считает, что существует некое духовное начало мира таковых меньше – 19%, среди атеистов еще меньше – 13%. Обращает на себя внимание ответ значительного числа респондентов на вопрос о чувстве гражданственности «я – гражданин мира». Полученные данные очень четко указывают на связь религиозности и чувства гражданственности. Этот ответ «ближе» 14.2% глубоко верующим, 11.6% верующим в Бога, трети (34.2%) тех, кто считает, что существует духовное начало мира и почти половине (45%) атеистов. Влияние религии на гражданское общество отмечали многие исследователи. В частности, известный исследователь религиозной жизни в постсоветской России С.Б. Филатов писал: «роль религиозных организаций в становлении гражданского общества гораздо более значительна, чем можно предположить, исходя из показателей религиозности населения» [10, с. 483]. Наши исследования только подтверждают это высказывание.

Таким образом, можно сделать некоторые выводы, следующие из результатов проведенного социологического исследования.

На основании полученных данных была выявлена специфика влияния религии на процесс социализации молодежи. Религиозность молодежи, включая и глубоко верующих, остается достаточно аморфным образованием. Самооценка учащейся молодежи вузов

своей религиозности показала, что доля глубоко верующих молодых людей несколько возросла и составляет 4.5-5,5%, что превышает цифры глубоко верующих, полученных в предыдущие опросы. Но одновременно с ростом глубоко верующих, исследование показало значительный рост атеистов. Как правило, так себя оценивают молодые люди, не имеющие никакого отношения к церкви и религии. На наш взгляд, это очень значительная доля молодежи (до 26% в 2017 г.), которая до сих не наблюдалась по результатам наших исследований.

Тем не менее, корреляционный анализ результатов позволяет говорить о влиянии религии на некоторые аспекты социализации респондентов. К ним относятся патриотизм и гражданственность. Очевидно, что речь идет о самооценке молодых людей, которые могут ощутить и оценить эти чувства только как некие собственные представления. Тем не менее, как представляется, все-таки полученные данные свидетельствуют о том, что определенное влияние религиозной веры на эти стороны социализации существует. При этом отсутствует влияние религии и веры на усвоение норм в процессе социализации, предупреждающих девиантное поведение у достаточно большой части верующих с разной степенью религиозности. Исторически православное вероучение как одна из основных религий участвует в процессе социализации в современной России не очень значительный период времени. Однако, несмотря на некоторый рост глубоко верующей молодежи, эффективность влияния его нельзя назвать значительной и как агент социализации РПЦ пока нельзя признать достаточно эффективным органом.

Литература

1. Немировский В.Г. Российский кризис в зеркале постнеклассической социоогии. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 200 с.
2. Горяева Т.Н. Социализация молодежи // Аспирант и соискатель. 2006. № 2.
3. Емчура Е. Современная молодежь и каналы ее социализации//Вестник московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2006. № 3. С. 135-140.
4. Мудрик А.В. Социализация человека: учебное пособие. М.: Издательский центр «Академия», 2006. 304 с.
5. Немировский В.Г., Невирко Д.Д., Гришаев С.В. Социология. Классические и постнеклассические подходы к анализу социальной реальности. М.: Изд.центр РГГУ, 2003. 557 с.
6. Семенов В.Е. Социокультурная поляризация и общественное согласие в контексте концепции российской полиментальности // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. Том 206. Социология культуры: опыт и новые парадигмы. Часть 1. 2015, 408 с.
7. Петухов В.В. Российская трансформация и общественная мораль // Социологические исследования. 2015. № 12. С. 28-40.
8. Попов М.Е. Социокультурная интеграция и урегулирование конфликтов идентичностей: региональные аспекты // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Социология. 2016. Выпуск 3. С. 86-101.
9. Семененко И.С. Социокультурная модернизация и конфликт идентичностей// Россия реформирующаяся. М.: Новый хронограф, 2013. Вып. 12. 528 с.
10. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Под ред. С.Б.Филатова. М.; СПб.: Летний сад, 2002. 488 с.

МАСЛОВА О.М., КАНТАРЮК Е.А. БОЛЬНИЧНЫЙ ХРАМ В СТРУКТУРЕ МЕДИЦИНСКОГО УЧРЕЖДЕНИЯ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. В данной статье рассматриваются результаты социологического исследования роли больничных храмов в оказании помощи в выздоровлении пациентам медицинских учреждений.

Ключевые слова: больничный храм; пациент; священник; медицинский персонал; медицинское учреждение.

MASLOVA O.M., KANTARYUK E.A. A HOSPITAL TEMPLE IN A STRUCTURE OF A MEDICAL INSTITUTION: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS.

Absctract. This article shows the results of sociological research of a role of the hospital temples in a ministration in convalescence patients in the medical institutions.

Key words: hospital temple; patient; priest; medical staff; medical institution.

Попадая в медицинское учреждение, человек часто задумывается не только о физическом здоровье, но и о душе. Очень часто всякая болезнь имеет, в первую очередь, духовную, а уже затем психофизиологическую природу [1]. И в этом случае существование больничного храма в стационарном медицинском заведении очень важно.

Центральным отличием больничного храма от всех других типов культовых помещений является его функциональная специфика – в нем в обостренном виде выступает вопрос об отношении человека к жизни и смерти.

Именно в больничном храме реализуется комплексный подход к выздоровлению, при котором физическое здоровье не рассматривается как самодостаточное и опирается на духовную поддержку. При этом укрепляется нравственное начало как пациентов больницы, так и медицинского персонала, что является общесоциальной проблемой. Решение подобной комплексной задачи может быть осуществлено через построение единой системы сотрудничества работников здравоохранения и представителей церковно-духовного вспоможения (священники, сестры милосердия, подвижники из числа верующего населения).

Больничное пространство, вмещающее в себе храм, становится целостной средой обитания человека как духовно-космической и Земной сущности, рассматриваемой в свете евангельских ценностей.

Значение больничного храма для выздоровления пациента хорошо прослеживается в словах епископа Орехово-Зуевского Пантелеимона, председателя Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви, сказанных при встрече с московским больничным духовенством, что болезнь – это время особое, и рядом нужен священник. И если рядом с больными не будет священника, который поможет правильно отнестись к открывшейся реальности страдания в человеческой жизни, то перенести болезнь будет трудно. Врачи могут исцелить тело, но вряд ли смысл болезни станет понятнее. Присутствие священника помогает найти выход, встретить болезнь так, как ее должно встречать. Болезнь может сделать человека лучше, внимательнее к другим. Преодолевая болезнь, человек может стать сильнее духом и совершеннее [2]. Это – точка зрения священнослужителя.

Отношение самих пациентов и работников медицинских учреждений к необходимости обустройства больничных храмов в стационарных медицинских заведениях было проанализировано в ходе проведенного весной 2017 года социологического исследования. Территориально исследованием были охвачены крупные областные центры Центрального Черноземья России, такие как Воронеж, Белгород и Липецк, а также город Москва. В исследовании приняли участие три группы респондентов: пациенты, персонал лечебных заведений и священнослужители. Выборка составила 163 человека. Из них 77 человек (47%) – пациенты, 75 человек (46%) – медицинский персонал больниц, 11 человек (7%) – священнослужители (рис. 1).

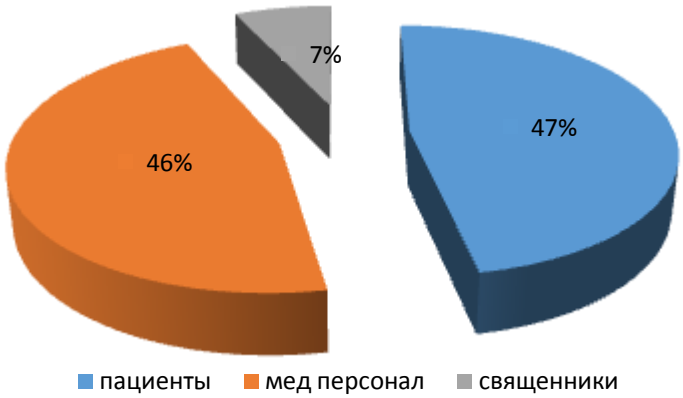


Рисунок 1. Структура респондентов

Среди опрошенных респондентов преобладали женщины (61%). 48% респондентов имеют возраст 50 и старше лет. Большая часть опрошенных считает себя верующими (87%) и придерживаются православной веры (92%). 3% отнесли себя к последователям католицизма, ещё 5% не считают себя приверженцами какой-либо из доминирующих конфессий (рис. 2).

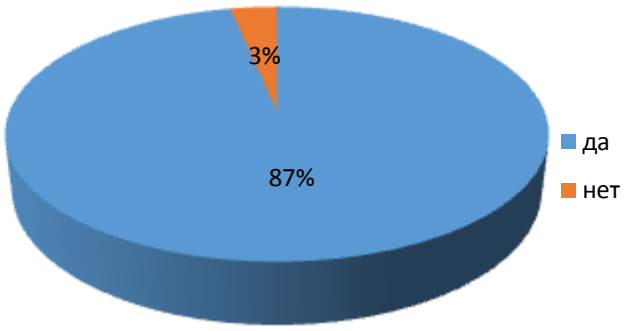


Рисунок 2. Процент верующих пациентов

Анализ ответов на вопрос о необходимости больничных храмов (или молельных комнат) для пациентов в лечебных заведениях дал следующие результаты: 100% респондентов из числа духовенства выступают за создание и поддержание таких структур при больницах. Их поддерживает медицинский персонал (95%) и сами пациенты (91%) (рис. 3).

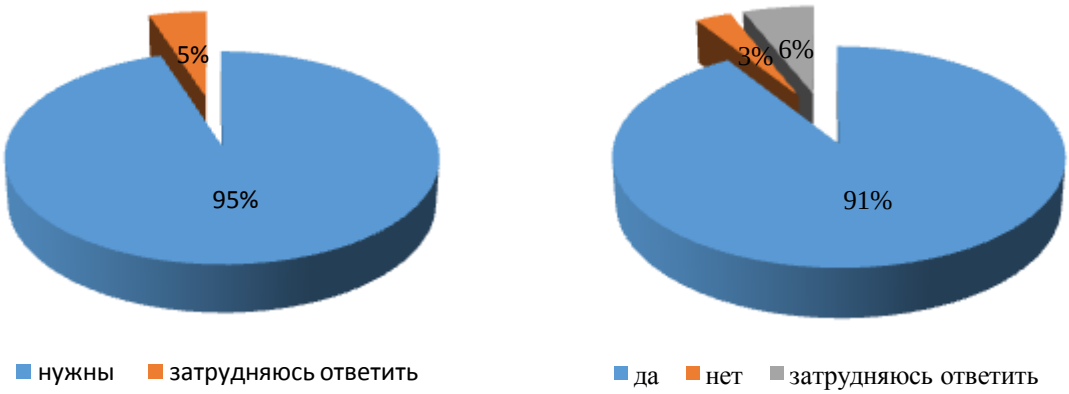


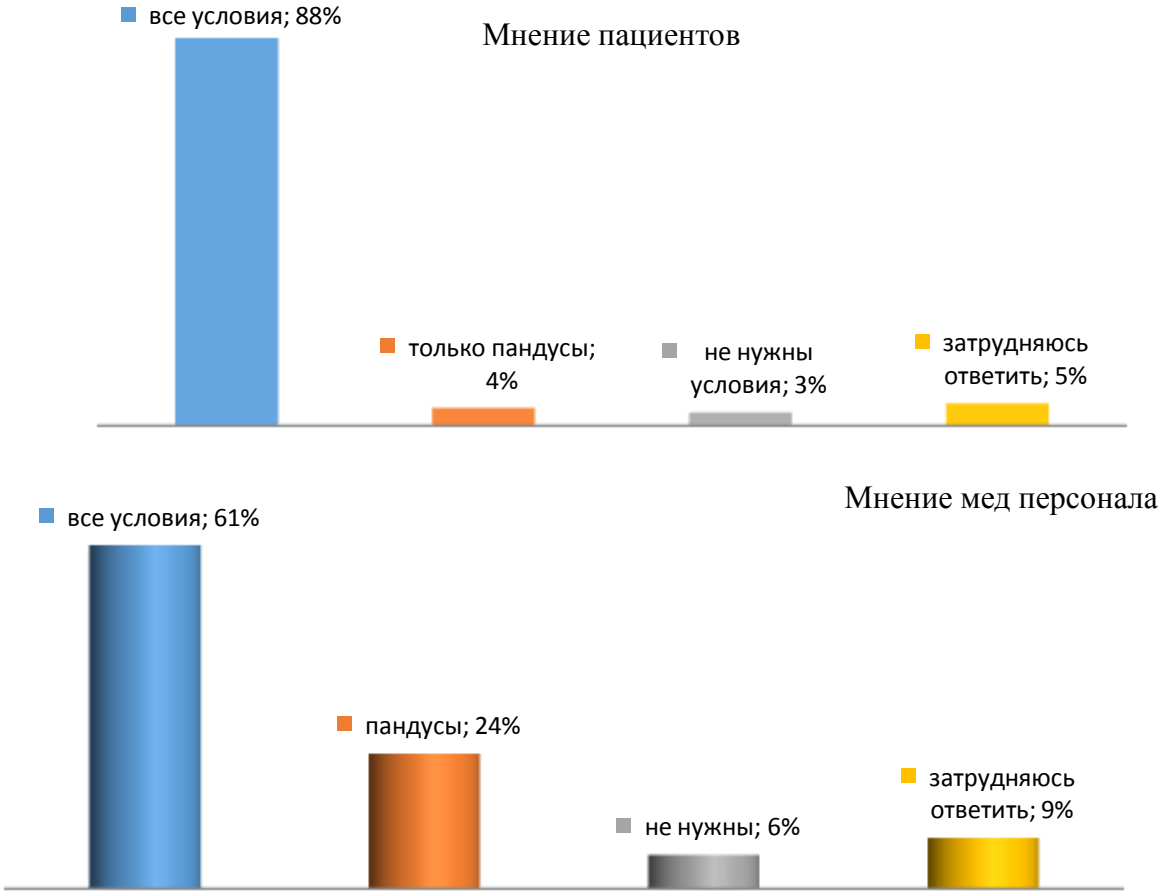
Рисунок 3. Необходимость больничных храмов (молельных комнат) для пациентов: мнение пациентов и медицинского персонала

Необходимость подобных структур – храмов при больницах – для самих медицинских работников священники также полностью поддерживают (100% опрошенных). Но сами медицинские работники считают несколько иначе. Большинство (73%) одобряют эту идею. Здесь следует отметить, что в соответствии со своими должностными обязанностями участвуют в деятельности больничного храма лишь 13% респондентов – медицинских работников. Но, по желанию, в деятельности больничного храма (молельной комнаты) принимают участие уже 28% медиков. А посещают больничные храмы «регулярно» и «иногда» уже 68% работников медицинских учреждений.

На сегодняшний момент одной из актуальных социальных проблем является проблема обеспечения лиц с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ) необходимыми условиями для посещения различного рода учреждений, в том числе медицинских. Данная категория граждан особо нуждается в помощи и поддержке, которую они могут найти в больничных храмах.

Медицина и религия имеют границы компетенции в своей заботе о человеке. Компетенция медицины – это, в основном, лечение патологии, возникающей в сфере физического бытия человека, а также психических расстройств. Компетенция религии – лечение духовной составляющей личности. И создание современного больничного храма для людей с ограниченными возможностями здоровья помогает понять одну из главных заповедей Божиих – «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12: 29-31).

Результаты опроса показали, что 91% священников, 88% пациентов и 61% медицинских работников считают, что для маломобильных групп населения в больничных храмах должны быть созданы все необходимые условия (пандусы, поручни, сидячие места, тактильные иконы, сурдопереводчик, умение священника владеть языком жестов и т. п.) (рис. 4)



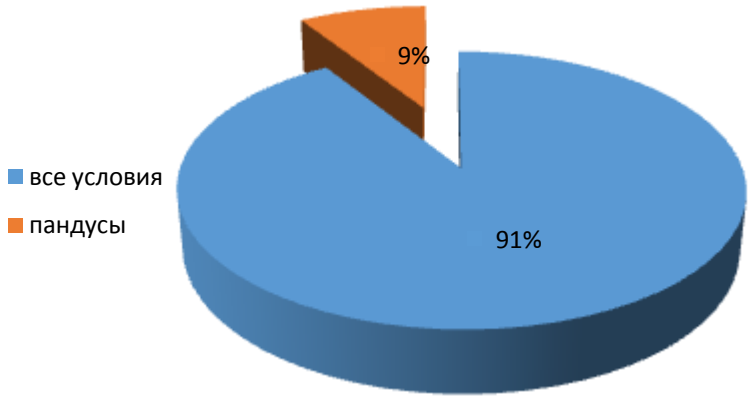


Рисунок 4. Создание условий для инвалидов в больничном храме: мнение пациентов, священников, медицинских работников

За необходимость существования только пандусов для маломобильных групп населения выступили 9% священнослужителей, 4% пациентов и 24% медиков.

Имеет место положительный опыт оказания духовной помощи лицам с ОВЗ со стороны священнослужителей в медицинских учреждениях. Священники храма в Новокосино (район г. Москвы) продолжительное время занимаются социальным служением, благотворительностью и участвуют в оказании духовной помощи именно людям с ограниченными возможностями здоровья. Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению возглавляет епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон, также он является настоятелем больничного храма Св. блг. царевича Димитрия при городской клинической больнице № 1 им. Н.И. Пирогова.

Городская клиническая больница №1 им. Н.И. Пирогова, со своей стороны, известна активной позицией в отношении объединения усилий церкви и медицины в облегчении страданий больных. В храме данного медицинского учреждения в начале 90-х гг. XX века общиной сестёр милосердия была предложена идея создания учебного заведения для подготовки средних медицинских работников из числа православных христиан, которые могли бы оказывать квалифицированную помощь наиболее тяжёлым больным.

Также хотелось бы отметить, что в Липецкой области есть уникальные случаи, когда священнослужители работают в больничных учреждениях хирургами.

Респондентам в ходе исследования был задан вопрос о необходимости создания общины сестёр милосердия при больничном храме. В настоящее время в России социальный институт сестёр милосердия существует и достаточно активно развивается, хотя и не является широко распространённым. Так, в ряде городов европейской части России (Москва, Санкт-Петербург, Воронеж, Саратов, Йошкар-Ола) ведётся специальная подготовка этой категории медицинского персонала.

Священники были единодушны в своих ответах на вопрос о создании общин сестёр милосердия при больничных храмах. 100% принявших участие в опросе одобряют и поддерживают создание такой структуры. 63% представителей медицинских работников и 61% пациентов также одобряют данную идею. Отрицательно к этой идее относятся 17% пациентов и 15% медиков. Почти четверть опрошенных в каждой из этих двух групп (пациенты и медицинский персонал) затруднились ответить на этот вопрос (рис. 5).

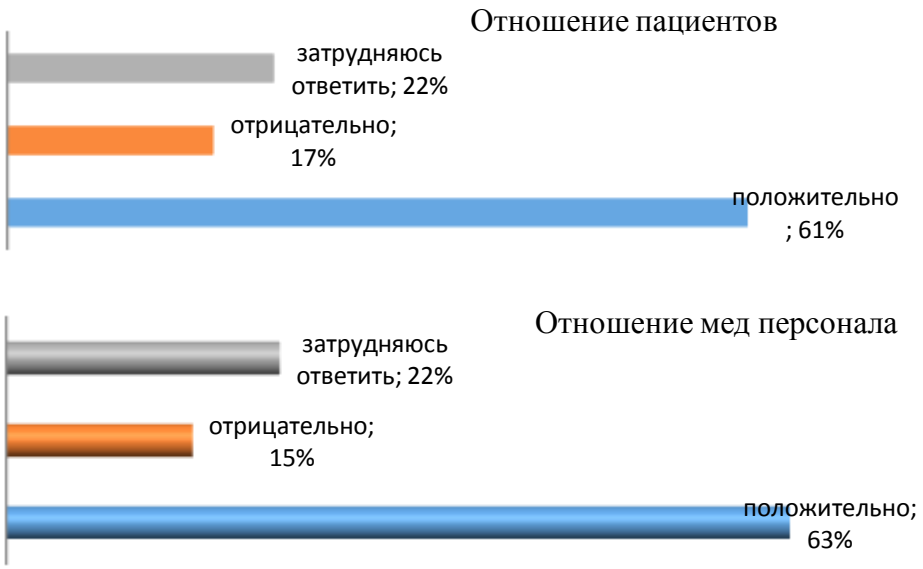


Рисунок 5. Отношение медицинского персонала, пациентов к созданию общины сестёр милосердия на базе лечебного учреждения

Должны ли взаимодействовать медицина и религия? Если да, то, каким образом?

Так, необходимость взаимодействия религии и медицины подчеркнули ряд опрошенных священников, положительно ответив на вопросы о преподавания основ оказания первой медицинской помощи студентам, получающим духовное образование (91%) и об обязательности обсуждения вопросов биомедицинской этики с медицинским персоналом (73%).

Положительно относятся к взаимодействию с представителями духовенства в своей профессиональной деятельности и медицинские работники (95%). 93% из них уверены, что Русской Православной Церкви и медицинским учреждениям необходимо сотрудничать в борьбе с наркоманией, алкоголизмом и абортами. 85% медиков положительно относятся к посещению палат пациентов священниками для совершения Таинств, 84% из числа пациентов так же выступают за подобное начинание.

Как отмечали священнослужители в своих ответах на вопросы анкеты, в состоянии болезни человек становится чувствительнее и смиреннее, ближе к покаянию и Богу, готов с ним общаться, просить исцеления, благодарить, молиться. И это стремление пациентов можно и нужно поддерживать в условиях больниц.

Литература

1. Авдеев Д.А. В помощь страждущей душе. Опыт врачебного душепопечения. URL: http://www.wco.ru/biblio/books/avdeev3/H01-T.htm (дата обращения 13.06.2017).

2. Информационный портал «Православие и медицина». Семь правил больничного служения. URL: http://www.orthomed.ru (дата обращения: 10.11.2015).

МЧЕДЛОВА Е.М. СОХРАНЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛИЗАЦИИ И ОБРАЗОВАНИИ

Аннотация. В статье анализируются некоторые социологические исследования, результаты которых практически свидетельствуют о сохранении духовно-нравственных ценностей. Сохраняются они и в существующей системе образования, и в ювенальной институционализации, и в сфере социального взаимодействия (например, в добрачных отношениях). Этому способствует также этика служебного и внеслужебного поведения.

Ключевые слова: духовно-нравственные ценности; образование; ювенальная институционализация; социальное взаимодействие (добрачные отношения); этический кодекс.

MCHEDLOVA E.M. SAFETY OF SPIRITUAL-MORAL VALUES IN SOCIALIZATION AND EDUCATION

Abstract. In the article we analyze certain sociological researches, In particularity, bout the system of education, about children without parents, about relations before marriage/. They demonstrate the safety of spirituality and morality in contemporary society. We show too the rules of moral behavior of people.

Key words: spiritual-moral values; education; uvenal institutialization; social interaction (relations before marriage); ethical Code.

Сама картина мира у верующих любой конфессиональной принадлежности, в том числе ее духовная и нравственная составляющая, очевидно, остается прежней и неизменной. Отличие начинается тогда, когда речь идет о количестве приверженцев того или иного направления, об отношении и участии к тем или иным догматам, традициям, обычаям, в целом к религиозным практикам. Так, мусульмане и иудеи наиболее следуют устоям конкретно своей религиозной конфессии, нежели православные и ряд иных.

Своего рода наглядную роль играет нынешняя система образования. Конечно, оно практически везде светское, поскольку церковь в России все же отделена от государства. Вместе с тем, население, в особенности люди верующие не возражают и против введения основ религиозной культуры и религиозного же образования – правда, преимущественно на факультативной основе.

Как Вы считаете, учебный курс Основ религиозных культур и светской этики должен быть…	обязательным	18,9%
	факультативным	49%
	в школе не надо вводить предметы, рассказывающие о религии	17,8%
	затрудняюсь ответить	13,8%

Если потребуется ввести предмет, то какой конкретно?	основы православной культуры	39,9%
	основы мусульманской культуры	10,4%
	основы буддистской культуры	3,8%
	основы иудейской культуры	2,7%
	основы мировых религиозных культур	19,1%
	основы светской этики	19,3%
	не выбрал бы никакой из этих предметов, не вижу в них смысла	21,3%
	затрудняюсь ответить	15,1%

В таком случае,

где детям получать знания о религиозной культуре?	в семье	53,1%
	в школе	32,6%
	в воскресной школе, любой другой религиозной организации	15%
	путем самообразования (из книг, СМИ, интернета)	6,3%
	подобные знания не нужны	10,3%
	затрудняюсь ответить	10%

То, что в ряде российских регионов, скажем, представители мусульманских диаспор стремятся несколько повлиять на сам процесс обучения, - отражение, скорее, внешней атрибутики, нежели изменение канонов.

Религиозные устои во всех случаях оказываются незыблемыми. В некоторых регионах буддистского толка (например, Калмыкии) образование светское, научное. Тем не менее, около 2/3 жителей региона в своей повседневной жизни следуют традициям, основанным на философии буддизма – такие как вера в завтрашний день, несущий благо или благополучие, почет и уважение, подлинная толерантность и т.п.

Представляется, что толерантности и взаимному уважению учат и основы курса по правам человека, граждановедения. Правовое просвещение весьма похоже на традиционное религиозное образование. И то, и то – это ведь знание и умение жить в обществе, социализация (основанная прежде всего на духовности и нравственности).

В современной России остро стоит вопрос социализации детей, оставшихся без попечения родителей. Полномасштабное социологическое исследование по этому поводу было проведено Нестеровым Артемом Юрьевичем, кандидатом наук, преподавателем МГТУ им. Баумана [1]. Как показывается в монографии, образовательно-воспитательная система для таких детей включает в себя интернатные учреждения, в состав персонала которых входят воспитатели, педагоги-психологи, учителя, педагоги дошкольного образования, социальные педагоги, логопеды, медицинские работники. Подобная система призвана осуществить успешную социализацию и социальную адаптацию выпускников в обществе, для чего достигается определенный уровень готовности к самостоятельной жизни, формируются условия становления личности, обладающей высокими моральными качествами.

Качества личности	**Реализуемые мероприятия**	**учреждения**
Духовно-нравственные ценности	Духовно-нравственное воспитание детей-сирот в условиях школы-интерната Организация и внедрение непрерывной системы духовно-нравственного воспитания и образования в условиях детского дома-школы Духовно-нравственное и социальное воспитание	МКОУ Школа-интернат №66 МКОУ Дом детства №95 МКОУ Детский дом №5
Гражданско-патриотическое качество, которое проявляется в любви к своему Отечеству, преданности, готовности служить Родине	Кадетская школа как средство социализации детей, оставшихся без попечения родителей. Цель программы: осознание долга перед Родиной, отстаивание ее чести и достоинства, свободы и независимости.	МКОУ Детский дом-школа №74, МКОУ Дом детства №95. В др. учреждениях нет возможности для реализации данной программы
Социальная ответственность (за свое будущее, выполнение взятых на себя обстоятельств etc.)	Кадетское движение Отряд «тимуровцев» Социализация детей-сирот с пониженным интеллектуальным развитием в условиях школы-интерната	МКОУ Детский дом-школа №74, МКОУ Дом детства №95, МКОУ школа-интернат №68
Понятие ценности семьи (муж-жена, родители-дети)	Формирование ценности семьи у воспитанников детского дома	МКОУ Детский дом №5

Правовая культура	Детский адвокат Права ребенка, воспитывающегося без попечения родителей	Реализуются во всех исследуемых учреждениях. Однако нет проекта «Мои обязанности перед обществом и государством», а почти 92% воспитанников не обладают правовой компетенцией

Основной целью, например, кадетских классов является воспитание духовно-нравственной, высокоорганизованной, гармонично развитой личности, истинного патриота, будущего защитника Отечества.

Тема сохранения духовно-нравственных ценностей прослеживается и в такой немаловажной, но деликатной сфере как добрачно-брачные отношения. Здесь хотелось бы сослаться на исследование будущего кандидата социологических наук Васильевой Ирины Сергеевны [3]. Данное исследование касалось ценностных установок молодежи, в частности, по этническому и конфессиональному признаку. Были опрошены молодые люди 9 национальностей и 2-х вероисповеданий (православного и мусульманского). Заметим, что этноконфессиональный фактор в определенных случаях является существенным в становлении и развитии добрачных отношений, особенно их ограничения в силу этнических и/или религиозных обычаев или традиций. От него зачастую зависит то, сможет ли межличностное взаимодействие продлиться, сможет ли образоваться семья. Иногда молодежь ограничивается чисто религиозным браком.

До сих пор ведутся дискуссии о том, переживает ли молодежь сегодня ценностно-мотивационный кризис, или же подвержена общественным трансформационным процессам. Ценностные же установки закрепляются при выборе добрачного партнера, создавая и дальнейшую моральную атмосферу. На них оказывают влияние родительская семья, образовательные учреждения, СМИ и т.д. Посмотрим на ряд таблиц со значениями.

Чем Вы будете руководствоваться в своей личной жизни при выборе партнера/партнерши? (в % от числа опрошенных)

суждения	Чечен-цы	Узбеки	Таджи-ки	Татары	Азербай-джанцы	Армяне	Молда-ване	Русские	Украинцы	итого
Собствен-ными пред-Почтениями			3	40	86		22	47	6	27
Любовью	17	32	19	50	7	71	59	43	63	38
Решением родителей	17	41	28				11		13	13
Религией	67	27	50		7	29			19	16
Мнением друзей							4			1
Модой										
Общими				10			4	10		5

взглядами на жизнь										
Другое										

Как Вы характеризуете межконфесиональные отношения? (в % от числа опрошенных)

суждения	Чечен-цы	Узбеки	Таджи-ки	Татары	Азербай-джанцы	Армяне	Молда-ване	Русские	Украинцы	итого
За			8	40	29	29		13		14
Против	50	86	75	20	57	14	10	27	94	55
Все равно	50	14	17	40	14	57		60	6	31

Как Вы относитесь к интимным отношениям до брака? (в % от числа опрошенных)

суждения	Чечен-цы	Узбеки	Таджи-ки	Татары	Азербай-джанцы	Армяне	Молда-ване	Русские	Украинцы	итого
Одобри-тельно		5	6	50	7	14		42	19	19
Отрица-Тельно	100	95	83	20	86	43	100	13	81	62
Все равно			11	30	7	43		45		19

Как видно, значительная часть молодежи, особенно принадлежащая каким-либо этноконфессиональным группам, в вопросе формирования и развития добрачно-брачных отношений придерживается все-таки традиционных ценностей, несмотря на ряд чисто современных тенденций: сожительство, «гостевой», «пробный», «экс-территориальный», виртуальный тип брака и иные формы отношений. Основными компонентами при выборе добрачного партнера остаются (по убыванию): любовь, опора на собственные установки, решение родителей, религиозные предпочтения. В более общем плане опрос показал преимущественный настрой на позитивный исход событий, превалирующие суждения при этом – любовь, верность, преданность, взаимопонимание, доверие, непременное рождение детей. То есть традиционные ценности во всех случаях сохраняются.

В русле нашей темы представляется довольно интересным *типовой кодекс этики и служебного поведения государственных и муниципальных служащих Российской Федерации* (который был одобрен решением президиума Совета при Президенте Российской Федерации по противодействию коррупции от 23 декабря 2010 г., протокол №21). Он представляет собой свод общих принципов профессиональной служебной этики и основных правил служебного поведения, которыми должны руководствоваться государственные (муниципальные) служащие, включая профессорско-преподавательский состав образовательных учреждений. Целью подобного кодекса является установление этических норм и правил служебного поведения для достойного выполнения ими своей профессиональной деятельности, а также содействие укреплению их авторитета, доверия граждан к различным государственным органам. Этот кодекс служит основой для формирования должной морали в той или иной сфере, уважительного отношения, стимуляции общественного сознания к нравственности и самоконтролю. Отсюда – возможность оценки качества профессиональной деятельности и служебного поведения.

То же можно сказать и про духовные ценности, точнее, их сохранение: ведь мы исходим из того, что признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина определяют основной смысл и содержание деятельности, в том числе преподавательской. Никто не может оказывать предпочтения какой-либо профессиональной или социальной группе, а должен быть независимым от влияния отдельных граждан или такой группы; проявлять корректность и внимательность в обращении с людьми; проявлять терпимость и уважение к обычаям и традициям народов России и других государств, учитывать культурные и иные особенности различных этнических, социальных групп и конфессий, способствовать межнациональному и межконфессиональному согласию; воздерживаться от недостойного поведения, избегать конфликтных ситуаций, способных нанести ущерб его репутации или авторитету.

В служебном поведении необходимо исходить из конституционных положений о том, что человек, его права и свободы являются высшей ценностью, и каждый гражданин имеет право на неприкосновенность частной жизни, личную и семейную тайну, защиту чести, достоинства, своего доброго имени. Необходимо также воздерживается от: а) любого вида высказываний и действий дискриминационного характера по признакам пола, возраста, расы, национальности, языка, гражданства, социального, имущественного или семейного положения, политических или религиозных предпочтений; б) грубости, проявлений пренебрежительного тона, заносчивости, предвзятых замечаний, предъявления неправомерных, незаслуженных обвинений; в) угроз, оскорбительных выражений или реплик, действий, препятствующих нормальному общению или провоцирующих противоправное поведение; г) курения во время служебных совещаний, бесед, иного служебного общения. Желательно установление в коллективе деловых взаимоотношений и конструктивного сотрудничества друг с другом. В общении с коллегами особо недопустимы «пренебрежительный тон, грубость, заносчивость, некорректность замечаний, предъявление неправомерных, незаслуженных обвинений». В почете вежливость, доброжелательность, корректность, внимательность и толерантность Деловой же стиль предполагает официальность, сдержанность, традиционность, аккуратность. Вместе с тем, нарушение кодекса подлежит моральному осуждению, а в отдельных случаях – мерам юридической ответственности. Соблюдая данный кодекс, мы все сохраняем и претворяем в жизнь те самые духовно-нравственные ценности в их комплексе.

Литература

1. Нестеров А.Ю. Социализация и социальная адаптация российских детей-сирот в системе ювенальной институционализации. М.: ИСПИ РАН, 2014. 314 с.

2. Васильева И.С. Функции добрачных отношений, влияющие на устойчивость современной семьи // Ученые записки Российского государственного социального университета. М.: РГСУ, 2012. №7(107). С. 33-36.

3. Васильева И.С. Образ жизни и основные проблемы партнеров в период формирования добрачных отношений // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2014. С. 201-204.

ПОДЛЕСНАЯ М.А. РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ СТАРШЕВОЗРАСТНЫХ ПРИХОЖАН ЗА РУБЕЖОМ

Аннотация. В работе анализируются данные фокус-групп, проводившихся с русскоязычными прихожанками православных храмов в Германии. На примере жизненных историй женщин, чье детство, отрочество, юность, молодость прошли в атеистическом советском обществе, мы рассматриваем возрастные периоды их крещения в православие, место и причины крещения, инициаторов крещения, если оно было совершено в младенчестве, основных агентов религиозной социализации, «значимых других», оказавших особое влияние на формирование религиозности и опыт церковной

жизни в Советском Союзе. В статье также описываются два типа «советской девочки», чье жизненное пространство и окружение определяет во многом как дальнейшую судьбу этих женщин, так и их религиозность, конфессиональную принадлежность. Рассматривается роль отца и матери в возникновении религиозного опыта, проводится анализ тех случаев, когда религиозность формировалась помимо воли родителей. В статье поднимается проблема межпоколенческой религиозной памяти, передачи религиозного опыта одного поколения другому, тех паттернов, которые восприняли наши респондентки в результате всеобщей советской атеистической пропаганды и «скрытых» религиозных практик старшего поколения. В завершении проводится анализ того, как, в каком возрасте, в какой стране происходит окончательный конфессиональный выбор эмигранток, как осуществлялся их приход в православный храм, как проходит сам процесс институционализации их религиозности.

Ключевые слова: эмиграция; социальный тип «советская девочка»; религиозность; религиозная социализация.

PODLESNAYA M.A. RELIGIOUS SOCIALIZATION OF PARISHIONERS OF ADVANCED AGE ABROAD

Abstract. The paper analyzes the data of a focus groupes conducted with Russian-speaking female parishioners of an orthodox temples in Germany. We consider age periods of women's baptizing into Orthodoxy, place and reasons for baptism, baptism initiators, if it took place in infancy, major agents of religious socialization, "significant others" who exerted specific influence on the formation of religiosity and experience of the church life in the Soviet Union by the example of life stories of women, whose childhood, adolescence, and youth passed away in the atheistic Soviet society. The papers also describes two types of "Soviet girl" whose life space and environment largely shaped both these women's future and their religiousness, confession. The father's and mother's role in emerging religious experience is considered in detail, the analysis of cases when religiosity evolved against parents' will is conducted. The paper raises the issue of inter-generational religious memory, transfer of religious experience from one generation to another, those patterns, which our respondents absorbed as a result of total Soviet atheistic propaganda and "hidden" religious practices of the older generation. In conclusion, the analysis of how, at what age, in what country the final confessional choice of immigrants from the USSR is made, how their coming to the orthodox temple occurred, how the process of institutionalization of their religiosity proceeds, is conducted.

Key words: emigration; "Soviet girl" social type; religiosity; religious socialization.

Данная статья написана на материалах международного социологического исследования «Приход Русской Православной церкви в России и за рубежом: социальная структура и внебогослужебные практики», поддерживаемого ПСТГУ с 2010 по настоящее время.

Введение

В отечественной научной литературе все чаще рассматриваются вопросы изучения религиозной социализации, что объясняется рядом причин: возросшим интересом к социально-религиозной тематике в целом, активностью Русской Православной Церкви, сложностью самого процесса религиозной социализации, к изучению которого предлагается не один методологический подход. В результате, уже сегодня можно назвать целый ряд авторов, которые серьезно работают в этом исследовательском поле. О методологической неоднородности данного процесса неоднократно в своих работах писала Т.В. Склярова [8, с. 9], проблеме отсутствия обобщающей теоретико-методологической базы по изучению религиозной социализации посвящены труды Т.А. Фолиевой [10, с. 205]. О возможностях и ограничениях субъект-объектного или субъект-субъектного подходов к изучению религиозной социализации пишет

начинающий автор Н.Д. Баркевич, он же пытается говорить об интернете как о факторе религиозной социализации [1]. Религиозному обращению как стратегии социальной адаптации в контексте жизненного пути индивида посвящены статьи и диссертации Л.П. Ипатовой [4, с. 88-102], В.Б. Исаевой [5, с. 108-113]. К анализу процесса религиозной социализации обращена статья Е.В. Пруцковой [7, с. 66], психологические особенности религиозной социализации подробно и давно рассматриваются в трудах В.Г. Безрогова [2; 3].

В итоге, в научной литературе сложилось некоторое представление о процессе религиозной социализации как взаимодействии и взаимовлиянии, в ходе которого передаются религиозные нормы, ценности и верования от одного поколения к другому, от членов (религиозной) группы к вновь присоединившимся к группе [7, с. 66], как о процессе, в ходе которого приобретаются религиозные предпочтения [17]. В качестве основных агентов религиозной социализации называют 1) семью, 2) сеть друзей и ближайших родственников, 3) церковь и систему образования, 4) общественные религиозные организации, 5) в последнее время еще интернет. Признается, что наиболее действенны процессы именно первичной религиозной социализации, то есть религиозное воспитание, полученное в детстве. Самым восприимчивым в этом смысле является возраст от 3 до 12 лет [18, p. 79-87], и если первичной религиозной социализации не происходит, то приверженность социальным нормам формируется раньше религиозности. При этом «хорошие отношения с родителями, плохие отношения, потеря ребенком одного из родителей — все эти и многие иные жизненные ситуации формируют, естественно, разные типы религиозности» [3, с. 115-136].

Предлагаемая статья посвящена анализу процесса религиозной социализации такой группы, как старшевозрастные прихожанки православных приходов РПЦ за рубежом. Отметим, что в интервью довольно часто данную группу называют «бабушками прихода», подразумевая, что эти женщины самое старшее поколение прихода, имеют большой жизненный опыт, являются хранительницами традиций, истории храма, сохраняют преемственность поколений в приходе. В условиях жизни за рубежом, для многих прихожан, которые оторваны от своих родителей, родных бабушек и дедушек, данная группа прихожан становится особенно значимой [6].

Статья основана на материалах четырех фокус-групп, проводившихся с женщинами в возрасте от 41 и старше, прихожанками храмов РПЦ в Германии. Эмиграция этих женщин из Советского Союза за рубеж происходила в достаточно зрелом возрасте (на момент переезда всем участницам было от 30 лет и старше). С момента переезда этих женщин в другую страну начинается их новая жизнь в капиталистическом обществе с имеющимся габитусом «советского человека».

Основной причиной эмиграции большинства участниц фокус-групп было замужество за иностранца или переезд вместе с мужем, этническим немцем, значительно реже, эмиграция в связи с поиском политического убежища, лучшего образования для своих детей. Основная часть участниц фокус-групп – это эмигранты из таких городов нынешней Российской Федерации, как Москва, Новосибирск, Краснодар, выделялась еще одна группа – жительницы бывших союзных республик, особенно Казахстана как территории большого скопления этнических немцев в советское время.

Все участницы фокус-групп имеют профессию и специальность, в равной степени есть как представительницы с высшим, так и средне-специальным образованием. В качестве полученных в советское время профессий назывались биохимик, технолог, архитектор, экономист, музыкант-скрипач, фотограф. Некоторые участницы фокус-групп продолжительное время работали воспитателями детских садов, водителем автобуса, педагогом в художественной школе, швеей, что указывает на то, что, живя в СССР, не все респондентки работали по профессии, часто уходя в сферу занятости так называемых «синих воротничков». Подобный факт объяснялся необходимостью бОльшего заработка.

В Германии не все участницы фокус-групп смогли найти себе применение, основная часть из них живет на социальное пособие, не имея постоянной работы уже многие годы. Подобный факт свидетельствует как о понижении профессионального статуса, так и об изменении образа жизни [9].

Воцерковление и приход в храм основной группы респонденток началось именно в Германии, причем заметна следующая закономерность: при средней продолжительности жизни в Германии 16 лет, в православном храме в среднем каждая их них 13 лет, что свидетельствует о том, что, пожив незначительное время в другой стране, эти женщины обратились к вере и пришли в православный храм. Именно за рубежом большинство из них стали воцерковляться и получили опыт церковной жизни.

В заключение вводной части статьи хотелось бы отметить, что фокус-группы проводились в приходских помещениях, например, в трапезной, учебных классах воскресной школы, как правило, после воскресного богослужения. Самая продолжительная фокус-группа длилась около 4 часов.

«Советская девочка»: истоки жизненного пути.

Первое, с чего стоит начать, это с описания имеющегося габитуса «советского человека». Как известно, формирование габитуса, тесно связанного в том числе с биологическими особенностями индивида, происходит на самых ранних этапах жизни, поэтому наш анализ стоило бы начать со сценариев жизненного пути «советской девочки». В проведенных нами фокус-группах нам удалось выделить два основных таких сценария, речь о которых пойдет далее.

Социально защищенная советская девочка

Живя в столице или других крупных городах, отцы и матери таких девочек занимались, как правило, наукой, техникой, строительством, формируя в пространстве своего дома особую творческую атмосферу. Характерным для таких историй является обоснование идеализированного счастья, которое связывается с полнотой семьи, с возможностью семьи быть вместе и много путешествовать - *«…мы очень много ездили по России, были даже в Монголии. Мое детство прошло в прериях монгольских (!)»,* а также с чувством неограниченной свободы. Последнее рождает в нарративе несколько собственнические, с усилием на «у меня», высказывания: «*опыт ностальгии у меня тоже с детства с самого раннего,… у меня там было… немецкое кладбище, я жила в такой немецкой части Москвы, … и там все время Иисус – у меня там была часовня».* Такая советская девочка, купающаяся в счастье, создавая свой собственный мир, привлекая к своим фантазиям в том числе и кладбищенские надгробия, заключает в итоге о своем поиске Бога, говоря на фокус-группе несколько претенциозно: «*Я Его искала, но найти мне Его не дали, потому что нельзя было».* Именно здесь фоном возникает Советский Союз с его запретом на веру. Но даже этот факт *«найти мне Его не дали»* «защищенная советская девочка» превращает в часть своей детской игры, отмечая «*Иисус был рядом с могилкой бабушки, то была моя тайна».* А далее потоком идет информация о том, что в доме всегда была большая библиотека, что читать эта советская девочка научилась в 4 года, столь рано, что она читала всегда; закончив школу, она хотела стать только врачом и больше никем, и эта идея ее преследовала с детства. Но поступить сразу не удается и поэтому эта советская девочка, выросшая в большом городе, в счастливой семье, идет *«специально работать в операционную, потом в институт питания»,* где, как отмечает респондентка, у нее целая лаборатория. И здесь снова прорываются собственнические интонации не знавшего ни в чем недостатка ребенка, который, будучи только лаборантом, говорит о лаборатории как о своей. Примечательно, что история жизни рассказывается таким образом, что о замужестве мы узнаем не отдельной строкой, а в связи с объяснением того, почему так и не закончила институт: «*ну посещали лекции, потому что можно это было делать, потом опять у меня не получилось поступить, ну и я как-то уже к тому времени замужем, и ядохимикаты – эти все – и я закончила с этой идеей».* Как о событии, объясняющем отказ от детской мечты стать врачом, говорится и о

крещении, с нажимом на то, что *«и мало того, я крестилась в этот раз – в 23 года – я крестилась в этот раз».* И с этого момента, по словам респондентки, начинается у нее совсем другая жизнь, характеризующаяся встречей с московским священником, о. Николаем, который стал «*и папой и мамой, и духовным отцом, и дедушкой и еще я не знаю кем».* Говоря об отличительных чертах о.Николая, респондентка делает акцент на нескольких вещах, на том, что этот священник был уже на покое, что у него было благословение на служение литургии у себя дома, но он служил только всенощную. Называет при этом его *«старым осколком, кого мы всегда ищем»,* правда, вкладывая в это понятие не духовный, а культурологический смысл, говоря «*т. е. совершеннейший москвич до мозга костей, даже не был нигде, кроме Саратова, где его рукополагали, даже в Питере не был – москвич».* Подобный факт *«совершеннейший москвич»* оказывается столь же значим, как и эрудиция священника, о которой так же вспоминает респондентка. Таким образом, мы видим, что советская девочка подобного типа, даже в вопросах веры (по крайней мере, во взгляде на священника) остается в рамках представлений интеллигентской среды, продолжая акцентироваться на интеллектуализме православия [3]. Подобный типаж советской девочки, с небольшими дополнениями, характеризует и нескольких других участниц фокус-групп, особенно жительниц больших городов СССР, которые, например, в контексте разговора о буднях в Германии, могли сказать следующее: *«мой образ жизни в Германии настолько изменился, я жила все время в большой квартире, в благополучной семье. Выросла коренной городской житель. И теперь я стала, как крестьянка. Пашешь, пашешь, конца и краю нету»* (жен, 55 л.).

Социально не защищенная советская девочка

Во время проведения фокус-групп выявился еще один тип советской девочки, отличный от описанного выше. Это как раз тот тип, который характерен для основного числа участниц и связан в первую очередь с неполными родительскими семьями, с отсутствием счастливого и благополучного детства. Попробуем дать портрет такой девочки на примере еще одного типичного для данного случая нарратива, который озвучила женщина 58 лет, прожившая в Германии 23 года.

Если в первом случае рассказ о советской девочке начинался со слов *«я родилась в счастливой семье»,* то здесь мы слышим другое: *«могу сказать о своем детстве, что я ничего хорошего не видела».* Далее звучит обоснование того, почему же ничего хорошего не видела: *«я вторая дочь матери-одиночки», «ни с первым, ни со вторым мужем она не жила, она воспитывала нас двоих», «жили мы в 9-метровой комнатке», «она сутками работала посменно на заводе», «сестра моя училась в мединституте, и у нее были свои задачи и свои интересы».* Поэтому заключает респондентка, *«я была одиноким ребенком».* У такой советской девочки, живущей в Омске, нет ни собственного угла, ни любви родителей, поэтому, как смогла осознать уже взрослая женщина, все ее детство *«прошло по семьям моих подружек. Я воспитывалась у своих подружек».* Примечательно, какой смысл в *«воспитывалась у своих подружек»* вкладывает респондентка, отмечая, что *«славу Богу, мир полон добрых людей, сами кушали – меня всегда кормили».* Важно, что в нарративе женщина акцентирует внимание на том, что мать была недовольна, что дочь ходила по чужим домам. Сама же девочка настойчиво продолжала это делать, объясняя данный факт несколькими причинами: во-первых, желанием общения с другими, во-вторых, особенностями собственной личности, говоря о себе так: *«я всю жизнь ходила с открытыми ушами и глазами».* Интересно при этом, что фоновым остается изначальное объяснение ее хождения по чужим домам – не было чувства семьи, хотелось покушать, затем появляются совсем иные сюжеты – желание общения, пытливость ума. С этого момента респондентка начинает говорить о своих духовных потребностях. В связи с этим женщиной вспоминается книга Шмелева «Лето Господне» и маленький мальчик Ваня, у которого был мудрый и духовный наставник Горкин. Интересно, что мысль свою она так и не заканчивает, обрывая на *«у этого мальчика был наставник, который каждое слово и каждую мысль…».* Что? Выверял? Ловил? Мы оказываемся в ситуации недоговоренности,

отсутствия ясности того, что же на самом деле важно для этой одинокой советской девочки в ее духовных поисках – внимание к ее духовным потребностям или ответственность наставника за каждое свое слово и действие. Подобная недоговоренность видится нам как неслучайная и вновь рисует портрет этой девочки как неуверенной, не всегда ясно осознающей свои желания. Незавершенная мысль продолжается в рассказе о школе и о знакомых, которые так же, как и мама, не могут удовлетворить ее интереса в духовном поиске. Единственными, кто являются близкими в этом, оказываются местные, живущие недалеко *«то ли адвентисты», «то ли баптисты»,* которые готовясь к Пасхе, всегда устраивали в своих домах *«аврал», «окна, двор, к каждой Пасхе чисто все».* Примечательно, что подобную чистоту респондентка связывает не со значением праздника, а, прежде всего, с чистотой в семейном доме, где все в норме, где господствует уют. Для нее это показатель того, как должно быть. Как выясняется, это ключевой для нее момент, так как завершает она свой нарратив мыслью о том, что не получала ответа ни на один свой вопрос, и поэтому зачастую не знала, что хорошо и что плохо, как действовать в той или иной ситуации, и ходя по домам, и наблюдая за «сектантами», она на самом деле стремилась получить опыт, столь недостающих ей социальных практик.

В итоге, мы видим совсем иной тип советской девочки, которая в отличие от первого случая не имеет большой семейной библиотеки, не читает книг с четырех лет, не расширяет свой кругозор в командировках с родителями, и поэтому в завершении своего рассказа респондентка вопрошает: *«Ну, читаешь в 8-м классе Евгения Онегина. Ну и что и какой результат? И кто мне, что сказал как же надо, 20 девочек в классе и все по-разному думают».* Здесь мы вновь сталкиваемся с одиночеством этого ребенка, с безмолвием окружающей его среды. Примечательно, что в воспоминаниях респондентки о своем детстве не появляется ни одного персонифицированного «значимого другого», и как видим, в отличие от первого случая, нет и умного, все знающего о. Николая. Образ священника в этой истории вообще отсутствует, как и разговор о Боге. Обращает внимание и то, что сам процесс социализации выстраивается иначе (в отличие от первого случая): первичные агенты (мать и сестра) оказываются социально малоинформативны, их функцию передачи знаний о нормах социальной жизни, мире выполняют родители подружек, в результате девочка вынуждена и сама более пытливо относиться к окружающей ее действительности. Как следствие этого, в отличие от первого случая, не только не знает, кем она хочет быть профессионально, но и не осознает до конца, кто она, каковы ее желания. По сути, этот ребенок социально слабо адаптирован, по крайней мере, в начале своего жизненного пути.

Как известно, многие исследователи в области изучения религии [14; 18] связывают возникновение образа Бога у ребенка с образом его родителей. При этом изначально говорилось о существенной роли влияния идеального отца, но уже в 1960-е годы подобная концепция была пересмотрена, и появился ряд теорий, которые отводили ведущее место в формировании религиозности именно матери. Объяснялось это необходимостью иметь доверие [11], которое конструируется, прежде всего, матерью, важным аспектом снятия тревоги, особенно в раннем детстве [16], способностью матери не только защищать, но и быть могущественной [13], направлять и корректировать в жизненном пути [15]. Очевидно, что в случае с нашей советской девочкой, не имеющей отца и лишенной заботы матери, социализирующейся в семьях подружек, религиозность как свойство формируется иначе, с запозданием, уступая место обучению социальным практикам, а образ Бога не конструируется на основании семейных образов отца и матери.

Опыт религиозной социализации

Рождение рассматриваемой нами группы прихожанок пришлось на 1950-60-е гг. XX века. С одной стороны, это послевоенное время, характеризующееся энтузиазмом мира – восстановительные работы, улучшение быта и жилищных условий граждан страны, с другой, это время новой волны антирелигиозной пропаганды в ситуации обращения значительной части населения к Богу после страшных событий Великой

Отечественной Войны. Религиозная картина советского общества того периода представляла собой сложное явление: с одной стороны, атеизм был повсеместен, вплоть до изменений в языке и переформатирований в коммуникативных практиках, с другой, существовала «подпольная» религиозность, которая отличалась странным симбиозом православных традиций и советской действительности, верованиями в личного бога, возникновением детской «спонтанной религиозности» и т.д.

Сохранению религиозной памяти, прежде всего, способствовали ритуальные действия церкви, которые имели место быть на протяжении всего периода советской власти, поддержав религиозную жизнь советских людей, сохранив в том числе и их религиозную идентичность. Причем, большая часть ритуалов, в частности крещение, совершалась в советское время тайно. Кроме того, как отмечают исследователи, «сохранению и воспроизведению религиозности помогали глубокие религиозные традиции, сохраняемые особенно в том случае, если возникал момент коммуникации самого молодого и самого старого поколений через голову занятых на работе и в общественной жизни атеистов-взрослых» [2, с. 151]. На это же в своей работе указывает Е.В. Пруцкова, которая отмечает, что в ситуации кризиса традиционной семьи роль религиозного информанта берет на себя именно самое старшее поколение, оказываясь при этом весьма эффективным. В условиях советского времени подобные практики и коммуникации опять же носили характер «подпольной деятельности», приобретая разнообразные формы, мимикрируя под советскую действительность. Например, разноязычие вынужденных переселенцев использовалось ими как возможность молиться на родном языке, религиозные праздники тщательно камуфлировались, а пространство сельской местности топографически делилось на верующую и неверующую части по деревням, улицам, и даже домам. Подобных немногочисленных случаев (в сравнении с повсеместной атеистической действительностью) оказалось достаточно, чтобы православная религиозность, местами существенно измененная в своей традиции, все-таки сохранилась в обществе.

Сами прихожанки старшего поколения говорили о нескольких сценариях своей религиозной социализации, отправной точкой которой они называли крещение. В результате удалось выделить несколько групп респондентов: 1) тех, чье крещение состоялось во младенчестве, раннем детстве, 2) тех, чье крещение состоялось во взрослом возрасте, 3) тех, кто перекрещивался в православие в сознательном возрасте при опыте первичной социализации в протестантизме. Внутри этих групп отчетливо прослеживаются различные сценарии религиозной социализации и ресоциализации как процессов, в ходе которых передаются религиозные нормы, ценности и верования от одного поколения к другому, от членов (религиозной) группы к вновь присоединившимся, в ходе чего формируются и устанавливаются религиозные предпочтения.

Крещение во младенчестве, раннем детстве

Согласно проведенным фокус-группам, это не самая многочисленная группа, крещенными во младенчестве оказались треть всех участниц фокус-групп. При этом, как правило, говорилось о двух наиболее распространенных сценариях: 1) о крещении в раннем детстве, вопреки воле отца, когда опыт первичной религиозной социализации происходил через бабушку («*ходила все время в церковь, не прекращая*» (жен., 59 л.)); 2) о крещении в раннем детстве, где опыт первичной религиозной социализации отсутствует, а само крещение связано с чувством страха (сказали, что *«крестик не носить, а то посадят»* (жен., 57 л.)). Примечательно, что в первом случае последующая религиозная жизнь – эпизодическое посещение храма, связанное с житейскими нуждами *(«попросить о чем-то»),* во втором – спонтанная религиозность, *«бог в душе»* как жизненная установка, не подкрепленная долгие годы церковной практикой. Важно, что «значимые другие» – в первом случае отец, во втором – взрослые, не говорят о крещении как о важном событии жизни, напротив, вселяют ужас *(«отец нас побил»*), страх перед советской системой за совершенное крещение (*«крестик не носить, а то посадят»)*. И

лишь только слабые попытки церковной бабушки оставляют в памяти воспоминание о храме как о чем-то светлом и приятном, что и позволяет в дальнейшем обращаться к храму в трудные моменты жизни. Интересно при этом само описание того, как осуществлялась такая религиозность в детском возрасте. В одном из нарративов отмечалось, что под страхом запрета и наказания девочка никогда не говорила о Боге, внутренне лелея мысль, что Бог есть и это ее тайна: *«присутствие Бога – я не понимала и не знала, но я его чувствовала»* (жен., 55 л.). Это был опыт спонтанной религиозности в условиях советской действительности, когда *«в школе все время говорили против Бога».* Первые знания о вере респондентка получает от бабушки приезжих подруг, именно баба Юля, имя которой помнит респондентка, впервые рассказывает им о Боге. При этом женщина подобные рассказы называет *«сказками естественными»,* как бы обращая наше внимание на то, что воспринимались эти рассказы как нечто неправдоподобное, по-детски сказочное. «Сказочный» период восприятия Бога связывают с возрастом от 3 до 6 лет, выделяют также «реалистичный» период – от 7 до 12 лет, когда Бог ассоциируется с отцом или конкретным человеком, и «индивидуалистический» – от 12 лет и далее, в котором преобладает множественная ассоциация. В нарративе отмечалось, что баба Юля *«сильно много не рассказывала»,* придерживаясь общей советской установки, что о Боге не принято говорить. Тем не менее, то немногое, что сообщалось, оказалось крайне важным для респондентки, которая в этих рассказах увидела для себя подтверждение того, что она *«всегда чувствовала».*

Крещение в сознательном возрасте

К данной группе отнесли себя около половины всех участниц фокус-групп, которые при этом выделили довольно большое количество сценариев. Например, 1) крещение происходило во взрослом возрасте в православном храме за рубежом в результате возникших жизненных трудностей (*«меня в храм привела беда, скажу честно…»* (жен, 58 л.)), при этом опыт религиозной социализации осуществлялся уже во взрослом возрасте с помощью прихожан храма, преимущественно женщин. Второй сценарий: 2) крещение во взрослом возрасте в России как желание принадлежать определенной традиции (*«моя мать была крещеной»* (жен., 56 л.)), с последующим нестабильным присутствием в православной церкви: вхождение, выход, возвращение. Приобщение к церковной жизни в полном смысле этого слова, с регулярным участием в богослужениях и таинствах, начинается уже в Германии. Примечательно при этом, что основную роль в процессе прихода в храм играют собственные дети, они же выступают в роли основных агентов религиозной социализации, которая происходит в уже довольно позднем возрасте. Интересно, что в отдельных случаях приход в храм был связан со случаями ворожбы, колдовства. В одном из нарративов данного типа сценария отмечалась роль мужских и женских образов в религиозном опыте: мужские образы, по причине отсутствия отца в жизни респондентки, были связаны с двумя замужествами, которые отличала в одном случае – лояльность к православию и даже совместное эпизодическое посещение православных храмов, в другом – серьезное сопротивление приобщению к православию; женские – с образом матери и свекрови, чья религиозность носила магический характер. Таким образом, религиозная социализация, если и имела место быть, то носила не церковный, зачастую противоречивый, квазиправославный характер. Еще один сценарий: 3) крещение в сознательном возрасте еще в России в начале 90-х гг., в период общего религиозного подъема. Собственного опыта первичной религиозной социализации нет, воспитание происходило в атеистической семье интеллигентов. Обращает внимание, что в нарративах, описывающих данный сценарий, чаще всего звучало воспоминание о том, как происходило само крещение, которое было с «*неполным погружением. Человек, наверное, 25 было и я, и дочь в одной группе, и знакомые, друзья, и мы сидели до крещения ждали где-то с 12 до 17 часов. Батюшка и бледный и усталый, кричит на нас всех, шумит и возмущается, какие мы все темные пришли. Это было такое крещение, что и устали мы и ничего не поняли, и ничего не знаем…»* (жен., 60 л.).

Таким образом, первое соприкосновение с храмом было, хотя и не тайным, но весьма сумбурным. Интересно, что в данном случае в качестве первых «значимых других» в опыте религиозной социализации назывались конкретные верующие, которые поражали либо своей инаковостью (как в случае Паши-постника), либо своей любвеобильностью, готовностью прийти на помощь (например, вспоминались протестантки в Германии, которые на первых порах помогли с жильем и работой, они же первые познакомили с Библией). Наконец, назывался еще один сценарий: 4) крещение во взрослом возрасте еще в СССР, при отсутствии первичной религиозной социализации, но с глубоким погружением в православие и церковную жизнь благодаря встрече со значимым другим – священником.

Крещение в православной церкви в сознательном возрасте при опыте первичной религиозной социализации в протестантизме

Как правило, данную группу составляют переселенцы из Казахстана, где в свое время концентрировались общины этнических немцев, с соответствующим укладом жизни и религиозностью. В фокус-группах приняли участие и такие прихожанки, которых оказалось не более 20% от всех участниц. Как правило, говорилось о нескольких наиболее типичных случаях перехода в православие: 1) крещение в православие в сознательном возрасте под влиянием «значимого другого» уже в Германии, при незначительном опыте первичной религиозной социализации и крещении в протестантской церкви еще в СССР; 2) крещение в православие в сознательном возрасте в результате собственных исканий, при серьезном опыте первичной религиозной социализации в глубоко верующей протестантской семье. Интересно, что в первом случае в одном из нарративов, наиболее типичном для данного сценария, отмечалось, что почти до 30 лет, уже после крещения респондентка ничего не знает о Боге, хотя бабушка *«что-то говорила»*, но было это *«совершенно непонятно и смешно»* (жен. 56 лет), как и предполагалось советским атеистическим дискурсом. В тридцать лет происходит встреча с одной женщиной, которая, по словам респондентки, была *«настолько искренняя и другая»*, что эта встреча полностью меняет ее мировоззрение. Описывая эту женщину, респондентка называет ее по имени, отмечая, что эта Нина, *«как равноапостольная Нина»*, будучи бездомной, тратит все свои немногочисленные деньги на покупку церковных книг и привозит их им в Германию, чтобы потом уехать. Этот факт настолько потрясает, что в православие крестится сама респондентка, ее мама и дочь. Примечательно, что «значимый другой» также, как и в иных случаях, появляется в довольно позднем возрасте, а первичная религиозная социализация оказывается не осуществленной, хотя протестантизм вынужденных переселенцев в СССР в бОльшей степени позволял этому произойти. Второй сценарий крещения в православие в сознательном возрасте в результате собственных исканий, при серьезном опыте первичной религиозной социализации в глубоко верующей протестантской семье осуществлялся в результате изначально серьезного отношения к вере, которое, безусловно, формировалось самой средой – глубоко церковной семьей и протестантской религиозной общиной. Начинается сознательный поиск «*своей церкви*» (жен., 57 л.) главным образом со внимательного знакомства с Евангелием, которое девочка читает почти каждый день, и находит в нем несоответствие ритуальных практик протестантизма тому, что сказано в Библии. В связи с этим одна из участниц фокус-групп вспоминает: *«Я стала читать Евангелие, Библию читать. Написано, Господь думал о своих учениках и сказал: «Даю вам власть прощать грехи, кому простите, тому проститься, на ком оставите, на том останутся». Значит, исповедовать надо свои грехи. Куда же мне идти стал вопрос? Нет там исповедания грехов. Нет этой исповеди. Куда?»* (жен., 55 л.). В результате этих вопросов начинается поиск своей религиозной группы, конфессионального предпочтения, что так же характеризует процесс религиозной социализации, а впоследствии и ресоциализации. Обращает внимание, что в подобных нарративах не появляется сколь-нибудь «значимого другого», история рассказывается от первого лица, как история собственных исканий. Но

это лишь кажущаяся самостоятельность, фоном присутствует глубоко верующая церковная семья и церковная община, хотя и протестантская, но заложившая основу христианской религиозности. В отличие от нарративов остальных участниц фокус-групп здесь преобладает серьезный запрос на религиозность в уже довольно раннем возрасте, просматривается как жизненная необходимость поиск ответа на вопрос, кто такой Бог, где, в какой церкви стоит молиться. При этом сама религиозность достаточно устойчивая, не зависящая от внешних обстоятельств, по-настоящему важным оказывается обретение «правильной» веры, своей конфессиональной группы.

Заключение

Как можно заметить, лишь приблизительно треть прихожанок старшего поколения были крещены в православную веру еще во младенчестве, при этом их последующая религиозная социализация практически отсутствовала, а церковный опыт носил либо эпизодический характер, либо возник в уже глубоко сознательном возрасте. Сами же детские образы «значимых других», с точки зрения оценки их влияния, переданных знаний о вере, соответствующих практик и т.д., нечеткие и связаны, как правило, с представительницами старшего поколения – бабушками. Обращает внимание, что самым распространенным сценарием среди старшего поколения прихожан за рубежом является крещение во взрослом возрасте, причем с самым разным опытом религиозной социализации, который либо вообще отсутствовал значительное время и стал приобретаться в православном храме недавно и уже за рубежом, либо был в качестве противоречивых, квазиправославных практик, либо как опыт церковной жизни в протестантизме и поэтому теперь связан с процессом ресоциализации. Лишь немногие получили устойчивый опыт религиозной социализации в православии в сознательном возрасте, и произошло это благодаря встрече со священником. Таким образом, можно говорить о серьезной необходимости катехизации в том числе старшего поколения прихожан за рубежом, которые во многом были лишены опыта православной религиозной социализации. Отметим при этом, что лишь в двух случаях среди всех участниц фокус-групп «значимым другим» становился священник, во всех остальных – верующие миряне, которые, как правило, и привлекали в дальнейшем к вере. Поэтому крайне важно участвовать в (ре)социализации прихожан не только священникам православных общин за рубежом, но и мирянам, утвердившимся в православной вере. При этом необходимо учитывать габитус «советского человека», и в частности, опыт «советских девочек», которые воспитывались в различных семьях и социальных средах. Согласно проведенным фокус-группам, девочки из нецерковных, но полных, благополучных семей впоследствии быстрее находили свое конфессиональное поле, а их религиозная социализация в православии проходила более взвешенно и последовательно, женщины, которые о себе говорили, как *«советской неприбранной девочке»* (жен., 58 л.), впоследствии долго шли как к постановке религиозного вопроса, так и к вхождению в православный храм, а их религиозная социализация, начиналась в довольно позднем возрасте и уже за рубежом.

Литература

1. Баркевич Н.Д. Интернет как фактор религиозной социализации православных студентов // Сборник материалов международной конференции «Ломоносов-2016». М.: МГУ, 2016.

2. Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. №4. С. 130-162.

3. Безрогов В.Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. 2002. № 4. С. 115-136.

4. Ипатова Л.П. Теории религиозного обращения // Религиоведение. 2006. № 4. С. 88-102.

5. Исаева В.Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2014. Выпуск 166. С. 108-113.

6. Подлесная М.А. Русские православные общины за рубежом: основные тенденции развития в условиях поликультурного общества // Гуманитарий Юга России. 2014. № 4. С. 85-96.

7. Пруцкова Е.В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 62-80.

8. Склярова Т.В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2009. №4 (15). С. 9.

9. Урри Дж. Мобильность и близость // Социологические исследования. 2013. № 2. С. 3-14.

10. Фолиева Т.А. Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия ИГУ. 2012. № 2(9). С. 205.

11. Ericson E.H. Childhood and Society. N.Y., 1963.

12. Harms E. The development of religious experience in children // American Journal of Sociology. 1944. № 50. P. 112-122.

13. Hutch R.A. Religious Leadership: Personality, History and Sacred Autority. N.Y., 1990.

14. Kirkpatrick L.A. An attachment-theory approach to the psychology of religion // International Journal of the Psychology of Religion. 1992. № 2. P. 3-28.

15. Vergote A., Tamayo A. The Parental Figures and the Representation of God. The Hague, 1980.

16. Klauber J. Notes on the psychical roots of religion, with particular reference to the development of Western Christianity // International Journal of Psychoanalisis. 1974. № 55. P. 249-255.

17. Schoenfeld C.G. God the father and mother: Study and extension of Freud's conception of God as an exalted father // American imago. 1962. V. 19. P. 213-234.

18. Sherkat D. Religious Socialization and the Family: An Examination of Religious Infl uence in the Family over the Life Course. Unpublished Ph.D. Dissertation. Department of Sociology, Duke University, 1991.

19. Vergotte A., Tamayo O., Pasqualli L., Bonami M. and others. Concept of God and Parental Images // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. № 8. P. 79-87.

ПОСПЕЛОВА С.В., ПОСПЕЛОВА А.И. ЭТНИЧЕСКИЙ ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ И МОТИВАЦИОННЫХ УСТАНОВОК ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ КМНС ПРИ ВЫБОРЕ ПРОФЕССИИ

Аннотация. В статье анализируются этнические и межэтнические аспекты социализации личности КМНС. На основе специфики социализации выявляются мотивационные установки при выборе профессии. Социализация КМНС основана на традиционном опыте воспитания и обучения у народов Севера и проходит в трудовом коллективе, который часто равен родовой общине. Проблема описания социокультурных индикаторов социализации коренных народов в целом не решена, однако сравнение *непосредственных результатов социализации, обусловленных культурой,* интересует исследователей, в первую очередь, тем, чем отличаются дети, выросшие в разных социокультурных средах, каковы их ценности, идеалы, стереотипы поведения.

Ключевые слова: факторы социализации, коренные малочисленные народы Севера, мотивационные установки на образования, ценностные типы.

POSPELOVA S.V., POSPELOVA A.I. ETHNIC FACTOR OF SOCIALIZATION AND MOTIVATION ATTITUDE OF INDIGENOUS CHILDREN AND YOUTH WHILE PROFESSION CHOOSE

Abstract. The article analyzes ethnic and interethnic aspects of the socialization of the personality of the indigenous people. On the basis of socialization, motivational attitudes are revealed when choosing a profession. Socialization of indigenous people is based on the traditional experience of upbringing and education among the peoples of the North and takes place in the work collective, which is often equal to the tribal community. The problem of describing socio-cultural indicators of the socialization of indigenous peoples as a whole is not solved, but comparison of the immediate results of socialization, conditioned by culture, is of interest to researchers, first of all, by the difference between children who grew up in different sociocultural environments, their values, ideals, stereotypes of behavior.

Keywords: factors of socialization, indigenous minorities of the North, motivational attitudes toward education, value types.

XX век для коренных малочисленных народов Севера прошел под знаком патернализма, который был обусловлен переносом имперской, а затем советской системы устройства власти на родоплеменную организацию жизни местного населения. В 20-ые годы определились пути, формы, методы и принципы развития коренных малочисленных народов, создания государственности, становления экономики, особенностей социальной структуры, самобытной культуры и образования. На рубеже XX и XXI веков общество открыло для себя новый феномен – этническое возрождение или этнический парадокс современности. Сущность этого явления заключается в значительном повышении роли этничности в общественных процессах, возрождении интереса к этнической идентичности, языку, культуре, обычаям, традициям, образу жизни на фоне нарастающей интернационализации экономической и социально-политической жизни, глобализации человеческой деятельности. В современной картине мира возникают новые пространства, выявляющие отсутствие синхронии процессов и измерений общественной жизни. В результате децентрализации и детерриториализации в областях экономики и культуры идет отказ от этноцентризма в пользу плюральности и равноправия культур [1, 55].

Современное состояние этнической идентичности КМНС характеризуется неустойчивостью и противоречивостью, «размытостью», этнической напряженностью, что требует специального изучения особенностей этнической идентичности, в первую очередь, детей КМНС. Следует отметить, что проблема описания социокультурных индикаторов социализации коренных народов в целом не только не решена, но и не обсуждена достаточно полно в публикациях. Сравнение непосредственных результатов социализации, обусловленных культурой, интересует исследователей, в первую очередь, тем, чем отличаются дети, выросшие в разных социокультурных средах, каковы их ценности, идеалы, стереотипы поведения. Если в европейской модели образование (в контексте социального прогресса), помимо передачи социального культурного наследия, позволило человеку не только разорвать связь с природой и встроиться в новую модель цифровых технологий, то у коренных малочисленных народов Севера образование позволило (до последнего времени) сохранять традиционные связи человек-мир и вести автохтонный образ жизни.

В связи с переходом российского образования на новую образовательную парадигму, введением федерального государственного образовательного стандарта высшего образования требования к профессиональной подготовке заметно возрастают. В качестве более широкой системы является целый ряд компетенций: коммуникативная, культурологическая и когнитивная. Любая инновация в образовании не должна разрушать инкультурацию детей дошкольного возраста, учащихся – это важный культурообразующий фактор социализации, от которого зависит не только духовное здоровье, но и территориальная целостность государства [1].

Традиционный опыт воспитания и обучения у народов Севера основывался на практике старших поколений в условиях вечной борьбы за выживание. Воспитание детей в семье народов Севера обусловила жизнь в суровых северных условиях и требовала от родителей постоянной заботы о физическом развитии и закаливании детей. Забота о физическом развитии детей сочеталась с системой их трудового воспитания, с подготовкой молодого поколения к жизни в условиях сурового края.

Разделяя с родителями все трудности бытового уклада, дети уже с раннего возраста воспринимали законы общения с людьми, бережного отношения к природе и животному миру (экологическая солидарность народов Севера), заботу о ближнем, овладевали навыками трудовой деятельности. Многие из этих традиций продолжались при обучении в школе. Социализация представителей КМНС проходит в условиях близких к условиям родовой общины. Вертикальные и горизонтальные связи должны быть обязательно не анонимными. Как сообщил в интервью молодой эвен: «когда он приезжает в город, он не чувствует своего места в общества, он один из тысячи, а вот в тундре, в своей бригаде, он – человек».

Процесс социализации КМНС во многом зависит от характера межэтнических отношений, сложившихся в регионе. Соответственно, через изучение этнических стереотипов и специфики межэтнического восприятия могут быть вскрыты многие проблемы КМНС, в первую очередь, в структуре их самоидентичности. При этом под *этническими стереотипами* мы будем понимать «относительно устойчивые мнения обобщенного характера о той или иной этнической группе»[2, 197], *особенности межэтнического восприятия* раскрываться через изучение отношения КМНС к другим этносам, представленным на территории области, отношения к КМНС групп этнического большинства *(авто- и гетеростереотипы КМНС и инонационального населения)* [3, 143], рефлексии представителями КМНС отношения к своей этнической группе с стороны групп этнического большинства.

Для определения специфики этнической идентичности КМНС нами было произведено сравнение образов аборигенных этносов и образа русского (доминирующего на территории этноса) у выборки представителей коренных народов Магаданской области [4, 57].

У КМНС существует положительный образ своих этнических групп. Однако среди характеристик, используемых для их описания, отсутствует ряд качеств, что указывает на сложившие в ряде случаев предпочтения иннациональных группы. В частности, при сравнении образов русского этноса и этносов, относящихся к КМНС, из четырех характеристик, выделенных выборкой «коренного» населения в образе русского, лишь одна («общительный») встречается при описании КМНС, в то время как такие характеристики как «ум», «активность» и «красота» отсутствуют. Это может свидетельствовать о противоречивой, амбивалентной этнической идентичности. Полученные данные соотносятся с результатами исследования С. Павлова и В. Мухиной [5,55-75] этнической идентичности детей КМНС (на примере ханты и лесных ненцев), согласно которым у представителей КМНС наблюдается выраженное напряжение к своим фенотипическим признакам и предпочтение фенотипических признаков этносов европеоидного антропологического типа.

Сравнение образов аборигенных и русского этносов у представителей КМНС

Оцениваемый стимул (этнос)			
КОРЯК	ЧУКЧА	ЭВЕН	РУССКИЙ

доброжелательный добрый естественный общительный открытый простой сильный скромный трудолюбивый честный	естественный мечтательный оптимист организованный простой трудолюбивый честный	доброжелательный подвижный сильный трудолюбивый общительный честный	активный красивый общительный умный сильный

Анализ межэтнических стереотипов жителей Магаданской области показывает, что наиболее совпадающие признаки (общительный, доброжелательный, сильный, честный) присутствуют в оценке представителей из числа КМНС. Признаки: активный, красивый и умный принадлежат только русским, что дает основания предполагать наличие искажений в идентичности КМНС. В случае, если это отношение рефлексируется представителями КМНС, это может обусловливать психологические трудности аборигенных этносов в процессе социализации.

Как отмечается в исследованиях, осознавая свои личностные трудности, представители КМНС не уделяют должного внимания в своих представлениях о будущем благоприятному решению личностных проблем. Как известно, этничность – это не только этническая идентичность, этническое самосознание людей, но и реальное следование этноспецифическим формам поведения, особенностям в видении и восприятии мира, в жизненных ориентациях [6, 9].

Так, согласно данным отдела социологических исследований СВГУ, из числа КМНС Магаданской области [7, 221-230]:

- 31,1% не занимаются никакими традиционными видами деятельности (оленеводством, рыболовством, охотой, народными промыслами и т.д.) и 28,1% не высказывают желания ими заниматься;
- 63,3% не знают родного языка, при этом 29,3% не высказывают желания его выучить;
- 65% не передают культурный опыт своего народа своим детям, при этом 43% считают его необязательным для своих детей;
- 52% не знают традиций, обрядов и обычаев своих народов.

Все это указывает на искажения не только в сфере социальной идентичности, но и этничности в целом (под которой понимают «совокупность характерных культурных черт, отличающих одну этническую группу от другой»)[8,350], поскольку размываются важнейшие этнодифференцирующие признаки КМНС.

Как известно, этнос во многом определяет себя в противопоставлении по типу «мы – не мы», через сравнение с другими. Субъективное восприятие своего этноса и соотнесение его с другими зависит от условий проживания аборигенов, окружающей среды, степени урбанизации их быта. Так, каждый третий респондент, проживающий в г. Магадане, считает, что представители КМНС ничем не отличаются от остальных жителей региона, а среди наиболее распространенных характеристик выступают внешность, лень и нежелание работать [7, 230].

По мнению жителей Северо-Эвенского района, доминирующими чертами этноса, относящихся к разряду личностных или духовных, являются: доверчивость, доброта, гостеприимство, скромность. Кроме того, отмечаются негативные моменты, влияющие на успешность процесса социализации, а именно: неумение адаптироваться, трудности в общении, неграмотность, несамостоятельность, пассивность. В результате создается образ, характеризующий представителя КМНС как открытого, добродушного, не

способного принять те изменения, которые прямо или косвенно входят в привычный уклад жизнедеятельности коренного северянина.

Формирование ориентации и потребностей на образование у коренных малочисленных народов Севера определяется наличием (или отсутствием) этнических культурных ценностных ориентации коренных малочисленных народов Севера во взаимодействии с культурными ценностными ориентациями других национальных сообществ и этносов [7, 230].

Следует отметить, что к особенностям социализации КМНС относятся:

- Ранняя включенность детей в трудовые отношения взрослых, что способствует раннему развитию автономности, ответственности детей.
- Природосообразность развития. Ребенок развивается в рамках определенного конкретного социума, которая сохраняется в условиях сельской местности в виде «вертикального» общения среди детей разных возрастов.
- Степень вовлеченности родителей в технологическую среду и инонациональную культуру.

Для современного этапа языковой жизни народностей Магаданской области и Чукотки закономерным является национально-русское двуязычие. Практика и опыт показывают, что небольшие народности в большей степени склонны к двуязычию, чем крупные народности и, тем более нации. Одноязычие оценивается как явление *ненормальное* в языковой жизни. Анализ данных социологических исследований 2016 г. показывает, что 75% чукчей знает только русский язык, а 25 % – только чукотский [11], что фактически повторяет данные 1988 г. [12, 22]. При этом – родным языком для 28 % коренных жителей является русский. Знание своего родного и русского языка оценивается как *нормальная* языковая ситуация.

В районах Крайнего Севера по мере развития производительных сил и вовлечения коренных народов в техническое производство роль русского языка возрастала, сужалась *национальная языковая среда*. Ценности, которыми испокон веков жили народности Чукотки, стали стремительно падать, уступать место новым, утрачивая свою роль в жизни чукчей, эскимосов, коряков, юкагиров, эвенов. В постсоветский период в целом по Северу наблюдается снижение уровня общего и профессионально-технического образования коренных северян. На 2014 г. почти 48% из них имели только начальное и неполное среднее образование, 17% не имели и начального образования, из них половина полностью неграмотна [7, 222].

74% (1998 г.) и 80 % (2011 г) респондентов отметили положительное влияние русской культуры. При этом, как считают 41% из них (в 2011 г.), национальная культура и утратила многие элементы. В 1998 году об утрате элементов культуры говорили 25 % респондентов. В 1998 году отрицательно относились к подобным культурным заимствованиям 3%, а в 2011 году – 9 % [7, 223].

В 2004-2014 гг. исследования по этническим ценностям и их роли в социализации КМНС (язык, обычаи, традиции, религия) и их функционирование в жизнедеятельности респондентов исследовались по шкале, специально созданной для изучения восприимчивости индивида или группы к инновациям в результате процесса трансформации социокультурного комплекса.

Язык является важнейшим интегрирующим элементом культуры. Кроме того, ответ информатора на этот вопрос говорит не только о реальном языковом поведении, но и о «ценностей ориентации по этому поводу. 32,2% (2011 г.) всех респондентов желают, чтобы их дети обучались на родном языке. Остальные отдают предпочтение русскому, не видя смысл в обучении и общении на родном языке.

Подавление этнокультуры малочисленных народностей полиэтнической несеверной культурой (нетрадиционное отношение к природе и ее продуктам, интернирование детей, распад семьи и невозможность передачи опыта его непосредственными носителями в традиционных формах) привело к серьезным

изменениям в самосознании представителей малочисленных народностей Севера, что способствовало снижению их социальной активности.

При анализе массива данных учащейся молодежи из числа коренных малочисленных народов Севера г. Магадана и Магаданской области у нас была возможность проанализировать воздействие этнического фактора на распределение мотивационных установок учащейся молодежи при выборе профессии, которые активно (неактивно) также являются мотивационным фактором на повышение образовательного уровня учащейся молодежи. По показателям всех массивов учащейся молодежи можно сделать вывод о том, что наличие мотивации на повышение уровня образования у респондентов-школьников и респондентов-студентов училища подтверждается – 71,2% и 42,9% (соответственно) собираются продолжить свое обучение; 10,2% и 14,3% − собираются совмещать учебу и работу. Также подтверждается наличие мотивации на повышение уровня образования и у респондентов-студентов Вузов – 35,3%, а 17,6% − собираются продолжить свое образование

Следует отметить, что всем респондентам перечень профессий и специальностей намеренно не предлагался для выявления наличия самооценки своих способностей и предпочтений, а предлагался самостоятельный выбор профессии.

При выборе будущей профессии иерархия школы выглядит следующим образом: у респондентов-школьников: врач – 71,2%; экономист – 64,4%; юрист – 39,0%. В данном массиве преобладает группа профессий «Человек-человек», и нет профессий традиционных видов деятельности.

Предполагается, что при выборе профессии респонденты обращают внимание на ее содержательную сторону, что выбор профессии находится в прямой зависимости от социального заказа общества и от собственных возможностей личности.

Для выявления мотиваций выбранной профессии респондентам был предложен вопрос: «Что привлекает Вас в выбранной профессии?». Ответы респондентов-школьников разделились таким образом: эта профессия мне представляется интересной – 71,2%; профессия дает возможность высокого заработка – 45,8%; эта профессия имеет большое значение в обществе – 23,8 %; эта профессия считается престижной – 20,4%; в этой профессии нуждается регион – 20,4%; профессия связана с творческой работой-15,3%; легкая работа – 6,8%; затруднились с ответом – 8,5%, нет данных – 64,4%. По показателям массивов данных подтверждается предположение о том, что респонденты в основном правильно определяют, что выбор профессии находится в прямой зависимости от социального заказа общества и от собственных возможностей личности. Традиционные виды деятельности, как видно, не являются мотиваторами при выборе профессии. Традиционные профессии не воспринимаются как карьера, представители КМНС не идентифицировала себя с ней с позиций социального статуса.

На линии тесного контакта техногенной и традиционной культур существует тактика навязывания, диктата одной из культур. Одним из результатов конфликта культур является появление маргинализированной группы лиц, не идентифицирующих себя ни с традиционной, ни с привнесённой культурой, не способных к культурному творчеству ни в том, ни в другом контексте [11, 299].

Таким образом, почти все типы мотиваций представлены в разных поколениях коренных малочисленных народов Севера. Почти все опрашиваемые распределились между классами, различающимися по оси Социальная – Индивидуалистическая ориентация, Представители индивидуалистических классов характеризуются широким, чем представители класса социальной ориентации, объемами разнообразных ресурсов (как материальных, так и информационных), которыми свободно владеет индивида. Однако, это не влияет на высокие показатели удовлетворенности и счастья и в высоких самооценках. Большинству присуща вертикальная социальность, проявляющаяся в ориентации на авторитеты (как в первой группе, так во второй группе культурных ориентаций) и прежде всего на государство. Традиции патерналистских ожиданий

доминируют. За тринадцать лет, разделяющие панели социального исследования, произошел статистически незначительный проиндивидуалистический: увеличилось количество индивидов с индивидуалистически ориентированными ценностями, что обусловлено проиндивидуалистичеким сдвигом в ценностях молодежи из числа КМНС. Однако, их число не превышает 10%, что чрезвычайно мало по отношении. К общим показателям по РФ. Особенности социализации КМНС на сегодня, которые требуют компенсации и дополнительных психолого-педагогических вмешательств:

- *Статус сельского жителя.* В общественном сознании проживание в сельской местности в нашей стране закрепилось как менее престижное, что негативно может сказаться на формировании Я-концепции сельских детей.
- *Статус этнического меньшинства,* часто сопровождающийся неадекватной самооценкой и нарушением идентичности.
- *Относительно однородный социальный статус населения в сельской местности,* ограниченность сфер общения и отсутствие модели умственного труда взрослых.

Исследование не подтвердило представления о культурах как неизменных сущностях («архетипах», «культурных генотипах», «институциональных матрицах»), жестко ограничивающих характер и содержание процессов социализации и мотивации на образование. Однако, нельзя согласиться с исследователями, которые считают, что дефицитным для России, как и для большинства других постсоциалистических стран, является ценностный класс Роста, сочетающий приверженность социальным ценностям Заботы (альтруизма, толерантности, равенства и справедливости) и индивидуалистические ценности Открытости (самостоятельность, достижение, стимуляция). Автохтонные народы Севера до сих пор привержены ценностям альтруизма, равенства, справедливости. Ценностям, которые столетиями формировали стабильность этих общностей.

Литература

1. Сергей Павлов, Валерия Мухина. Психология этнической идентичности детей коренных малочисленных народов Севера // Развитие личности. 2011. № 3-4.
2. Налчаджян А.А. Этнопсихология. СПб.: Питер, 2004.
3. Поспелова С.В. Типологизация ценностей и проблема автостереотипов и гетеростереотипов // Тезисы Международных Таврических Чтений. Двенадцатые Таврические чтения КФУ. URL: http://anacharsis.cfuv.ru/pdf/tezisy-2016/3-13-pospelova.pdf (дата обращения: 25.08.2017)
4. Павлов С., Мухина В. Психология этнической идентичности детей коренных малочисленных народов Севера // Развитие личности. 2001. № 3-4. С. 55-75.
5. Дробижева Л.М. Этнический фактор в жизни российского общества к середине 90-х годов // Конфликтная этничность и этнические конфликты: сб. статей / отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 1994.
6. Поспелова С.В., Поспелова А.И. Ценностные ориентации коренных малочисленных народов Севера в условиях культурной адаптации (сравнительный анализ 1998 и 2011 гг.) Социология религии в обществе позднего модерна // Сборник статей по материалам четвертой Международной научной конференции, 25 сентября 2015 г. Белгород, 2015. С. 221-230.
7. Садохин А.П. Этнология. М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. С. 350.
8. Поспелова С.В., Поспелова А.И. Локальная идентичность коряков в отдалённом районе Магаданской области // Научный результат. Социология и управление. 2017. Выпуск №1 (11). С. 64-71.
9. Врублевский Ф.И. Проблемы развития народов СССР (80-90-е годы)//Учебно-методическое пособие. Магадан, 1991.
10. Поспелова С.В. Ценностная диффузия КМНС и инонационального населения / Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Шестой Международной

научной конференции. НИУ «БелГУ» / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2016. С. 56-61.

РЕУТОВ Е.В. УРОВЕНЬ И ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОСТИ В РЕГИОНЕ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Аннотация. В статье выявляются: место религии в мировоззрении жителей региона, ее регулятивная значимость для повседневных практик, социально-статусные детерминанты религиозности. По результатам социологического исследования, подавляющее большинство жителей региона считает себя верующими людьми, однако твердо убеждены в своей вере чуть более трети опрошенных. При этом относительно воцерковленными можно считать еще меньшую долю населения (не более 15% регулярно посещающих храм). Сущность религиозной веры для большинства людей связывается, прежде всего, с этическим регулированием человеческих поступков и отношений. Но лишь четвертью респондентов вера осознается как постоянное соотнесение своих поступков с божьими заповедями. В целом религиозная вера для жителей региона является, прежде всего, аналогом этики, а также одним из маркеров этнокультурной идентичности и только затем – конфессиональной принадлежностью и образом жизни. Показатели религиозности более высоки у женщин, а также среди городского населения. Высокий уровень самооценки религиозности в среде молодежи сочетается при этом с достаточно поверхностными представлениями об этической и обрядовой сторонах религиозности. Самый высокий уровень посещения храмов по-прежнему характерен для пожилых людей.

Ключевые слова: религиозность; вера; идентичность; воцерковленность.

REUTOV E.V. LEVEL AND CHARACTER OF RELIGIOUSNESS IN THE REGION (SOCIOLOGICAL ANALYSIS)

Absctract. The article reveals: the place of religion in the worldview of the inhabitants of the region, its regulatory significance for everyday practices, the social and status determinants of religiosity. According to the results of the sociological survey, the overwhelming majority of the inhabitants of the region consider themselves to be believers, but a little more than a third of respondents are firmly convinced of their faith. At the same time, a relatively smaller proportion of the population (no more than 15% regularly visiting the church) can be considered relatively church-trained. The essence of religious faith for most people is associated, above all, with the ethical regulation of human actions and relationships. But only a quarter of respondents perceive faith as a constant correlation of their actions with God's commandments. In general, religious faith for the inhabitants of the region is, first of all, an analogue of ethics, as well as one of the markers of ethnocultural identity and only then – confessional affiliation and way of life. Indicators of religiosity are higher among women, as well as among the urban population. A high level of self-esteem of religiosity among young people is combined with rather superficial ideas about the ethical and ritual aspects of religiosity. The highest level of visiting temples is still characteristic of the aged people.

Key words: religiosity; faith; identity; churching.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Грант «Ментальные неравенства как фактор социальной поляризации российской провинции» № 18-011-00474 (рук. Е.В. Реутов).

Религиозные ценности являются одним из базовых оснований духовно-нравственных ориентаций. В традиционном обществе именно религия служит ключевым социализирующим институтом, определяющим смысложизненные ценности и нормативы поведения. «С помощью такого средства (представления о небесах и святом духе и т.д.)

поддерживается моральное равновесие человеческого общества, а источники напряженности, вызываемые *бессмысленными* расхождениями между тем, как обязывает людей поступать институционализированная система ценностей в своих идеологических предписаниях, и тем, что происходит на самом деле, благополучно могут игнорироваться» [6, с. 503]. Хотя в обществах современного типа религия и церковь во многом утратили свойства главного определителя соответствия или несоответствия политических институтов и практик «надмирному» порядку, но они сохранили влияние через нормативно-ценностную компоненту общественного сознания – те самые «освященные религией устои, столь мощные, что они поддерживают государей у власти, независимо от того, как те живут и поступают» [3, с. 89]. На роль религии в формировании «тотальности нравственной связи жизни» в обществах до наступления «модерна» указывает Ю. Хабермас [10, с. 94].

В обществе современного типа, безусловно, эту роль религия разделяет с другими институтами и формами мировоззрения. Но в российском обществе, сохраняющем многие традиционные черты, церковь продолжает оставаться одним из наиболее авторитетных институтов, а религиозные ценности – выполнять роль этических ориентиров и культурных маркеров. Стоит также отметить, что представления о линейности процесса десакрализации глобального общества под влиянием Модерна оказались несостоятельными, а «новые конфигурации взаимоотношений религии, общества и государства отражают переформатирование всего социально-политического пространства, стимулируя более широкое общение относительно вариантов социального развития, соотношения партикуляризма и универсальности» [4, с. 117].

В начале 2010-х гг. ряд исследователей констатировал стабилизацию динамики религиозности в России. Для этого процесса было характерно признание большинством россиян субъективной важности религии, формирование ядра (около 10%) верующих с достаточно высокими показателями воцерковленности и периферии (25-30%) – людей, жизнь которых так или иначе связана с церковными общинами, и считающих религию важной частью своей жизни, констатация православия как в качестве основания культурной идентичности россиян [9, с. 254-255].

В настоящее время данные опроса Левада-Центра (июнь 2017 г.) свидетельствуют, что даже по самооценке респондентов религиозность не является доминирующей установкой и образом жизни большинства населения. Так, лишь 9% опрошенных посчитали себя «очень религиозными» (в 2014 и 2015 гг. эта доля составляла 4%), «в какой-то мере религиозными» − 44% (в 2014 и 2015 гг. – 31% и 36%, соответственно) [7]. Но даже это повышение уровня религиозности, судя по результатам иных опросов, далеко не всегда сопровождается ростом значимости религии, конфессиональной этики для внутренней жизни большинства россиян. Косвенно на это указывает усиливающееся нежелание придерживаться ограничений, предписываемых церковью во время постов: готовность ограничить себя в развлечениях, потреблении спиртного, в сексуальных отношениях, в деловых отношениях и т.п., которая, по данным Левада-Центра (2016 г.), будучи и так невысокой, в 2013-2016 гг. снизилась в 1,5-2 раза. 73% опрошенных не меняли свой режим питания в период Великого поста в 2017 году, 9% собирались «поститься последнюю неделю поста», 15% «частично соблюдают пост», и только 2% опрошенных «полностью соблюдают пост» [5].

Белгородская область является одним из российских регионов, в котором этноконфессиональная однородность сочетается с целенаправленным курсом политических элит (прежде всего, губернатора) на инклюзию православия и традиционных ценностей в региональную идеологию и повседневные практики. «Симфония духовной и политической власти» стала устойчивым мемом в характеристике региона в патриотической и консервативной публицистике [1].

Безусловно, уровень деклараций и политической риторики далеко не идентичен массовым представлениям и поведению. Так, Р. Лункин отмечает в качестве специфики

России «большой разрыв между абстрактной компромиссной социальной нормой и реальными религиозными представлениями» [2, с. 273]. В задачи данной статьи входит выявление места религии в мировоззрении жителей региона, ее регулятивной значимости для их повседневных практик, а также статусных детерминант религиозности.

Эмпирической базой статьи являются результаты социологического опроса, проведенного в декабре 2016 г. ОАУ «Институт региональной кадровой политики» по региональной репрезентативной выборке (N=1200 человек).

По результатам исследования, 79,9% опрошенных отнесли себя к верующим людям. Правда, убеждены в этом лишь 36,6% респондентов, остальные лишь склоняются к тому, чтобы считать себя верующими. К неверующим, так или иначе, отнесли себя 16,2% опрошенных. Соотношение верующих и неверующих в целом практически не изменилось с прошлой волны мониторинга в 2015 году. Однако заметно меньше (на 6,7 п.п.) стала доля убежденных в своей вере людей (таблица 1).

Таблица 1. Что Вы можете сказать о своей религиозности?, %

	2015	**2016**
Я верующий человек	43,9	36,6
Я скорее верующий, чем неверующий	36,8	43,3
В целом верующий	**80,7**	**79,9**
Я скорее неверующий, чем верующий	7,5	6,9
Я неверующий человек	8,3	9,6
В целом неверующий	**15,8**	**16,2**
Затрудняюсь ответить	3,5	3,6

Распределение по социально-демографическим характеристикам респондентов показало заметно большую религиозность (по самооценке) городского населения (таблица 2). Это один из признаков поселенческого сдвига, о котором еще будет идти речь далее. Он заключается в изменении статусного набора сельских жителей. В настоящее время проживание на сельской территории все меньше характеризуется наличием традиционных черт в сознании и поведении, связанных с принадлежностью к сельской общине. Значительную часть жителей сельских поселений, расположенных на периферии городов, в настоящее время составляют представители бывшего городского среднего класса, построившие или купившие собственный дом. Однако профессиональная и досуговая деятельность таких «селян», их потребительские практики и многие ментальные характеристики связаны с городом и современным образом жизни.

Таблица 2. Что Вы можете сказать о своей религиозности? / Где Вы проживаете?, %

	город, ПГТ	**село**
Я верующий человек	38,7	32,6
Я скорее верующий, чем неверующий	44,3	41,3
В целом верующий	**83,0**	**73,9**
Я скорее неверующий, чем верующий	6,5	7,7
Я неверующий человек	7,8	13,0
В целом неверующий	**14,3**	**20,7**
Затрудняюсь ответить	2,7	5,3

Духовное самоопределение респондентов также достаточно сильно зависит от половозрастных характеристик. Женщины гораздо чаще признают себя верующими, нежели мужчины – 89,1% против 70,9% (таблица 3).

Таблица 3. Что Вы можете сказать о своей религиозности? / Ваш пол?, %

	мужской	**женский**
Я верующий человек	29,8	43,7
Я скорее верующий, чем неверующий	41,1	45,4
В целом верующий	**70,9**	**89,1**
Я скорее неверующий, чем верующий	9,8	4,0
Я неверующий человек	13,9	5,2
В целом неверующий	**23,7**	**9,2**
Затрудняюсь ответить	5,5	1,7

Несколько неожиданно выглядит большая концентрация верующих в составе двух младших когорт: 18-29-ти и 30-39 лет. Последняя группа характеризуется наибольшим уровнем религиозности – 85,6%, так или иначе, признают себя верующими (а 43,0% утверждают это определенно).

В двух старших когортах: 40-59-ти и 60 лет и старше – доли верующих в той или иной степени составляют 75,8% и 76,5%, соответственно (таблица 4).

Таблица 4. Что Вы можете сказать о своей религиозности? / Ваш возраст?, %

	18-29	**30-39**	**40-59**	**60 и старше**
Я верующий человек	39,8	43,0	31,8	34,3
Я скорее верующий, чем неверующий	43,9	42,6	44,0	42,2
В целом верующий	**83,7**	**85,6**	**75,8**	**76,5**
Я скорее неверующий, чем верующий	4,5	5,9	9,2	6,7
Я неверующий человек	6,1	6,6	11,7	12,7
В целом неверующий	**10,6**	**12,5**	**20,9**	**19,4**
Затрудняюсь ответить	5,7	1,8	3,2	4,1

С.В. Рыжова, анализируя данные социологических опросов, в зависимости от мотивации выделяет четыре типа православной идентичности, проявляющие себя в публичном пространстве: внеинституциальную, групповую, индивидуально-личностную и социально-личностную. Так, мотивы в принадлежности и безопасности преобладают в групповой православной идентичности; когнитивные мотивы различения духовных, нравственных понятий сильнее представлены в индивидуально-личностной православной идентичности; мотивы уважения, самоуважения, личностной самоактуализации – в социально-личностной [8, с. 124].

По результатам нашего исследования, для половины респондентов, признавших себя в той или иной степени верующими людьми, вера имеет этическую подоплеку – 50,5% опрошенных указали на то, что для них вера – это следование моральным и нравственным нормам. Но для 24,8% вера – это уже не просто этика, а постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями. Истоком духовных ресурсов, позволяющим человеку оставаться человеком, считают свою веру 23,6% опрошенных верующих. Гармонией внешнего и внутреннего мира является вера для 22,6% респондентов. Соблюдение таинств и обрядов основным смыслом веры считают 21,1% верующих респондентов. Довольно мало верующих вкладывают в свою веру смысл личного спасения, общения с Богом – 13,5%. Ну и, наконец, 12,3% опрошенных считают себя верующими людьми, особо не задумываясь над этим, в силу привычки (таблица 5).

Таким образом, хотя людей, относящих себя к неверующим, не так уж много, те, кто последовательно поверяет свои поступки с Божьими заповедями и/или ориентируется на идею спасения через личное общение с Богом, также не составляют большинство

опрошенных. Чаще всего вера представляется некой квинтэссенцией этики, ориентирующей людей на добрые поступки, а также неким мерилом духовной целостности личности.

Таблица 5. Если Вы считаете себя верующим человеком, то что значит для Вас вера?, %

Не задумывался об этом, наверное, привычка	12,3
Соблюдение таинств и обрядов (пост, причастие и др.)	21,1
Постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями	24,8
Следование моральным и нравственным нормам	50,5
Исток духовных ресурсов, позволяющий человеку оставаться человеком	23,6
Надежда на всеобщий закон, на высшую справедливость	13,5
Гармония внутреннего и внешнего мира	22,6
Личное спасение, общение с Богом	13,5
Другое	0,1
Затрудняюсь ответить	8,9

Меньшая религиозность сельских жителей, выявленная посредством предыдущего вопроса, выражается также в заметно большей доле среди них тех, для кого вера – это просто привычка (17,7% против 9,5% у горожан). Для сельских верующих также в меньшей мере свойственно постоянное соотнесение своих поступков с божьими заповедями (17,5% против 28,6% у горожан), а также этическая подоплека веры – следование моральным и нравственным нормам (36,0% против 57,6% у городских жителей). Об этом же говорит и то, что 13,6% сельских верующих затруднились определить собственное понимание веры. У городских респондентов, затруднившихся с ответом на этот вопрос – лишь 6,6% (таблица 6).

Таблица 6. Если Вы считаете себя верующим человеком, то что значит для Вас вера? / Где Вы проживаете?, %

	город, ПГТ	**село**
Не задумывался об этом, наверное, привычка	9,5	17,7
Соблюдение таинств и обрядов (пост, причастие и др.)	20,2	23,0
Постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями	28,6	17,5
Следование моральным и нравственным нормам	57,6	36,6
Исток духовных ресурсов, позволяющий человеку оставаться человеком	28,4	14,1
Надежда на всеобщий закон, на высшую справедливость	14,7	11,1
Гармония внутреннего и внешнего мира	26,8	14,4
Личное спасение, общение с Богом	14,0	12,5
Другое	0,1	0,0
Затрудняюсь ответить	6,6	13,6

Большая религиозность женщин по сравнению с мужчинами выражается не только в количественных показателях (самоопределение), но также в существенно большей значимости религиозной этики как регулятора повседневного поведения, более частом соотнесении поступков с Божьими заповедями и в большей роли церковных таинств и обрядов в повседневной жизни (таблица 7).

Таблица 7. Если Вы считаете себя верующим человеком, то что значит для Вас вера? / Ваш пол?, %

	мужской	женский
Не задумывался об этом, наверное, привычка	14,5	10,2
Соблюдение таинств и обрядов (пост, причастие и др.)	17,4	24,7
Постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями	17,8	31,6
Следование моральным и нравственным нормам	40,2	60,3
Исток духовных ресурсов, позволяющий человеку оставаться человеком	21,6	25,6
Надежда на всеобщий закон, на высшую справедливость	14,0	13,1
Гармония внутреннего и внешнего мира	18,4	26,7
Личное спасение, общение с Богом	11,7	15,2
Другое	0,0	0,2
Затрудняюсь ответить	13,8	4,4

Молодежь, показавшая высокую самооценку религиозности, в то же время отличается и большей поверхностностью в вопросах веры. У нее довольно высок показатель «привычной» религиозности и менее значим регулятивно-этический компонент религиозной веры.

Следование обрядам как показатель религиозности в наибольшей мере распространено среди старшей когорты. Для нее же несколько большей значимостью обладают такие компоненты веры, как постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями и личное спасение, общение с Богом (таблица 8).

Таблица 8. Если Вы считаете себя верующим человеком, то что значит для Вас вера? / Ваш возраст?, %

	18-29	30-39	40-59	60 и старше
Не задумывался об этом, наверное, привычка	16,5	7,5	11,8	14,0
Соблюдение таинств и обрядов (пост, причастие и др.)	23,0	17,7	16,6	29,7
Постоянное соотнесение своих поступков с Божьими заповедями	20,4	26,8	23,4	29,2
Следование моральным и нравственным нормам	37,8	58,7	57,2	44,1
Исток духовных ресурсов, позволяющий человеку оставаться человеком	18,7	24,0	30,1	18,2
Надежда на всеобщий закон, на высшую справедливость	14,3	13,4	14,1	11,9
Гармония внутреннего и внешнего мира	21,7	25,6	25,9	15,3
Личное спасение, общение с Богом	14,3	13,4	10,1	17,8
Другое	0,4	0,0	0,0	0,0
Затрудняюсь ответить	17,7	8,3	7,0	9,7

То, что религиозная вера очень большой доли респондентов соотносится с повседневной этикой (даже без привязки к Божьим заповедям) объясняет достаточно умеренное значение показателя воцерковленности, который выражается индикатором регулярного посещения храма.

Несмотря на то, что опрошенные в большинстве своем считают себя верующими людьми, регулярно посещают храм (мечеть, молитвенный дом) только 16,4% респондентов. Остальные, как правило, делают это от случаю к случаю – 36,4% или же по праздникам – 32,2%. Характер и регулярность посещения храма практически не

изменились с прошлого года, за исключением некоторого увеличения его по праздникам (таблица 9).

Таблица 9. Как часто Вы посещаете храм, мечеть и тому подобное?, %

	2015	**2016**
Хожу регулярно (еженедельно)	15,7	16,4
Когда болеют близкие мне люди	11,2	18,7
Когда нужно принять важное решение	10,2	16,4
Когда мне плохо	14,4	15,5
По праздникам	23,8	32,2
Перед началом какого-либо дела	4,2	7,4
От случая к случаю	35,5	36,4
Другое	3,3	3,0

Среди городских жителей, которые, как отмечалось ранее, отличаются более высоким уровнем религиозности, выше значения показателей посещения храмов, связанных со специфическими жизненными ситуациями: болезнью близких, принятием важных решений, ухудшением физического и морального самочувствия (таблица 10).

Таблица 10. Как часто Вы посещаете храм, мечеть и тому подобное? / Где Вы проживаете?, %

	город, ПГТ	**село**
Хожу регулярно (еженедельно)	16,1	16,9
Когда болеют близкие мне люди	22,9	10,4
Когда нужно принять важное решение	19,8	9,6
Когда мне плохо	18,0	10,7
По праздникам	31,4	33,7
Перед началом какого-либо дела	9,3	3,7
От случая к случаю	36,5	36,2
Другое	3,7	1,7

Несмотря на более низкий уровень религиозности у мужчин, доля респондентов, регулярно посещающих храм, у мужчин и женщин равны – 16,5% и 16,3% соответственно. Однако у женщин заметно выше значения показателей посещения храма, связанных с проблемными жизненными ситуациями (таблица 11).

Таблица 11. Как часто Вы посещаете храм, мечеть и тому подобное? / Ваш пол?, %

	мужской	**женский**
Хожу регулярно (еженедельно)	16,5	16,3
Когда болеют близкие мне люди	12,2	24,9
Когда нужно принять важное решение	12,4	20,1
Когда мне плохо	10,5	20,3
По праздникам	31,3	32,9
Перед началом какого-либо дела	7,0	7,9
От случая к случаю	40,2	32,9
Другое	2,7	3,3

В возрастном распределении характера и регулярности посещения храма обращает на себя внимание заметно более существенная доля респондентов, регулярно

посещающих храм, среди старшей когорты. Несмотря на то, что среди респондентов 60 лет и старше оказалось меньше верующих людей, чем в группах до 40 лет, их религиозность в гораздо большей мере связана с воцерковленностью. Среди респондентов 60 лет и старше 25,1% отметили регулярное посещение храма, тогда как у трех младших когорт значение данного показателя составило, соответственно, 16,2%, 12,4% и 13,4%.

В группе 30-39-летних несколько выше, чем у всех остальных, значения показателей посещения храма по праздникам и «от случая к случаю» (таблица 12).

Таблица 12. Как часто Вы посещаете храм, мечеть и тому подобное? / Ваш возраст?, %

	18-29	**30-39**	**40-59**	**60 и старше**
Хожу регулярно (еженедельно)	16,2	12,4	13,4	25,1
Когда болеют близкие мне люди	12,7	21,3	21,4	17,9
Когда нужно принять важное решение	11,0	18,5	18,8	15,7
Когда мне плохо	13,2	17,3	18,5	11,5
По праздникам	31,1	36,1	29,9	32,3
Перед началом какого-либо дела	5,3	7,2	8,3	8,5
От случая к случаю	36,4	40,2	37,9	30,2
Другое	4,4	1,2	4,0	2,1

Таким образом, несмотря на то, что подавляющее большинство жителей региона считает себя верующими людьми, убеждены в своей вере чуть более трети опрошенных, а примерно четвертью респондентов вера осознается как постоянное соотнесение своих поступков с божьими заповедями. Для очень большого числа людей религиозная вера – это, прежде всего, этически ориентированное учение. При этом относительно воцерковленными можно считать еще меньшую долю населения (не более 15% регулярно посещающих храм). То есть религиозная вера для жителей региона является, прежде всего, аналогом этики, а также одним из маркеров этнокультурной идентичности и только затем – конфессиональной принадлежностью и образом жизни.

Показатели религиозности более высоки у женщин, а также среди городского населения. Высокий уровень самооценки религиозности в среде молодежи сочетается при этом с достаточно поверхностными представлениями об этической и обрядовой сторонах религиозности. Самый высокий уровень посещения храмов по-прежнему характерен для пожилых людей.

Литература

1. Валерий Ганичев. Евгений Савченко. Область добра. Беседа с Губернатором Белгородской области. URL: http://ruskline.ru/analitika/2017/06/03/oblast_dobra (дата обращения: 22.07.2017).

2. Лункин Р.Н. Изменение религиозной ситуации в российских регионах в зеркале полевых исследований // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): Материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ "БелГУ", 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД "Белгород", 2013. С. 273-295.

3. Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма: Сб.: Пер. с итал. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. 819 с.

4. Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 110-118.

5. Общественное мнение – 2016. М.: Левада-Центр. С. 168. URL: https://www.levada.ru/cp/wp-content/uploads/2017/02/OM-2016.pdf (дата обращения: 18.07.2017).
6. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический Проект, 2002. 832 с.
7. Религиозность. URL: https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/ (дата обращения: 18.07.2017).
8. Рыжова С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 118-127.
9. Синелина Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 243-255.
10. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. Пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Издательство «Весь Мир», 2003. 416 с.

РЯЗАНЦЕВ И.П., БИДИХОВА И.С. ОТНОШЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ К САКРАЛЬНЫМ ОБЪЕКТАМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ (НА ПРИМЕРЕ Г. СЕРГИЕВ ПОСАД)

Аннотация. В статье говорится о результатах опроса жителей города Сергиев Посад, на основе которого были выделены различные модели отношения населения к Троице-Сергиевой Лавре, и проводится анализ полученных данных в контексте социологической теории «капитала» и теории общества потребления. При этом выделяются две укрупненные модели: Лавра как «капитал» (экономический, символической, культурный, духовный), Лавра как ценность (культурная, сакральная, историческая), а также две более мелкие модели: модель «латентного» конфликта и модель «безразличия». Делается вывод о том, что изначальная сакральная ценность данного объекта в современных условиях уступает его роли как источника формирования тех или иных преимуществ материального или нематериального свойства (модель «Лавра как «капитал»). В то же время именно эта сакральная ценность является причиной, приводящей к такому отношению. Авторы приходят к выводу, что одним из значимых факторов этого, наряду с другими, является распространение потребительского отношения к действительности в современном обществе, в частности, российском.

Ключевые слова: сакральный объект; модели отношения; современные социологические теории.

RYAZANTSEV I.P., BIDIKHOVA I.S. THE POPULATION'S ATTITUDE TOWARDS THE SACRED OBJECTS IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIOLOGICAL THEORIES (AN EXAMPLE OF THE CITY OF SERGIEV POSAD)

Abstract. The article outlines the results of the survey of inhabitants of the city of Sergiev Posad, on the basis of which different models of the population's attitudes toward the Trinity-Sergius Lavra were identified. The data are analyzed in the context of sociological theory of «capital» and the theory of the consumer society. Wherein two enlarged models were identified: Lavra as «capital» (economic, symbolical, cultural, spiritual), Lavra as worth (cultural, sacral, historical), and two smaller models: model of the «latent» conflict, model of «indifference». The authors make the conclusion that the original sacral worth of this object in modern conditions is inferior to its role as a source of any advantages (model «Lavra as a «capital»). At the same time this sacral role is the reason, that leads to such attitudes. The authors come to the conclusion that one of the important factors of this, along with others, is the spread of the consumer attitude towards reality in the modern word, in particular in Russian society.

Key words: sacred object; models of attitude; modern sociological theories.

Серьезные изменения последних десятилетий, произошедшие в области отношения общества и Церкви, по сей день нуждаются в осмыслении. Уникальный исторический

опыт России XX века, общемировые тенденции секуляризации и постсекуляризации, динамика развития отношений между властными и религиозными структурами, различные текущие события в жизни общества и Церкви по-разному могут сказываться на отношении населения к Церкви как институту.

Одним из значимых компонентов формирования мнения населения о Церкви является отношение к конкретным сакральным местам и объектам, таким как церкви и монастыри. Сергиев Посад является уникальным местом, где в советское время продолжал существовать и функционировать один из самых главных для России монастырей и, в то же время, еще не так давно он был советским промышленным городом. В рамках нашего исследования мы выясняем, чем наполнено отношение жителей этого города к одному из самых значимых мест православной жизни, и как это отношение может быть осмыслено в рамках современных социологических теорий.

В качестве основы нашего анализа мы рассмотрим данные исследования, проведенного в 2015 году в рамках социологической школы «Северная Фиваида», организованной факультетом социальных наук ПСТГУ под руководством декана факультета, д.э.н., проф. Рязанцева И.П. В ходе исследования было опрошено 298 жителей г. Сергиев Посад от 18 лет и старше. Среди них 86% идентифицировали себя как православные по вероисповеданию, 2% – как мусульмане, 7% – как атеисты, еще 5% дали другие ответы. Половозрастной состав опрошенных в целом приближается к распределению населения г. Сергиев Посад по соответствующим параметрам.

Основная часть вопросов задавалась в открытой форме. В ходе анализа результаты высказываний были систематизированы, на основе чего были получены модели отношения населения города к Лавре. Некоторые из этих моделей были затем объединены в укрупненные модели, а именно «Лавра как «капитал» и «Лавра как ценность».

Рассмотрим соответствующие модели более подробно.

Укрупненная модель «Лавра как «капитал».

Прежде всего, необходимо несколько слов сказать о том, что мы будем понимать под капиталом в нашем случае. Истоки социологического осмысления понятия «капитал» и использования соответствующих идей при изучении социальных явлений связывают с работами таких ученых, как П. Бурдье, Дж. Коулман и Р. Патнем, хотя, как утверждают современные ученые, ссылаясь на Ф.Фукуяму, еще в начале XX века делались попытки использования данного понятия применительно к социальным явлениям [14].

В настоящее время существует несколько различных толкований понятия «капитал» применительно к социальным явлениям, в каждом из которых подразумевается собственный значимый аспект. Кроме того, это понятие используется, как правило, не само по себе, а с указанием конкретного вида капитала: символический капитал, социальный капитал, культурный капитал, физический капитал и прочее, что вполне обосновано в случае, если мы говорим об использовании данного понятия применительно к явлениям социальной сферы. Таким капиталом может обладать конкретный человек или некое сообщество.

В задачи данной статьи не входит обобщение подходов к категории «капитал». Соответствующие рассуждения можно найти в современных работах, посвященных данной проблематике [1].

Анализ подходов к определению данного понятия позволяет сказать, что в любом случае в качестве капитала выступает конкретный ресурс материального или нематериального свойства, которым располагает человек или некое сообщество, и который позволяет получить определенные «дивиденды», преимущества опять же материального или нематериального свойства: решения, статус, материальное вознаграждение и пр. Эти дивиденды могут формироваться на основе активного использования данного капитала в ходе жизнедеятельности какой-либо группы или человека, в том числе путем преобразования одних форм капитала в другие. Скажем, экономический капитал (зарплата) преобразуется в человеческий капитал (образование),

который обеспечивает затем увеличение зарплаты, то есть опять же приращение экономического капитала. Чем больше тот или иной капитал, тем проще он обеспечивает те или иные «дивиденды».

В нашем случае сообществом, которое обладает капиталом, выступает население города, где находится Лавра. И именно данный сакральный объект в современных условиях воспринимается ими как нечто, что позволяет получить те или иные «дивиденды» материального или нематериального свойства. Конечно, весьма сложно и, наверное, не совсем этично говорить о сакральном объекте как о некоем ресурсе. Но, как показал анализ, такое понимание весьма распространено среди опрошенных.

Таким образом, в рамках данной статьи применительно к рассматриваемому сакральному объекту – Лавре – мы будем понимать «капитал» как ***некий ресурс, основанный на ценностной значимости данного объекта, который в силу этого способен стать источником формирования тех или иных преимуществ, значимых результатов материального или нематериального свойства.*** В зависимости от конкретного характера данных преимуществ нами были выделены следующие модели отношения жителей города к Лавре:

Лавра как «экономический капитал»: это модель отношения, в рамках которой Лавра воспринимается как объект, обеспечивающий городу материально значимые результаты. Ответы, соответствующие такому отношению, встречались наиболее часто по сравнению с другими ответами респондентов.

Приведем цитаты респондентов в качестве иллюстрации: *«за счет Лавры город живет», «привлекает туристов, финансы, прибыль», «за счет Лавры идут деньги в бюджет города», «за счет Лавры существует в основном город», «все остальное питается от Лавры»* и пр.

Лавра как «символический капитал»: данная модель связана с отношением к Лавре как к объекту, обеспечивающему результаты, значимые с точки зрения престижа и статуса.

Соответствующие цитаты респондентов следующие: *«жемчужина России, входит в Золотое кольцо», «основная достопримечательность Подмосковья», «гордость за само сооружение, за влияние на людей (все тянутся)», «самая важная часть города, столица Руси», «не было бы Лавры…, город не имел бы значения в мире»* и пр.

Лавра как «культурный капитал»: в рамках этой модели Лавра рассматривается как нечто, что позволяет достигнуть целей, значимых с точки зрения культурного развития.

К данной модели отношения можно отнести следующие цитаты: *«много мероприятий за счет Лавры, экскурсии для школьников и студентов, сама в них участвую», «проходит множество праздников, связанных с религией и культурой», «влияет на жителей, нас воспитывает в соответствии с культурными традициями»* и пр.

Лавра как «духовный капитал»: эта модель характеризуется тем, что жители видят в Лавре объект, который позволяет достигнуть каких-либо целей, значимых с точки зрения духовного развития, причем не только на уровне города, но и на уровне страны в целом.

Соответствующие цитаты иллюстрируют данное отношение: *«душа России, православия, помощь духовная», «сплачивает народ вокруг Лавры духовно», «процветает духовно-нравственное развитие», «умиротворенность для города, спокойней жить», «Лавра имеет воспитательное значение, другой духовный настрой»* и пр.

Укрупненная модель «Лавра как ценность».

Как таковая, Троице-Сергиева Лавра, конечно, не является «ресурсом». Это монастырь с многовековой историей, традициями, место молитвы, паломничества и поклонения мощам, а также исторически и культурно значимый объект. Именно высокая значимость данного сакрального объекта для России, с нашей точки зрения, и для

православия, его культурная ценность позволяет ему становиться для города «ресурсом», который обеспечивает те или иные значимые для жителей результаты и преимущества материального или нематериального свойства. При рассмотрении понятия «капитала» в социологии акцент делается именно на трактовке данного понятия как ресурса. При этом нередко упускается из вида то, что в случае, если речь идет о социальных явлениях, эти ресурсы часто вытекают из того, что рассматривается как ценность (здоровье, образование, талант, дружба и пр.).

Лавра как ценность для жителей города – *это объект, значимый с культурной, исторической точек зрения, а также с точки зрения духовного переживания.* Исходя из этого, можно выделить следующие модели в рамках данной укрупненной модели:

Лавра как культурная ценность: данная модель характеризуется тем, что люди видят в Лавре объект, значимый с точки зрения культурного наследия, причем как материального, так и нематериального: *«часть культурного наследия», «архитектурный памятник», «это определенная достопримечательность»* и пр.

Лавра как сакральная ценность: для данной модели характерно отношение к Лавре как к духовно значимому объекту: *«Лавра – главная святыня страны», «духовный центр», «для православных – самая главная святыня», «важнейшая святыня», «святое место же» и пр.*

Лавра как историческая ценность воспринимается жителями как объект исторического значения: *«вокруг нее создавался город», «исторический фундамент», «историческая ценность», «часть исторического наследия», «сначала была Лавра, а вокруг нее образовался город»* и пр.

Модель «латентного» конфликта.

Как известно, представители теории социального конфликта утверждали, что конфликт имманентен обществу, лежит в основе его развития и обосновывали его положительную роль в жизни общества. Обратимся к классическому определению конфликта, данному Л.Козером, согласно которому социальный конфликт – это «борьба за ценности и притязания на статус, власть и ресурсы, в ходе которой оппоненты нейтрализуют, наносят ущерб или устраняют своих соперников» [6]. Таким образом, речь идет о борьбе за перераспределение тех или иных ресурсов, позиций и ценностей.

Некоторые опрошенные жители города, как показали данные, выражали недовольство деятельностью Лавры и священников, в частности, связанной с несправедливым, по их мнению, распределением ресурсов. Латентность конфликта означает, что он не перешел в фазу открытых столкновений. Проиллюстрируем данную модель соответствующими высказываниями респондентов: *«Лавра ничего городу не дает, отнимает территорию», «влияет (Лавра – прим. авторов) на попов, которые ездят на дорогих иномарках», «нельзя было отдавать им Парк культуры, надо было восстановить и отдать городу», «Лавра ничего городу не дает, отбирает места, помещения, отнимает территорию у людей»* и пр.

Высказывания, соответствующие данной модели, встречались намного реже высказываний, соответствующих моделям «Лавра как «капитал» и «Лавра как ценность». Вряд ли в условиях, когда преобладает положительное отношение к Лавре, этот латентный конфликт проявится в форме открытых столкновений. Однако не стоит сбрасывать имеющийся конфликтный потенциал со счетов, особенно в условиях характерного для российского общества негибкого реагирования на латентные и явные конфликты, что всегда чревато неблагоприятными последствиями для социума.

Модель «безразличия».

Последняя модель отношения – это модель «безразличия». Для нее характерно равнодушное отношение к Лавре или отрицание какой-либо ее роли в жизни города: *«никакое» (место Лавры в жизни города – прим. авторов), «отдельно от города, нет отношения», «Лавра меня не интересует»* и пр.

Подведем некоторые итоги нашему повествованию. Описанные модели были выделены по отдельным высказываниям респондентов. Отметим, что отношение конкретного человека к Лавре может включать в себя элементы различных моделей, образуя собирательную модель.

Следующая схема обобщает результаты, описанные выше. Диаметр соответствующего круга коррелирует со степенью распространенности данной модели отношения среди респондентов.



Схема. Модели отношения населения города Сергиев Посад к Троице-Сергиевой Лавре и их взаимосвязь

Теперь порассуждаем на тему о том, почему ситуация складывается так, что столь значимый сакральный объект преимущественно рассматривается жителями города как то, что обеспечивает те или иные преимущества, в основном, экономического характера. На наш взгляд, это связано со следующими факторами:

А) Высокой значимостью Лавры как центра паломничества, а также памятника культуры, что привлекает сюда людей и средства;

Б) Ролью Лавры как градообразующего комплекса, вокруг которого формировался город;

В) Сложностями в экономической сфере, характерными для России в целом, и в том числе невысокими показателями уровня жизни населения города [11];

Г) Исторически обусловленными условиями, в частности, советским антирелигиозным наследием;

Д) Изменением места религии в жизни современного общества в целом;

Е) Все большим распространением потребительских стереотипов в поведении и мировоззрении.

Остановимся на последнем чуть подробнее. Как известно, в настоящее время теория общества потребления, развитие которой связывают, прежде всего, с именем французского социолога Ж. Бодрийяра, достаточно популярна. Однако вопрос влияния распространения потребительской идеологии на религиозную жизнь в настоящий момент изучен недостаточно. Известно, что еще Э.Фромм в конце 70-х годов XX-го века в своей книге «Иметь или быть?» говорил о вытеснении принципа «бытия», основанного на духовных началах, принципом «обладания», основанного на материалистических

ценностях, и появлении своего рода новой «индустриальной религии» [13]. Кроме того, вопросы трансформации христианской этики в эпоху Реформации и воздействие этого процесса на хозяйственную жизнь изучал М.Вебер, обращая внимание на негативные последствия рационализации хозяйства для духовной сферы общества. Ж.Бодрийяр уподобляет современное потребление своего рода религиозному ритуалу, говорит о замещении подлинных смыслов, основанных на реальном значении вещей и нравственных императивах, псевдосмыслами – симулякрами, связанными со знаковой ролью приобретаемых и потребляемых вещей [2]. В работе «Система вещей» он пишет: «Ныне, когда исчезают религиозные и идеологические инстанции, нашим единственным утешением остаются вещи; это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти» [3].

Современные исследователи, работающие в России и на постсоветском пространстве, также обращают внимание на то, что процесс оттеснения религиозных ценностей на периферию массового сознания тесно связан с выходом на первый план потребительских ценностей [5; 9]. В частности, это можно наблюдать в современной рекламе, предлагающей приобщиться, так сказать, к «псевдотаинствам» путем потребления продукта, наполненного неким мистическим смыслом и обеспечивающего долгожданное блаженство [5].

Само использование экономической терминологии, в том числе применение понятия «капитала», о котором шла речь выше, в области изучения социальных и социально-психологических явлений, является также своеобразным индикатором описанных тенденций.

Тем не менее, вопрос о том, как влияет распространение потребительской идеологии на религиозную жизнь населения, в том числе на отношение к сакральным объектам, в настоящее время остается открытым. Некоторые источники указывают на распространение потребительского отношения к храмам, в том числе среди верующих людей. Имеется в виду то, что воцерковленный человек иногда приходит в храм тоже как своего рода потребитель, который хочет скорее получать, пусть даже речь идет о приобщении к Таинствам, но не отдавать [7]. Характерно то, что в странах Северной Америки, где потребительские ценности в достаточной степени укоренены в массовом сознании, существует множество христианских Церквей, которые отличаются религиозными принципами и практиками. Это позволяет некоторым исследователям говорить о распространении потребительских ценностей свободного выбора и наилучшего удовлетворения потребностей на сферу духовной жизни в этих странах [5; 9].

Вернемся к нашему исследованию. Как известно, сакральное в науке связывают с переживанием некоего религиозного чувства («встречи с Богом»), которое становится достоянием группы. *Сакральных объект* – это место, где благодаря тем или иным обстоятельствам такое переживание стало доступным, в силу чего данное место становится центром притяжения последователей той или иной веры. Но не всем доступно такое переживание «встречи с Богом». Если бы оно было доступно всем, то в мире, наверное, было бы гораздо меньше проблем, насилия и греха.

Троице-Сергиева Лавра является, прежде всего, сакральным объектом. Однако в современных условиях ее значение как сакрального объекта в массовом сознании часто смешивается с ее историческим и культурным значением, а порой и вытесняется ими. В этом смысле она все еще продолжает выступать как ценность. Однако в большей степени жители города воспринимают ее уже как некий «капитал», который обеспечивает те или иные преимущества или результаты, необязательно духовного свойства. Возникает парадокс – изначальная высокая значимость данного объекта как центра духовной жизни становится причиной формирования отношения к нему как к источнику материальных и нематериальных благ. Такое отношение, с нашей точки зрения, является во многом следствием и признаком потребительского отношения к действительности, характерного

для современного общества, которое в условиях российского провинциального города с его экономическими трудностями выходит на первый план.

Тем не менее, не будем трактовать такое отношение в однозначно негативном ключе. Это реалии современности. Возможно, в условиях, когда люди на протяжении десятков лет были оторваны от церковной жизни, это является не только индикатором определенного духовного состояния населения, но и фактором формирования позитивного отношения к сакральным объектам.

Выводы, содержащиеся в данной статье, относятся, прежде всего, к населению города Сергиев Посад и не могут претендовать на широкую репрезентативность в силу ограниченности эмпирического объекта исследования и его уникальности – населения города, где находится один из самых значимых для православия сакральных объектов. Но, надеемся, это послужит вкладом в область исследований воздействия современных процессов в сфере экономики и потребления на формирование отношения общества к Церкви.

Литература

1. Блок М., Головин Н.А. Социальный капитал: к обобщению понятия // Вестник СПбУ. Сер. 12: Социология. 2015. Вып. 4. С. 99-111.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, Республика, 2006. 268 с.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: РУДОМИНО, 1999. 212 с.
4. Бурдье П. Формы капитала // Западная экономическая социология / Сост. и научное редактирование Радаев В.В. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 656 с.
5. Губницына О.П. Религия и современное общество потребления: введение в проблему// Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. № 5. С. 77-86.
6. Козер Л. Функции социального конфликта. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 295 с.
7. Комаров С. Христианин – потребитель или служитель? 2017. URL: http://www.pravoslavie.ru/105119.html https://ecsoc.hse.ru/2002-3-4.html. (дата обращения 20.08.2017)
8. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 122-139.
9. Музыченко А.В., Назарова Н.С., Стрижова И.А. Общество потребления в эпоху глобализации: социально-политические аспекты: монография. Одесса: Печатный Дом, 2014. 196 с.
10. Радаев В.В. Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация: // Экономическая социология: электронный журнал. 2002. Т. 3. № 4. URL: https://ecsoc.hse.ru/2002-3-4.html (дата обращения: 28.07.2017).
11. Регионы России. Основные социально-экономические показатели городов. 2014. URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/doc_1138631758656 (дата обращения: 28.07.2017).
12. Татарко А.Н., Лебедева Н.М. Социальный капитал: теория и психологические исследования: монография. М.: РУДН, 2009. 233 с.
13. Фромм Э. Иметь или Быть? М.: Прогресс, 1986. 238 с.
14. Шаповалова Т.В. Генезис и развитие социального капитала в экономике // Вопросы современной экономики: электронный научный журнал. 2013. Вып. №1. URL: http://economic-journal.net/2013/05/genezis-i-razvitie-koncepcii-socialnogo-kapitala-v-ekonomike/ (дата обращения: 28.07.2017).

Междисциплинарные подходы к проблематике религии в контекстах образования и социализации

Interdisciplinary approarches to religion issue in contexts of education and socialization

АНИКИН Д.А. ОБРАЗЫ СВЯТЫХ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация. В статье рассматривается специфика использования образов святых в региональной политике памяти (на примере Саратовской области). Автор анализирует интерпретации сделанной в XIX веке археологической находки, позволившие сделать вывод о том, что именно на территории области находится место гибели Михаила Тверского или Михаила Черниговского, причисленных к лику святых. Эта гипотеза, появившаяся в конце XIX века, была актуализирована в начале XXI в., когда регион занимался активным поиском репрезентаций имперского прошлого, пытаясь вписать свою историю в контекст всероссийских событий. Несмотря на то, что официальная позиция Саратовской митрополии Русской православной церкви по поводу признания или непризнания данной гипотезы отсутствует, образ Михаила Черниговского начинает использоваться в контексте удревления истории города Саратова. В 2016 году на территории бывшего золотоордынского поселения Увек был заложен храм во имя святого благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора.

Ключевые слова: политика памяти; образ святого; символ; конкуренция; религия.

ANIKIN D.A. IMAGES OF SAINTS IN REGIONAL POLICY OF MEMORY OF MODERN RUSSIA

Abstract. In article specifics of use of images of saints in regional policy of memory are considered (on the example of the Saratov region). The author analyzes the interpretations of the archeological find made in the 19th century which have allowed to draw a conclusion that in the territory of the area there is a place of death of Mikhail of Tver or Michael of Chernigov canonized. This hypothesis which has appeared at the end of the 19th century has been actualized at the beginning of the 21st century when the region was engaged in active search of representations of the imperial past, trying to enter the history in a context of the All-Russian events. In spite of the fact that the official position of the Saratov diocese of Russian Orthodox Church concerning recognition or non-recognition of this hypothesis is absent, but Michael of Chernigov's image begins to be used in the context of a deepening in the past of history of the city of Saratov. In 2016 in the territory of the former of Ukek the temple for the sake of the Saint blessed prince Michael of Chernigov and the boyar his Feodor has been put.

Keywords: policy of memory; image of the Saint; symbol; competition; religion.

Статья подготовлена при поддержке гранта Президента РФ МК-2596.2017.6 «Политика памяти в сетевом обществе: символические ресурсы и социальные риски» и гранта РФФИ 18-311-00212 «Коллективная память религиозных сообществ в постсекулярном мире: формы идентичности и социальные практики».

Изучение исторической памяти, а также политических и культурных механизмов ее конструирования становится одной из магистральных линий развития современного гуманитарного знания, что выражается в возникновении особого исследовательского поля, получившего название «memory studies». За последние годы границы этого поля, причем не только в зарубежных, но и в отечественных исследованиях, заметно раздвинулись, вербализировав новые варианты и способы рассмотрения прошлого. Процесс соотнесения прошлого и настоящего оказался избавлен от упрощающей дихотомии «примордиализм – конструктивизм», поскольку выяснились сложность и нелинейность формирования определенных образов в исторической памяти, участие в данном процессе различных социальных институтов.

Как отмечает Л.П. Репина, «актуализированные в общественном сознании образы коллективного прошлого во многом обусловлены переживаемым настоящим… в свою очередь память о центральных событиях «общего» или группового прошлого, конституируя коллективную идентичность, во многом детерминирует жизненную ситуацию современности» [2, с. 17]. Иначе говоря, в процессе формирования образов прошлого играют роль не только сугубо функциональные аспекты, но и те культурные контексты, которые выступают имплицитными основаниями для селекции исторических фактов, придания им особенного смыслового значения. Прошлое перестает быть беспристрастным «учителем жизни», а становится источником социально значимых символов и образов, за использование которых ведется конкурентная борьба между различными социальными институтами. Как и по отношению к любому другому ресурсу, здесь действует экономическая логика недостаточности имеющихся образов при постоянно растущих потребностях в консолидации определенных сообществ, а также легитимации их претензий на участие в распределении других властных ресурсов. Поэтому естественной стратегией выступает стремление к присвоению уже имеющихся символических ресурсов памяти, их перекодированию и включению в реестр собственных воспоминаний.

Если для архаического общества доминирующей является практика складывания мифов, характеризующихся особой логикой правдоподобия, то для Нового времени обязательным условием возникновения коммемораций становится соответствие определенным когнитивным установкам, соблюдение (пусть даже относительное) принципов научности. Поэтому особое значение начинает иметь не только создание или использование уже имеющихся образов прошлого, а создание дискурсивных практик, нацеленных на их обоснование.

Неотъемлемыми участниками указанных процессов являются религиозные институты. Это объясняется тем, что, применительно к европейской истории, их участие в политических и социальных интеракциях остается весомым и даже основополагающим вплоть до XX века. Да и сейчас, в условиях наступления «постсекулярного общества», религиозные институты продолжают оставаться активными субъектами формирования коммеморативных практик.

Основоположником изучения религиозной памяти стал французский социолог Морис Хальбвакс. В своей работе «Социальные рамки памяти» (Les Cadres sociaux de la mémoire), впервые опубликованной в 1925 году, он впервые заговорил о специфике воспоминаний у религиозных общностей. С его точки зрения, «память религиозной группы обладает одной особенностью; в то время как у других групп память взаимопроникает и стремится к взаимной согласованности, религиозная память считает себя зафиксированной раз и навсегда и либо заставляет других приспосабливаться к господству ее представлений, либо систематически игнорирует их и относит к низшему разряду, противопоставляя свое постоянство и их нестабильность» [3, с. 233]. Важно понимать, что Хальбвакс не описывает объективные стороны религиозной памяти, а пытается лишь определить внутреннюю логику обращения к прошлому, которая диктуется спецификой функционирования религии в качестве социального института.

Церковь действительно пытается закрепить за собой исключительное право на восприятие воспоминаний, зафиксированных в религиозных практиках, как вневременных, отсылающих даже не столько к конкретному времени возникновения этих практик, сколько к трансцендентной реальности. По сути, особенность религиозного обращения к прошлому и заключается в отрицании временных изменений коммеморации и их восприятии в качестве неизменных и аутентичных вневременной «точке отсчета».

Но если попытаться представить функционирование религиозных коммеморативных практик как процесс развития социального института, то возникает диахронический аспект. Можно говорить не только об отсылке данных практик к моменту их возникновения, но и об их постоянной трансформации, включении в совокупность многообразных социальных и политических взаимодействий, в осуществлении которых религия выполняет функцию лишь одного из субъектов формирования исторической памяти.

Поэтому в другой своей работе, получившей название «Легендарная топография евангелий» (La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective), вышедшей уже в 1941 году, Хальбвакс попытался конкретизировать социальные и культурные формы воплощения религиозной памяти. По его словам, «коллективная память религиозных объединений сохраняет память догматической истины, открытой для них в самом начале и позже зафиксированной следующими поколениями и духовенством. Но если истина сохраняется в памяти группы, она нуждается в обретении конкретной формы – или личности, или события» [4, P. 193]. Это дает возможность ему перейти от методологии исследования религиозных институтов в качестве субъектов конструирования образов прошлого к прикладному анализу конкретных кейсов. На примере деятельности участников Крестовых походов он исследует процесс возникновения «мест памяти» на Святой Земле, по сути – конструирование общехристианского прошлого путем установления соответствия между цитатами из священных текстов и конкретными географическими координатами. Хальбвакс демонстрирует, как религиозный ландшафт, воссозданный на основании квазинаучного истолкования священных текстов, закрепляется в исторической памяти и становится основанием для возникновения определенных коммеморации, существующих до сих пор.

В условиях средневекового общества роль религиозных коммеморации, тесно сплетающихся с семейными формами поддержания коллективной идентичности, была крайне высока. Е.Ю. Арнаутова отмечает: «Группа есть то, что она о себе помнит, и эта память легитимирует само ее существование, обеспечивая воспроизведение групповых ценностей и норм, подтверждая стабильность и длительность ее существования во времени… культ святых также является частью такой традиции воспоминания…» [1, с. 70].

Таким образом, становление культа святых, отбор и закрепление потенциальных персонажей – все это объясняется не столько стремлением обеспечения определенной «исторической справедливости» по отношению к самим объектам поклонения, сколько их значимостью для поддержания коллективной идентичности. Сам процесс причисления к лику святых, а также использование уже причисленных святых в контексте политики памяти становится важным инструментом символической борьбы, способом присвоения ресурсов сакрализованного прошлого для подчеркивания значимости того или иного сообщества.

Официальный пантеон святых складывается в XVI веке благодаря решениям церковного собора 1551 г., когда государственной и церковной властью был проведен анализ и селекция региональных культов святых. Сформированный пантеон продолжил пополняться и впоследствии, причем если часть святых остались локализованными достаточно узко, то наиболее почитаемые святые превратились в важный символический ресурс, выступающий средством конкуренции между отдельными регионами.

Примером, позволяющим проанализировать указанные тенденции, является превращение научной гипотезы в определенную религиозную традицию в пределах Саратовской губернии. Речь идет о нахождении в 1872 году на территории бывшего золотоордынского поселения Увек печати с именем князя Михаила. Уже в конце XIX века появилось предположение, что владельцем печати мог быть один из русских князей, погибших в Орде и причисленных позднее к лику святых – Михаил Черниговский или Михаил Тверской.

Эта идея вновь проявилась в 90-ые годы XX века, когда Саратовская область начала проводить активную политику памяти, нацеленную на вписывание регионального прошлого в контекст имперской истории. Использование образов общероссийских святых путём их «привязки» к истории региона стало важным элементом символической политики, поскольку соответствовало трендам федеральной политики. Возрождение религиозности в постсоветском обществе способствовало формированию новой конфигурации востребованных символических ресурсов, в которой образы религиозного прошлого стали занимать одно из ведущих мест. Вместе с тем, слабость возрожденных религиозных институций проявлялась в необходимости соответствия формируемых образов прошлого повседневному религиозному сознанию, деформированному в результате антирелигиозной пропаганды. Поэтому формирование региональных пантеонов святых в постсоветской России являлось продуктом вынужденных компромиссов между стремлением к деконструкции советского исторического дискурса («новомученики») и следованием уже имеющимся стратегиям политики памяти (память о Великой Отечественной войне).

Важно подчеркнуть, что официально Саратовская митрополия Русской Православной церкви не подтверждает и не опровергает гипотезу о том, что именно на месте бывшего золотоордынского поселения Увек была осуществлена казнь, но при этом данное предание активно используется в околоцерковных кругах. В 2016 году на территории Увека был заложен храм во имя святого благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, который символизирует преемственность как с аналогичным храмом, существовавшим до революции в Саратове, но в другом месте, так и стремление легитимировать гипотезу о пребывании на территории будущей Саратовской области Михаила Черниговского.

Литература

1. Арнаутова Е.Ю. Формы идентичности в memoria социальных групп // Социальная идентичность средневекового человека / Под ред. А.А. Сванидзе, П.Ю. Уварова. М.: Наука. 2007. С. 70-87.

2. Репина Л.П. Образы прошлого в памяти и истории // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2003. С. 9-18.

3. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 348 С.

4. Halbwachs M. On Collective Memory / Ed. by L. Coser. Chicago: Chicago Press Edition, 1992. P. 193.

КРУПКИН П.Л. К ВОПРОСУ О «ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ» РФ: ЛОКАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАЛИНИГРАДА

Аннотация. Усиление «гражданской религии» в обществе может быть способом повысить уровень социальной сплочённости / выстроить социальный капитал. Это относится также к выработке совместной инклюзивной социальной идентичности. Глядя на возможные характеристики этой идентичности, автор статьи описывает локальные идентичности города Калининграда методом экспертных интервью.

Ключевые слова: локальная идентичность; социальная идентичность; гражданская религия.

KRUPKIN P.L. ON A «CIVIL RELIGION» IN RUSSIA: LOCAL URBAN IDENTITY OF KALININGRAD

Abstract. Strengthening a civil religion in a society could be a way to increase a level of its social cohesion and/or bridging social capital. This refers also to exploration of a joint inclusive social identity. Looking at characteristics for the identity of the specific locality, the article describes the local urban identity of the Kaliningrad city.

Key words: local identity; social identity; civil religion.

Введение

Высокая степень атомизации населения РФ и связь уровня развития общества со степенью широкого и открытого «для посторонних» доверия между людьми / уровнем открытого социального капитала (bridging social capital) / социальной спайкой (social cohesion) в социуме ставит вопросы о разработке технологий улучшения перечисленных социальных качеств в условиях «низкой стартовой точки» [1, с. 35–48]. Один из подходов в этом направлении связан с созданием рамочной коллективной идентичности (social identity) определенного качества, что можно также соотнести с распространением в обществе так называемой «гражданской религии».

В работе [1] была предложена структура описания таких идентичностей, и приведены примеры описания локальных городских идентичностей Белгорода, Владимира, Нижнего Новгорода, Иркутска и Хабаровска, полученные методом экспертного интервью. В работах [2, 3] приводятся результаты описания идентичностей Ростова-на-Дону, Ярославля и Рязани полученные по той же методике.

Аппробация результатов, получаемых экспертным интервью, была проведена в работе [4], где компоненты локальной идентичности Владимира, Смоленска и Ярославля были выделены в серии фокус-групп, а потом уточнены через репрезентативный опрос. Аналогичная работа была проведена авторами [5-6] по поводу Белгорода. Результаты данных исследований показали, что экспертные опросы позволяют выделить основные факторы локальной идентичности, хотя некоторые компоненты могут оказаться пере- или недооцененными в сравнении с данными репрезентативного опроса.

Структура представления компонентов идентичности, предложенная в [1], была обсуждена с учетом полученных в [1-6] данных работе [7], где была показана возможность альтернативной кластеризации данных компонентов.

В настоящей работе представлены результаты описания локальной идентичности города Калининграда, полученные методом экспертного интервью, следуя подходу работ [1-3].

Локальная городская идентичность г. Калининграда

Ментальная география: В «большом мире» Калининград – это остров. Остров Калининград омывается Балтикой с запада и северо-запада, и враждебным «не пойми чем» со всех других сторон. Вдали, на востоке, за «не пойми чем» видны Москва и Россия. Москва – не Россия, в Москве чихнут – в Калининграде плачут, и вообще Москва Калининград в упор не видит, хоть Остров Калининград и представляет Москву и Россию в Европе. На юге, за «не пойми чем», видна Варшава, на юго-западе – Гданьск. За ними далее – Европа.

Сам Калининград находится на приморской части Острова – вместе с любимыми местами отдыха горожан: другими приморскими городками, такими как Пилау-Балтийск, Светлогорск, Зеленоградск, расположенными по берегам Балтики, Балтийского и Куршского заливов. Здесь же видна и жемчужина Калининграда – Куршская коса. В материковой части Острова находятся такие городки, как Советск, Гусев, Черняховск, и еще одна калининградская жемчужина – Виштынецкое озеро.

Центральное место Калининграда – Кафедральный собор с могилой Канта. Здесь же музей янтаря и краеведческий музей.

Символы места: «Немецкость», Янтарь, Балтика, Европа.

Мифы самостояния. Калининград – это Европа, европейский рубеж России. Калининградцы выстаивают у холодной промозглой Балтики под низким давящим небом – хоть и в комфорте, но – заброшенные и без чувства хоть какой-нибудь перспективы. Душу греют лишь старые немецкие артефакты вроде вилл Амалиянау и деревьев вдоль старых немецких дорог, да природные красоты вроде Куршской и Балтийской косы, и Виштынецкого озера.

Пантеон героев Калининграда с большим отрывом возглавляет Кант. За Кантом следуют космонавты – уроженцы города (Леонов и др.), потом – «теща Путина» с его бывшей женой Людмилой.

Структура сообщества города складывается вокруг областного и городского начальства, в котором выделяют особую группу «москвичей». Так же заметны некоторые предприниматели, и другие «лучшие люди города» из разных «сословий РФ»: профессора, артисты, и т.д.

Обычные калининградцы довольно однородны, хотя и тут просматривается особая группа «военных». Самые заметные среди маргинальных групп – «казахстанцы».

Ритуалы единения: Как и повсюду, здесь царит День Победы. День Города не развит так, как в других местах, и конкурирует среди ритуалов развития городского единения с Днем Флота и Днем Селедки.

Литература

1. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в сегодняшней России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. № 4. С. 35-48.

2. Крупкин П.Л. К вопросу о «гражданской религии» РФ: локальные идентичности Ростова-на-Дону и Ярославля // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. С. 257-261.

3. Крупкин П.Л., Морозова О.С. Рязанская локальная идентичность // Центр изучения Современности (сайт). URL: http://modernity-centre.org/2014/11/14/kroopkin-morozova-101/ (дата обращения: 01.08.2017)

4. Городские локальные идентичности как основа формирования устойчивых местных сообществ. Исследование общегородских идентичностей жителей Владимира, Смоленска, Ярославля. Отчет / И.В. Задорин, Р.В. Евстрифеев, П.Л. Крупкин, С.Д. Лебедев, Л.В. Шубина. М.: ЦИРКОН, 2015. 94 с. URL: http://www.zircon.ru/upload/iblock/152/Gorodskie_lokalnie_identichnosti_Analiticheskiy_otchet_o_resultatah_massovih_oprosov_2015.pdf (дата обращения: 01.08.2017)

5. Истомин А.Г., Лебедев С.Д. Локальная идентичность жителей города Белгорода (по материалам качественного социологического исследования) // Научный результат. Серия «Социология и управление». 2015. Вып. 2(4). С. 13-21.

6. Лебедев С.Д., Истомин А.Г., Гущина В.В. Локальная идентичность жителей города Белгорода (По материалам количественного исследования) // Научный результат. Социология и управление. 2016. Т. 2. № 2. С. 15-26.

7. Крупкин П.Л. К вопросу о «гражданской религии» РФ 2: Структурные особенности содержимого локальных городских идентичностей // Научный результат. Серия «Социология и управление». 2015. Т. 1. № 3 (5). С. 29-35.

ОЛЕЙНИКОВ А.А. К ВОПРОСУ О ТОМ, ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БУРЖУАЗНОЕ ОБЩЕСТВО МОРАЛЬНО ЗДОРОВЫМ

Аннотация. Автор рассматривает буржуазное общество как общество собственников, в рамках которого господствует чисто расистский подход: общество

делится на две группы – 1) расу собственников и 2) расу рабочих, бедных и отверженных. При этом автором используется социокультурный метод анализа западного общества. Ссылаясь на мнение известных ученых-психологов, автор делает вывод о патологии всего западного общества. Суть общественной патологии здесь в том, что – 1) стремление к собственности как цели жизни является патологией; 2) стремление к потреблению как цели жизни также является патологией. Автор анализирует т.н. «патологию нормальности», т.е. такое состояние западного общества, когда патология уже охватила значительные слои общества. Данный анализ он дополняет исследованием буржуазного духа и нищеты духовной буржуазности. Автор также исследует феномен «патологии нормальности», характерный для буржуазного западного общества.

Ключевые слова: буржуазное общество; расовый подход; социокультурный метод анализа; патология нормальности; буржуазный дух; духовная буржуазность.

OLEYNIKOV A.A. A SOCIOCULTURAL APPROACH TO THE ANALYSIS OF WESTERN SOCIETY

Abstract. The author considers bourgeois society as a society of owners, in which dominates a purely racist approach: society is divided into two groups – 1) the race of the owners and 2) the race of workers, the poor and the outcast. The author used the method of social and cultural analysis of Western society. Referring to the opinion of famous scientists-psychologists, the author makes a conclusion about the pathology of the entire Western society. The essence of social pathology here is that – 1) the desire for property as the purpose of life is pathology; 2) the desire for consumption as the goal of life is also a pathology. The author analyzes the so-called "pathology of normality", i.e. such a state of Western society when the pathology has already covered substantial parts of society. This analysis complements the study of the bourgeois spirit and the spiritual poverty of the bourgeois. The author also explores the phenomenon of the "pathology of normality", which is characteristic for Bur-jasnego Western society

Keywords: bourgeois society, bourgeois society, racial approach, socio-cultural method of analysis, pathology of normality, bourgeois spirit, spiritual bourgeoisness.

1. Социокультурный подход к анализу западного общества

Макс **Вебер** (1864-1920), Вернер **Зомбарт** (1863-1941), а также видные представители Франкфуртской школы в лице Теодора **Адорно**, Герберта **Маркузе** и Эриха **Фромма —** успешно применили разработанный неокантианцами *культурологический метод* к анализу современного буржуазного общества. А точкой отсчета для его анализа явились «*смыслообразующие принципы культуры,* они же – смыслообразующие принципы деятельности каждого человека» [1, с. 7], общества в целом. В основе западного англосаксонского капитализма лежит **социальная патология,** о чем убедительно пишут психологи и психоаналитики с мировым именем – Зигмунд Фрейд, Эрих Фромм и Виктор Франкл [2].

Фрейд лишь поставил вопрос о патологии западного общества, а Эрих Фромм всесторонне рассмотрел вопрос о патологии западного общества в книге «Здоровое общество». Книга (1955) начинается с вопроса, вынесенного в заголовок первой главы: **Нормальны ли мы?** Он пишет, начиная главу: «Нет более расхожей мысли, чем та, что мы, обитатели западного мира XX в., совершенно нормальны». Фромм является последователем Зигмунда Фрейда (1856-1939), который считал, что культура и цивилизация Запада по мере своего развития все больше противоречат нуждам человека. Эта точка зрения привела его к понятию «социальный невроз». Об этом он писал в работе «Недовольство культурой», в которой поставил вопрос о «невротический» характере и о *«патологии цивилизованных сообществ*» [3, с. 144-145].

Выступая за реформы, Фромм подчеркивает: «изменения в сфере собственности должны быть осуществлены в той степени, в какой они необходимы, чтобы **создать трудовую общность** и помешать тому, чтобы стимул прибыли толкал производство в

социально вредном направлении… С использованием человека человеком должно быть покончено, **экономика должна служить только развитию человека, капитал – труду, а вещи – жизни**» [3, с. 450-451].

Об этой стороне капитализма пишут, к сожалению, мало. Больше пишут о духовно-религиозных основах капитализма, о религии денег [4]. На мой взгляд, недостаточно обозначить капитализм «как религию» (В. Катасонов), хотя и такие исследования, безусловно, нужны, указывая на связь капитализма с мамоной, обнажая его антихристианскую суть.

Итак, подчеркнем еще раз. Недостаточно сказать, что капитализм является религией денег. Сегодня надо говорить прямо: **капитализм – это болезнь общества, которая подрывает духовные основы бытия человека**, *будучи направлена*, в конечном итоге, − **на уничтожение общества** как такового. Драматические события на Украине дают лишний аргумент в пользу нашего вывода. Запад уже перешел «красную черту», США пошли ва-банк, почти открыто объявляя войну всем, кто не согласен быть вассалом Америки, которая цинично и вызывающе бросает всему миру: «**We are exceptional!**».

Таким образом, данная работа имеет и практический смысл. Это своего рода информационное контроружие, которое мы должны использовать в наших информационных войнах против США как лидера воинствующего англосаксонского мира и враждебного России всего Запада в целом.

2. «Патология нормальности» − социальная патология, возведенная западным обществом в ранг всеобщей нормы

Говоря о болезненных проявлениях западного потребительского общества, Фромм констатирует, что речь идет о «*ПАТОЛОГИИ НОРМАЛЬНОСТИ*», т. е. о патологии, возведенной обществом в ранг всеобщей нормы. Судите сами, подчеркивает он: «Мы живем в такой экономической системе, где слишком высокий урожай зачастую оказывается экономическим бедствием, − и мы ограничиваем продуктивность сельского хозяйства в целях «стабилизации рынка», хотя миллионы людей остро нуждаются в тех самых продуктах, производство которых мы ограничиваем… С некоторой тревогой думают экономисты о том времени, когда мы перестанем производить вооружение; мысль же о том, что вместо производства оружия государству надлежит строить дома и выпускать необходимые и полезные вещи, тотчас влечет за собой обвинение в посягательстве на свободу частного предпринимательства» [3, с. 130].

Такое общество, безусловно, является **больным**, ненормальным. Этот диагноз полностью относится и к современной России, в которой «плюс» замкнуло на «минус», а общественная патология превратилась в некую социальную норму. *В чем же глубинные корни этой социальной болезни, именуемой «нравственное помешательство»?*

Не получив ответ на этот вопрос, нам трудно будет лечить общество.

2.1. Фрейд и Фромм о патологии «рыночного характера»

Как известно, западное гражданское общество изначально складывалось как *общество буржуазных собственников* (burgerliche Gesellschaft), для которых государство являлось инструментом защиты их собственности, их интересов, включая также защиту их политической власти [5, с. 44]. К числу важнейших социальных «норм», сформировавших порочные основы бездуховного бытия западного человека, относятся, прежде всего, − 1) индивидуализм, 2) доминирующее стремление к собственности и 3) превалирующая ориентация на потребительство в качестве цели жизни. К этому следует добавить, что принцип индивидуализма, превращающийся в методологический принцип «неограниченного индивидуализма» уже привел западное общество к такому состоянию, когда, по мнению Ф. Фукуяма, − «*ломка правил становится в некотором смысле единственным правилом* [6, с. 27].

В конечном итоге, это привело к тому, что разум и дух научного познания, как подчеркивает Эрих Фромм, «начал вырождаться в *манипулятивный интеллект*, а индивидуализм − эгоизм. Короткий период христианизации закончился, и Европа

возвратилась к своему изначальному язычеству» [3, с. 146]. Ставя вопрос, «является ли западный мир христианским», Фромм отвечает: «**За фасадом христианской религии возникала новая *тайная* религия, «индустриальная религия», укоренившаяся в структуре характера современного общества, но не признаваемая «религией**». Индустриальная религия несовместима с подлинным христианством, она низводит людей до положения слуг экономики и созданных их же руками машин» [3, с. 151]. Он подчеркивает, что христианство в рамках западного общества подменило фактическое язычество, сделавшее своим культом потребление, наслаждения, деньги и власть. Homo sapiens Адама Смита обладает *«манипулятивным интеллектом», по определению Э. Фромма* [3, с. 155]. Фромм делает окончательный вывод: «Этой общей структуре характера соответствует «кибернетическая религия» рыночного характера. За фасадом агностицизма или христианства скрывается откровенная **языческая религия**, хотя люди и не осознают ее как таковую».

Человек с «рыночным характером» ко всему обществу неизменно подходит с критериями частной выгоды, *денежной* эффективности. Понятия общественной (национально-хозяйственной) эффективности и критерии целостности общего (страны, региона) ему глубоко **чужды.** Частные интересы, барыши, денежную выгоду − он ставит, безусловно, выше всех общественных интересов.

Принципиально важно дать научную оценку типу человека с рыночным характером, так как он является неким «эталоном» всей «современной» цивилизации. Психолог и философ Э. Фромм, давая характеристику такому человеку, ссылается при этом на общемировой авторитет З. Фрейда. Именно он дал сугубо **медицинский диагноз** «экономическому человеку», т.е. человеку, по терминологии Фромма, − с рыночным характером. Всемирно известный ученый-психолог и психиатр **Зигмунд Фрейд** считал, что **превалирующая ориентация на собственность** является **патологической,** если она остается постоянной. Иными словами, для Фрейда личность, **ориентированная в своих интересах исключительно на обладание и владение, − это невротическая, больная личность** [3, с. 90].

Дословно Фромм писал, ссылаясь на авторитет Фрейда: «Важно то, что Фрейд считал, что *превалирующая ориентация на собственность… является патологической в том случае, если она остается постоянной.* Иными словами, для Фрейда, − продолжает рассуждать Фромм, − личность, ориентированная в своих интересах исключительно на обладание и владение, **− это невротическая, больная личность».**

Ссылаясь на Фрейда, Э. Фромм, подчеркивает, по сути, ставя свой медицинский диагноз: если социальная структура общества в целом состоит из людей с рыночным характером, а само оно основано на денежных «ценностях», то такое общество − **«является больным обществом»** [3, с. 90].

Замечу по ходу, что предметом анализа всей западной экономической теории в лице т.н. «мейнстрима», тотально господствующего в нашей науке и в наших вузах, является «экономический человек» Адама Смита, медицинский диагноз которому поставили ученые и врачи-психиатры с мировым именем Фрейд и Фромм. Таким образом, получается, что *вначале человеческая патология объявляется «общечеловеческой» ценностью, а затем экономикс как теория потребительского общества объявляет её (патологию) своим предметом!?*

2.2. Фромм и Франкл о патологии потребительского общества. Порочность принципа хозяйственного гомеостаза

*Согласно мнению Виктора **Франкла**,* крупнейшего западного авторитета в области логотерапии, экзистенциального психоанализа и ноогенных неврозов*, (которые являются результатом моральных конфликтов или конфликтов души с ее внутренним голосом − с совестью) [7], в основе буржуазно-либеральных теорий мотивации и рыночного поведения «экономического» человека лежит **принцип гомеостаза.** Согласно этим*

теориям, как подчеркивает В. Франкл, человек в основном озабочен сохранением или восстановлением внутреннего душевного равновесия, для чего «ему необходима ***редукция напряжения****», т.е.* снятие *напряжения в результате накопившегося* морального конфликта. *При этом «редукция напряжения» достигается стремлением* к потреблению и наслаждениям *(алкоголь, секс, наркотики, шопинг и статусное потребление). Ссылаясь на мнение крупнейших авторитетов в области биологии и мозговой терапии, Виктор Франкл убедительно доказал, что «****стремление к гомеостазу является*** *не характеристикой нормального организма, а* ***признаком патологии****»* [8, с. 54].

И здесь я вновь вынужден обратить внимание нашего читателя на тот факт, что либеральная экономическая теория и американский экономикс, тотально господствующий в наших вузах, **открыто провозглашают принцип гомеостаза в качестве своей основы, теоретически обосновывая стремление к личному успеху,** к максимальному удовлетворению личных потребностей и максимизации личной выгоды в качестве якобы главных целей экономического поведения человека.

В учебниках, основанных на американском экономиксе, указывается на то, что, дескать, главными экономическими проблемами, с которыми сталкивается человек в своей жизни, являются − *редкость* ресурсов (scarcity), индивидуальный *выбор* и экономическая *эффективность* выбора. При этом проблема личной выгоды и хозяйственного выбора ставится на первое место и строится на принципе гомеостаза, то есть стремления к установлению равновесия (баланса) − *«баланса между относительно* ***неограниченными желаниями*** *и относительно* ***ограниченными ресурсами****, используемыми для удовлетворения наших желаний*» [9, P. 1, 3].

Принцип гомеостаза реализуется в ПОТРЕБИТЕЛЬСТВЕ как жизненной цели, а также в стремлении к личному успеху, главным критерием которого считается высокий уровень «статусного» потребления (дорогие одежда, машины, квартиры, коттеджи, яхты и пр.).

Стандартный западный человек, то есть человек с «рыночным характером» (Э. Фромм), стремясь к удовлетворению своих неограниченных потребностей (*unlimited wants*), вступает в борьбу за относительно ограниченные ресурсы (*limited resources*). К чему это приводит известно: деньги, жилье, земля и другие жизненно-необходимые ресурсы, а также общественные блага неизбежно концентрируются в руках так называемых «успешных людей», наделенных манипулятивным интеллектом и стремящихся только лишь к личному успеху. Основным критерием эффективности сделанного ими выбора является для них − количество захваченных в частное владение общественных ресурсов.

Однако общество в целом *не может функционировать на основе принципа гомеостаза, принимающего в хозяйственной деятельности форму равновесия (баланса или компромисса) интересов*. Баланс интересов − это всего лишь некоторое ***равновесие*** своего и чужого, личного и общественного начала, но только лишь **в виде юридического равенства.**

Говоря об этом, русский философ В.С. Соловьев писал: «Все равны перед законом, это значит − все одинаково *ограничиваются* законом, или все в равной мере ограничивают друг друга; таким образом, **здесь нет никакого внутреннего и положительного единства между всеми**, а только правильное их разделение или разграничение. **Внутри общей границы каждый предоставляется самому себе,** и хотя этим утверждается индивидуальная свобода, но совершенно неопределенная и бессодержательная, зато внутреннее единство и общинность совершенно теряются». Таким образом, продолжал он, «**ни элемент материального интереса,** присущий человеку как существу природному, **ни элемент права,** присущий ему как человеку, то есть как существу разумно свободному, **не соответствуют сами по себе нравственному началу**, и, следовательно, реализация этих двух элементов… не есть осуществление нравственного, или нормального общества, **не удовлетворяет еще общественному идеалу**» [10, с. 627].

3. Н. Бердяев о духовной буржуазности и о нищете буржуазного духа

Из сказанного выше следует, что буржуа − это человек с извращенной и больной психикой, воспринимающий окружающий его мир только лишь сквозь призму пресловутой «эффективности» этого мира для себя − для эгоистического «Я». Буржуа − это психически больной человек, утверждающий себя в мире в качестве «суверенной личности» и одновременно презирающий всех, стоящих вне «касты» собственников и «расы господ», отстаивая в жесткой борьбе свою «индивидуальную свободу» в рамках мнимого **юридического равенства.** Очень полно и емко буржуа и буржуазности духа написал Н. Бердяев в статье «О духовной буржуазности», живя в Париже в эмиграции и изучая эту буржуазность, так сказать, в натуре.

«**Буржуазность есть состояние духа и направленность духа, буржуазность есть особенное первоощущение бытия.** Это − не социальная и не экономическая категория и это более, чем категория психологическая и этическая. Это − категория духовная и онтологическая. Буржуа отличается от не буржуа в самой глубине своего бытия или небытия, **он − человек особенного духа или особенной бездушности…** Буржуазный дух созрел на вершине цивилизации XIX и XX века, явил свою мощь над судьбами человеческого общества и человеческой культуры» [11, с. 269].

Культура после периода цветения понижается в своем качественном уровне. Воля к святости и воля к гениальности угасает, и **торжествует воля к могуществу жизни, устроению жизни и благополучию жизни.**

Из западных людей, восставших против буржуазного духа века, наиболее острым и радикальным нужно признать наименее известного − замечательного французского католического писателя Леона Блуа [12, с. 49-78]. Рассматривая, в чем духовные корни буржуазности, Н. Бердяев подчеркивает, что буржуа верит лишь в материальный мир. Для него характерна слишком сильная вера в видимый материальный мир. Буржуа поражен этим видимым миром вещей, потрясен им, соблазнен им. Он не относится серьезно к вере в иную действительность, в духовное бытие, он не доверяет чужой вере.

Духовная буржуазность может быть побеждена лишь духом, лишь творческим движением духа. Буржуазность не есть материальное, экономическое явление. Она может проникать во всякую экономику. Промышленное развитие само по себе еще не буржуазно. Против ложного, призрачного духа не может быть никаких материальных противоядий. Противоядие может быть лишь духовное. Это не значит, что безразлична материальная плоть общества и что она не может быть буржуазна. Но буржуазная плоть общества всегда есть порождение буржуазного духа, ложного направления воли. Буржуазная общественность есть неодухотворенная общественность. **В основе всей буржуазности лежит ложное, призрачное и обманчивое ощущение жизни и бытия. Это ложное понимание жизни, призрачная похоть жизни порождает ложное движение, «суету сует».** Это − такой же источник буржуазности, как и остановка, окостенение, охлаждение духа [11, с. 269].

4. Структура западного общества в условиях диктата денежных ценностей

Частные материальные интересы, неизбежно ведущие к общему раздору и социальной анархии, **не могут быть высшим началом общественного организма.** Таким образом, **задача консервативной модернизации** заключается в том, чтобы, *соединив частные и государственные, индивидуальные и общественные начала, подчинить их принципам служения и солидарности, возвысив над ними* − третье: нравственные начала, ставящие над материальными интересами высшие цели и духовные ценности. Настает время для этапа развития, характеризуемого единством и солидарностью всех звеньев народнохозяйственного механизма и общества в целом. **Принцип солидарности** означает, что «**все солидарны в одной общей цели, и, что идет на благо одним, служит благу всем**» [13, с. 651].

Современность западного общества − в том, что оно решительно рвет со своим прошлым, отрываясь от национальных корней. Его развитие опирается не на традиции, не на опыт предков, не на знания, содержащиеся в этнической истории. Здесь утверждается господство чисто денежных ценностей, ставящих общество с ног на голову: экономика, как *низшая*, т. е. *служебная* сфера общества, становится высшей, господствующей.

А духовная сфера, как самостоятельная сфера культуры и духовного производства, лежащего в основе воспроизводства человека и общества, − эта сфера исчезает, растворяясь в экономике и ее целях. Она подвергается процессу агрессивной монетизации, превращаясь в некий придаток финансовой экономики, развиваясь теперь уже на основе жестких рыночных принципов *рационализма*, *экономизма* и *финансизма*. Дух денежного хозяйства действует на общество как отравляющий нервно-паралитический газ: проникая во все поры общественного организма, он *подавляет мораль, парализует совесть и убивает душу.*

5. Двойная патология как цель движения буржуазного общества: краткие выводы

Экономическая наука в советское время развивалась под влиянием догмы о противоречиях как о внутреннем источнике развития. При таком подходе механизм разрешения противоречий рассматривался в качестве некоего универсального механизма самого общественного движения.

Прошедшие драматические почти двадцать четыре года (1990-2014) заставили нас, протрезвев, пересмотреть многие догмы. Сегодня уже стало ясно, что, например, баланс интересов не может быть движущей силой общественного развития. **Баланс является временным явлением**, выступая всего лишь в качестве момента развития, но не его основы. Само по себе установление баланса экономических интересов (либо на предприятии, либо в обществе) может свидетельствовать о спаде, о замедлении, о состоянии противоборства враждующих сил, но не о движении вперед. Баланс − это *статика*, в нем нет и не может быть никакой динамики, так как установление баланса интересов предполагает уравновешивание целей, ограничение двух противоборствующих сторон правовыми рамками.

Диалектический метод, фиксируя внимание на статике, подчеркну еще раз, не способен раскрыть динамику поступательного развития общества именно в силу того, что экономические противоречия указывают лишь на противоположность интересов разных сторон производственных отношений. Здесь нет **общенациональных целей, иерархическое всеединство которых выступает главным источником развития**, направляя движение народнохозяйственного организма в соответствующее русло.

Мной была разработана *методология системного анализа*, основанная на дополнении формационного метода − цивилизационным и геополитическим, включая также историософский подход и методы анализа [14]. Такой подход к движению национального хозяйства позволяет произвести комплексный анализ, включая в систему анализа социокультурные и геополитические категории, охватывая национальное хозяйство с разных сторон, «просвечивая» его *культур-философским* «ренгеном», отражающим стратегию развития, его исторические результаты и перспективы, всю систему общенациональных интересов − социально-экономических, культурно-исторических, социо-культурных и геополитических.

А точкой отсчета для такого анализа являются «*смыслообразующие принципы культуры*» и смыслообразующие принципы жизнедеятельности нашего общества в целом. При этом такой системный анализ, будучи нацелен на стратегию и на выживание нашего русского общества в жесткой геополитической борьбе, неизбежно *сопрягает принципы своего способа жизнедеятельности* (цивилизации) *со смыслообразующими принципами национальной культуры* − с духом нации.

Итак, баланс интересов, подчеркнем еще раз, не содержит в себе никаких общественных, то есть общегосударственных целей, отражая всего лишь уровень взаимоограничения материальных интересов. При этом общие цели и общее благо неизбежно будут приноситься в жертву сиюминутным материальным интересам либо одной, либо другой противоборствующей стороны.

Именно это и произошло к концу 1980-х годов, когда государственный план был ликвидирован, а государственные предприятия, получив хозяйственную самостоятельность, стали «проедать» общественный капитал, уменьшив резко перечисления в государственный бюджет.

Литература

1. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. В пер. М.: Мартис, 1998. С. 7.
2. Олейников А.А. Западный капитализм как общественная патология и система социального расизма, как извращение сути бытия человека (Социокультурная динамика капитализма): Научное издание (Серия: «Евразийский мейнстрим. Русский взгляд. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета бизнеса, 2015. 263 с. URL: www. eurorussianmainstream.
3. Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Мужчина и женщина. М.: 000 «Фирма «Издательство АСТ», 1998.
4. Катасонов В.Ю. Религия денег. Духовно-религиозные основы капитализма. М.: ИД «Кислород», 2013.
5. Кара-Мурза С.Г Истмат и проблема восток-запад. М., 2001. С. 44.
6. Фукуяма Ф. Великий разрыв; Пер с англ. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 27.
7. Ноогенная теория неврозов В. Франкла. URL: //http://www.psychol-ok.ru/lib/mendelevich/nrotn/nrotn_08.html. (дата обращения: 27.08.2013)
8. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. М.: Прогресс, 1990. С. 54.
9. HIGH SCHOOL ECONOMICS COURSES: TEACHING STRATEGIES / Master Curriculum Guide in Economics. John S. Morton, Chair; Stephen G.Buckles, Steven L. Miller, David M. Nelson, Edward C. Prehn. New York: Joint Council on Economic Education, 1985. P. 1, 3.
10. Соловьев В. Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 627.
11. Бердяев Н.А. О духовной буржуазности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992.
12. Блуа Л. Кровь бедняка. М.: Русский путь, 2005. 283 с.
13. Бердяев Н. О Блуа: рыцарь среди мещан // София. 1914. № 6. С. 49-78.
14. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 575.
15. Олейников А.А. Методологические основы адекватности современной экономической теории: критика западного мейнстрима (Методология системного экономико-философского анализа национального хозяйства): Научное издание. (Серия «Евразийский мейнстрим: русский взгляд»). Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. 395 с. URL: www.euroasianmainstream.ru.

РОГИНСКАЯ М.А. СОВРЕМЕННЫЕ УЧЕНЫЕ О ДУШЕ: НАРРАТИВЫ «ЗАМЕЩЕНИЯ» И «СОГЛАСОВАНИЯ»

Аннотация. Отправной точной исследования является распространенное в социологии религии представление о секуляризирующем влиянии науки на общества эпохи модерна, а нередко и постмодерна. В классических теориях секуляризации, как и в новейших теориях десекуляризации, научный прогресс рассматривается как фактор,

соответственно, ослабления или трансформации религии. Однако эти представления лишь изредка сопровождаются подробной аргументацией, подаваясь, в основном, как «очевидное» знание. Автор обращается коротко к их источнику – «нарративу замещения» (религии наукой), сложившемуся в Западной Европе после научной революции и позже, в связи с публикацией эволюционной теории Дарвина. Статья посвящена лишь одному из фрагментов этого нарратива, касающемуся представлений о душе. «Нарратив замещения» применен далее, в качестве инструмента анализа, к современным ученым из Польши и Украины с намерением определить его влияние на научное сообщество в избранных странах Восточной и Центральной Европы. На основании анализа 100 глубинных интервью с физиками и биологами автор приходит к выводу, что влияние «нарратива замещения» действительно существенно для небольшого числа неверующих ученых. В то же время, нарративы религиозных ученых находятся под сильным влиянием культурно-религиозного контекста страны.

Ключевые слова: наука; религия; секуляризация; физики; биологи; глубинные интервью; Польша; Украина.

ROGIŃSKA M.A. MODERN SCIENTISTS ON THE PROBLEM OF SOUL. "SUBSTITUTION" AND "REASSURANCE" NARRATIVES.

Abstract. The starting point of the study is a widespread sociological idea that science exerts significant influence on religious situation in modern and postmodern societies. Both classical secularization and the latest desecularization theories see the scientific progress as a factor of religious weakening or transformation, respectively. However, this thesis rarely becomes a subject of argumentation and is taken most often as an "obvious" knowledge. The author discusses briefly the source of this idea, the "substitution narrative" developed in Western Europe after the scientific revolution and later, in connection with the Charles Darwin's evolutionary theory. The article is devoted to one of the fragments of this narration which concerns the problem of soul. The "substitution narrative" about soul is further applied, as an analysis tool, to the modern scientists from Poland and Ukraine to determine its impact on the scientific community in the selected countries of Eastern and Central Europe. On the base of the 100 in-depth interviews with physicists and biologists the author comes to the conclusion that influence of the Western "substitution narrative" is significant for a small number of non-believers. At the same time, narratives on soul developed by the religious scientists are strongly influenced by the cultural and religious context of their countries.

Keywords: science; religion; secularization; physicists; biologists; in-depth interviews; Poland; Ukraine.

Дискуссия о судьбе религии в эпоху (позднего) Модерна неизменно затрагивает тему науки. Научный прогресс и растущий авторитет науки фигурирует в качестве одного из важных, а нередко ключевого фактора не только в теориях секуляризации 60-70 годов прошлого века, но и в новых подходах к религии. Результаты ослабления или трансформации религии усматриваются, например, в изменении картины мира, некогда религиозной, теперь же все более опирающейся на науку (например: Kaufmann 1979, s. 58). Говорится о десакрализации мира вследствие утраты его религиозно-магического понимания – в пользу понимания логического, основанного на причинно-следственных закономерностях (например: Shiner 1967). Среди причин религиозных изменений называется рост грамотности и образованности населения, который усиливает «рациональную веру» в научное знание и заставляет духовенство конкурировать с научными экспертами (например: Inglehart i Norris 2009, s.64-65). В этом же духе, Петр Штомпка пишет, что «расколдовывание» мира связано, в частности, с доминированием разума, науки и эмпирических аргументов (Sztompka 2012, s 372-373). Этот список можно продолжать, включая в него таких пост-секулярных мыслителей, как Юрген Хабермас, для которого наука обладает, ни много ни мало, «социальной монополией на знание о

мире», и именно с наукой религия должна вести диалог, если хочет сохранить для себя место в обществе позднего модерна (Habermas 2002, s. 11).

Несмотря на определенный консенсус относительно роли науки в процессах религиозной трансформации, на удивление редко удается найти в работах социологов хоть сколько-нибудь подробный анализ механизмов этого влияния. Как именно наука «работает» с конкретными религиозными мировоззрениями? В каких именно областях «рациональная вера» в науку становится конкуренткой религиозного образа мира? Наконец, действительно ли наука имеет столь мощное негативное влияние на религиозные поиски реального современного человека?

Как нам представляется, обещающее направление поиска ответов на эти вопросы предлагают те эмпирические исследования, которые обращаются к теме религиозности ученого сообщества. Предпосылкой этих – во уже около ста лет ведущихся, в основном, в США, но все еще недостаточных, преимущественно количественных – исследований является убеждение, что ученый испытывает наиболее выраженное влияние науки и поэтому может служить прекрасной «лабораторией» ее взаимодействия с частной религиозностью (см. библиографию в конце статьи). Именно это направление будет использовано в нашем анализе, материалом которого станут 100 глубинных интервью с физиками и биологами Польши и Украины.

«Унаследованный нарратив»

Несомненно, приближенность убеждения о секуляризирующем действии науки, которое представляется в научных трудах в качестве «очевидного знания», является следствием того, что идея об упадке религии в меру прогресса науки родилась не сегодня. Эта идея, как мы знаем, занимала умы основателей социологии и антропологии религии с первых дней существования дисциплин. Свои версии теории секуляризации, в которых рациональность и наука играли ключевую роль, создали Огюст Конт (1830-42; 1936), Джеймс Фрейзер (1890), Макс Вебер (1919-1921) и Эмиль Дюркгейм (1909). Однако и для них эта идея являлась лишь «унаследованным нарративом», складывающимся в Западном обществе со времен научной революции (датируемой обычно второй половиной XVI-концом XVII века), а также под влиянием биологической «революции» Чарльза Дарвина. Именно тогда сформировались основные постулаты нарратива о конфликте науки и религии, касающиеся различных вопросов – начиная с места и цели человека в мире, возможности чудес, до обоснования религиозной морали и бессмертной души. В этой статье мы сосредоточимся лишь на последнем вопросе, реконструируя, прежде всего, основные тезисы сформированного тогда мировоззрения, которое мы назовем «нарративом замещения», по мысли Огюста Конта и его современников, предсказывающих неизбежное в будущем замещение религии наукой.

Первые дебаты о возможности существования души имеют место на фоне открытий Ньютона и утверждения механистического образа мира. Возможно ли существование сверхъестественных явлений и сущностей в мире, где правят жесткая необходимость и причинно-следственные связи? Материалистический ответ на этот вопрос дан в системах таких авторов, как Томас Гоббс, Жюльен де Ламетри для которых существование души – как не подчиняющейся законам механики нематериальная сущность – невозможно и неправдоподобно. Все, что мы принимаем за душу, является функцией материального субстрата человека, христианская же идея души вредна и политически опасна, поскольку порождает религиозные конфликты и гражданское неподчинение. Просвещенческий нарратив о «взрослеющем» человечестве, которое, выражаясь словами Иммануила Канта, имеет теперь «решимость и мужество» пользоваться своим рассудком, выливается в особую этику экзистенциальной отваги во имя истины. Религиозное объяснение сущности человека, вера в бессмертную душу воспринимается как детская сказка, успокаивающая, но ложная (позже это убеждение найдет выражение в марксистской метафоре Opium des Volkes и многих социологических теориях религии).

Материалистическая антропология находит все больше сторонников в XIX веке вследствие развития научной психологи и физиологии, а также на фоне публикации работ эволюционистов, таких как Vestiges of the Natural History of Creation Роберта Чамберса (1844), который провозглашает, что разум формируется не божественным образом, а как природный феномен. Этим устраняется метафизический характер разума, а библейский дуализм физического и духовного сводится, как замечает историк, лишь к «терминологической погрешности» (Smith 2004, с.82). Чарльз Дарвин прямо не выступает против существования души, но выдвигает влиятельный тезис об эволюционном происхождении сознания и самой веры в сверхъественное. Против концепции души как нематериальной бессмертной сущности, образа и подобия Бога, играет также помещение человека в один ряд с высшими млекопитающими, появляется тема заурядности человека в мире животных. Все эти дебаты ведутся на фоне агрессивной борьбы за автономизацию науки (Джон Дрейпер, Эндрю Вайт), в ходе которой сторонники Дарвина (Томас Хаксли, Джон Тиндаль) вводят в обиход слово «эпифеномен» как определение сознания и подчеркивают необходимость материалистического подхода к психологии.

Не имея возможности углубляться в исторические детали формирования материалистического и секулярного представления о человеке, сформулируем основные тезисы сформированного в XVII-XIX веках – «идеального», в веберовском смысле − «**нарратива замещения» о душе.** Согласно «нарративу замещения»: природа управляется незыблемыми законами, которые исключают душу как отдельную, нематериальную сущность; человек – существо материальное, одно из развитых животных; бессмертная душа не существует, а значит, бессмысленна христианская эсхатология; вера в душу и другие внеприродные (в том числе сверхъестественные) сущности и явления – результат эволюционного развития; «духовная жизнь» (любовь, совесть, свободная воля, эстетическое чувство, религиозные переживания) являются лишь эпифеноменами мозговой деятельности и институционализируются под воздействием окружающей среды (в том числе культурной и социальной).

Уже в XVII-XIX веках формируются религиозные нарративы, призванные защитить традиционное христианское мировоззрение, объясняя, что научные открытия ему не угрожают – назовем их **«нарративы согласования».** Мы выделим три из них. Первый использует, первоначально христианский, а в эпоху научной революции картезианский **дуализм души и тела,** благодаря которому телесность можно исследовать при помощи науки (во времена Декарта – механистической), в то время как нематериальная, мыслящая душа изымается из области исследования и соответственно из области, подверженной «угрозе» науки. Второй вводит понятие **«высшего материализма»,** утверждая, что душа является материальной сущностью, однако речь идет о какой-то высшей, еще неизученной материи. Эта сущность может исследоваться наукой, и когда-нибудь наука докажет правильность христианской антропологии. Наконец, **«силовая»** или **«энергетическая»** концепция, также стремящаяся к определенной унификации природы и духа, близкая, в частности, европейскому Романтизму, видит природу как оживленное и одухотворенное начало. Здесь душа – это «сила» или «энергия», которая является проявлением невидимой энергии, царящей во вселенной. Такая постановка вопроса также не исключает душу из сферы научных изысканий.

Нужно обратить внимание на то, что этот унаследованный «нарратив замещения» – явление изначально западноевропейское. Рассмотрим, в какой форме секулярный «нарратив замещения» и три религиозные «нарратива согласования» присутствуют в мировоззрении ученого сообщества стран Центральной и Восточной Европы – Польши и Украины.

Коротко о методологии

Предметом исследования станет популяция ученых (физиков и биологов), аффилированных в исследовательских институтах польской и украинских академий наук. Выбор наук – физики и биологии – обусловлен их фундаментальным характером, а также историческим влиянием на теологическую и философскую дискуссию о взаимоотношении науки и религии. В целевую выборку вошли 100 ученых (25 физиков и 25 биологов в каждой стране), с которыми были проведены слабо структурированные глубинные интервью. Все респонденты занимались в момент контакта эмпирическими исследованиями, что позволило рассматривать науку не только как социальный институт и совокупность знаний, но и как методологию. В интервью затрагивались взгляды ученых на отношения религии и науки, а также обширный спектр вопросов, связанных с темой сверхъестественного. Именно в таком контексте задавался вопрос о душе.

Польские и украинские неверующие ученые

Ввиду ограниченного объема статьи нет возможности привести полную типологию религиозных мировоззрений польских и украинских ученых. Заметим только, что, в интересуемом нас аспекте, наиболее четкая граница проходит в обеих выборках между верующими разных типов и неверующими.

В украинской выборке оказалось восемь респондентов, называющих себя атеистами (еще один представлял последовательную агностическую аргументацию), в то время как в польской неверующих было в два раза больше, хотя лишь 8 называли себя атеистами. 10 польских респондентов говорили о себе как об агностиках, что, впрочем, не отражалось на практическом измерении их веры. Как выразился один из респондентов: «определение агностик – это изящное определение атеиста» (неверующий профессор биологии).

Неверующие респонденты из обеих выборок развивают последовательные нарративы замещения. По их мнению, души не существует, а то, что мы принимаем за душу – является эпифеноменом деятельности мозга: «нет души, есть мозг» (неверующий профессор биологии, Польша).

Их основные аргументы лежат в сфере эпистемологии. Душу невозможно доказать, познать естественнонаучными методами. Для неверующих из обеих групп существует только то, что можно эмпирически верифицировать. Причина неверия в душу – именно в области принимаемых учеными эпистемологических предпосылок, которые созвучны с методологическим натурализмом, используемым ими в науке. Это своеобразный замкнутый круг: душа как нематериальная субстанция не может быть исследована наукой, а, следовательно, ее нельзя доказать при помощи научного метода, все же недоказанное отвергается. Польский неверующий профессор биологии прекрасно осознает присутствие такой логики: «Душа как нематериальная сущность – это, в принципе, понятие, в фундаментальном смысле противоречащее биологии. И совершенно ненаучное. Потому что, если сущность совершенно нематериальна, мы не можем, по определению, ее материальным образом исследовать». Похожим образом рассуждает украинский профессор теоретической физики, считающий, что естественнонаучные методы достаточны, чтобы исследовать материальные основы сознания. А «придумывание» чего-то более (равно в области методологии, как и самого предмета исследования) означает «множить сущее без необходимости» (принцип, известный как «бритва Оккама»): «Почему души не может быть? По причине той же «бритвы Оккама». Для того, чтобы функционировала система, высшая сила не нужна».

Даже «неокончательные», «агностические» ответы на вопрос о душе в практике сводятся к отрицательному мнению о ее существовании:

«Я скептик, поэтому я никогда не говорю, что чего-то нет, скорее, что что-то маловероятно (…) Однако нет данных, подтверждающих, что после остановки функций мозга что-то от человеческом сознания остается (…) и наоборот, бесконечное число данных подтверждает, что даже небольшие повреждения мозга приводят к тому, что личность человека совершенно изменяется (…) Для многих людей это вопрос очень

увлекательный, но никто еще не придумал эксперимент, который подтверждал бы существование души» (неверующий профессор биологии, Польша).

Гораздо чаще, чем физики, неверующие биологи из обеих стран говорят о физиологических механизмах функционирования сознания: «наш мозг действует не в сердце, а в нервной ткани, и от ее физического, биологического состояния зависит наша “психе”» (неверующий профессор биологии, Польша).

Появляется и вопрос адаптационной обусловленности сознания: «смысл биологический [сознания] какой? Приспособиться, оставить потомство, способное выжить, приспосабливаться (неверующая аспирантка биологии, Украина).

В связи с вопросом о душе выражается уверенность в окончательности смерти. «Душа у человека есть, пока он жив, но пропадает в момент смерти» (неверующий профессор астрофизики, Польша);

«У меня здесь взгляды, скорее, пессимистические. Хотелось бы, чтобы было что-то еще. В буддизме, в каждой религии, человек стремиться к преодолению смерти. Я считаю, что скорее шансов мало. Думаю, человек – система очень сложная. Редукционизм мне не свойственен. Человек – существо духовное в том смысле, что это настолько сложная система. Но в момент смерти, боюсь, ничего не остается. Мне это не особо нравится, но… Где все эти души помещались бы, ведь человечество существует миллионы лет» (неверующий профессор физики, Польша).

Поднимается просвещенческая тема «взрослости» неверия и «детскости» веры: «это детские сказки», «ты понимаешь, что если примешь [идею души], то станешь дураком… понимаешь, что этого не может быть» (неверующий профессор физики, Украина).

Оба «нарратива замещения» (украинский и польский) целостно повторяют западноевропейский. Однако лишь в польской выборке наблюдается некоторое влияние христианского контекста, которое приводит к периферической эрозии нерелигиозного нарратива. Ученые не утверждают веры в христианские истины, а скорее задают вопросы. Основываются они на опыте и собственных размышлениях, в том числе научных, которые делают нарратив замещения менее убедительным в таких вопросах как: возможность свободной воли; происхождение сознания, появление вселенной из ничего; невероятность смерти. Таких сомнений в украинской выборке нет.

Польские «нарративы согласования»

Религиозные типы украинских и польских ученых значительно различаются. В польской выборке они довольно однородны: 25 респондентов считают себя католиками и отличаются лишь степенью готовности последовательно принимать все догматы Церкви. 5 ученых говорило о возможной «иной религии», которая была бы им ближе, не определяясь, впрочем, какая это могла бы быть религия. Еще 2 респондентов нельзя отнести ни к верующим, ни к неверующим. Что касается украинской выборки, то религиозные мировоззрения здесь разнообразны, в основном, не связаны с институциональной религией или связаны с ней только ритуально. Большинство (26) ученых имеют «слабое» религиозное мировоззрение, характеризующееся низким или нулевым уровнем религиозной практики, среди них много таких, кто представление о божественном выводит из науки. Только 8 человек принадлежат к «сильному» типу, имея проработанное религиозное мировоззрение, принадлежа к институциональной религии или религиозной общине. Среди них 2 протестанта, 1 свидетель Иеговы, воцерковленные православные, а также члены псевдонаучной секты, которую, вероятно, следует отнести к движению Нью Эйдж.

Стратегии «согласования» в польской и украинской выборке сильно отличаются.

Польские верующие ученые, в основном, стараются исключить душу из области научного исследования, постулируя дуализм души и тела. Для этого используются две основные стратегии:

а) доверие церковной традиции (вместо аргументации). Эту стратегию принимают, в основном, ученые, называющие себя последовательными католиками. По их мнению, душа есть, а то, как она связана с телом, сознанием, мозгом, лежит вне пределов их размышления. Они верят, потому что так говорит Церковь:

«…это значит принимать душу в пакете с другими правдами веры... нет смысла детально анализировать душу, где она входит и выходит, тут влетает, там вылетает» (профессор биологии, последовательный католик);

«о том, что душа бессмертна, говорят апостолы, и это нас обязывает, это нам дано для веры» (профессор астрофизики, последовательный католик)

б) нематериальный характер души, вынесение ее за скобки научного исследования: «естественными науками этого нельзя объяснить, потому что образ и подобие Божие не может быть определено в рамках естественных наук» (профессор астрофизики, последовательный католик); «это точно не субстанция, не может быть субстанцией, потому что душа нематериальна» (профессор физики, «другая религия»)

Польские ученые хорошо понимают, что многие явления, трактуемые некогда как проявления души или – метафизически понимаемой – личности сегодня хорошо исследованы или, как уже хорошо видно, будут исследованы в будущем. Таковы некоторые нейробиологические принципы действия сознания, эмоции, память и даже механизмы принятия решений. Такие явления польские верующие ученые относят к материальному субстрату в человеке, к не-душе. Все то, что в человеке относится к сфере исследуемого, отдается польскими верующим учеными «на откуп» науке, а душа, следовательно, «изгоняется» из этой сферы.

Душа – это не мозг: «Мы транскрибируем потенциалы мозга, но не транскрибируем душу» (профессор теоретической физики, последовательный католик);

«Я немного читал о мозге и понимаю, что это очень сложная структура, что мы только некоторые фрагменты мозга понимаем, что часть мозга, скажем, в кавычках «неактивна», не используется. Мозг человека эволюционно сформировался как сложная структура, но попытка ответа на вопрос [о душе] – это как бороться с ветряными мельницами. Ну мы видим, что на какой-то раздражитель наш мозг реагирует. Но это, не душа человеческая… Она, с одной стороны, конечно, некая сущность, которая существует. Но как эта сущность, скажем, реализуется, как она существует? С этим у меня никогда не было проблемы – с так сказать локализацией человеческой души» (профессор физики, последовательный католик).

Душа – это также не сознание: «для меня не проблема – верить в душу. Это две непересекающиеся вещи. Бессмертная душа и сознание – это вещи совершенно разные» (профессор астрофизики, католик).

Вот почему душа описывается как тайна, не подлежащая исследованию: «Душа, по моим ощущениям, это, прежде всего, какая-то тайна. Это то, что мы получили от Бога, это что-то, что не человеческой рукой сделано. Она и есть, как мне кажется, тем глубинным атрибутом человеческой природы, который каждый из нас индивидуально получил от Бога. И это также атрибут бессмертия души. Я думаю, хотя никогда не пытался это определить, что это как раз такая эманация, частичка Бога в нас. Определенный дар. Если мы называем себя детьми Бога, то тот факт, что у нас есть душа – это дар от Него. Эманация части Бога в том смысле, что участие в части Его природы» (профессор физики, последовательный католик)

Так же, как в случае польского «нарратива замещения», размываемого на периферии религиозным нарративом, польские религиозные нарративы подвержены эрозии со стороны «нарратива замещения». Она проходит почти по всем их узловым моментам и присуща как тем католикам, которые допускают свободную интерпретацию вероучения, так и, реже, последовательным католикам. В числе таких моментов: зависимость бессмертной души от материального мозга; возможность воскресения в теле;

возможность свободной воли ввиду природного детерминизма; эволюционное объяснение происхождения веры.

Так, профессор астрофизики, последовательный католик, хорошо знакомый с католической теологией, в которой наличие свободной воли человека является одной из ключевых идей, замечает, что согласование такой свободы с изучаемым им натуральным порядком, основанном на безусловных законах, трудно: «Да, говорится о сознании, о свободной воле. Я бы сказал, что тут я вижу наибольшую проблему. Может, не столько проблему, сколько вопрос, требующий объяснения. Потому что если свободная воля существует – а ведь каждый, если его спросить, есть ли у него свободная воля, то скажет: да, я же выбираю между добром и злом – то мне кажется, что места для свободной воли в естественных науках нельзя найти. Что же касается сознания, то тут я просто не знаю».

Эрозия, снова-таки, проявляется не в отказе от религиозных истин, а в сомнении, возвращающихся вопросах.

Украинские «нарративы согласования»

Самым близким аналогом польского дуалистического нарратива первого типа можно, пожалуй, считать нарратив, который мы назовем «апофатическим». Последовательно его развивают, в основном, воцерковленные православные ученые, однако его остаточные формы мы находим и у других верующих. Если польские ученые говорят о том, что научное исследование материи не угрожает существованию души потому, что так говорит Церковь или же ввиду нематериальности души, то украинские подчеркивают непостижимость, божественность души человека, которую знать человеку не дано и даже не спасительно: «Есть мир, не описываемый словами» (профессор астрофизики, слабый тип веры); «по неопытности вы говорите… я буду исследовать законы духовного мира….потом начинаешь понимать, что это полная глупость... мы не доросли до того, чтобы понимать» (профессор астрофизики, слабый тип веры).

Один из физиков-теоретиков среднего поколения, протестант, развивает продуманный нарратив, в котором мы находим аналог картезианской метафоры тела-корабля, ведомого душей. Вместо судна у физика появляется белорусская машина «БЕЛАЗ»: „я как физик предполагаю, как гипотезу, что душа как раз и управляет биологическим процессом… Вот давайте представим себе «БЕЛАЗ»… «БЕЛАЗ» едет туда, куда управляет водитель, который там сидит… Я предполагаю, что душа как раз и отвечает за управление реальными биологическими процессами». Следует, однако, заметить, что ученый не исключает исследования души физическими методами. Эта последняя особенность необычайно характерна для украинских «нарративов согласования». Душа видится как материальный или глубинно, фундаментально связанный с материей субстрат, и поэтому включается в область компетенции науки. Так, аспирантка астрофизики, глубоко верующая протестантка, основываясь на характерном для протестантизма буквальном прочтении Библии, связывает душу с кровью: «…я сама думаю: где я? Если верить Библии – в крови: «не пей крови, в крови душа». Но кровь-то омывает и мозг! Мозг – наш системный диск, в котором есть информация… мне кажется, что вот здесь вот душа включается».

В украинской выборке основными являются не дуалистические нарративы, а «высший материализм» и «энергетический» (и даже «волновой») нарративы:

«душа – это такой материализированный сгусток энергии» (профессор биологии, греко-католик);

«[душа], наверное, есть, потому что есть какой-то закон сохранения [энергии]» (профессор теоретической физики, слабый тип веры);

«это может, на уровне волновых неких вещей» (аспирант астрофизики, глубоко верующая протестантка).

Кроме того, для украинцев характерен нарратив, построенный не на религиозной традиции, а на собственных размышлениях об умерших близких, которые, как кажется респондентам, являются им – во сне или через странные совпадения, знаки:

«Да, я верю [в душу]. И опять же, есть примеры, не научные, из жизни моей и вот этой [моей знакомой] Аллы. У Аллы была квартира на сигнализации. И вот два года подряд, в день ее рождения, когда она выходила и брала на сигнализацию, приезжала милиция. Никто ничего не входил, но сигнализация была нарушена. Она считала, что это душа ее матери». (профессор биологии, слабый тип веры, Украина).

Иногда ученые говорят и о реинкарнации. Эти нарративы, как представляется, не имеют отношения к христианской традиции.

Поскольку украинские религиозные типы очень разнообразны и обычно не отягощены кодифицированным вероучением традиционной религии, трудно говорить об эрозии этих нарративов. Следы «нарратива замещения» видны повсюду, они вплетаются в религиозные мировоззрения, чаще всего, не мешая вере в божественное. Так, украинский профессор астрофизики (слабый тип веры) размышляет о душе не как о нематериальной сущности, а как о черте личности, обусловленной биологически:

«[Что такое душа, личность?] Мы похожи на биологические механизмы, с одной стороны. Потому что мы и есть биологические механизмы. С другой стороны – мы же очень сильно зависим от социума. Мы же живем в социуме, так же как другие животные живут в какой-то экосистеме. Он может передавить наши собственные способности или пороки, создавать благоприятные возможности для развития человека как личности. Но личностные его характеристики все-таки генетически обусловлены, это несомненно».

Другой ученый считает, что никакой души не существует, а человека отличает от животного духовная культура, которая, впрочем, объясняется механизмами адаптации: «человека отличает от животного что? Мысли о будущем, альтруизм? Но альтруизм свойственен также животным. Но вот то же искусство – а религию я как раз отношу к сфере искусства… Религия, скажем, христианская, нужна для того, чтобы меньше было вот этой вот агрессивности» (профессор биологии, слабый тип веры).

Выводы. Как было замечено, и польские, и украинские «нарративы замещения» последовательно повторяют сформированные в западноевропейской интеллектуальной традиции тезисы. Однако спецификой польских неверующих является подверженность секулярного мировоззрения влиянию религиозного нарратива. Такие ученые не верят в божественное, но задают себе вопросы, вызванные противоречием их размышлений и опыта с «нарративом замещения» в таких областях как: свободная воля, сознание, происхождение мира, суть смерти. Что касается религиозных мировоззрений, то в польской группе преобладает католический тип, более или менее последовательный в своей вере, знакомый с целостным христианским вероучением и испытывающий социальное «давление» со стороны доминирующего в стране католицизма. Такие мировоззрения также подлежат эрозии, сомнениям, модификациям в тех самых спорных пунктах, которые содержатся в «нарративе замещения». Таким образом, в польской выборке религиозный и нерелигиозный нарративы, оба целостные, влияют друг на друга и приводят к определенной периферийной эрозии. В свою очередь, основной стратегией «согласования» религиозных ученых, утверждающих возможность бессмертной души в мире, где царят изучаемые наукой закономерности, становится, фактически, изъятие души из области материи. Бессмертная душа нематериальна и не подвержена изучению науки. Благодаря этому разделению наука может «обезопасить» себя от религии, и наоборот.

В отличие от польских неверующих ученых, для украинских характерно отсутствие какой-либо эрозии «нарратива замещения». Украинские атеисты не сомневаются в своих взглядах. Происходит так, возможно, потому, что все сомневающиеся, неустойчивые мировоззрения в Украине принадлежат не к агностическому, как в Польше, а к слабо-религиозному типу, характеризующемуся надеждой, что какая-то божественная реальность все-таки есть. В то время как нарративы неверующих герметичны, этого не скажешь о религиозных нарративах. В области веры границы строго не определены и, соответственно, не могут нарушаться. Украинская выборка богата мировоззрениями слабого типа, где вера выражается лишь в предчувствии, предположении, догадке, но не в

практике. Ученые чувствуют себя весьма свободно в бриколлажном конструировании своих мировоззрений, часть которых больше связана с наукой, чем с религиозной традицией. Что характерно, в украинских религиозных нарративах душа описывается в материальных (энергетических, волновых) категориях. Она не изъята из области научного исследования.

Можно предположить, что все эти различия польских и украинских ученых связаны не только с сильным влиянием на первых из них психофизического дуализма, содержащегося в западнохристианской теологической традиции и делающего натуральным тезис о раздельности души и тела, в то время как влияние православной теологии на вторых весьма слабо. Дело, вероятно, и в ином решении вопроса демаркации. В Польском социуме существуют более четкие границы между наукой и религией, природой и Трансценденцией, материей и духом, сформированы два хорошо организованные нарратива: нерелигиозный и религиозный-католический. В украинском культурном контексте такие границы не сформировались, что приводит к бриколлажной, мозаичной динамике взаимопроникновения религиозных и нерелигиозных элементов. В то же время, слабые границы между духовным и материальным, естественным и сверхъестественным, наукой и религией, а также разными религиозными учениями, в том числе, синкретическими, типа Нью Эйдж, позволяют включить вопрос о душе в область научного исследования. Наука нередко понимается здесь «неортодоксально», открыто, то есть предполагается возможность иного подхода, чем методологический натурализм.

Размышляя о влиятельности западного секулярного нарратива о душе, можно заметить, что в обеих исследуемых странах Центрально-Восточной Европы его наибольшее воздействие мы обнаруживаем среди неверующих ученых, которых, однако, меньшинство. В свою очередь, как мы видели, нарративы религиозных ученых носят следы влияния культурно-исторического контекста своих стран. Различие паттернов влияния науки, считающейся интерсубъективным, интернациональным институтом, на религиозность поляков и украинцев показывает, что общее представление о секуляризирующем влиянии науки на веру современного человека слишком упрощено. Более того, преобладающая религиозность ученых в обеих выборках заставляет думать, что в случае Польши и Украины оно преимущественно неверно.

Литература

1. Chambers R. Vestige of the natural history of creation. New York: W. H. Colyer, 1846.
2. Comte A. Cours de philosophie positive (1830-1842). Paris: Librairie Larousse, 1936.
3. Durkheim E. 'L'Efficacité des doctrines morales. *Bulletin de la Société française de philosophie*. 9 (1909): 219-231.
4. Ecklund E., Park J., Sorell K. Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(3)(2011): 552–569.
5. Ecklund, E. Science vs. religion: What scientists really think. New York: Oxford University Press, 2010.
6. Ecklund, E., and, Ch. Scheitle. Religion among academic scientists: Distinctions, disciplines, and demographics. *Social Problems* 54 (2007): 289-307.
7. Ecklund, Elaine, and Jerry Z. Park. Conflict between religion and science among academic scientists? *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009): 276-292.
8. Eiduson, B. Scientists: Their psychological world. New York: Basic Books, 2009.
9. Eiduson, B., and L. Beckman (eds.). Science as a career choice: theoretical and empirical studies. New York: The Russell Sage Foundation, 1973.
10. Elchardus M., and B. Spruyt. The culture of academic disciplines and the sociopolitical attitudes of students: A test of selection and socialization effects. *Social Science Quarterly* 90 (2009): 445-460.

11. Erenc J., Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego, *Przegląd Religioznawczy* 3 (2010):121–142.
12. Erenc, J. Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwer- sytetu Gda skiego. *Przegląd Religioznawczy*, 3(2010): 123-143.
13. Evans John H., Evans Michael S. *Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative*. „Annual Review of Sociology" 34 (2008): 87–105.
14. Finkelstein, M. The American academic profession: A synthesis of social scientific inquiry since World War II. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
15. Frazer J. The Golden Bough: a Study in Magic and Religion, New York, London, Macmillan and co, 1890.
16. Gołąb, A. Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większości Polaków. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*, 6(1) (2014): 144-162.
17. Habermas J. Wierzyć i wiedzieć. *Znak*. 568 (2012): 8–21.
18. Hoge, D. Commitment on campus: Changes in religion and values over five decades. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
19. Hoge, D., and L. Keeter. Determinants of college teachers' religious beliefs and participation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 15 (1976): 221-235.
20. Holahan, C., and R. Sears. The gifted group in later maturity. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
21. Hollinger, D. Science, Jews, and secular culture: Studies in mid-twentieth century American intellectual history. Princeton: Princeton University Press, 1996.
22. Inglehart R., Norris P. Wzbierająca fala. Równouprawnienie płci a zmiana kulturowa na świecie, Warszawa 2009.
23. internetowa: http://www.pewforum.org/2009/11/05/scientists-and-belief/
24. Kaufmann F.-X. Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg: 1979.
25. Keysar, A. and B. Kosmin. Worldviews and opinions of scientists: India 2007-08 Summary Report. Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford, CT, 2008.
26. Kosmin, Barry, and Ariela Keysar. American religious identification survey (ARIS 2008) Summary Report. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, 2009.
27. Larson, Edward J., and Larry Witham. Leading scientists still reject God. *Nature* 394 (1998): 313.
28. Larson, Edward J., and Larry Witham. Scientists are still keeping the faith. *Nature* 386 (1997): 435-436. http://dx.doi.org/10.1038/386435a0
29. Lee, J. Religion and college attendance: Change among students. *The Review of Higher Education* 25 (2002): 369-384.
30. Lehman E., D. Shriver. Academic discipline as predictive of faculty religiosity. *Social Forces* 47 (2) (1972): 171-182.
31. Lehman E., Shriver D., *Academic discipline as predictive of faculty religiosity*, „Social Forces" 1968, nr 47, s. 171–182.
32. Lehman, E. Academic discipline and faculty religiosity in secular and church-related colleges. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974): 205-220.
33. Lehman, E. The scholarly perspective and religious commitment. *Sociological Analysis* 33 (1972): 199-216.
34. Lehman, E., and D. Shriver, Jr. Academic discipline as predictive of faculty religiosity. *Social Forces* 47 (1968): 171-182.
35. Lehman, H.C., and P.A. Witty. Scientific eminence and church membership, *Scientific Monthly* 33 (1931): 544-549.
36. Lenski, G. The religious factor. New York: Doubleday, 1963.

37. Leuba, J. The belief in God and immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study. Boston: Sherman, French & Co.,1916.
38. Leuba, James. Religious beliefs of American scientists. *Harper's Magazine* 169 (1934): 292-300.
39. Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*, Kraków: Nomos, 2000.
40. Maranto R., R.E. Redding, and F. M. Hess (eds.), The Politically Correct University: Problems, Scope, and Reforms. Washington D.C.: The AEI Press, 2009.
41. Masci, D. (2009). *Religion and science in the United States. Scientists and belief*. Strona.
42. Mixon, S., L. Lyon, and M. Beaty. Making Sense of a „Religious" University: Faculty Adaptations and Opinions at Brigham Young, Baylor, Notre Dame, and Boston College. *Review of Religious Research* 43/4 (2002): 326–348.
43. Mixon, S., L. Lyon, and M. Beaty. Secularization and national universities: The effect of religious identity on academic reputation. *Journal of Higher Education* 75(2004): 400-419.
44. Rigney D., and Th. Hoffman. Is American Catholicism anti-intellectual? *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1993): 211-222.
45. Roe, A. The making of a scientist. New York: Dodd, Mead, 1952.
46. Shiner L. The Meaning of Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 2 (1967): 207-220.
47. Smith R. The Physiology of the Will: Mind, Body, and Psychology in the Periodical Literature, 1855–1875/ Cantor G., Shuttleworth S. Science Serialized. Representations of the Sciences in Nineteenth-Century Periodicals. Cambrige:2004.
48. Stark R. On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students. *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/1: 3–20.
49. Stark R., Iannaccone L., Finke R. Rationality and the „Religious Mind". *Economic Inquiry*, XXXVI (1998): 373–389.
50. Sztompka P. Socjologia, Kraków: Znak, 2012.
51. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-II*, Tübingen 1919- 1921.
52. Wilson B. Secularization: The Inherited Model/ Ph. Hammond. The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion, Berkeley: 1985, p.9-20.

Социально-управленческая рефлексия опыта взаимодействия религиозных и образовательных институций

Social-management reflection of religious and educational institutions interaction experience

ГОРОДНЁВА М.С. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Аннотация. В статье рассматривается соотношение традиционного и нетрадиционного типа религиозности. Представлена краткая типология современных нетрадиционных форм. В структуре современных социальных процессов «социальная адекватность» той или иной религиозной группы связана с принципом воздействия данных групп как на конкретного адепта, так и на социальную реальность в целом. В этой связи представляет интерес феномен социальной деструктивности в современной социально-религиозной динамике.

Ключевые слова: бытие; сознание; общество; религиозная типология; деструктивность.

GORODNEVA M.S. RELIGIOUS PROCESSES AS AN OBJECT OF SOCIAL SECURITY

Abstract. This article is about the relationship between traditional and non-traditional religiosity types. It also contains an observation of modern non-traditional forms typology. In the structure of modern social processes, the "social adequacy" of a particular religious group is related to the impact of these groups on both specific adept and a whole social reality. That is the reason why the phenomenon of social destructiveness in contemporary socio-religious dynamics could be a point of interest.

Keywords: being; consciousness; society; religious typology; destructiveness.

Одной из сфер межличностных взаимодействий выступают отношения между людьми различных религиозных конфессий. По всему миру обострились конфликты, имеющие религиозные тенденции. Складывающаяся по всем направлениям социально-религиозной сферы сложная ситуация говорит о необходимости рефлексии и объединения усилий всех активных светских и духовных организаций на международном уровне для решения национальных и межконфессиональных проблем.

Важнейшим социально актуальным вопросом является вопрос о соотношении традиционной и нетрадиционной религиозности в современной глобальной культуре, а также тех социальных опасностях, которые способна заключать в себе деструктивная религиозность.

Традиционная религиозность отличается тем, что осуществляется самоидентификация личности с самосознанием народа, несмотря на изначально надэтнический характер исповедуемых мировых религий. Идентичность с культурой, народом, религией дает человеку ощущение стабильности в социальной жизни, что передается из поколения в поколение. Однако в современной культуре границы религиозной самоидентификации размылись.

Нетрадиционные религиозные движения (НРД) представляют собой явление религиозности, подчас радикально отличающееся от принятых религиозных форм данного общества, хотя конкретная историческая ситуация может спровоцировать их возникновение. Часто для них характерна пропаганда новых социально-религиозных утопий оппозиционной или альтернативной направленности.

Следует понимать, что не всегда возможно провести четкую грань между «мирными» и «деструктивными» религиями, тем более что установки одной и той же религиозной организации довольно быстро изменяются, и, при том, не в одинаковой мере по разным вопросам. В связи с чем, возникают трудности при классификации НРД, которые в отечественной и зарубежной литературе нередко именуются «тоталитарными или деструктивными сектами / культами». Однако под критерий «тоталитарности» часто попадают все остальные религиозные объединения, не относящиеся к традиционным конфессиям и не обладающие характером деструктивности. И.Я. Кантеров указывает, что данные понятия имеют оценочный характер и не обладают устойчивыми типологизирующими признаками [1].

Можно выделить следующие нетрадиционные формы религиозности [2]:

Религиозные движения *обновленческого* типа предлагают новое осмысление социальных проблем, и претендуют на неотложное и радикальное решение. К этому типу относятся аскетические и психосоматические культы, техники интеллектуального развития, трансцедентальной медитации, методики достижения «совершенного образа жизни» (сакрализация действительности). Эти движения опираются на воззрения, почерпнутые из традиций индуизма, дзэн-буддизма, тантризма, суфизма (теософия, антропософия, Агни-йога, кришнаизм посредством принципа бхакти-йоги).

Для *оппозиционных* мироборческих и богоборческих религиозных течений характерно отчужденное отношение к миру, противоборство, либо стремление подчинить его противоположным сакральным приоритетам. Подобные религиозные феномены могут иметь исток возникновения в прошлом, но осмысление социальной и культурной ситуации предлагается иное. В вариантах указанных религиозных представлений не наблюдается стремления к обновлению и усовершенствованию мира (неооккультизм, неошаманизм, культы дьявола, некоторые уфологические группы, неоспиритизм). Наиболее радикальный оппозиционный вектор представлен такими организациями, как Церковь Сатаны, неомифология германского фашизма.

К этой типологии можно отнести неоязычество, уменьшающее значение этического содержания в религии, утверждая тем самым отказ от христианской традиции. В неоязычестве наблюдается возврат к жесткой архаической нормативности и авторитету наставника.

Альтернативные религии принципиально не допускают компромисса с современным миром, решительно отказываясь от существующей социальной реальности и от официальных церквей, поддерживающих ее своим авторитетом. Для них неприемлемы никакие общественные реформы, поскольку царящее в мире зло полагается неискоренимым. Эта типология новых религиозных движений получила известность в период затухания в западных странах молодежного движения протеста 60-70-х годов, когда «движение Иисуса», секта «Дети Бога», «движение Харе Кришна» явились феноменами религиозного протеста, пришедшими на смену антиавторитарным социально-политическим выступлениям молодежи. Указанные тенденции отразились в молодежной контркультуре в форме радикальных движений *New Age*: «битнический дзэн», «Революция Иисуса», «наркотическая революция», «психоделия» Кена Кизи и Тимоти Лири.

Наиболее высокий уровень деструктивной активности характерен для *хилиастических сект*. Данные религиозные организации говорят о фактичном осуществлении Царства Божьего на земле в кругу избранных и предлагают всему человечеству последовать их примеру («Дети Бога», «Богородичный центр», «Церковь

последнего Завета», «Белое Братство»). Провозглашается необходимость ухода в потустороннюю реальность, что нередко реализуется через ритуальное массовое самоубийство членов секты.

Сложность описания нетрадиционных религиозных движений заключается в том, что-то или иное движение может обнаруживать различные типологические особенности, что говорит о динамике инновационных тенденций. Прежде всего, это связано с неоднородностью организаций и с историческим социокультурным воздействием. В связи с этим в некоторых случаях правомерно употребление понятия *«деструктивная секта»*. Деструктивные секты, помимо экономического интереса, реализуют *властный*. В деструктивных религиозных организациях социальная структура существует через призму господства и подчинения, то есть отношения власти. В этой связи, возникают трудности при классификации нетрадиционных форм религиозности.

При исследовании данного феномена акцент необходимо делать не на характере *тоталитарности,* а на общей деструктивности. Деструктивность – понятие психологическое, а тоталитаризм – политико-правовое [3]. Деятельность деструктивных сект необходимо рассматривать как реакцию девиантного поведения в условиях социальной аномии в период духовного кризиса.

Деструктивность – это не только разрушение структуры личности и сознания, но и нарушение целостности общественного организма. Сохранению жизнеспособности и целостности общества способствует возрождение национальных культур, а также светская морально-этическая база.

Относить ту или иную религиозную организацию к феномену деструктивной секты следует лишь на основании достоверных свидетельств, что желательно и необходимо подтвердить в судебном порядке. Государство является последней инстанцией, которая связана законами и международным правом в отличие от общественных и религиозных институтов. Основанием для классификации тех или иных религиозных движений как деструктивных является наличие следующих факторов:

- Культивация асоциальности;
- Нарушение конституционных прав и обязанностей субъекта;
- Риск для физического и психического здоровья;
- Сокрытие истинных целей объединения;
- Контроль над сознанием и поведением человека.

У деструктивных сект диссонанс социального и духовного мира заключается в резкой непреодолимой грани между измерениями, поскольку в качестве идеологической посылки принимается тезис о безнадежной испорченности мира. В традиционных религиях связь между мирами остается, более того, ставится вопрос о спасении мира.

Традиционные религии от нетрадиционных отличаются тем, что в своем массовом аспекте являются социально-духовными, а не духовно-социальными (современная позиция РПЦ). Например, в исламе любые внутренние действия приравниваются к социально значимому поведению, что находит отражение в строжайшей дисциплине. Данный аспект призван регулировать общественную структуру.

Говоря о социальной организации новых религиозных движений (НРД) деструктивного толка, следует отметить, что они не предлагают субъектам своей модели социальной реальности. При необходимости используется потенциал социальных связей самого человека. Для лидеров движений социальная реальность становится сырьевым придатком, а для субъекта приобретает характер виртуальности. Лидеры деструктивных религиозных организаций создают свой замкнутый мир в общем пространстве социальной реальности, иногда целиком отмежевываясь от него. Таким образом, очевиден потребительский мотив подобного рода социального конструирования.

Активные кросскультурные взаимодействия на различных уровнях размывают установленные духовно-культурные ареалы. В связи с чем религиозность должна быть социально адекватной и сочетаться с толерантностью и гибкостью мышления, иначе она

вырождается в вариант «формальной» религиозности, дающей эффект косности, догматизма, а иногда и фундаментализма, что ведет к деструктивным проявлениям в рамках традиционной религиозности.

Знание механизмов манипулирования сознанием – это одно из средств защиты от сект и культов тоталитарной направленности.

1. Вербовка. Для установления контроля над сознанием адепта, осуществляется корректировка его общего психического состояния. Субъективные впечатления и эмоциональные ощущения человека на этапе вхождения в коллектив секты комфортны. Субъект испытывает удовлетворенность от того факта, что имеет возможность восполнить недостаток общения или желаемых чувств. Пребывание в культовой организации дает возможность субъекту почувствовать причастность к чему-то возвышенному, сакральному, к некой общей идее. Групповая сплоченность дает ощущение защиты, что поддерживает авторитет духовного лидера, играющего роль строгого, но при этом справедливого отца. Адепт верит в свою избранность, в высоту поставленных перед ним задач. Однако при этом часто концептуальное содержание и логичность культовых идей, их социальная конструктивность для субъекта не имеют особой значимости.

2. Для установления контроля над сознанием еще одним необходимым методом является принятие новообращенным субъектом *культовой терминологии и лексики.* Понятийный аппарат помогает незаметно для адепта изменить образ мыслей, навязать новые упрощенные стереотипы восприятия реальности, скорректировать ценностное отношение к людям вне культовой организации.

3. Следующим этапом является *преобразование картины мира* субъекта в соответствии с культовой интерпретацией. Трактовка бытия с позиции деструктивного культа «раскалывает» мир на «своих» и «чужих», что часто проявляет себя в двойных моральных стандартах.

4. Одним из методов контроля сознания адепта выступает *отбор информации о внешнем мире.* На этом этапе любые критические замечания по отношению культу воспринимаются как ложь, происки «злых сил». Преднамеренно снижается статус критического рационального восприятия реальности и повышается эмоционально-чувственный компонент. Область в сознании субъекта, ориентированная на социальное пространство, уменьшается, а вместе с ним ослабевает, либо вовсе теряется интерес к социальным (внешним для культовой жизни) событиям.

На данном этапе воздействие осуществляется на психофизиологическом уровне: жесткий режим, недостаток сна, многочасовые занятия, речитатив, телесная неподвижность, либо жесткий и интенсивный ритм движений. Подобные техники приводят к переутомлению субъекта, снижению уровня критического восприятия происходящего, депрессивному состоянию, галлюцинациям, навязчивым мыслям и состояниям. Однако изнутри деструктивного культа деформация в восприятии адептом воспринимается как ощущение «открывающегося сверхсознания».

5. Для манипулирования сознанием применяется *групповое давление* на мнение адепта, *скрываются истинные цели* общения. Организаторы в случае возникновения у адепта подозрения или критики, манипулируют посредством чувства вины, говоря о неспособность понять истину.

Вследствие указанных манипуляций у субъекта, вовлеченного в деструктивный религиозный культ, происходит изменение личности. Данная трансформация на начальных этапах обратима. На более поздних этапах происходит изменение ценностных ориентиров, на первый план выступают установки культовой группы, что неизбежно приводит к жесткости и холодности по отношению к другим людям, находящимся вне организации. В этой связи происходит ограничение круга общения только членами религиозного деструктивного культа. С окружающим миром адепты взаимодействуют преимущественно для вербовки или в коммерческих целях.

В межличностном общении не приветствуются юмор и ирония, поскольку они проявляют индивидуальное начало человека, что недопустимо в деструктивной религиозной организации. Культивируются идея избранности и чувство превосходства над непосвященными, что еще больше усиливает дистанцию между адептами и социумом.

Видоизменяются привычный образ жизни, рабочий ритм, бытовое поведение. На это влияет отсутствие личного свободного времени, деятельности вне культовой жизни организации, доминирование культовых ценностей над профессиональными интересами. Указанные стратегии способствуют контролю сознания адептов внутри организации, не позволяя уединяться и размышлять над происходящим.

В этом отношении основным средством защиты от религиозных культов деструктивной направленности является понимание технологии вовлечения людей, опирающиеся как на субъективные, так и на объективные факторы, влияние которых приводит к существенной деформации личности. Таким образом, важной социальной задачей по обеспечению безопасности личности является недопущение вовлечения людей в религиозные организации деструктивной направленности.

Литература

1. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в США и России // Библиотека культов. URL: http://toptatarica.ru/palsh/kanterov.htm (дата обращения 08.02.2016)

2. Балагушкин Е.Г., Шохин В.К. Религиозный плюрализм в современной России. Новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. 2006. № 2. С. 72-73.

3. Ибрагимов В. Деструктивные религиозные культы и духовная безопасность России // Тоталитарные секты – угроза XXI века. Материалы международной научно-практической конференции. Нижний Новгород, 2001. С. 137.

ЛИПИЧ Т.И. РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОБРАЗОВАНИИ

Аннотация. В статье рассматривается мысль о том, что основой для гуманизации и гуманитаризации системы образования в РФ и создания единой системы духовно-нравственного воспитания выступают традиционные моральные и религиозные ценности. Современное российское образование создает систему духовно-нравственного воспитания, имеющего главной своей целью духовное оздоровление общества, формирование у студенческой молодежи таких нравственных категорий, которые берут свои корни в традициях русской культуры. К традиционным ценностям, разделяемым большинством, можно отнести понятия веры, справедливости, любви, дружбы, взаимопомощи, патриотизма, семьи, образования. Для иллюстрации автор обращается к опыту по реализации системы духовно-нравственного образования и воспитания в деятельности НИУ «БелГУ»**.**

Ключевые слова: традиции; ценности; религия; православие; образование; духовно-нравственное воспитание; национальная безопасность.

LIPICH T.I. THE ROLE OF TRADITIONAL VALUES IN EDUCATION

Abstract. The article discusses the idea that the traditional moral and religious values form the basis of the humanization and humanitarization of the education system in Russia and also form a single system of spiritual and moral education.

The modern Russian education creates the system of spiritual and moral upbringing that has as its main goal the spiritual recovery of the society and forms at students' society such moral categories that go back to the Russian culture traditions. The concepts of faith, justice, love, friendship, mutual aid, patriotism, family, education are the traditional values shared by the most people. For illustration purpose, the author refers to the experiences of the BSU in the implementation of the system of spiritual-moral education and upbringing.

Keywords: traditions; values; religion; Christianity; education; spiritual and moral education; national security.

Известный русский философ И.А. Ильин еще в начале прошлого столетия высказал мысль о том, что современный ему мир переживает глубокий религиозный, духовный и национальный кризис. На наш взгляд, эти же слова можно отнести и к началу нашего столетия.

Современное российское общество характеризуется различным религиозным мировоззрением людей, проживающих на его территории. Поэтому традиционные моральные и религиозные ценности, сложившиеся в многовековом культурном пространстве нашего многонационального государства выступают основой для гуманизации и гуманитаризации системы образования в РФ и создания единой системы духовно-нравственного воспитания.

В.В. Зеньковский, русский мыслитель, размышляя о задачах социального воспитания, писал: «…образование должно не только организовывать ум, не только прививать знания и навыки к умственной работе: оно должно также подготавливать к той гражданской самодеятельности, какой требует теперь от всех нас жизнь. Образование должно способствовать не только расцвету личности, но и сделать ее способной к социальной жизни, должно подготовить ее к социальной деятельности» [1, с. 295]

Современное российское образование создает систему духовно-нравственного воспитания, имеющего главной своей целью духовное оздоровление общества, формирование у студенческой молодежи (мы рассмотрим именно эту категорию молодых людей, вступающих в жизнь) таких нравственных категорий, которые берут свои корни в традициях русской культуры. Во многих нормативных документах по данной тематике проводится мысль о том, что в условиях внешних и внутренних вызовов, существующих в современном обществе, именно образование может сыграть важнейшую роль в консолидации и укреплении солидарного общества, в повышении уровня доверия граждан к государству, к будущему своей страны.

В подтверждение этого можно вспомнить основные положения, отмеченные в Стратегии национальной безопасности РФ утвержденной Указом Президента РФ от 31 декабря 2015 г. № 683. В частности, там отмечается, что «укреплению национальной безопасности в области культуры способствуют:

- обеспечение культурного суверенитета Российской Федерации посредством принятия мер по защите российского общества от внешней идейно-ценностной экспансии и деструктивного информационно-психологического воздействия, осуществление контроля в информационной сфере и недопущение распространения продукции экстремистского содержания, пропаганды насилия, расовой, религиозной и межнациональной нетерпимости;
- создание системы духовно-нравственного и патриотического воспитания граждан, внедрение принципов духовно-нравственного развития в систему образования, молодежную и национальную политику, расширение культурно-просветительской деятельности» [2, с. 30].

Для решения поставленных задач большая роль уделяется образовательным учреждениям страны, в частности, вузам, в которых и происходит внедрение принципов духовно-нравственного развития в систему образования.

Известно, что в основе духовного единства общества лежат нравственные ориентиры, которые способствуют консолидации общества. К ним можно отнести справедливость, милосердие, сочувствие, сострадание. Все они формировались на основе традиций, складывающихся в обществе.

Традиции постепенно формируют культурную память и культурную идентичность. Без традиций не существует ни одной культуры в истории человечества. Невозможно представить себе, что существование любого человеческого общества могло бы обойтись

без традиций. На их основе строится человеческая самоидентификация, в них сосредотачивается их культурная энергия, которая содействует дальнейшему развитию. Традиция выступает важнейшим элементом культуры, благодаря ей появляется возможность сбора, хранения, передачи жизненного опыта поколений, являясь при этом механизмом трансляции этого опыта, обеспечивая тем самым тесную связь между прошлым и настоящим. Традиции, выступающие зачастую не писаным законом, определяющим общественные отношения, в свою очередь, регулируют отношения в обществе. Выступающие в качестве взаимодействующих тенденций в культурном развитии, традиции и инновации являются базисными культурными перспективами. В качестве механизма воспроизводства и изменения самой культуры выступает традиция.

Исходя из этого, традиционные духовные ценности выступают как ценности, выработанные в процессе жизнедеятельности народа на основе обрядов, ритуалов, определенных образцов поведения, тех традиций, которые способствуют саморегуляции народа, нации.

К традиционным ценностям, разделяемым большинством, можно отнести понятия веры, справедливости, любви, дружбы, взаимопомощи, патриотизма, семьи, образования и т.д. Все эти ценности, базирующиеся на взаимодействии человека и общества, выполняют различные функции, в том числе, формирования самоидентификации народа, нации, основывающейся на понимании своего происхождения, исторического и культурного становления и отношения к другим народам.

Успешное эффективное развитие России немыслимо без возрождения традиционных ценностей культуры и православия. Ведь известно, что стержнем любой культуры является её религиозная составляющая. Наша государственность изначально строилась на основе Православия, которое стало основой духовно-культурного кода России. Ценности, заложенные в нем, прошли проверку временем и испытаниями, выпавшими на русский народ. Для возрождения духовности и православной культуры потребуется немало усилий. На протяжении всей нашей истории была заложена мощная традиция приоритета духовных ценностей над материальными. И если из жизни человека убрать или свести к минимуму духовные ориентиры, то он очень быстро превратится в существо, для которого слова «родина», «отчизна», «мать» не будут иметь никакого смысла. Обществу необходимы духовные ориентиры. Если человек будет опираться в своей жизни на духовный опыт христианства, нравственные и исторические ценности своего народа, которые ярко проявляются в православии, то общество будет двигаться по пути гармонизации. И поэтому оно должно быть заинтересовано в поддержании ценностей, которые способствуют общественному развитию, а также направлять часть национальных средств на поддержание духовной сферы общества. В условиях реальной угрозы прогрессирующей нравственной деградации части общества и в целях улучшения морального климата в нем вопросом национального выживания становится приобщение молодежи к основам отечественной духовно-нравственной и культурно-исторической традиции.

Известный советский философ М. Мамардашвили писал о том, что ценности справедливости, добра, красоты, милосердия, любви не существуют сами по себе, не возникают сами из себя. Должны быть люди, которые их осуществляют. Другими словами, мы должны воспитать таких людей, для которых традиционные человеческие ценности были бы не пустым звуком. Образование является неотъемлемой и составной частью традиционных ценностей.

25.08 2017 года Министр образования и науки РФ О.Ю. Васильева, побывав на территории НИУ «БелГУ», ознакомившись с приоритетами в области духовно-нравственного образования, осуществляющегося в нашем вузе, в своем выступлении на региональной конференции педагогических работников Белгородской области отметила, что воспитание нового поколения является важной государственной задачей. На сегодня главные наши приоритеты – повышение социальной защищенности учителя,

эффективности образовательного процесса и воспитание нового поколения, − сказала О.Ю. Васильева [3].

Эту задачу должны решать в первую очередь, учителя, которых готовит наш вуз.

Теологическое, философское образование дают возможность молодым людям быть хранителями и носителями православной культуры. Показательна в этом отношении деятельность нашего социально-теологического факультета. В основе политики нашего факультета и кафедры философии и теологии находится изначальная установка государства на партнерское взаимодействие с церковью с целью возвращения к духовным корням отечественной культуры и оздоровления нравственной атмосферы российского общества. В существующих условиях это возможно в силу значительного влияния традиционных конфессий на формирование духовно-нравственных ориентиров и мировоззренческих установок молодых людей. Для реализации поставленных задач кафедра философии и теологии становится центром духовно-нравственного воспитания студенчества. Наши опытные преподаватели читают дисциплины на всех факультетах университета, в частности, такие курсы как «История мировых религий» и «Основы православной культуры», которые рассчитаны на приобщение студентов различных направлений к ценностям мировой и отечественной религиозной культуры, а также к традиционным духовным ценностям нашего многонационального и многоконфессионального российского общества.

В современных условиях проблемы международного терроризма показывают всю важность и значимость воспитания студенческой молодежи на основе традиционных ценностей, что имеет существенное значение для безопасности страны. Для этого в учебные планы некоторых факультетов введен курс «Духовная безопасность личности».

В цикл учебных дисциплин, которые преподают студентам социально-теологического факультета, входят самые разнообразные предметы, связанные с историей общества и человека, культурой и духовностью. Среди читаемых на сегодня курсов такие основополагающие, как история древней христианской церкви, история западного христианства, история поместных церквей, история Русской Православной Церкви, история древнерусского искусства. Безусловно, нужными для студентов, для формирования у них высокой духовности, высоких морально-этических качеств являются курсы этики и аксиологии в религии, православной антропологии и педагогики. Все это способствует расширению кругозора студентов и формированию у них философского взгляда на окружающий мир. Религиозная тематика интересует представителей многих специальностей и направлений, которые имеют возможность обучаться у нас в магистратуре, как по направлению «Теология», так и по направлению «Философия».

В рамках осуществления стратегии национальной безопасности России некоторые исследователи предлагают инновационные методы работы с кураторами студенческих групп, эффективность которых приведет к недопущению распространения продукции экстремистского содержания, пропаганды насилия, расовой, религиозной и межнациональной нетерпимости в реальной жизни и сети Интернет [4].

Справедливости ради, необходимо отметить, что такая работа в НИУ «БелГУ» ведется регулярно на площадке Духовно-просветительского центра им. Митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) на Социально-теологическом факультете.

Кроме образования, как духовной ценности, можно выделить очень важную проблему патриотизма. Известно, Россия вовлекается в международные интеграционные процессы, прежде всего, процессы глобализации. Это не может не сказаться и на духовно-нравственных ориентирах общества, когда идет борьба не на шутку между западными либеральными ценностями и традиционными ценностями, имеющими доминирующе значение в нашей стране. Поэтому мы должны понимать, какую важную созидательную роль в этих процессах может сыграть патриотизм. Патриотизм выступает как своеобразный сплав духовности, гражданственности и социальной активности, как

личности, так и всего народа, ориентирующихся в своей деятельности на благо Отечества и безопасность Родины. Он выполняет в обществе мировоззренческую, методологическую, аксиологическую и воспитательную функции. В рамках осуществления этих функций патриотизм предстает своеобразным способом выживания и сохранения целого народа и нации. Многие исследователи придерживаются идеи о том, что патриотизм выступает национальной чертой характера русского народа и особенностью становления русской государственности.

А.Ф. Лосев отмечал, что патриотизм может выступать абсолютной ценностью. На этом основании патриотизм может выступать важнейшим связующим звеном, или своеобразной «скрепой», межнациональных и межэтнических отношений в условиях кризиса массового сознания и международных отношений. В этих условиях начинает формироваться патриотизм российского общества как новое социокультурное духовно-нравственное явление. Президент Владимир Путин в ряде своих выступлений отмечал, что для России не может быть никакой другой объединяющей идеи, кроме патриотизма. «Это и есть национальная идея», – заявил глава государства. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл во время выступления в Совете Федерации также отметил, что патриотизм – это способ выживания, способ формирования общности, которая называется народом. И если мы разрушаем любовь к своей стране, мы пилим сук, на котором сидим, отметил Патриарх [5].

Исходя из всего, можно сделать выводы о том, что современный уровень развития нашего общества требует создания целостной системы духовно-нравственного воспитания на основе отечественных традиционных ценностей. В качестве основных направлений можно предложить различные виды воспитательной и просветительской деятельности, организацию научных конференций, фестивалей, проведения религиозных праздников (например, Студенческая Пасха и т.д.), различных паломнических поездок с целью ознакомления студенческой молодежи со святыми местами области и страны, организацию волонтерской работы, патриотические вечера и встречи с ветеранами Великой отечественной войны и горячих точек и т.д.

Сегодня можно констатировать, что общество должно быть основано на традиционных ценностях, выработанных в процессе историко-культурного развития, в противном случае, оно становится бездуховным и безнравственным. Поэтому понимание мира сквозь призму традиционных ценностей, дает молодым людям духовную опору, основание своей собственной жизни.

Литература

1. Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. 352 с.
2. Указ Президента РФ от 31.12.2015 г. № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_191669/ce89a659b0137b9d7c3a1dd4eca2b51d7001589f/ (дата обращения: 22.08.2017).
3. Министр образования и науки России приняла участие в региональной конференции педагогических работников Белгородской области 25 августа 2017 года. URL: http://минобрнауки. рф/пресс-центр/10788 (дата обращения: 27.08.2017).
4. Агеева Н.А. Социокультурные образцы как важный элемент структуры патриотического воспитания в современной России // Современные научные исследования и инновации. 2016. № 1 (57).
5. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVIII Всемирного русского народного собора. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3367103.html (дата обращения 27.08.2017).

ЛУНКИН Р.Н. РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ПЕРЕД ЛИЦОМ ОБЩЕСТВЕННЫХ ВЫЗОВОВ: ОСОБЕННОСТИ ПОМОЩИ НУЖДАЮЩИМСЯ И ГРУППАМ СОЦИАЛЬНОГО РИСКА

Аннотация. Русская православная церковь довольно поздно стала развивать современные формы социального служения – протестантские церкви уже в 1990-е годы заняли многие ниши в сфере помощи разным категориям нуждающихся, католические приходы в меньшем масштабе, но также успешно создавали свои проекты в рамках работы «Каритас» и личных инициатив. В РПЦ остались лишь воспоминания о том, какие благотворительные общества и кружки трезвости, богадельни были в начале XX века. В советский период православные общины отучили заниматься какой-либо общественной деятельностью, в том числе и социальным служением, и в 1990-е годы Церкви пришлось начинать этот процесс создания и развития социальных проектов с нуля.

Отсутствие любой публичной деятельности в эпоху СССР сформировало такой тип православного благочестия, при котором предполагалось, что социальная работа противоречит аскетической, молитвенной практике, мешает богослужебному процессу. Соответственно, успешные инициативы в православных общинах, которые исходили от священников или от групп активистов, чаще всего пресекались или ставились под жесткий контроль местных архиереев в 1990-е годы. Вплоть до середины 2000-х годов социального служения на общецерковном уровне по существу не было, оно не считалось приоритетным направлением развития церковной жизни.

Необходимость систематизированной помощи Церкви окружающим стала очевидной по мере развития приходской жизни и формирования крепких христианских общин в российских регионах. Для них социальные проекты стали чем-то само собой разумеющимся, исходящим из принципов Евангелия и единства верующих вокруг Евхаристии. Да и сама РПЦ стала играть большую роль в обществе, не только в сфере государственной идеологии, но и в жизни граждан.

Поскольку многие особенно сложные формы социальной работы в РПЦ начинались с чистого листа, то рецепция зарубежного и иноконфессионального опыта была неизбежна. Особенно ярко это проявилось в сфере реабилитации нарко и алкозависимых, в создании кризисных семейных центров, приютов и т.д. Протестантские и католические методики с различной степенью успеха были адаптированы к православной среде и богословским особенностям. На основе этих методик было создано многообразие форм социальной работы в РПЦ.

Однако одновременно православные активисты столкнулись с ограниченностью кадровых резервов – мотивированных людей, волонтеров. Это связано не только с тем, что по-настоящему гражданско активных прихожан и общин довольно мало, но и с низким уровнем солидарности, соучастия в российском обществе в целом. В этом смысле РПЦ пришлось преодолевать и церковные стереотипы, связанные с существованием и организацией социальной работы, подозрением к волонтерам, и косность, равнодушие окружающего общества. Целый ряд добровольческих православных проектов, социальных центров для молодых мам и людей с разными формами зависимости, говорят о развитии христианской солидарности в церковной среде, которая лучше всего отвечает духу Евангелия и укрепляет Церковь изнутри, будучи основанием для будущего расцвета христианского милосердия и общинной жизни в РПЦ.

Ключевые слова: социальная работа; реабилитация; группа риска.

LUNKIN R.N. RUSSIAN ORTHODOXY BEFORE PUBLIC CHALLENGES: FEATURES OF ASSISTANCE TO NEEDS AND GROUPS OF SOCIAL RISK

Abstract: In the article analyzed the reaction of Russian Orthodox Church on the social problems existing in society. The author concluded that the social service revived only in 2000s. The big role playing the ordinary parishes that became in a villages and towns the centers if the

cultural and spiritual life. The examples of the Orthodox rehabilitation demonstrate that the formation of the church bureaucracy of the social activities combines with the creation of the all church mechanisms of the social service and not only based on the administrative norms. The educational activity of the Synodal department for social service helps to raise up the specialists in a different spheres that are required by the state and non-government funds that got grants. Volunteer projects attracted to the Church the masses of new people, put new aims and goals before the Church activists and clergy themselves changing the Church itself as well as the society around.

Key words: social activities; Orthodoxy; Russian Orthodox Church; volunteer work; civil society.

Русская православная церковь довольно поздно стала развивать современные формы социального служения – протестантские церкви уже в 1990-е годы заняли многие ниши в сфере помощи разным категориям нуждающихся, католические приходы в меньшем масштабе, но также успешно создавали свои проекты в рамках работы «Каритас» и личных инициатив. Отсутствие любой публичной деятельности в эпоху СССР сформировало такой тип православного благочестия, при котором предполагалось, что социальная работа противоречит аскетической, молитвенной практике, мешает богослужебному процессу. Соответственно, успешные инициативы в православных общинах, которые исходили от священников или от групп активистов, чаще всего пресекались или ставились под жесткий контроль местных архиереев в 1990-е годы. Вплоть до середины 2000-х годов социального служения на общецерковном уровне по существу не было, оно не считалось приоритетным направлением развития церковной жизни.

Однако в 2010-е годы стали возникать совершенно особые примеры того, насколько сложно продвигается социальная работа РПЦ, и какие формы она приобретает в тех областях, где у Церкви нет и не было ранее определенных и больших достижений (как, например, отчасти в добровольческом движении). Такого рода областью является реабилитация нарко и алкозависимых, помощь как зависимым, так и созависимым (то есть их родственникам и друзьям). Успехи православных центров реабилитации не так заметны, как, к примеру, деятельность ребцентров, которые созданы протестантскими церквями. Наркозависимыми в РПЦ занимался вплоть до недавнего времени – до 2015-2016 годов – еще более узкий круг энтузиастов, чем любыми другими проектами для нуждающихся. И эти энтузиасты до недавнего времени никак не были объединены. Более того, казалось, что Церкви нечего предложить в сфере реабилитации, кроме окормления наркодиспансеров священниками и идеологической реабилитации, которая по большей части заключалась в критике «сектантских» ребцентров (имеются в виду центры пятидесятников и харизматов), которые, по мнению православных активистов-сектоведов, наркозависимость меняют на свою «духовную зависимость».

В сфере реабилитации наркозависимых у РПЦ был и отрицательный опыт работы с движениями, которые занимались различными видами зависимости. Один из примеров – это деятельность организации «Преображение России» (ПР) в Сибири, которая сотрудничала с РПЦ, но затем представители Церкви вынуждены были отмежеваться от нее, так как лидеры этой организации построили реабилитацию, прежде всего, на бесплатном труде бывших наркозависимых, а православная составляющая в воспитании реабилитантов «Преображения России» (8 июня 2011 года Верховный суд РФ принял решение о ликвидации «Преображения России») отсутствовала. С середины 2000-х годов ребцентры ПР стал налаживать сотрудничество с рядом епархий, в частности, с Новосибирской епархией, просили архиереев о духовном окормлении центров ПР. Однако если отбросить все личные обиды, разногласия и конфликты, то можно сделать вывод, что вертикальная система ПР не вписалась в епархиальную систему РПЦ. Совершенно очевидно, что «преображенцы» хотели контролировать свои центры, саму реабилитацию

и трудотерапию, которую проходят реабилитанты, работая, в том числе выполняя муниципальные заказы. С другой стороны, священнослужители РПЦ стали превращать центры ПР в православные, и в конце концов несколько десятков центров стали православными. В итоге в 2010 году основатель и лидер ПР Андрей Чарушников запретил сотрудничество с епархиями и прервал контакты с РПЦ.

В некоторых случаях сами представители власти побуждали священнослужителей заняться реабилитацией, как, например, в Новосибирске. При поддержке государства был также организован православный ребцентр при соборе Александра Невского, где также располагается антисектантский центр отца Александра Новопашина (бездомными и ребцентром занимается свящ. Константин Работа). Как отмечают чиновники, православные долгое время критиковали инициативы протестантов, но сами не занимались такой социальной работой (по словам местных чиновников, «родителям наркомана все равно, в какой он церкви, главное, чтобы он жив остался»). В 2010-е годы Новосибирская епархия РПЦ стала создавать ребцентры в районах. В других случаях удавалось переманивать активистов протестантских ребцентров, которые затем начинали создавать примерно такую же систему, но уже на православной почве, как, например, произошло в Ставрополе[1].

Как отмечает отвечающий за эту сферу деятельности в РПЦ епископ Каменский и Алапаевский Мефодий, «первые опыты общения с наркозависимыми у духовников в основном были не особо удачными. Известны случаи положительного исхода встречи, но в массе взаимопонимание и отторжение были обоюдными. Поначалу нелегко было догадаться, что встречу священника и наркомана продуктивнее рассматривать не как встречу двух говорящих на родственном языке иностранцев, а как встречу двух инопланетян» [2, с. 101].

Необходимость узких специалистов в сфере психологии и реабилитации (или наличие обращенных людей, которые сами прошли зависимость, каких много в протестантских общинах) является одним из обязательных условий успешности этого вида служения. Отсутствие и тех, и других, заставило представителей Церкви создавать систему реабилитации административным путем, сверху, а не снизу. Каких же результатов удалось достичь?

Согласно официальной статистике[2], в России действует около 200 церковных центров помощи наркозависимым. Среди них – 70 ребцентров для наркозависимых, 12 центров ресоциализации, 9 амбулаторных центров, 40 консультационных пунктов, 7 мотивационных центров и 62 группы взаимопомощи (для сравнения при различных протестантских церквях – баптистов, пятидесятников – действует около 600 ребцентров для наркозависимых). Созданием базы данных православных пунктов помощи наркозависимым занимается с 2010 года Координационный центр по противодействию наркомании Синодального отдела по благотворительности и социальному служению РПЦ во главе с епископом Каменским и Алапаевским Мефодием (владыка Мефодий был основателем центра для наркозависимых в Кинешемской епархии). Центр действует на базе Фонда св. прав. Иоанна Кронштадтского, учрежденного в 2011 году (центр успешно получает граниты Минэкономразвития и правительства Москвы). Еще в 2012 году была разработана и принята Синодом 26 декабря 2012 года концепция «О деятельности РПЦ по реабилитации наркозависимых», готовится также «дорожная карта» помощи созависимым с адресами, куда можно обратиться за помощью [2].

Система реабилитации с самого начала была поделена на разные сегменты в силу невозможности привести все к единообразию. Понимание этого также стало залогом

[1] Интервью у чиновников и религиозных деятелей взяты автором в ходе полевых исследований в рамках проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», который осуществляется с 1998 года. По итогам исследований в более чем 70 регионах РФ опубликован целый ряд изданий [См. 1, 4, 5].

[2] Информация пресс-службы Синодального отдела по благотворительности и социальному служению РПЦ.

успеха постепенного развития этой системы. Все организации были поделены на три категории: церковные организации, входящие в единую сеть помощи наркозависимым; канонические и учрежденные каноническими подразделениями Церкви организации, не являющиеся членами сети; находящиеся под эгидой Церкви независимые НКО, реабилитационный процесс в которых определяется и контролируется Церковью. Церковных центров, входящих в число членов сети – на 2017 год – десять. Это значит, что их программа соответствует методике Синодального отдела, и эти центры предлагают полноценную реабилитацию. В перспективе предполагается создание отделов и групп взаимопомощи при епархиях, приходах и монастырях, а также сети вспомогательных церковных и общественных организаций для выстраивания полного цикла реабилитации.

Что касается методики, то православные ребцентры строятся, в основном, на принципах «терапевтического сообщества», когда профессиональные психологи, психиатры, социальные работники, священники участвуют в «духовной терапии» и большая роль отводится волонтерам. Миннесотская модель – это совмещение принципов терапевтического сообщества с «Программой 12 шагов». Польская программа «Фамилия» (аналог – «Монар») – это совмещение принципов терапевтического сообщества с более строгой системой правил и внутренних законов в центре-общине, чем в «программе 12 шагов». Епископ Мефодий фактически отверг программы Анонимных алкоголиков и Анонимных наркоманов, призвав батюшек на приходах не отчитываться о проведенной работе наличием такого рода групп. По мнению владыки Мефодия, программы АН и АА никогда не смогут стать церковными и православными, так как они рождены в протестантской среде, затем стали нерелигиозными, однако основные черты протестантизма остались: группы АН и АА создают культ трезвости, каждая группа автономна, то есть отделена от прихода и приходской жизни, методика позволяет по-разному трактовать «понимание Бога», отрицая Священное Предание, исключается духовное наставничество со стороны священника.

Взамен епископ Мефодий предложил православную методологию социальной реабилитации наркозависимых в церковной общине. Фактически новая методика – это переработанный опыт реабилитации, который проходили зависимые в монашеской общине при Свято-Георгиевском храме села Георгиевского Кинешемской епархии. Именно в этой общине начинал заниматься реабилитацией сам епископ Мефодий. Опыт этой общины говорит о том, что возможно органичное вхождение реабилитационного процесса в жизнь общины, что реабилитация совмещается с традиционным укладом духовной жизни приходов и монастырей, не разрушая его. Было сформулировано три принципа такого рода церковной реабилитации: 1. Реабилитация в Церкви есть, в первую очередь, результат действия Божественной благодати, являемой во всей полноте церковной жизни. 2. Включение реабилитационного процесса в жизнь церковной общины (в этом миссионерском евангелизаторском характере реабилитации методика епископа Мефодия похожа на методику протестантских центров). 3. Компетентность (профессионализм) членов церковной общины, участвующих в реабилитации [3, с. 11]. На деле включенная в приходскую жизнь реабилитация является чрезвычайно сложной задачей для священников, которым в таком случае придется окормлять довольно разную по своему составу паству или учить прихожан общаться и как-то взаимодействовать с бывшими зависимыми. Пример общины при Свято-Георгиевском храме села Георгиевского Кинешемской епархии характерен и по-своему уникален. Реабилитацией будущий епископ – игумен Мефодий (Кондратьев) – стал заниматься еще в 1998 году, когда из села стали уезжать люди, и бывшие наркозависимые стали помогать храму, одновременно с реабилитацией. В настоящее время в селе Георгиевское около 10 реабилитантов, 4 священноинока и несколько послушников, но в селе уже никто не живет [2, с. 16]. Таким образом, для воспитанников уже создается уникальная духовная атмосфера, которой нет ни в городском приходе, ни в монастыре, привлекающем массу паломников.

Одними из самых образцовых центров для наркозависимых в Центральном регионе России являются Центр помощи наркозависимым «Радуга» в Кимрах Тверской области при храме Вознесения Господня (с 2013 года, по польской программе «Фамилия», аналог программы «Монар»), Христианский благотворительный фонд и центр «Старый Свет» при храме Покрова Пресвятой Богородицы в поселке Ерино Новомосковского округа г. Москвы (с 2003 года, на основе программы «12 шагов» и миннесотской модели) и группа поддержки родственников зависимых, то есть созависимых (15-20 чел.), при храме преп. Сергия Радонежского в Солнцево, один из лидеров – психолог Ольга Балабанова, настоятель храма – прот. Александр Волков (с 2016 года)[1]. В Петербурге сеть центров «Обитель исцеления» организовал прот. Сергий Бельков, действует также центр «Диакония» и стационар при Александро-Невской лавре, есть центр Александра Невского прот. Александра Новопашина в Новосибирске.

У каждого православного центра был свой путь развития. Как правило, все держится на энтузиазме отдельных верующих активистов – до момента целенаправленной поддержки центра со стороны Церкви, получения грантов и появления спонсоров на реабилитацию (что является большой редкостью – проще привлечь средства на строительство храма, чем на социальный проект). Руководитель Центра «Радуга» в Кимрах прот. Андрей Лазарев отмечает, что Кимры в конце 1990-х годов были одним из центров наркобизнеса, и в 2000 году на приходе стала вестись работа с наркозависимыми, появилась мечта открыть свой центр. В 2004 году отец Андрей прошел обучение в Польше в Гливице по программе «Фамилия» у Маевского, которая предполагала работу с пациентами с двойным диагнозом – зависимостью и психическими заболеваниями. Однако для православного центра, который существует при храме, оказалось слишком тяжело работать с такими пациентами, поэтому в центр принимают просто зависимых. Центр был создан в 2012-2013 годах после разговора прот. Андрея Лазарева с епископом Мефодием (тогда отец Андрей был третьим священником в соборе, у которого нет «ни средств, ни власти»).

Реабилитантам предлагают придти к Богу, но не ждут от них обязательного воцерковления, хотя многие исповедуются и причащаются, читается молитва по утрам, раз в неделю проходит молебен, по воскресеньям все приходят на службу в храм. Воспитанники центра участвуют в организации концертов (на территории храма выстроена сцена) для всех желающих, проводятся занятия в театральной студии и спортивной секции Федерации рукопашного боя, летом и зимой устраивается военно-спортивный лагерь. Выпускники также помогали делать резной иконостас в храме и делают плитку на специальном станке.

Суть программы «Фамилия» - в создании микрокосмоса, маленького государства, где есть юстиция, должности, карьерный рост. Таким образом, приобретенные опыт и знания переносятся на социум, и реабилитант встраивается в нормальную жизнь вне центра. Корректируется психика, меняются ценности. Провозглашается принцип равенства независимо от возраста и консенсуса в принятии решений. Лечение – групповое, терапевтическое. Данная программа является чисто светской по духу. Общие правила пребывания в центре предполагают отсутствие агрессии, половых отношений (в центре «Радуга» есть и мужчины, и женщины), нельзя покинуть центр без разрешения. При этом, по утверждению сотрудников центра, никто никого не запирает на замок и нет наказаний (тем, кто привык курить, даже разрешается это делать). За год в 2016-2017 годах через центр прошло, к примеру, 90 чел., а осталось 14. Как признается прот. Андрей Лазарев, в центр обращаются наркозависимые и их родители из благополучных семей, так как зависимые из неблагополучных семей часто и не ищут никакого выхода. Немаловажно, что родственники все же должны оплачивать питание в центре в размере 15

[1] Данные интервью с представителями этих центров взяты в ходе пресс-тура 19 июня 2017 года Синодального отдела по благотворительности и социальному служению РПЦ.

тысяч рублей, что могут делать только семьи с регулярным достатком (в среднем общее содержание воспитанника – около 40 тысяч в месяц, что восполняется пожертвованиями и спонсорами).

О своем отношении к центрам других христианских конфессий отец Андрей Лазарев говорит так: «Дело не в конфессии, а в профессионализме (в центре работает два психолога). Надо лечить людей, это же смертельное заболевание. Лучше душу спасти. Даже если человек у сектантов находится, то грехов он меньше совершает». Православный подход также заключается в том, что бывшие зависимые не должны быть руководителями или сотрудниками центров, как это бывает у протестантов (только после, как минимум, 7 лет «чистой» жизни)[1].

По другим правилам живет центр «Старый Свет», его основателем является первопроходец системы реабилитации в России, психолог Евгений Проценко – его называют перфекционистом в этой сфере. Он основал свой фонд еще в 1990 году, с 1992 года стала реализовываться амбулаторная программа. «Старый свет» в разное время сотрудничал с самыми разными конфессиями – одно время фонд располагался в Англиканской церкви в Москве, потом в католическом храме Непорочного Зачатия, и лишь с 2010 года его базой в Москве стал Храм Всех Скорбящих Радости на Большой Ордынке (там проводятся амбулаторные занятия). Основные хозяйственные постройки и строительство дома для реабилитантов и «дома на полпути» – общежития для адаптации бывших зависимых к обычной жизни – ведется в пос. Ерино в Новой Москве. Полный курс, в отличие от центра «Радуга», составляет не год, а 2-3 года, и реабилитанты (7-8 чел.) сами себя должны содержать – работают на подсобных работах и при церкви, то есть это вариант бесплатной реабилитации. Евгений Проценко занимается психотерапевтической деятельностью, а настоятель храма в Ерино свящ. Андрей Дерягин духовным окормлением, что и дает процесс целостной реабилитации. Как отмечает Евгений Проценко, надо четко разделять права и обязанности в центре, и священник, даже если он является хорошим психотерапевтом, не должен руководить центром и вести реабилитацию. В центре запрещаются любые химические вещества, в том числе курение.

В «Старом Свете» реабилитация основывается на методике терапевтического сообщества, которая основывается, прежде всего, на взаимодействии и взаимной помощи. Это общий быт и труд, и программа «12 шагов», адаптированная к православной вере, с обращением к конкретному, а не абстрактному Богу. По словам Евгения Проценко, если человек прожил в таком центре полгода, то с вероятностью 70% он сможет и дальше сохранить трезвость. Родители иногда участвуют в жизни центра, но не всегда плодотворно, так как сдают детей туда иногда просто, «как чемодан». Как и в других центрах воспитанники постепенно включаются в молитву и в богослужения, никто не отказывается[2].

Одним из крупнейших православных центров по реабилитации алко- и наркозависимых в Иркутской области является Душепопечительский центр во главе с настоятелем Храма Веры, Надежды и Любви и матери их Софьи протоиереем Владимиром Кокориным (автор брал интервью с о. Владимиром в июне 2012 года). Отец Владимир также является руководителем Отдела Иркутской епархии по работе с наркозависимыми и другими видами зависимости. Община бывших наркозависимых была создана при Князь-Владимирском храме в 2005 году, затем у центра появилась своя загородная база в Марково в бывшем детском лагере, при храмах священник проводит курсы для созависимых. В рамках обмена опытом отец Владимир также общается с организаторами протестантских ребцентров – баптистами и пятидесятниками, они обмениваются методиками (хотя формально отец Владимир в интервью отмечает, что

[1] Из интервью, взятого в ходе пресс-тура 19 июня 2017 года Синодального отдела по благотворительности и социальному служению РПЦ.

[2] Там же.

«сектанты меняют наркотическую зависимость на духовную»). Отец Владимир вместе с активистами своего центра регулярно проводит антинаркотические акции, например, он обходил аптеки, которые продают запрещенные к продаже кодеиносодержащие препараты, используемые наркоманами. Однако в милицию отец Владимир не обращается – он читает проповеди продавцам и проводит беседу с директорами аптек. В Спасской церкви существует трезвенническая православная группа, которая в том числе работает по программе 12 шагов (лидер группы – Владимир Снарский, настоятель – отец Александр Беломестных). Вокруг центра отца Владимира Кокорина фактически сложилась община прихожан и активистов, подростков, которые ездят в детский лагерь и помогают священнику в социальной работе. Община применяет новые формы миссионерства, не боится идти на межконфессиональные контакты, если есть общее поле для помощи наркозависимым.

Существующие примеры православных проектов по реабилитации показывают, что налаживание церковной бюрократической системы социальной работы далеко не всегда означает только навязывание административных норм. Приходские проекты существуют параллельно с созданием общецерковных механизмов социального служения. При этом просветительская и образовательная деятельность Синодального отдела по социальному служению и благотворительности РПЦ помогает воспитанию специалистов в самых разных сферах, которые оказываются востребованы государством, общественными и околоцерковными фондами, которые получают государственные гранты (наряду с епархиями и приходами) и негосударственные гранты в рамках, например, конкурса церковных культурных и социальных проектов «Православная инициатива». Все это создает чрезвычайно благотворную среду для развития низовой волонтерской деятельности, молодежного служения, привлечения в РПЦ активных граждан как таковых, что и формирует влияние Церкви как гражданского института.

Поскольку многие особенно сложные формы социальной работы в РПЦ начинались с чистого листа, то рецепция зарубежного и иноконфессионального опыта была неизбежна. Особенно ярко это проявилось в сфере реабилитации нарко- и алкозависимых, в создании кризисных семейных центров, приютов и т.д. Протестантские и католические методики с различной степенью успеха были адаптированы к православной среде и богословским особенностям. На основе этих методик было создано и создается многообразие форм социальной работы в РПЦ.

Литература

1. Атлас современной религиозной жизни России: том I. М.; СПб.: Летний сад. 2005, 620 с.; том II. 2006, 686 с.; том III. 2009, 863 с.

2. Общецерковная система реабилитации наркозависимых. Синодальный отдел по благотворительности и социальному служению РПЦ. Благотворительный Фонд св. прав. Иоанна Кронштадтского. М., 2016.

3. Координация деятельности церковных организаций в реабилитации наркозависимых. Синодальный отдел по благотворительности и социальному служению РПЦ. Благотворительный Фонд св. прав. Иоанна Кронштадтского. М., 2016.

4. Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний Сад, 2002.

5. Религиозно-общественная жизнь в российских регионах / Под редакцией С.Б. Филатова. Том I. М.: Летний сад, 2014. 620 с.

ОЖИГАНОВА А.А. ПРОБЛЕМА НЕЙТРАЛЬНОСТИ В ПРЕПОДАВАНИИ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИИ В ШКОЛЕ. СЛУЧАЙ КАНАДЫ.

Аннотация. В статье рассматривается проблема нейтральности в преподавании знания о религии в государственных школах Канады. Наряду с Великобританией, Швецией, Норвегией и Данией, в канадских провинциях Онтарио и Квебек реализуются

программы неконфессионального религиозного образования, обязательные для начальной и средней школы. Эти уроки являются частью государственной политики по управлению этно-культурным и конфессиональным разнообразием канадского общества, в том числе, посредством создания инклюзивной системы образования для всех граждан вне зависимости от их религиозной принадлежности. Нейтральность в преподавании религии подразумевает, прежде всего, неконфессиональный академический подход, при котором не отдается предпочтения ни одной из религий или светских мировоззрений, изучение которых также включено в программу. Требование соблюдения нейтральности распространяется также на учителей и считается необходимой составляющей их профессиональной позиции.

Ключевые слова: преподавание знания о религии; Толедские руководящие принципы; секуляризм; нейтральность.

OZHIGANOVA A.A. THE PROBLEM OF NEUTRALITY IN EDUCATION ABOUT RELIGION. THE CASE OF CANADA.

Abstract. The article deals with the problem of neutrality in education about religion in public schools of Canada. Along with Great Britain, Sweden, Norway and Denmark, the Canadian provinces of Ontario and Quebec are implementing non-confessional religious education programs that are compulsory for primary and secondary schools. These lessons are part of the state policy for managing the ethno-cultural and confessional diversity of Canadian society, including the creation of the inclusive education system for all citizens, regardless of their religious affiliation. Neutrality in the teaching of religion implies, first of all, a non-confessional academic approach, in which no religion or secular worldviews (the study of which is also included in the curriculum) are preferred. The requirement of neutrality also applies to teachers and is considered as a necessary component of their professional position.

Key words: education about religion; Toledo Guiding Principles; secularism; neutrality.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект №16-06-00282а.

Канада, возникшая как страна иммигрантов, обладает исключительно разнообразным этническим и конфессиональным составом населения. Всего в стране проживает более 200 этнических групп (Immigration and ethno-cultural diversity in Canada 2011). За последние десятилетия сильно изменился этнический состав крупнейших канадских городов в сторону увеличения веса населения из стран Ближнего Востока, Китая, Индии, Латинской Америки и других регионов мира. 77,1 % канадцев считают себя христианами: католики составляют 43,6 % населения, протестанты – 29,2%. 6,7 % населения исповедует иные религии: ислам, иудаизм, индуизм, буддизм, сикхизм. Примерно 17 % канадцев не связывают себя с какой-либо религией. За последние 10 лет значительно выросло мусульманское население Канады: с 579 тыс. человек в 2001 году до более 1 млн в 2011. В настоящее время мусульмане проживают в основном в трёх крупнейших городах страны – Торонто, Монреале и Ванкувере, составляя 3,2 % населения страны [12].

С 1960-х годов в Канаде проводится политика мультикультурализма, многокультурное наследие защищено статьей 27 Канадской хартии прав и свобод [2]. Ни одна из религий не является официальной, в политической культуре доминирует идея религиозного плюрализма.

В Канаде действует федеральная система управления, которая предусматривает разделение полномочий между федеральным правительством и правительствами провинций [3]. Образование находится в юрисдикции провинций и считается необходимым условием защиты региональной культурной и религиозной самобытности.

Вследствие этого существует множество различий среди провинций в регулировании религии и образования.

Секуляризация государственных школ происходит во всех канадских провинциях, но наиболее последовательно эта политика проводится в двух крупнейших канадских провинциях – Онтарио и Квебек. В этих провинциях государственные школы являются светскими пространствами, в которых религии отведена четко предписанная и ограниченная роль. Наряду с Великобританией, Швецией, Норвегией и Данией, в Онтарио и Квебеке реализуется программа неконфессионального религиозного образования, которая является обязательной для начальной и средней школы.

Секуляризация государственного образования в Канаде – относительно недавнее явление, этот процесс начался лишь в 1960-х годах. В соответствии с Хартией прав и свобод каждый человек обладает свободой совести и вероисповедания, свободой мысли и убеждений, а также свободой выражения своего мнения, включая свободу печати и других средств коммуникации [2, Sections 2 and 15]. При этом понятие «секуляризация» в отношении государственного образования трактуется очень широко, оставляя множество возможностей для интерпретаций.

Согласно Толедским Руководящим принципам, ключевой особенностью неконфессионального религиозного образования является идея нейтральности или беспристрастности: не должно быть никаких привилегий ни у одной религии, ни одному религиозному или нерелигиозному мировоззрению не может быть отказано в присутствии в учебной программе. Отправной точкой этого подхода является «понимание того, что изучение религий и убеждений не может ориентироваться на конкретную религию или деноминацию» [13]. Следовательно, необходимо проводить строгое различение между осведомленностью относительно религий и принятием религии, между изучением религии и религиозной практикой, между ознакомлением учеников с разнообразием религиозных и нерелигиозных взглядов и навязыванием таких взглядов, между информированием учеников о религиях и убеждениях и обращением учеников в какую-либо конкретную религию или верование [13]. Преподавание религии должно основываться на научном знании, профессиональной подготовке, стандартах и опыте, оно должно быть точным, объективным, нейтральным, беспристрастным и справедливым [13].

Преподавание религии в школах провинции Онтарио

Переосмысление роли религии в образовании в провинции Онтарио началось в 1960-х годах и было вызвано как новыми подходами в теории образования, так и сложными социальными процессами, связанными с иммиграцией и ростом религиозного разнообразия. В относительно короткий период времени с 1985 по 1996 год в результате четырех судебных процессов (Zylberbeeg v. Sudbury Board of Education (1988), Canadian Civil Liberties Association v. Ontario Minister of Education (1990), Bal et al v. Attorney General of Ontario (1994) and Adler v. Ontario (1996) Education Act) было сформировано правовое пространство, определяющее место религии в государственных школах (Van Arragon 2015; Hoverd et al 2013). 1990 год стал решающим в регулировании присутствия религии в государственном образовании Онтарио.

В ходе указанных судебных процессов было установлено, что христианское религиозное обучение в государственных школах является принудительным и, следовательно, нарушает права религиозных групп меньшинств. Государственные школы были объявлены светскими пространствами, в которых ни одной из религий не должно отдаваться предпочтения. Были введены понятия «образование о религии» (“education about religion”) и «религиозное образованием» (“religious education”) и приняты критерии их разграничения:

Школа может субсидировать *изучение* религии, но не может субсидировать религиозную *практику*

Школа может з*накомить* студентов с любыми религиозными взглядами, но не может *навязывать* какой-либо конкретной точки зрения

Функция школы состоит в том, чтобы *преподавать* знание обо всех религиях, а не *обращать* учеников в какую-либо одну религию

Подход, реализуемый школами, является *академическим*, а не *религиозным*

Школа должна стремиться к *пониманию* учениками всех религий, но не должна настаивать на *принятии* студентами какой-либо одной религии

Школа должна стремиться *информировать* ученика о различных верованиях, но не должна пытаться *склонить* его или ее какому-либо верованию (курсив в оригинале; цит. по: Van Arragon 2015).

Сразу же после решения суда округа Элгин (Canadian Civil Liberties Association v. Ontario Minister of Education, 1990), Министерство образования Онтарио издало Политический меморандум 112 (изъятый в 2009 году) о прекращении практики преподавания религии, которая может быть истолкована как принудительная или индоктринационная. Вместо христианства как доминирующего этоса Меморандум 112 ввел понятие «канадские ценности»: «школа – это место, где люди разного происхождения могут расти и учиться вместе. Общественные школы открыты и доступны для всех на равной основе. Образовательная концепция базируется на позитивных социальных ценностях, которые канадцы в целом поддерживают и считают необходимыми для благополучия нашего общества. Эти ценности превосходят культуры и религии, укрепляют демократические права и обязанности и основаны на фундаментальном убеждении в ценности всех людей» [11].

В 1994 году министерство образования выпустило более обширный политический документ «Образование о религии в публичных начальных школах Онтарио» (Education about religion in Ontario public elementary schools 1994), в котором излагаются требования к учебной программе.

Ряд религиозных групп оспаривали конституционность Меморандума 112, утверждая, что нарушаются их религиозная свобода и права на равенство. Они утверждали, что либеральный секуляризм, как и любая другая религия, имеет свои собственные предубеждения, однако суд отклонил их аргументы (Bal v. Ontario 1994, 1997).

Преподавание религии в школах провинции Квебек

В Квебеке, где большая часть населения исповедует католицизм, Римско-католическая церковь фактически руководила образованием в большинстве школ провинции. Только с конца 1960-х годов правительство Квебека начало осуществлять контроль над школьным образованием (Peters 1998).

В 1985 году для защиты прав англоязычного меньшинства, проживающего в Квебеке, которое, в основном, исповедовало протестантизм, в Монреале были созданы две школьные системы: для франкоязычных католиков и для англоязычных протестантов. Позже, в 1998 году, правительство Квебека отменило все конфессиональные школьные советы и заменило их языковыми (французским и английским). Эта реорганизация означала также, что все школы провинции были обязаны предложить своим ученикам один из трех вариантов программы: Моральное и Религиозное Образование (MRE) (ранее – программа для протестантских школ), Католическое религиозное образование (CRI) или Моральное образование (ME). Эта система с тремя вариантами религиозного образования просуществовала 10 лет и в 2008 году была заменена единой и обязательной для всех школ программой по этике и религиозной культуре – Ethics and religion cultures (ERC).

В 1999 Рабочая группа по обсуждению места религии в школе (Groupe de travail sur la place de la religion a l'école) издала доклад под названием «Религия в светской школе» (Laïcité et religion, известный также под названием Report Proulx). В этом докладе было предложено следующее определение секуляризации: это «социокультурный процесс, идущий параллельно с формированием современных ценностей: демократией, разделением Церкви и государства, независимым мышлением и критической оценкой

традиционных представлений, либерализмом и технической рациональностью» (Gravel 2015; Hoverd et al 2013).

Принятая в 2008 году программа ERC была призвана содействовать «знакомству с религиозным наследием Квебека, открытости к религиозному разнообразию», взаимопониманию и взаимоуважению всех религиозных групп (Proulx, *Remarques general* 1). Его основными целями являются признание других и стремление к общему благу (Quebec *Elementary Education* 296; *Secondary Education* 462). Основные навыки, которые эта программа помогает приобрести ученикам: способность мыслить независимо, критически и творчески, знать и понимать религии и убеждения, участвовать в диалоге (этики, религиозной культуры и диалога) [7; 5].

Религии и мировоззрения в программе ERC представлены в определенной последовательности: сначала рассматривается христианство (католицизм и протестантизм); далее обсуждаются иудаизм и религии народов Америки, как религии, которые составляют религиозное наследие Квебека; затем идут ислам, индуизм, буддизм, другие религии; а также светские мировоззрения.

Особое внимание в программе уделяется подготовке и роли учителя. Отмечается, что учителя должны постоянно совершенствовать свои навыки и способность обеспечивать качественное обучение. Учителя также должны «играть роль культурного посредника», приобщая учеников к истории, культуре и ценностям канадского общества [7]. Кроме того, учителя должны «соблюдать критическую дистанцию в отношении своих собственных взглядов на мир, особенно в отношении своих религиозных убеждений и ценностей», проявляя, таким образом, уважение к свободе совести и вероисповеданию каждого ученика. Прежде всего, «учителя демонстрируют профессиональное суждение, пронизанное объективностью и беспристрастностью, способствуя освоению учениками понимания феномена религии». Независимо от своих личных убеждений учитель должен стремиться быть беспристрастным и объективным в своих отношениях со студентами. Для этого нужно рассматривать ценности, нормы и убеждения как объекты изучения». Кроме того, учитель не должен влиять на студентов, предъявляя им свою точку зрения: способствовать развитию таких компетенций, как открытость, критическое чутье, избегая давать «правильный ответ», представляя различные точки зрения, используя искусство задавания вопросов [7].

Заключение. Проблема нейтральности в преподавании знания о религии

Преподавание религии в школе с академических, религиоведческих позиций не свободно от противоречий. В рамках такого подхода религия предстает как область исследования, утверждается легитимность различных религиозных взглядов. Религиозная нейтральность – это эпистемологическая и профессиональная позиция, на основании которой строятся программы по этике и религиозной культуре.

Этот подход подвергается критике по ряду разных причин. Некоторые сомневаются в самой возможности нейтральности при изучении религии, утверждая, что неконфессиональное академическое обучение также ориентировано на определенные ценности, как и любой другой подход к изучению религии. Другие утверждают, что цель академического подхода, основанного на правах человека, состоит в продвижении светского либерального мировоззрения, и таким образом, он не может рассматриваться как нейтральный. Третьи принимают нейтральность как цель религиозного образования, но отмечают, что на практике этот подход часто способствует формированию некритического отношения к религии [14].

Как отмечают исследователи канадского варианта религиозного образования, учителя сталкиваются с серьезными проблемами, когда пытаются реализовать на практике заявленные в программе требования [1; 7; 5; 14]. Учителя видят свою основную цель в личностном развитии учеников, а не в передаче фактических знаний, и считают, что в этой ситуации очень сложно оставаться беспристрастными. Проблему представляет также рекомендация не выражать свое личное мнение в классе. Учителя заявляют, что не могут

просто игнорировать свои убеждения и ценности в процессе обучении, и таким образом, соблюдать требование нейтральности. Действительно, можно ли требовать от преподавателя дистанцироваться от его личности при обучении таким чувствительным предметам, как религия, убеждения и ценности? [7; 5]. Нейтральной может быть программа, но не личность учителя, учитель может лишь предлагать беспристрастный контент и представлять различные точки зрения [1; 7; 5].

Преподавание религии в государственных школах является, прежде всего, политическим проектом: дискурс секуляризма стал языком гражданского общества и религиозной свободы. Преподавание *знания о религии* относится не столько к самой религии, сколько к гражданской этике, формированию отношения к религии, соответствующей современному, разнообразному обществу [5; 14].

Целью политики, направленной на превращение государственных школ в светские пространства, является создание инклюзивной школьной системы для всех граждан независимо от их религиозных убеждений. Несмотря на то, что секуляризация государственного школьного образования успешно разрешила ряд проблем, в частности, связанных с религиозными меньшинствами, эти изменения в свою очередь породили новые проблемы. В провинциях Онтарио и Квебек сохраняется значительный негосударственный сектор образования, в том числе, – частично или полностью финансируемые государством религиозные школы, что вызывает определенное напряжение в обществе. Кроме того, многие семьи ускользают от стандартизированной школьной программы, оставляя своих детей на домашнем обучении. Так, в провинции Онтарио 35% школьников не посещают государственные школы [5].

В целом, надежда на то, что изменение преобладающего этоса в государственных школах от религиозного к либеральному и светскому будет способствовать интеграции общества, оправдалась. Принцип нейтральности в существующих образовательных и политических условиях остается неотъемлемой частью преподавания знания о религии в государственных школах Канады.

Литература

1. Beaman L.G., Forbes L.L. and Cusack Ch.L. (2015) Law's Entanglements: Resolving Questions of Religion and Education, *Issues in Religion and Education. Whose Religion?* Edited by Lori G. Beaman, Leo Van Arragon. International Studies in Religion and Society. Volume 25. Leiden, Boston: Brill, p. 156-182.
2. *Canadian Charter of Rights and Freedoms* (1982) Constitution Acts, 1867 to 1982, Justice Laws website, Government of Canada. URL: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-15.html (дата обращения: 10.08.2017).
3. Constitution Act (1867) Constitution Acts, 1867 to 1982, Justice Laws website, Government of Canada. URL: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-1.html (дата обращения: 10.08.2017).
4. *Education about religion in Ontario public elementary schools* (1994) Toronto: Ontario Ministry of Education.
5. Hoverd, W., LeBrun, E. and Van Arragon, L. (2013) Religion and Education in the Provinces of Quebec and Ontario. URL: http://religionanddiversity.ca/media/uploads/religion_and_education_in_the_provinces_of_quebec_and_ontario_report.pdf (дата обращения: 10.08.2017).
6. Immigration and ethno-cultural diversity in Canada (2011) Statistics Canada URL: http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-eng.cfm (дата обращения: 10.08.2017).
7. Gravel St. (2015) Impartiality of Teachers in Quebec's Non-Denominational Ethics and Religious Culture Program, *Issues in Religion and Education. Whose Religion?* Edited by Lori G. Beaman, Leo Van Arragon. International Studies in Religion and Society. Volume 25. Leiden, Boston: Brill, p.367-388.

8. Lefebvre, S. (2015) From Religion to Spirituality in Education: Towards
9. a Political Regulation of Spirituality? *Issues in Religion and Education. Whose Religion?* Edited by Lori G. Beaman, Leo Van Arragon. International Studies in Religion and Society. Volume 25. Leiden, Boston: Brill, p. 183-210.
10. Peters F. (1998) Religion and Schools in Canada, Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice, 1 (3): 275-294.
11. Policy memorandum 112: Education about religion in the public elementary and secondary schools of Ontario (1990) Toronto: Ontario Ministry of Education.
12. Religions in Canada (2011) Statistics Canada. URL: http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-eng.cfm#a3 (дата обращения: 10.08.2017).
13. Toledo Guiding Principles on teaching about religions and beliefs in public schools (2007) ODIHR OSCE. URL: http://www.osce.org/odihr/29154?download=true (дата обращения: 10.08.2017).
14. Van Arragon, L. (2015) Religion and Education in Ontario Public Education: Contested Borders and Uneasy Truces, *Issues in Religion and Education. Whose Religion?* Edited by Lori G. Beaman, Leo Van Arragon. International Studies in Religion and Society. Volume 25. Leiden, Boston: Brill, p. 34-58.

ОРЛОВ М.О., ГАВРИЛОВА А.С. ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ И ФОРМИРОВАНИЕ НАВЫКОВ ЭКСПЕРТНОГО МЫШЛЕНИЯ У МОЛОДЕЖИ

Аннотация. Статья посвящена анализу изменений познавательной механики человека и образовательных технологий в эпоху информационного общества. Как отмечают авторы, на смену классической модели «обучаемый – обучающий» в рамках сетевого пространства приходит модель прямой связи «обучающийся – источник информации», что побуждает пользователей к развитию экспертного типа мышления. В исследовании обосновывается домината знания как основного фактора коммуникации субъектов, описываются риски экспертного подхода в условиях современности, в частности, цинизм и утрата молодежью духовных оснований мировоззрения. Обесценивание традиционных ценностей приводит к деформации восприятия социального пространства, разрежению социальных коммуникаций и оскудению социальных взаимодействий, что не позволяет субъекту выработать адекватное понимание происходящих в его окружении процессов. Привитие религиозных ценностей и, следовательно, возвращение Другого в жизненное пространство личности есть актуальная задача с позиций сохранения преимуществ экспертного типа мышления в целом и формирования плодотворной атмосферы для межличностной коммуникации.

Ключевые слова: информационная среда; социальная динамика; экспертное мышление; коммуникация; ценности; религия; духовность.

ORLOV M.O., GAVRILOVA A.S. CRITICAL ANALYSIS EXPERIENCE OF RELIGIOUS CULTURE AND FORMING SKILLS OF EXPERT THINKING IN YOUTH

Abstract. The article is devoted to the analysis of changes in human cognitive mechanics and educational technologies in the information society. As the authors note, the "learner – teacher" model in the network space is replaced by the "student – information source" direct communication model, which encourages users to develop an expert type of thinking. The study substantiates the dominance of knowledge as the main factor of communication today, describes the risks of the expert approach, in particular, cynicism and the loss of religious values. The depreciation of traditional values leads to a deformation of the perception of social space, the dilution of social communications and the simplification of social interactions, which prevents the subject from developing an adequate understanding of the processes occurring in his surroundings. The instilling of religious values is an urgent task from the standpoint of

preserving the advantages of the expert type of thinking in general and the formation of a productive atmosphere for interpersonal communication.

Keywords: Information Society; Social Dynamics; Expert Thinking; Communication; Values; Religion; Spirituality.

Публикация выполнена при финансовой поддержке гранта Президента РФ № МД-190.2017.6; Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 15-33-12009.

На сегодняшний день одной из главных тенденций в развитии общества является виртуализация жизнедеятельности социума. Однако необходимо внести уточнение, что данный процесс следует характеризовать не столько как трансляцию прежде сформированных отношений и взаимосвязей внутри реального сообщества в новую среду, сколько как образование принципиально нового типа социокультурного пространства, «третьей природы» [11, с. 72]. Авторы предполагают, что подобная трансформация в большей мере затрагивает не технический аспект коммуникации (как выразить свою позицию, чтобы ее поняли/приняли/разделили), а именно *онтологический* (как в условиях информационного избытка заметить/увидеть/почувствовать другого).

Информационная среда, являясь наиболее масштабным хранилищем знаний и мнений, рождает уникальные формы отношений между участниками сетевого взаимодействия и способствует существенному изменению познавательной механики человека и, прежде всего, современной молодежи. К примеру, именно в информационном пространстве становится возможным сообщение, адресованное объекту, но не субъекту коммуникации. Поводом к объединению в группы и сетевые сообщества служит не только личностный интерес, а увлеченность некоторым событием, местом, предметом [8]. Таким образом, доминантным фактором в интеграции субъектов становится *информативность* интернет-ресурса. Анализируя познавательный аспект сетевой деятельности, стоит отметить, что информационная среда, позволяя включить в себя неограниченное по меркам обывателя количество данных, усиливает принцип односторонности обучения. Интернет-сообщество отказывается от программы «обучаемый – обучающий», предпочитая прямую связь «обучающийся – источник информации» (по Гребенниковой О.В.: «источник информации – реципиент» [3]). Вебинары, онлайн-консультации и другие виды виртуальной деятельности все более тяготеют к превращению в статичные формы образовательной индустрии: аудио- и видеоверсии состоявшихся сессий свободно публикуются в сетевом пространстве, что лишает интеркоммуникативное взаимодействие с профессионалами прежней ценности и актуальности.

Попадая в информационную среду, пользователь вынужден осваивать дополнительные опции в работе собственного мыслительного аппарата, что наиболее успешно удается молодому поколению. Для грамотной не только с технологической стороны (скорость, эффективность работы в сети), но и, что наиболее важно, с гносеологической стороны (адекватность, содержательность, востребованность информации) эксплуатации сетевых ресурсов необходимы компетенции, сформированные в рамках *экспертного типа мышления* [9, с. 144]. Экспертный тип мышления направлен на критический анализ опубликованных материалов, предполагающий определение степени их научности, объективности, достоверности, а также их духовной и общемировоззренческой ценности. Экспертное мышление отличается способностью самостоятельного, независимого от мнения большинства, рационального суждения, опирающего на факты, теории и гипотезы с четким разграничением их научного, идеологического, культурного, религиозного статусов. В условиях множественности источников знания и плюрализма в степени их оценки субъект сталкивается с тем, что для решения задач познания в целом и образования в частности начальной эрудированности недостаточно. Пользователь, не имея возможности глубокого погружения в каждый из

широко представленных сетевых ресурсов, чтобы сохранить оптимальный темп работы и эффективность прибегает к автоматическому, неосознанному, анализу страниц на предмет их содержательности, актуальности, статусности. Таким образом, экспертное мышление включает в себя и научную интуицию как способность обнаруживать и заполнять смысловые лакуны в процессе анализа различных источников знания. Необходимо отметить, что наиболее успешно в сложившейся ситуации ориентируются и массово осваивают стратегии цифрового общества представители молодого поколения.

Как следует из вышесказанного, виртуализации социального пространства, особенно сферы образования, сопутствует нивелирование связи «обучаемый – обучающий». В Другом (наставнике, кураторе, педагоге) как носителе этических ценностей, знания, опыта необходимость почти полностью исчезает, но вместе с ней теряется ощущение товарищества и единомыслия, так необходимых в воспитании молодого поколения. Также одним из факторов познавательной коммуникации является общение по интересам, хотя, что крайне важно, в обществе знаний этот процесс подвергается трансформации: субъект не стремится к единению с конкретным человеком, который разделял бы его жизненные позиции, ценностный выбор, образ мыслей, увлечения, но находится в поисках *персонализированного гипертекста* [6, с. 236], способного дать ему необходимую информацию и подтвердить уровень имеющихся у него знаний и компетенций.

В связи с этим, несмотря на то, что сетевое пространство предоставляет субъекту широкий выбор возможностей для межличностной коммуникации, наиболее предпочтительным становится взаимодействие внутри и между *виртуальными сообществами,* а центром притяжения – *информация*, а не взаимная симпатия. Виртуальная реальность, с одной стороны, приобщая молодежь ко всему богатству исторического, культурного и научного наследия человечества, открывая пространство для продуктивного обмена научными, творческими достижениями, способна порождать отчужденность и разобщенность между субъектами. Во-первых, в данном случае наблюдается возрастание ценности индивидуального обладания знанием над созданием межличностной коммуникации. Во-вторых, антропная «плотность» сети, при которой участников социальных отношений становится настолько много, что пользователь воспринимает их не как отдельных личностей с уникальными, неповторимыми чертами, но ассоциирует их с определенным типажом или социальной группой.

Из вышесказанного следует, что интеграция в виртуальную реальность и успешное овладение технологиями приводят молодое поколение к следующим позициям: 1) *экспертной* – аккумуляция рациональных ресурсов познания и научной интуиции для определения качественной информации, ее обращения в знание; 2) *трансформации ценностей* – приоритет прагматичности действия над его этическим и духовно-нравственным измерением.

Цинизм как пренебрежение неприкосновенными ценностями (религиозными, семейными, патриотическими), профанация сакральных и основополагающих установок конкретной культурной среды [5, с. 91] становится базовой стратегией повседневной жизни человека. Развивая интеллектуальные способности посредством сетевых ресурсов, личность может достигнуть значительных высот в определенных областях знания, но при этом подвергнуться риску обесценивания традиционных ценностей. С одной стороны, формирование экспертного типа мышления – общая задача, которая возникает перед каждым представителем молодого поколения в современном мире. Другой стороной экспертного мышления оказывается цинизм и наделение себя правом переоценивать ценности. Обладание информацией (не обязательно знанием) создает иллюзию всецелой исключительности человека, побуждающей его претендовать на право экспертной оценки и в тех случаях, на которых данное право априори не может быть распространенно, в частности, вопросах религии и мировоззрения.

Данная ситуация не только приводит к возникновению ряда шаблонных конфликтов, но и к девальвации экспертного типа мышления как нового уровня интеллектуальной деятельности. Как правило, достоинством экспертного мышления выступает его практическая ориентированность: возможность использовать сформированные в его рамках теоретические изыскания для решения конкретных, развертывающихся в реальности, задач. Однако носитель экспертного мышления, существующий в объективно-виртуальной реальности, может быть подвержен процессам взаимного межличностного абстрагирования, что «удаляет» из поля зрения одного субъекта других субъектов среды. Деформация личного восприятия социального пространства, разрежение социальных коммуникаций и оскудение социальных взаимодействий, не позволяет молодому человеку выработать адекватное понимание происходящих в его окружении процессов. Следовательно, возвращение «нацеленности на Другого» [4, с. 21] есть актуальная задача с позиций сохранения преимуществ экспертного типа мышления в целом и формирования плодотворной, комфортной атмосферы для межличностной коммуникации.

Регуляция межличностных отношений может осуществляться посредством трех стимулов: 1) юридического права, регламентирующего в законах рамки допустимого и недопустимого поведения, 2) этической интуиции, подсказывающей, как лучше поступить в той или иной ситуации, не нарушая личных и общепринятых моральных норм, 3) религиозной нормы, очерчивающей границы нравственности через систему прямых запретов и духовных ориентиров, сформировавшихся в базовые культурные ценности.

Юридическое право и этическая интуиция могут предоставить перспективы выхода из ситуации потенциального конфликта, однако первый стимул не покрывает многовариантность реальности и не способствует развитию внутренних регуляторов, а второму – свойственно допущение серьезных ошибок, продиктованное субъективностью переживаний индивида.

Религиозная норма, сочетая несколько уровней понимания традиции, включает прямые указания на то, какие поступки не допускаются и предписываются к совершению, и духовно-нравственные ориентиры, определяющие деятельность человека в целом [10, с. 32]. Характерными ценностями, воспитываемыми в носителях русской культуры, являются доверие, благодарность, милосердие, терпение, забота. Христианская нравственность, выраженная в идеалах жертвенной любви, открывает перед молодым человеком пути выстраивания межличностных отношений на основании не взаимной выгоды, пользы, интереса, а на изначальном видении Другого как «уникального, целостного и жизненного мира, обладающего свободой и самосознанием» [2, с. 17], достойного внимания, отклика, уважения. Открыв «образ Божий» [1] в другом человеке, становится возможным увидеть *личность,* увидеть *мир* в его полноте и целостности: «Как увидеть свое невидение? – Только посмотрев в глаза Другого и только будучи объединенным с этим Другим какой-то общей верой, общей ценностью, общим значением, общим знаменателем» [7, 9.37-9.55].

Жизнь, представляя собой мощный и динамичный поток сменяющихся событий, впечатлений, ощущений, предвосхищений не может быть вписана в рамочную картину статичных явлений. Временные и пространственные перспективы развития мира и общества могут быть очерчены только при видении Другого не как подчиненного объекта или абстракции, но как субъекта, актора, вносящего личные коррективы в функционирование реальности. Включение молодежи в социальное пространство информационного общества происходит посредством формирования экспертного мышления, но вместе с тем, подобная включенность в среду представляет опасность утраты *социальности* как соотнесенности с коллективом и *онтологичности* Другого как равнодействующего субъекта социального пространства. По нашему мнению, традиционная религиозная культура возвращает субъекту способность видеть ценность,

значимость, уникальность другой личности, открывает реальность в ее действительной, а не потенциальной, глубине, полноте и целостности.

Литература

1. Вадим Леонов, прот. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии // Азбука веры: православный интернет-портал, 2010. URL: https://azbyka.ru/vzaimosvyaz-ponyatij-lichnost-i-obraz-bozhij-v-pravoslavnom-bogoslovii (дата обращения: 31.07.2017).

2. Владислав Свешников, прот. Очерки христианской этики. М.: Паломник, 2000. 622 с.

3. Гребенникова О.В., Пархоменко А.Н. Современная молодежь в информационном обществе: представления об информации и информационные предпочтения // Психологические исследования: электронный научный журнал. 2013. Т. 6, № 30. С. 8. URL: http://psystudy.ru (дата обращения: 31.07.2017).

4. Демина Л.А. Философия образования: вызовы информационного общества // Вестник Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА). 2016. № 4. С. 14-22.

5. Зеленский С.А. Цинизм как форма саморефлексии культуры в контексте кризиса идентичности // Вестник МГУКИ. 2013. № 3(53). С. 88-92.

6. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. 328 с.

7. Козырев А.П. Я и Другой в русской религиозной философии [Видеолекция] // Философия. Теология. Религиоведение: образовательный проект, 2017. URL: https://vk.com/video-125773980_456239217 (дата обращения: 31.07.2017).

8. Костяк Т.В. Взаимосвязь личностных особенностей и информационных предпочтений студентов // Психологические исследования: электронный научный журнал, 2011. № 5(19). URL: http://psystudy.ru (дата обращения: 31.07.2017).

9. Орлов М.О., Гаврилова А.С. Экспертное мышление в обществе знаний // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 8 (82). С. 143-145.

10. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 1998. 522 с.

11. Ярославцева Е.И. Философия цифрового пространства // Гуманитарные чтения РГГУ – 2008. Конференции. Научные семинары. Сборник материалов. М.: РГГУ, 2009. С. 71-89.

ЩУКИНА Н.П. О НЕКОТОРЫХ ПРАКТИКАХ НАПИСАНИЯ ЭКСПЕРТНЫХ ЗАКЛЮЧЕНИЙ ПО ПРОГРАММАМ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Аннотация. В данной статье сфокусировано внимание на региональных практиках написания экспертных заключений по программам дополнительного образования, реализуемым одной из наиболее финансируемых НКО. Автором обосновывается необходимость и значимость рассмотрения практик написания экспертных заключений по программам, реализуемым именно данной организацией в регионе, названном в свое время «Россией в одну треть величины». Проблематизируются проанализированные автором статьи тексты как носящие экспертный характер. Ставится вопрос об ответственности и авторстве в экспертной деятельности, о необходимости инвентаризации экспертных заключений по программам дополнительного образования, а также о разработке стандартов по написанию экспертных заключений в сфере образования.

Ключевые слова: экспертное заключение; региональные практики; принципы экспертизы; независимость, авторство и гласность в экспертной деятельности; программы дополнительного образования; некоммерческие организации.

SCHUKINA N.P. ON SOME PRACTICES OF WRITING THE EXPERT OPINIONS ON PROGRAMS OF ADDITIONAL EDUCATION OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS

Abstract. This article focuses on the regional practices of writing the expert opinions on programs of additional education, realizing one of the most financed НКО. The author substantiates the necessity and significance of the consideration the practices of writing the expert opinions on programs implemented by this particular organization in the region, which was once called "one third of Russia's size". The author analyzed the expert texts and found out the problems. The author sets the issue of the responsibility and the authorship in expert activities, the necessity for an inventory of expert opinions on additional education programs, as well as the development of the standards for writing the expert opinions in the field of education.

Key words: expert opinion; regional practices; principles of expertise; independence, authorship and publicity in expert activities; additional education programs; non-profit organizations

В условиях современности возрастает роль экспертных систем, под которыми Э. Гидденс подразумевает системы технического исполнения или профессиональной экспертизы, организующие наше материальное и социальное окружение. Реалии экспертной практики таковы, что потребность в назначении разного типа экспертиз растет, расширяется сфера предоставления экспертных услуг в образовательной сфере. Однако в настоящее время не существует общепринятой научно обоснованной классификации как экспертных оценок, так и методов этих оценок, тем более однозначных рекомендаций по их применению. Правда, согласно материалам ФУМО ВО по УГСН «Социология и социальная работа»[1], относительно учебных пособий и учебников предлагается осуществлять «*научную»* или «*педагогическую экспертизу»* [1]. В нашем тексте не будем задаваться вопросом: Разве педагогика не наука? Не будем дискутировать и на тему содержательного наполнения данных видов экспертиз. Обратим лишь внимание на то, что попытка силой утвердить одну из возможных точек зрения может принести, согласимся с А.И. Орловым, лишь вред [2, с. 9]. Наличие в юриспруденции, например, ряда нормативных актов, регулирующих экспертную деятельность [3], предупреждает о возможных проблемах в практике написания экспертных заключений в других сферах, включая образовательную. О некоторых из этих проблем и пойдет речь в данной статье.

В условиях активного вхождения НКО на поле предоставления населению социальных услуг и растущего бюджетного финансирования этих организаций актуализируется тема результативности и экспертизы реализуемых НКО программ. В фокусе нашего внимания – один из кейсов предоставления образовательных услуг социально ориентированными НКО (далее – НКО) детям по программам дополнительного образования. При обобщении изучаемых нами таких практик возникает ряд методологических проблем, первую из которых назовем «не навреди»: объект исследования имеет право на конфиденциальность. Если бы это обстоятельство отсутствовало, результаты социологического исследования можно было бы рассматривать, согласимся с И.В. Батыковым [4], как своего рода свидетельские показания. Но соблюдение анонимности создает ситуацию, которую можно интерпретировать как необоснованный рассказ, в нашем случае о закодированной

[1] ФУМО ВО по УГСН – Федеральное учебно-методическое объединение по укрупненной группе направлений и специальностей подготовки «Социология и социальная работа».

организации, в ходе которого ссылки на используемые документы, анализ которых в данном случае – основной метод исследования, невозможны, ибо тем самым снимается кодировка с исследуемой организации.

Столкнувшись с данной дилеммой, мы сочли возможным нарушить принцип конфиденциальности, руководствуясь следующими аргументами:

1.Наш кейс связан с организацией и проведением публичных слушаний по региональному бюджету.

2.Проведение таких слушаний носит открытый характер, в них может принять участие любое заинтересованное лицо или организация.

3. Результаты таких слушаний размещаются на сайтах региональных министерств в виде протоколов слушаний, причем в изучаемом случае данные протоколы достаточно подробные: в них по сути представлены тексты всех выступлений, включая выступления общественных экспертов, а также вопросов и ответов на них, данных специалистами соответствующих министерств[1]. Наряду с этим данные результаты размещаются и на других сайтах: региональных министерств управления финансами, общественных организаций, а также университетских кафедр, лабораторий [5].

Иными словами, стоит ли кодировать материалы, которые были озвучены или проблематизированы в рамках публичных слушаний, ежегодно проводимых по региональному бюджету?

Вторая методологическая проблема связана с тем, что автор статьи, будучи общественным экспертом по расходным обязательствам региональных министерств, включая министерство образования и науки, сам инициировал и не раз необходимость проведения профессиональной экспертизы реализуемых некоммерческим фондом «Детский епархиальный образовательный центр» (далее – НФ ДЕОЦ) программ, проблематизируя эффективность бюджетного финансирования этих программ. То есть, с одной стороны, он – включенный наблюдатель, проигрывающий роль участника наблюдателя за ходом ежегодной оценки, с другой, – лицо «заинтересованное». Подчеркнем в этой связи, что если социология – это способ самопознания общества: своими результатами она говорит о «*том, кто мы такие и что мы как общность собой представляем*» [6, с. 34], то важен учет контекстуальности, постоянная саморефлексия исследователя касательно рамок той социокультурной среды, которая породила исследуемую ситуацию и места этого исследователя в данной ситуации.

В данной статье речь пойдет о программах дополнительного образования, реализуемых НФ ДЕОЦ, функционирующем в Самарской области. Почему именно эта организация – точнее реализуемые ею программы дополнительного образования – в фокусе нашего внимания?

Во-первых, со времени утверждения Концепции развития дополнительного образования детей провозглашенный в ней принцип программоориентированности означает, что «базовым элементом системы дополнительного образования рассматривается образовательная программа, а не образовательная организация» [7].

Во-вторых, именно НФ ДЕОЦ получает серьезное бюджетное финансирование, в сравнении с другими НКО, наблюдается значительный рост реализуемых данной организацией программ и детей, обучающихся по этим программам. Так, согласно данным таблицы 1, если в 2008 г. бюджетное финансирование данной организации составляло 5, 354 млн. (2946 обучающихся детей), то в 2015 и 2016 гг. соответственно – 88, 410 млн. руб (18178 обучающихся детей) и 77, 938 млн. руб. (14447 обучающихся детей)[2].

[1] Особенно подробными являются протоколы регионального министерства образования и науки, которые и находятся в фокусе нашего внимания.

[2] Данные за 2008-2011 гг. предоставлены региональным министерством образования и науки, другие взяты из реестров расходных обязательств, размещенных на сайте данного министерства. URL: https://educat.samregion.ru/

В-третьих, на протяжении 2014 – 2017 гг. общественные эксперты неоднократно ставили вопросы о необходимости проведения профессиональной экспертизы реализуемых НФ ДЕОЦ программ дополнительного образования[1].

В-четвертых, инициативы общественных экспертов способствовали тому, что в 2014 и 2017 гг. были даны экспертные заключения по реализуемым НФ ДЕОЦ программам дополнительного образования. Результаты первой экспертизы в виде двух экспертных заключений были предоставлены участникам круглого стола от 2 июня 2014 г., а второй, проведенной сотрудниками ГБОУ дополнительного образования Самарского Дворца детского и юношеского творчества (далее – ГБОУ ДО СДДиЮТ) – организации, подведомственной региональному министерству образования и науки, – на совещании, проведенном данным министерством в соответствии с решениями итоговых публичных слушаний по региональному бюджету от 20.12. 2016 г [8].

Именно эти документы – экспертные заключения по реализуемым НФ ДЕОЦ программам – в фокусе нашего исследовательского интереса. Остановимся на экспертных заключениях, представленных участникам названного выше июньского круглого стола. Речь идет о двух текстах, написанных в одном случае доктором наук, преподавателем одного из региональных вузов, в другом – директором негосударственного образовательного института экспертизы образовательных программ, что оценивалось сотрудниками ДЕОЦ как фактор, обуславливающий качество этих документов, а положительное заключение, сделанное касательно «*оценки качества образовательного процесса*» в анализируемой организации, как положительная оценка реализуемых этой организацией программ[2]. Назовем эти экспертные заключения соответственно экспертное заключение 1 и 2.

Остановимся несколько на анализе содержании данных документов. Общим для этих экспертных заключений является, во-первых, их цель: «*оценка качества образовательного процесс*а»[3]; во-вторых, в обоих случаях объем экспертных заключений равен 10 страницам, однако они не пронумерованы; в-третьих, в обоих случаях дан анализ части реализуемых программ: в первом экспертном заключении проанализировано 18, во втором – 15 модифицированных и авторских программ. Самое, пожалуй, главное, и это будет в-четвертых, в обоих случаях эксперты не называют критерии отбора подлежавших экспертизе программ, что по сути обесценивает анализируемые документы как экспертные заключения: выводы, сделанные и в первом, и во втором случае не могут быть перенесены на все 70 реализуемых НФ ДЕОЦ в то время программ дополнительного образования.

Есть и отличия в анализируемых документах: в первом случае говорится об экспертизе деятельности НФ ДЕОЦ, во втором - о «*заочной экспертизе деятельности НФ ДЕОЦ*» (С.1.), в первом случае – об анализе «*нормативно-правовой, учебной и методической документации», а также о посещении двух учебных филиалов НФ ДЕОЦ, о проведенных «собеседованиях с преподавателями и воспитанниками, об использовании результатов анкетирования участников образовательного процесса фонда и его 25*

[1] Так, 2 июня 2014 г. по инициативе общественных экспертов был проведен круглый стол по программам дополнительного образования, реализуемым НФ ДЕОЦ; вопрос о качестве программ данной организации ставился неоднократно на публичных слушаниях как по региональному бюджету, так и по бюджету регионального министерства образования и науки. См., например, Протокол публичных слушаний по обсуждению годового отчета об исполнении бюджета Самарской области в 2016 г. по отрасли «Образование» URL: https://educat.samregion.ru/Protokol_26_04_17%20%282%29.pdf (дата обращения: 4.09.2017); Решение заседания общественного собрания Самарской области «Публичные слушания по проекту закона Самарской области «Об областном бюджете на 2017 год и на плановый период 2018 и 2019 годов». URL: http://minfin-samara.ru/download/obshhestvennyj_sovet_ministerstva/_4/reshenie-20-12-2017_2.pdf (дата обращения: 23.08.2017).

[2] Из наблюдения за работой круглого стола, проведенного 2 июня 2014 г. по программам ДЕОЦ.

[3] См. С. 1 в обоих анализируемых документах.

филиалов, проведенного в течение декабря 2013 года» (С.1), во втором – об анализе «*нормативно-правовой, учебной и методической документации».*

В ходе сравнительного анализа оценок, даваемых экспертами деятельности НФ ДЕОЦ, обнаруживается ряд нестыковок. Так, в первом экспертном заключении определяется предмет данного заключения, во втором – объект, но в обоих случаях речь идет об образовательной среде рассматриваемой организации[1]. В первом экспертном заключении говорится о 7 направлениях образовательной деятельности НФ ДЕОЦ[2], во втором на одной и той же странице читаем сначала о 7, а ниже – в таблице – о 6 направлениях этой деятельности[3]. Согласно первому заключению, «*электронные пособия не разработаны ни по одной образовательной программе*», согласно второму – «*электронные пособия разработаны не в полной мере*»[4]. В первом заключении говорится о пяти основных направлениях деятельности рассматриваемой организации: «*организационно-управленческом, финансовом, материально-техническом, научно-методическом, образовательном*», во втором – о четырех, среди которых не обнаруживается финансовое направление.

Определенная нестыковка имеет место и в самих текстах экспертных заключений, в даваемых экспертами оценках реализуемым НФ ДЕОЦ программам. Имеют место и отсутствие единообразия и нечеткость в определении и обосновании критериев экспертной оценки**.** Так, в первом случае эксперт с помощью таблицы дает общую характеристику реализуемых НФ ДЕОЦ программ, подразделяя последние на группы по направлениям образовательной деятельности (военно-патриотическое, культурологическое и т.д.), количеству обучающихся детей и т.п.[5] Однако в случае с 18 программами, подлежавшими экспертной оценке, умалчиваются – повторим – как принципы их отбора из 70 реализуемых программ, так и направления образовательной деятельности, по которым реализуются эти программы, и количество обучающихся по этим программа детей. Иными словами, характеристика всех реализуемых НКО программ в данном контексте оказывается более предметной, чем тех, которые и подлежали непосредственной экспертной оценке.

Во втором случае автор экспертного заключения говорит, что содержание программ, реализуемых НФ ДЕОЦ, проанализировано «*на предмет соответствия формы и содержания относительно установленных нормативов*»[6]**.** При этом в разделе «*Анализ структуры групп в соответствии с направленностью образовательной программы*» озвучивается вполне конкретный критерий этого анализа – «*соответствие Типовому положению об учреждении дополнительного образования детей*»[7]. Иными словами, остается открытым вопрос: есть ли другие «*установленные нормативы*» – кроме названного выше *«Типового положения»* – в соответствии с которыми дается экспертное заключение, и будут учитываться установленные на каком уровне нормативы?

Во втором случае имеют место и «неточности» в обозначении целеполагания НФ ДЕОЦ: с одной стороны, в заключении говорится, что цель данной организации состоит в «*создании условий для духовно-нравственного воспитания детей и молодежи...*»[8]**,** однако в «*Общих выводах*» эксперт пишет, что целевое предназначение НФ ДЕОЦ – в «*формировании духовно-нравственных основ у подрастающего поколения*»[9]. В этой связи вопрос: разве «*создание условий для духовно-нравственного воспитания детей и*

[1] См. С. 1 в обоих заключениях.
[2] См. С. 2 первого заключения.
[3] См. С. 3 второго экспертного заключения.
[4] См. соответственно С. 7 и С. 6 экспертных заключений.
[5] С. 2 первого экспертного заключения.
[6] См. С. 1 второго экспертного заключения.
[7] См. С. 4 второго экспертного заключения.
[8] Второе экспертное заключение, С. 1.
[9] С. 1, С. 9.

молодежи...» и «*формирование духовно-нравственных основ у подрастающего поколения*» – одно и то же? Или: эксперт, говоря об «*уникальности деятельности НФ ДЕОЦ*», сводит ее к «*интеграции светского и культурологического компонентов в дополнительном образовании*», но насколько продуманным является соединение светского с культурологическим союзом «и»? Разве культурологический компонент не может быть составляющей светского? Какие смыслы вкладывает данный эксперт в термин «*культурологический*»? Обращает на себя внимание и использование авторами анализируемых текстов таких терминов, как «*девиантные и делинквентные подростки*»[1]. Не являются ли такие практики своего рода навешиванием ярлыков, нарушением права личности на достоинство, с одной стороны, с другой – проблематизацией качества этих практик?

Разумеется, экспертное знание – «*экспертиза для себя*» – не тождественно экспертному заключению как «*практическому выражению экспертного знания»* [9, с. 139]. Речь идет о том, что при переводе экспертного знания в экспертное заключение происходит его перевод – интерпретация – на уровень заинтересованных групп, адресатов, с учетом уровня их социальной компетентности [9. с. 139]. Но такая «интерпретация» не означает допустимость отсутствия в проанализированных нами экспертных заключениях обоснования отобранных для непосредственного анализа программ, реализуемых НФ ДЕОЦ; определенной некорректности, нечеткости в используемой авторами данных текстов терминологии, противоречивости самих анализируемых текстов.

Ряд вопросов возникает и относительно третьего – в нашем случае – текста экспертного заключения. Участвуя в публичных слушаниях в качестве общественного эксперта по региональному бюджету периода 2009-2017 гг. и инициируя в последние 4 года проведение профессиональной экспертизы реализуемых НКО программ дополнительного образования, мы получили возможность ознакомиться с экспертным заключением от 27 апреля 2017 г по программам НФ ДЕОЦ. Это экспертное заключение было дано по решению итоговых публичных слушаний по региональному бюджету от 20 декабря 2016 г. В документе читаем: «*В 1-м квартале 2017 г. завершить профессиональную экспертизу образовательных программ, реализуемых учреждением дополнительного образования Некоммерческий фонд «Детский епархиальный образовательный центр» и разместить результаты экспертизы на официальном сайте министерства*» [8]. Текст соответствующего экспертного заключения составлен сотрудниками ГБОУ ДО СДДиЮТ. Иными словами, если рассмотренные выше экспертные заключения являются внешними и индивидуальными, то данное заключение – из ряда коллективных экспертиз: внешних, ибо написано данное заключение не специалистами НФ ДЕОЦ, но внутренних, ибо эксперты являются специалистами организации регионального министерства образования и науки, финансирующего НФ ДЕОЦ.

В документе читаем, что *«структура и содержание большинства представленных программ в основном соответствует федеральным «Методическим рекомендациям по проектированию дополнительных развивающих программ» (М., 2015) и региональных «Методических рекомендаций по разработке дополнительных общеобразовательных программ» (Самара, 2015)»*[2]. Последующий текст анализируемого документа позволяет заключить, что 7 программ из 25 подлежавших экспертизе не прошли эту экспертизу, ибо их рекомендовано доработать: *«доработать содержание программ с учетом развития науки, техники, культуры и социальной сферы, описать результативность программ в*

[1] С. 2 обоих экспертных заключений.

[2] Выписка из протокола № 8 заседания методического совета ГБОУ ДО СО «Самарского дворца детского и юношеского творчества» от 27 апреля 2017 г. Данный документ получен автором статьи 22 июня 2017 г. в ответ на его запрос как общественного эксперта, сделанный в региональное министерство образования и науки.

соответствии с ФГОС нового поколения к личностным, метапредметным и предметным результатам освоения образовательных программ»[1]. Обращает на себя внимание ряд моментов, отличающих анализируемый документ: во-первых, по форме – это «*выписка из протокола заседания методического совета*» организации, осуществившей экспертизу программ; во-вторых, в документе не называются специалисты, которые непосредственно осуществляли данную экспертную деятельность; в-третьих, в документе по сути не указывается количество программ, прошедших экспертизу без замечаний. Читателю данного документа предлагается осуществить подсчет программ, нуждающихся в существенной доработке, дабы понять, что означает словосочетания «*большинства представленных программ»* и *«в основном соответствует».* Осуществив соответствующие расчеты, читатель анализируемого документа может заключить, что большинство – это 18 из 25 прошедших экспертизу программ. Однако остается неясным другой вопрос: что значит *«в основном соответствует»?*

Сказанное выше касательно рассматриваемой «*выписки*», позволяет, на наш взгляд, проблематизировать ее как текст экспертного заключения, поскольку «*выписка»* и «*экспертное заключение*» – две большие разницы, так сказать.

Таким образом, в случае с коллективным заключением отсутствует по сути сам текст этого документа; остается неясным, кто же непосредственно экспертировал 25 программ, находившихся на экспертизе с января по апрель 2017 г.[2] А ведь авторство – один из базовых принципов экспертной деятельности. Проблематизирует анализируемый текст и используемая в нем терминология («*большинство*», «*в основном*»); не обосновывается, наконец, в данном документе и необходимость рассмотрения подлежавших экспертизе программ в контексте их соответствия не законам, например ФЗ «Об образовании в РФ», а методическим рекомендациям федерального и регионального уровней по составлению подобного рода программ. Почему для экспертизы программ выбран именно этот критерий? Наконец, где итоговая оценка, подлежавших экспертизе программ? Если 7 из 25 программ не соответствуют предъявляемым к ним требованиям; если большинство, прошедших экспертизу программ «*в основном*» соответствуют этим требованиям, то итоговая экспертная оценка может ли быть положительной? А бюджетное финансирование этих программ может оцениваться как эффективное? В силу сказанного выше актуализируется и вопрос о том, почему данная экспертная оценка так и не размещена на сайте регионального министерства образования и науки, несмотря на то, что в решениях названных выше публичных слушаний говорилось не только о необходимости проведения профессиональной экспертизы программ дополнительного образования, реализуемых НФ ДЕОЦ, но и о размещении результатов данной экспертизы на сайте данного министерства.

Резюмируя сказанное выше относительно описанных практик экспертизы программ, реализуемых религиозными организациями, подчеркнем уместность актуализации темы классификации не только экспертных заключений, но и самих экспертов. В нашем случае представляется значимым в соответствии с классификацией С. Тернера [10] вести речь об экспертах, скорее не из ряда «физиков», выступающих от института науки, пользующихся доверием всего общества, наиболее полно презентующих институт экспертизы. В силу сказанного, вероятно, назрела необходимость обобщения эмпирического материала об особенностях становления и развития института экспертизы в образовательной деятельности в целом, в описании типичных и нетипичных видов экспертной деятельности, самих экспертов в данной сфере.

[1] Выписка из протокола № 8 заседания методического совета ГБОУ ДО СО «Самарского дворца детского и юношеского творчества» от 27 апреля 2017 г.

[2] Из переписки общественного эксперта с НФ ДЕОЦ. Письмо от 22 июня 2017 г, написанное в ответ на его запрос как общественного эксперта, сделанный в региональное министерство образования и науки.

Думается, что все три экспертных заключения, позволяя «*поддерживать беседу на уровне эксперта*», носят «*интеракционный*» характер, не являются «*вносящими вклад*». Последние же предполагают не просто лингвистическое поведение эксперта, но и вклад в область анализа [11].

Словом, описанные в данном тексте практики носят проблемный характер, позволяющий, на наш взгляд, ставить вопрос как о необходимости их дальнейшего изучения в контексте повышения качества программирования в сфере дополнительного образования в целом, так и о необходимости усиления контроля за качеством экспертной деятельности в анализируемой сфере. Представляется значимой постановка вопроса о нормативизации процесса организации экспертной деятельности в образовательной сфере с акцентом на ответственности эксперта, на объективности, всесторонности и полноте его экспертного исследования в пределах соответствующей специальности. Обратим особое внимание на *«пределы соответствующей специальности»,* на которых в частности фокусируется внимание в одном из ФЗ, правда, относящегося к юриспруденции [12]. В изучаемом нами случае, думается, возможны как педагогическая, так и социологическая, иные виды экспертной деятельности. Наряду с этим эксперт как специалист в оцениваемой им деятельности должен не только рефлексировать на тему вида экспертной оценки, им даваемой, но и использовать в своем тексте соответствующий научно-методический аппарат, чтобы другой мог проверить обоснованность и достоверность сделанных экспертом выводов.

В завершении предлагаю уважаемому читателю включиться в обсуждение вопроса об экспертной деятельности в сфере образования в целом, дополнительного образования, осуществляемого НКО в частности. Ведь молчание в таком случае может означать и согласие с навязываемыми правилами игры, озвучивание которых как мнения экспертов является серьезным риском не только в проанализированной нами сфере, но и в духовной сфере общества, все чаще отождествляемой практиками по сути с одной из конфессий.

Литература

1. Положение об экспертизе учебников и учебных пособий по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 39.00.00 «Социология и социальная работа». Проект. URL: http://umo.expert/obsuzhdaemye-dokumenty/ (дата обращения: 27.07.2017)

2. Орлов А.И. Экспертные оценки. Учебное пособие. М., 2002. 31 с.

3. Федеральный закон от 31 мая 2001 г. № 73-ФЗ «О государственной судебно-экспертной деятельности в Российской Федерации». URL: https://rg.ru/2001/06/05/sudeks-dok.html (дата обращения: 27.07.2017)

4. Постановление Правительства от 28 мая 2015 г. № 509 «Об аттестации экспертов в области промышленной безопасности» (дата обращения: 27.07.2017)

5. Батыков И.В. Социологическая экспертиза объектов интеллектуальной собственности: проблема анонимности // Теория и практика общественного развития. 2012. № 12. С. 569-572.

6. Министерство управления финансами Самарской области. URL: http://minfin-samara.ru/

7. Кафедра социологии социальной сферы и демографии Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева. URL: http://socsfera.samsu.ru/

8. Лаборатория независимой экспертизы социальных программ. URL: http://samgu-labs.blogspot.ru/

9. Горшков М.К. Российское общество как оно есть: (опыт социологической диагностики). В 2 т. Изд. 2-е, перераб. и доп. Т. 1. М.: Новый хронограф, 2016. 416 с.

10. Концепция развития дополнительного образования детей. URL: http://mou9wisockoesta.ucoz.ru/shans/koncepcija_razvitija_dopolnitelnogo_obrazovanija_d.pdf (дата обращения: 21.07.2017).

11. Решение заседания общественного собрания Самарской области «Публичные слушания по проекту закона Самарской области «Об областном бюджете на 2017 год и на плановый период 2018 и 2019 годов». URL: http://minfin-samara.ru/download/obshhestvennyj_sovet_ministerstva/_4/reshenie-20-12-2017_2.pdf (дата обращения: 23.08.2017).

12. Волков Ю.Г. Социальная диагностика и социологическая экспертиза: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2015. 240 с.

13. Turner S. What is the Problem With Experts? // Social Studies of Science. 2001. Vol. 31. No 1. P. 123-149.

14. Collins H., Evans R. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience // Social Studies of Science. 2002. № 32/2. P. 235-296.

15. Федеральный закон от 31 мая 2001 г. № 73-ФЗ «О государственной судебно-экспертной деятельности в Российской Федерации». URL: https://rg.ru/2001/06/05/sudeks-dok.html (дата обращения: 4.09.2017).

Письма в редколлегию

Letters to the editorial board

КУМАНЬКОВ А.Д. ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ В СВЕТСКОМ ВУЗЕ: ОПЫТ НИУ ВШЭ И ОЦАД ПО ПОСТРОЕНИЮ СЕТЕВОЙ ПРОГРАММЫ МАГИСТРАТУРЫ

Аннотация. В 2017 году в области отечественного высшего образования произошло заметное событие – Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» и Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия запустили сетевую магистерскую программу «Философия и история религии».

Впервые в России государственный и духовный вуз объединили свои усилия для подготовки профессиональных исследователей религии. Магистерская программа совмещает философский и теологический образовательные стандарты, что значительным образом отличает её от обычных религиоведческих образовательных программ. Базовые курсы погружают студентов в современные проблемы философии и теологии, слушателям даются проблематизированные обзоры социальных, религиоведческих, культурных, церковно-исторических подходов к изучению философской мысли, религиозного опыта, интеллектуальных и политических практик. Вариативная часть программы посвящена отдельным аспектам исследования религиозных практик в истории человечества, а также осмыслению роли религий в современном мире.

На конференции предлагается обсудить опыт сотрудничества между светским вузом и духовной образовательной организацией, а также подробнее обозначить некоторые аспекты подобной работы:

- вызовы, с которыми пришлось столкнуться при создании программы;
- особенности проведения совместной приёмной кампании и формирования учебного плана;
- методы и подходы к обучению, которые будут использоваться в образовательном процессе.

KUMANKOV A.D. RELIGIOUS STUDIES IN A SECULAR UNIVERSITY: THE EXPERIENCE OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS AND SS CYRIL AND METHODIUS SCHOOL OF POST-GRADUATE AND DOCTORAL STUDIES ON THE CONSTRUCTION OF A NETWORK MASTER PROGRAM

МИТРОФАНОВА А.В. ТЕОКРАТИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ

Аннотация. Автор рассматривает теократию как разновидность политического режима, альтернативную демократии. В теократии власть исходит не от народа, а непосредственно от Бога или иных сверхъестественных источников. Основной проблемой теократии является механизм получения информации о Божественной воле, соответственно, данный режим предполагает существование политического института посредников между высшей силой и системой управления. Автор полагает, что в современном мире уже не существует ни одного теократического в том виде, в каком они существовали ранее (например, в Древнем Египте). Современным вариантом теократии является идеократия, то есть источником власти является не высшая сила сама по себе, а идеология. Связь идеологии с высшей силой может отрицаться или быть косвенной.

Идеократический режим также предполагает институт посредников, которые обладают правом истолкования идеологии в условиях постоянно меняющихся общественных запросов. Неясным остается, каким образом посредники получают право на истолкование доктрины. В рамках теократии это право может легитимизироваться божественным происхождением посредников или их пророческими качествами, но идеократия не знает единого механизма легитимации. Посредники могут обосновывать право на истолкование своим хорошим «знанием» доктрины, но могут также утверждать, что обладают пророческими способностями и сверхъестественными свойствами.

MITROFANOVA A.V. THEOCRACY AS A POLITICAL REGIME

© Центр социологических исследований кафедры социологии и организации работы с молодёжью Белгородского государственного национального исследовательского университета, 2018.