

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет» –

Институт управления –

Центр социологических исследований –
Лаборатория «Социология религии и культуры»

Российское общество социологов –
Исследовательский комитет «Социология религии»

Российское объединение исследователей религии

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей и тезисов по материалам Пятой Юбилейной
Международной научной конференции

НИУ «БелГУ», 25-26 сентября 2015 г.



Белгород 2015

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1
С 69

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

Рецензенты:
доктор социологических наук, профессор *Г.С. Широкалова*;
кандидат философских наук, в.н.с. *Е.А. Кублицкая*

С 69 **Социология религии в обществе Позднего Модерна** : сборник статей и тезисов по материалам Пятой Юбилейной Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 25-26 сентября 2015 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2015. – 284 с.

ISBN 978-5-9571-2051-3

Настоящий сборник содержит материалы пятой Юбилейной Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна», прошедшей 25-26 сентября 2015 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 и направлений подготовки. Материалы даны в авторской редакции.

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1

При информационной поддержке
Сетевого научного журнала «Научный результат» (<http://rr.bsu.edu.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)

ISBN 978-5-9571-2051-3

© Коллектив авторов, 2015
© НИУ «БелГУ», 2015

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ 1. Религия в контексте социологии и религиоведения: междисциплинарные вопросы

◆ Алейникова С.М., Беларусь, Минск. Религия в белорусских диссертационных исследованиях (2004-2015 гг.).....	7
◆ Прот. Юлиан Гоголюк, Россия, Белгород. Христианское осмысление понятия «вера».....	19
◆ Копылов О.В., Россия, Пермь. Интерпретация религиоведческих знаний в богословии Свидетелей Иеговы.....	24
◆ Кудряшова М.С., Россия, Москва. Духовно-нравственные ценности в современном мире и религия ^{*1}	31
◆ Липич Т.И., Россия, Белгород Ковальчук О.В., Россия, Белгород. Методологические аспекты волонтерской работы с беженцами.....	34
◆ Осадченко М.С., Россия, Белгород. Специфика религиозного события как предмета отображения в журналистике.....	38
◆ Ососков А.С., Россия, Саратов. О проекте культурной (философско-культурологической) православной веры.....	44
◆ Петрович С., Сербия, Пожаревац. Глобализация и душевное здоровье: кто-нибудь ещё вспоминает про душу?.....	54
◆ Романова Е.Г., Россия, Москва. К вопросу о «русском следе» АУМ Синрикё.....	58
◆ Ширманова М.Ю., Россия, Белгород. Традиционные ценности и высшие ценности современных россиян.....	63
◆ Шляхова В.Д., Россия, Белгород. Протестантская благотворительность в Белгородском крае.....	66
◆ Щипков А.В., Россия, Москва. Вакуум идентичности. О причинах кризиса российской идентичности.....	79

¹ Полные версии статей, помеченных знаком*, публикуются в «Российском журнале социологии религии», 2015, № 1.

РАЗДЕЛ 2. Социологическая теория религии: современные и классические интерпретации

◆ Бахарев В.В., Россия, Белгород, Лебедев С.Д., Россия, Белгород. Социология религии в контекстах современности: к стратегии отраслевого развития.....	83
◆ Матецкая А.В., Россия, Ростов-на-Дону. Медиа и процесс десекуляризации.....	91
◆ Михель О.В., Германия, Ганновер. Религиозный интегрализм и типы его реализации.....	97
◆ Мчедлова М.М., Россия, Москва. Религия и светскость: российский контекст*.....	107
◆ Руткевич Е.Д., Россия, Москва. Западная социология о религии в современном мире*.....	110
◆ Смирнов М.Ю., Россия, Санкт-Петербург. Социология религии в российской системе образования*.....	117
◆ Сухоруков В.В., Россия, Белгород. Как российские социологи религии осмысливают воцерковленность?*.....	123
◆ Трифунович В.С., Сербия, Ягодина. Школа и культура: периферизация традиции и идентичности.....	124
◆ Трофимов С.В., Россия, Москва. Кризис системы регуляции религиозного вопроса светским обществом по Д.Эрвье-Леже	133
◆ Элбакян Е.С., Россия, Москва. Институциональные особенности религий*.....	139

РАЗДЕЛ 3. Методология и методы социологического анализа в исследовании религии

◆ Готовкина М.С., Россия, Белгород. Применение метода нарративного интервью в исследовании религиозности.....	146
◆ Задорин И.В., Россия, Москва. В поисках самоуправления. Опыт «археосоциологических» экспресс-экспедиций в сельские общины староверов.....	148

♦ Мартинович В.А., Беларусь, Минск. Методологические проблемы идентификации документов новых религиозных движений*	154
♦ Гришаева Е.И., Россия, Екатеринбург, Шумкова В.А., Россия, Екатеринбург, Бусыгин А.Г., Россия, Екатеринбург. Стратегия исследования эклектичной религиозности в среде православных верующих.	160
♦ Щукина Н.П. Конструирование духовно-нравственного образования как православного в официальном дискурсе.	172

РАЗДЕЛ 4. Количественные исследования религиозных структур и процессов

♦ Бубликов В.В., Россия, Белгород, Религиозная самоидентификация этнических меньшинств в Белгородской области.	185
♦ Гарцуева З.В., Россия, Саратов. Практики социального служения в оценках прихожан (на примере Церкви евангельских христиан «Для всех народов» г. Саратова)	197
♦ Жемчураева С.Ш., Россия, Грозный, Ибрагимова Э.М., Россия, Грозный. К вопросу о конфессиональной идентичности чеченцев.	207
♦ Муртузалиев С.И., Россия, Москва. Социология & статистика радикализации ислама в Дагестане*	210
♦ Мчедлова Е.М., Россия, Москва. Отношение верующих к социально-политическим вопросам.	215
♦ Поспелова А.И., Россия, Магадан, Поспелова С.В., Россия, Севастополь. Ценностные ориентации коренных малочисленных народов севера в условиях культурной адаптации (сравнительный анализ 1998 и 2011 гг.).	221
♦ Тодосиевич Б., Сербия, Белград. Религиозность и отношение к вступлению в международные организации (ЕС и НАТО) в Сербии.	230

РАЗДЕЛ 5. Качественные методы в изучении религиозных феноменов

- ◆ Александрова Н.Н., Россия, Казань. Процессы возникновения новых форм религиозных практик у пятидесятников-харизматов....243
- ◆ Богатова О.А., Россия, Саранск. Клуб исторической реконструкции и фехтования «Владычный полк» (Саранск): кейс конфессиональной работы с молодёжью.....246
- ◆ Гузельбаева Г.Я., Россия, Казань. Различные стратегии религиозного поведения мусульман Татарстана на фоне процессов десекуляризации*.....254
- ◆ Истомин А.Г. Элементы гражданской религии в самосознании белгородца.....257
- ◆ Радисавлевич-Ципаризович Д., Сербия, Белград. Паломничество и искусство: тематическое исследование монастыря Боджяни.....265

РАЗДЕЛ 6. Проекты в области межкультурного диалога, социальной солидарности и межконфессионального согласия

- ◆ Аристова С.М., Россия, Кудымкар, Королев П.М., Россия, Кудымкар. Конь и вода (о праздновании Гаврилова дня в деревне Бачманово).....270
- ◆ Порхун В.С., Россия. Белгород. Межкультурный диалог – ключевой инструмент укрепления начал толерантности в современных многонациональных обществах: Передвижной межрегиональный фестиваль чайной культуры «С Чашей Мира».....274
- Сведения об авторах.....280**

РАЗДЕЛ 1. Социология религии в контексте социологии и религиоведения: междисциплинарные вопросы

*Алейникова С.М.
(Беларусь, Минск)*

РЕЛИГИЯ В БЕЛОРУССКИХ ДИССЕРТАЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (2004-2015 ГГ.)

Аннотация. Статья представляет собой обзор диссертационных исследований белорусских ученых, посвященных изучению места и роли религиозного фактора как на различных исторических этапах развития белорусской государственности, так и в современной социально-политической системе общества.

Ключевые слова: религиозная политика, свобода совести, национальная идеология, политические технологии, государственно-конфессиональные отношения.

*Aleynikova S.M.
(Belarus, Minsk)*

RELIGION IN POLITICAL PROCESSES (DISSERTATIONS REVIEW FOR 2004-2014)

Abstract. The article discusses the main directions in social and political studies of Belarusian scientists devoted to issues of church and state relations, problems of making religion politically loaded and its influence on the development of modern society. The role of the religious factor in political processes and technologies is increasingly becoming the subject area for dissertation research indicating a certain social order in the scientific field and relevance of this trend.

Keywords: religious policy, freedom of conscience, national ideology, political technologies, policy and confessions relations.

Введение

Религиозная проблематика все чаще становится предметом научных исследований в самых различных отраслях гуманитарного знания. Изменения исследовательских приоритетов связаны, в первую очередь, с глобальными социальными трансформациями, происходившими на постсоветском пространстве в последние десятилетия. Однако, если в начале 1990-х сам факт обращения ученых к проблемам вписывания религии в социально-политическую систему общества являлся некоторым научным новаторством, свидетельствовавшим об изменении мировоззрения и ценностных установок в общественном созна-

нии, то в настоящее время можно говорить об определенном социальном заказе.

Анализ диссертационных исследований за последние 11 лет (2004-2015), в которых в той или иной мере присутствует обращение к религии в контексте ее взаимосвязи с социальными и политическими процессами и институтами, дает возможность постановки и решения ряда задач по выявлению:

а) основных тематических направлений диссертационных исследований, теоретических и методологических подходов, концепций, парадигм;

б) взаимозависимостей и взаимовлияний политических и религиозных процессов;

в) недостаточно изученных на сегодняшний день аспектов взаимодействия религиозной и политической сфер белорусского общества.

В обзор не включены работы, выполненные в рамках философии религии, культурологи и искусствоведения, авторы которых, хотя и обращаются в своих исследованиях к институту религии, но в качестве предмета изучения рассматривают богословские аспекты вероучений, религиозную онтологию и гносеологию, семантику религиозных обрядов и т.п. вопросы, непосредственно не затрагивающие социально-политическую обусловленность религии.

Предметное поле научных исследований: краткая характеристика

Отличительной особенностью рассматриваемого направления является то, что большинство диссертационных работ выполнены «на стыке» сразу нескольких отраслей гуманитарного знания – социологии, философии, истории, политологии. Общее количество и динамика представления диссертационных работ по годам и отраслям науки приведены в таблице.

Как видно из таблицы, распределение по годам достаточно равномерное, за исключением периода с 2009 по 2011 гг., когда за три года к защите было представлено всего две диссертации. Кроме этого, следует обратить внимание, что по политическим наукам подготовлено всего две работы – в 2005 и в 2014 гг., т.е. с разбегом в 9 лет. Очевидно также то, что в последнее время наблюдается повышенное внимание к религиоведческой тематике: только за полтора года (2014-2015) к защите представлено 7 работ.

Религия в социально-политических исследованиях

В работах политологов (С.С. Давыденко, А.В. Шерис) религия рассматривается не только как составляющая мировоззрения и один из маркеров социокультурной идентификации верующих, но и как самостоятельная институционализированная идеология, враждебность или лояльность установок которой по отношению к политической власти способны оказывать значимое влияние на социальную стабильность и гражданское согласие в обществе. В то же время, выступая одним из инструментов внутренней и внешней политики государства, религиоз-

ный фактор в равной степени может оказывать как стабилизирующее, так и дестабилизирующее воздействие на политическую систему.

Таблица 1

Количество диссертационных работ, представленных
к защите, по годам/отраслям науки

Год	Количество диссертаций	Отрасль наук/специальность
2004	-	
2005	2	23.00.01 – теория политики, история и методология политической науки 07.00.02 – отечественная история
2006	2	22.00.01 – теория, методология и история социологии (докторская) 22.00.06 – социология культуры, духовной жизни
2007	3	09.00.11 – социальная философия (докторская) 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры 12.00.01 – теория и история права и государства; история учений о праве и государстве
2008	3	07.00.02 – отечественная история 22.00.01 – теория, методология и история социологии 22.00.08 – социология управления
2009	1	09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры
2010	1	07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования
2011	-	
2012	3	09.00.11 – социальная философия (2) 22.00.06 – социология культуры
2013	1	12.00.01 – теория и история права и государства; история учений о праве и государстве
2014	4	07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования 22.00.01 – теория, история и методология социологии 22.00.04 – социальная структура, социальные институты и процессы 23.00.02 – политические институты, процессы и технологии
2015	3	07.00.02 – отечественная история (3)
Итого:	23	Социологические науки – 7 Философские науки – 5 Исторические науки – 7 Юридические науки (история права) – 2 Политические науки – 2

Отмечая совпадение ряда функций религии и политики, С.С. Давыденко и А.В. Шерис сходятся во мнении, что при выборе общих стратегий национальной безопасности и конкретных моделей государственно-конфессиональных отношений необходимо учитывать, во-первых, духовно-нравственный потенциал традиционных конфессий, и, во-вторых, исторически сложившуюся конфессиональную структуру белорусского общества. В настоящее время, по мнению А.В. Шериса, ее образуют религиозное ядро (традиционные конфессии), оказывающее наибольшее влияние на политическую стабильность, и периферия (нетрадиционные конфессии), сочетающие в себе как легальные, так и нелегальные формы [1, с. 2-4, 12]. Соответственно одним из условий эффективности государственной религиозной политики предполагается сочетание принципов социального партнерства государства с традиционными конфессиями и ограничения деятельности тоталитарных сект [2, с. 15-16].

В рамках социологического подхода выполнены исследования Н.Л. Балич, Д.К. Безнюка, О.А. Шелест, Е.В. Шкуровой.

Рассматривая религиозный фактор как один из инструментов социального управления, Д.К. Безнюк отмечает, что современное положение Белорусской Православной Церкви также продиктовано в основном политическими факторами, поскольку отношения государства и церкви традиционно обуславливались, во-первых, «сугубо функциональными установками на использование ее символических и материальных ресурсов со стороны государства». Во-вторых, стремлением государства к жесткому контролю за деятельностью церкви и вписыванию ее в существующую политическую систему [9, с. 12-13]. Подобный функциональный подход к религии со стороны государства обуславливает и конкретную схему (модель) религиозной политики, структурными элементами которой соответственно выступают ее мировоззренческая, стратегическая и доктринальная основы [9, с. 7]. Учет и сочетание всех трех элементов обеспечивает относительную бесконфликтность конфессионального пространства белорусского общества, стабильность политического развития.

Ситуация в сфере реализации свободы совести и религиозных свобод оказывает также существенное влияние на имидж и положение страны на международной арене. Так, подчеркивая возрастающую роль религиозного фактора во внешнеполитической сфере, Д.К. Безнюк отмечает, что в настоящее время «состояние свободы совести в Беларуси стало открыто использоваться западной дипломатией как инструмент давления на нашу страну; религия, вернее сфера свободы совести, превратилась в инструмент политического противостояния» [9, с. 4].

Зависимость религиозного фактора от политических процессов отмечает и Е.В. Шкурова, диссертационное исследование которой посвящено особенностям развития государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений. Изучение институциональной

структуры религиозного поля Республики Беларусь, анализ его социальной динамики позволяют автору сделать вывод о том, что на определенном этапе развития конфессиональная структура общества, как и степень влияния конфессий, зависит от религиозной политики государства, модели государственно-конфессиональных отношений и других политико-правовых факторов.

В этой связи отмечается, что, с одной стороны, «связь политической жизни общества с религиозными воззрениями его граждан заключается в том, что от политического режима, установленного в государстве, напрямую зависит степень религиозной свободы общества». С другой стороны, религиозная организация также может оказывать опосредованное политическое влияние на своих адептов через политических и государственных деятелей, позиционирующих себя как приверженцев той или иной конфессии [6, с. 11].

О.А. Шелест и Н.Л. Балич [4], обращаясь в своих исследованиях к особенностям нетрадиционных форм религиозности, актуализированных в сознании, структуре самоидентификации и поведении верующих, также рассматривают феномен новой религиозности в контексте глобальных социокультурных и политических трансформаций XX века.

В частности, отмечая возрастающую активность религиозных институтов в том числе в политической сфере, О.А. Шелест подчеркивает, что религиозная и конфессиональная самоидентификация в настоящее время уже «не является индикатором, однозначно определяющим содержание религиозных представлений и особенности культового поведения верующих» [2, с. 4]. В соответствии с этим утверждением автор выделяет четыре доминирующих типа религиозности, присутствующих в современном белорусском обществе: мистически ориентированная, ортодоксально ориентированная, ритуально ориентированная и социально ориентированная религиозность [2, с. 16]. Учитывая постоянный поиск и бесконечную дискуссию социологов о необходимости новых подходов к изучению и измерению религиозности в постсекулярном мире, представленная О.А. Шелест типология представляется одной из наиболее адекватных социокультурным реалиям постсоветского пространства и несомненно заслуживает пристального внимания.

В работе Н.Н. Сухотского на основе обширного эмпирического материала предпринимается попытка обосновать необходимость широкого внедрения религиозных дисциплин в учебный процесс. Автором делается акцент на равноценной взаимосвязи религии и образования, представляющей собой «сложную многовекторную и полифункциональную систему социальных и культурных взаимодействий» [22, с. 13].

Предложенная авторская типология социального взаимодействия образования и религии включает в себя четыре типа: «традиционный», «компромиссный», «светский» и «атеистический» [22, с. 14]. Однако в основание данной типологии Н.Н. Сухотский положен характер взаи-

моотношений социальных институтов, что представляется несколько дискуссионным и требует уточнений. Различия в ценностных ориентациях различных групп школьников (например, преобладание гедонистических устремлений у школьников, не охваченных работой церковных воскресных школ) также спорно связываются автором исключительно с фактом посещения конфессиональных школ, оставляя за рамками рассмотрения влияния социальной среды и факторов первичной социализации [22, с. 16].

О.А. Алампиевым анализируется широкий спектр социальных условий и предпосылок интеграции в белорусское общество групп мигрантов-мусульман. Государственная миграционная политика рассматривается как фактор, обуславливающий и перспективу интеграции мигрантов-мусульман, и их возможную самоизоляцию. Отдельную проблему данных социальных групп составляет формирование закрытых этнорелигиозных общин, противоречащих социокультурным, а в некоторых случаях и правовым нормам белорусского государства [17, с. 15].

Религия в исторических и философских исследованиях

Общей чертой большинства работ, выполненных в рамках исторических исследований, является рассмотрение государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений в контексте их жесткой обусловленности общественно-политическими событиями. В целом ряде работ так или иначе основной предпосылкой становится изучение зависимости внутрицерковных и межконфессиональных процессов от геополитических интересов Российской Империи и Польши. Религия на белорусских землях чаще всего выступала «разменной монетой», инструментом борьбы за сферы влияния, средством достижения политических целей соседних государств, основой их государственных идеологий.

Так, при коллизии государственных и церковных интересов решающим фактором становилась воля монарха, а в случаях межконфессиональных споров и передела церковного имущества судебные дела приобретали политический оттенок. Решения по таким делам зачастую принимались в соответствии с религиозной направленностью, а не по существу рассматриваемого иска [11, с. 9-10]. Даже вопрос объединения церквей, являющийся, главным образом, богословским, разрешался в политической плоскости, что имело в последующем множество негативных последствий, как для самой церкви, так и для государства [11, с. 14].

Статус и деятельность католической церкви в составе Российской империи, по мнению историков, также был обусловлен политическими интересами: с одной стороны, процессами укрепления белорусских земель в составе Российской Империи, с другой стороны, необходимостью поддержания связей Российской Империи с Римом [16, с. 9-10].

В то же время сложившаяся ситуация требовала решения ряда возникших проблем: во-первых, нивелирование польского социокультур-

ного (в первую очередь языкового) и политического влияния на белорусских землях, а также сильных националистических (как правило, оппозиционных царским властям) настроений. Во-вторых, необходимость нейтрализации недовольства и противодействия со стороны католического духовенства, вызванного борьбой с польским влиянием и утверждением привилегированного положения РПЦ [16, с. 4]. В-третьих, обеспечения контроля за политически «неблагонадежными» конфессиями и их лояльности в обмен на гарантии веротерпимости, т.е. попытки выстраивания партнерских, а не конкурентных государственно-конфессиональных отношений [14, с. 3-4].

Ярким примером прямой зависимости даже внутрицерковных процессов от политических факторов является динамика и периодичность культа Ефросиньи Полоцкой, изучению которого посвящено диссертационное исследование Г.М. Мысливец. Предсказуемо в годы, пришедшиеся на деятельность Полоцкой униатской епархии (1596-1833) культ святой нивелировался, оставаясь лишь в народной памяти, и территориально перемещался из Полоцка в Киев (Киево-Печерскую лавру). Также предсказуемо культ Ефросиньи Полоцкой сопровождался бурным всплеском после включения белорусских земель в состав Российской империи и практически полным забвением в советский период («безма-настырскі перыяд») [19, с. 14].

Е.Н. Борун, ставя своей целью своего исследования выявление влияния православных монастырей на социальную жизнь белорусского общества, в положениях, выносимых на защиту, тем не менее, последовательно обосновывает диаметрально противоположную зависимость. Комплекс мер, принятых правительством Российской Империи, был направлен на интегрирование православных монастырей белорусско-литовских епархий в структуру православной церкви. Жёсткая регламентация российским законодательством деятельности монашеского сообщества обуславливала направления и содержание его социальной деятельности «не столько стремлениями и желаниями монашествующих, сколько государственным принуждением» [20, с. 3-4]. Отдельный раздел диссертации Е.Н. Борун посвящен системе государственно-церковного управления православными монастырями, а также их использованию в качестве воспитательно-исправительных учреждений.

В.В. Сушко, прослеживая эволюцию взаимоотношений государства с неопротестантскими деноминациями, непосредственно связывает ее с эволюцией общественно-политических изменений белорусского общества [18, с. 12]. Сам факт появления и активного распространения неопротестантских религиозных объединений в Беларуси в XX веке обусловлен внешнеполитическими потрясениями, в частности, событиями Первой мировой войны, когда немецкие военнопленные способствовали активизации неопротестантизма на оккупированных террито-

риях [18, с. 13]. В настоящее время неопротестантские общины и группы являются наиболее динамично развивающимися религиозными объединениями в Республике Беларусь за счет жестко выстроенной адресной работы как с целевыми социальными группами (в первую очередь, молодежью, многодетными семьями и пенсионерами), так и социальными институтами, способствующими привлечению большого числа новых adeptов (образование, социальная сфера, сфера молодежного досуга) [18, с. 18].

С.Ф. Веремеев, проводя комплексный анализ белорусской историографии истории христианских конфессий в 20-30-е гг. XX в., констатирует зависимость выбора тематики и методологии исследований от политического курса в стране. Указанная зависимость свидетельствует также о преобладании инструменталистского подхода, сужая тем самым поле научного поиска и не способствуя объективности картины прошлого христианских конфессий [21, с. 14].

Анализ христианских подходов глобальным проблемам современности, осуществленный в диссертационной работе Г.А. Кругловой, позволяет вскрыть главную особенность современной «христианской глобалистики», по сути представляющей собой системное противоречие: объяснение основными христианскими конфессиями природы глобальных мировых проблем современности не социально-политической обусловленностью, а фактом грехопадения человека. Т.е. находясь внутри общественно-политической системы, формируясь под ее влиянием и являясь частью ее, рассматривать решение ее проблем вне общественного контекста. Так, например, «поддержка деятелями католицизма различных политических сил во многом обусловили непоследовательность и внутреннюю противоречивость ее миротворческих концепций». В свою очередь, существование РПЦ в условиях советской политической системы обусловило «поддержку ею мирных инициатив советского государства и явилось продолжением и развитием на уровне массового религиозного сознания конкретных государственных миротворческих предложений» [5, с. 20, 25].

Обращает на себя внимание, что социальная концепция Русской православной церкви (далее – РПЦ) в отдельных положениях оценивается автором как наиболее конкретная по сравнению с другими социальными доктринами христианских конфессий, поскольку РПЦ, наряду с богословским объяснением, в частности, экологических проблем, признается влияние ряда социальных и политических факторов. Однако сводятся указанные факторы к таким традиционным для современной православной риторики аргументам, как «отход от христианских принципов», «изменение религиозных верований» и т.п., что делает отмеченную автором конкретность достаточно условной и дискуссионной [5, с. 16].

Диссертационное исследование И.А. Барсук посвящено изучению духовно-теоретических истоков становления социокультурной идентичности восточных славян. Связывая формирование базовых славянских ценностей с историей племенных союзов, этнополитических сообществ, а также Киевской Руси, автор, однако, во главу угла ставит аксиологический подход, отдавая безусловный приоритет религиозно-ценностному влиянию на идентичность [7, с. 10]. Именно религиозно-ценностное восприятие, обусловленное в первую очередь христианским мировоззрением, по мнению И.А. Барсук, сформировало predisposedность восточных славян к архетипу «Святой Руси» – единого духовного, культурного и геополитического пространства белорусов, русских и украинцев.

В то же время, анализируя генезис сложной семантической структуры архетипов восточных славян, в том числе архетипов власти и государственности, автор отмечает и воздействие геополитических факторов. Так, византийское влияние сыграло ключевую роль в формировании социально-экономической структуры общества и представлений о власти, а включенность восточных славян в различные социально-политические институты способствовало трансформации идей соборности [7, с. 13].

Особенности институционализации христианских религиозных ценностей и их влияния на развитие белорусской государственности рассматриваются также Е.А. Лагуновской. Отмечается тот факт, что в «общественно-политической практике белорусского государства возрастает роль наследия христианства, однако в реальном процессе социальной коммуникации значительная часть белорусского общества руководствуется широким диапазоном ценностных ориентаций и установок» [3, с. 14]. В этой связи подчеркивается особая роль внутривосточной деятельности белорусского государства по развитию его духовной сферы.

Анализируя специфику трансформаций идейных установок и форм деятельности православия как значимого фактора реализации религиозной политики государства, Н.М. Кожич, указывает, что сама постановка вопроса о необходимости церковных преобразований, а позже и церковная реформа были обусловлены общей тенденцией демократизации общественной жизни. Сопровождалась указанная тенденция огосударствлением церкви, проявившимся «в бюрократизации церковного управления, идеологизации мировоззренческих установок, направленных на всемерное поддержание самодержавного строя» [8, с. 9]. Религиозная политика России и Польши, использовавших религию в качестве инструмента политических притязаний и духовной ассимиляции белорусского этноса, во многом определила как характер взаимоотношений двух ветвей христианства (православия и католицизма), так и их идеологию, церковное устройство, специфику религиозной идентификации народов.

Следует, однако обратить внимание и на некоторую неоднозначность в исследовательской позиции автора. Последовательно раскрывая и рассматривая обусловленность религиозной идеологии и социальной доктрины РПЦ именно глобальными политическими и социально-экономическими факторами, Н.М. Кожич характеризует подобный исследовательский подход как «односторонний», ссылаясь на издержки марксистско-ленинской методологии научного анализа и утверждая, что «церковная система обладает внутренними закономерностями» [8, с. 9].

Заключение

1. Обобщенный анализ содержания диссертаций и авторефератов, при всем разнообразии научных интересов исследователей, позволяет выделить несколько крупных тематических направлений:

- проблемы изучения религиозности общества (характеристики, типология, сложности методологических подходов и др.);
- вопросы религиозной идентификации и социокультурной идентичности, ценностных ориентаций верующих;
- специфика государственно-конфессиональных отношений, проблемы реализации свободы совести, особенности взаимодействия с новыми религиозными течениями, проблемы сект, неокультов;
- место религиозного фактора в политических процессах, системе национальной и информационной безопасности Республики Беларусь.

2. В числе основных тенденций, к изучению и осмыслению которых чаще всего обращаются белорусские ученые, можно выделить следующие:

- Двойственный, амбивалентный характер религиозного фактора, способного оказывать как стабилизирующее, так и дестабилизирующее воздействие на социальную и политическую систему.
- Обусловленность главных направлений и принципов государственной религиозной политики, а также конкретной модели государственно-конфессиональных отношений рядом факторов: исторически сложившейся конфессиональной структурой общества; системными социально-политическими трансформациями, происходившими на постсоветском пространстве; функционально-целевым подходом – учетом властвующим политическим субъектом степени фактического влияния религии на идентификацию и социально значимое поведение ее адептов и соответственно – целесообразности использования религиозного фактора в политических процессах.
- Влияние уже действующей модели государственно-конфессиональных отношений на трансформацию форм и степени религиозности, и соответственно – на формирование и динамику современной конфессиональной структуры общества.

3. В качестве общего итога можно отметить, что если философы склонны рассматривать религию (религиозную доктрину, политическую

деятельность церкви и т.п.) как самостоятельное социокультурное явление, обуславливающее аксиологический фундамент и соответственно – идентификацию и геополитическую ориентацию народов и этносов, то специалисты других гуманитарных отраслей связывают изучение конфессиональной структуры общества, ее динамики и особенностей преимущественно с их обусловленностью социально-экономическими и политическими процессами.

В то же время, возникающее, на первый взгляд, противоречие в методологических предпосылках исследователей – лишь кажущееся, поскольку подтверждает диалектическое единство, взаимовлияние и взаимообусловленность указанных процессов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шерис, А.В. Религиозный фактор обеспечения национальной безопасности Республики Беларусь: автореф. дис. ...канд. пол. наук: 23.00.02 / А.В. Шерис; Академия управления при Президенте Республики Беларусь. – Минск, 2013. – 24 с.
2. Давыденко, С.С. Политика государства в отношении религиозных организаций в Республике Беларусь (теоретико-методологический аспект): автореф. дис. ...канд. пол. наук: 23.00.01 / С.С. Давыденко; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2005. – 21 с.
3. Балич, Н.А. Идентификация верующих в религиозных общинах: социологический анализ (на примере адвентистов седьмого дня): автореф. дис. ...канд. соц. наук: 22.00.06 / Н.А. Балич; Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск, 2010. – 26 с.
4. Лагуновская, Е.А. Ценности христианства в формировании нравственной культуры современного белорусского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Е.А. Лагуновская; РИВШ. – Минск, 2012. – 25 с.
5. Шелест, О.А. Становление новых типов религиозности в условиях социокультурных трансформаций: автореф. Дис. ...канд. соц. наук: 22.00.06 / О.А. Шелест; Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск, 2006. – 21 с.
6. Круглова, Г.А. Глобальные проблемы современности в учениях христианских церквей: автореф. дис. ...докт. Филос. Наук: 09.00.01 / Г.А. Круглова; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2007. – 46 с.
7. Шкурова, Е.В. Развитие межконфессиональных отношений в Республике Беларусь: теоретико-методологический аспект: автореф. дис. ...канд. соц. наук: 22.00.01 / Е.В. Шкурова; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2008. – 22 с.
8. Барсук, И.А. Становление социокультурной идентичности восточных славян: автореф. дис. ... канд. филос. Наук: 09.00.11 / И.А. Барсук; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2012. – 27 с.
9. Кожич, Н.М. Православие в Беларуси конца XIX – начала XX века: идейные установки и формы деятельности: автореф. дис. ... канд. филос. Наук: 09.00.13 / Н.М. Кожич; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2007. – 22 с.

10. Безнюк, Д.К. Социодинамика отношений государства и церкви в Республике Беларусь: социологический анализ: автореф. дис. ...докт. Соц. наук: 22.00.01 / Д.К. Безнюк; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2006. – 25 с.
11. Шукан, М.Г. Правовое положение имущества православной церкви в Великом княжестве Литовском в конце XVI – первой половине XVII вв.: автореф. дис. ...канд. ист. Наук: 12.00.01 / М.Г. Шукан; Ин-т государства и права НАН Беларуси. – Минск, 2007. – 24 с.
12. Ганчарук, І.Г. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай Імперыі. 1772–1830 гг.: аўтарэф. дыс. ...канд. гіст. Навук: 07.00.02 / І.Г. Ганчарук; Ін-т гісторыі НАН Беларусі. – Мінск, 2005. – 21 с.
13. Елисеев, А.Б. Российская историография взаимоотношений советского государства и русской православной церкви В 1943–1953 гг.: автореф. дис. ...канд. ист. Наук: 07.00.09 / А.Б. Елисеев; ГУО РИВШ. – Минск, 2010. – 25 с.
14. Грахоцкі, А.П. Прававое становішча Рускай праваслаўнай і Рымска-каталіцкай цэркваў на беларускіх землях (1863–1905 гг.): аўтарэф. дыс. ...канд. гіст. Навук: 07.00.01 / А.П. Грахоцкі; Гомельскі дзярж. Ун-т імя Францыска Скарыны. – Мінск, 2013. – 24 с.
15. Предко, Т.И. Динамика синкретической религиозности жителей белорусского Полесья: автореф. дис. ... канд. филос. Наук: 09.00.13 / Т.И. Предко; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2009. – 25 с.
16. Табунов, В.В. Политика российского правительства в отношении христианских конфессий в Беларуси (1895–1907): автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.02 / В.В. Табунов; Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова. – Минск, 2008. – 24 с.
17. Алампиев, О.А. Интеграция мигрантов-мусульман в белорусское общество: социологический анализ: автореф. дис. ...канд. соц. наук: 22.00.01 / О.А. Алампиев; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2014. – 21 с.
18. Сушко, В.В. Эволюция взаимоотношений государства и неопротестантских организаций в условиях реформирования религиозного законодательства Беларуси (1985–2010 гг.): автореф. дис. ...ист. Наук: 07.00.02 / В.В. Сушко; Бел. Гос. ун-т. – Минск, 2015. – 25 с.
19. Мыслівец, Г.М. Традыцыя шанавання Еўфрасінні Полацкай: генезіс, развіццё, сучаснасць: аўтарэф. дыс. ...канд. гіст. Навук: 07.00.02 / Г.М. Мыслівец; Іт-т гісторыі НАН Беларусі. – Мінск, 2015. – 28 с.
20. Борун, Е.Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.): автореф. дис. ...ист. Наук: 07.00.02 / Е.Н. Борун; Ин-т истории НАН Беларуси. – Минск, 2015. – 24 с.
21. Веремеев, С.Ф. Отечественная историография истории христианских конфессий в БССР и Западной Беларуси в 20-30-е гг. XX в.: автореф. дис. ...ист. Наук: 07.00.09 / С.Ф. Веремеев; Бел. Гос. пед. Ун-т им. Максима Танка. – Минск, 2014. – 21 с.

22. Сухотский, Н.Н. Взаимодействие учреждений общего среднего образования и религиозных организаций Беларуси в воспитании учащихся: социологический анализ: автореф. дис. ...соц. наук: 22.00.04 / Н.Н. Сухотский; ГНУ Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск, 2014. – 25 с.

*протоиерей Юлиан Гоголюк
(Россия, Белгород)*

ХРИСТИАНСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ВЕРА»

Аннотация. Начиная с конфликта между наукой и религией, автор рассматривает смыслы понятия «вера» в разных религиях. Привлекая исторические и филологические аргументы, автор говорит о диалектической связи между иудаизмом и христианством, которая возникла в языческом обществе. Опираясь на труды преподобного Макария Великого, автор оспаривает мнение М. Бубера о христианстве как синтезе еврейского и античного типов религии. Главный тезис состоит в высоком значении христианства.

Ключевые слова: иудаизм, гностицизм, античность, язычество, христианство.

*archpriest Julian Gogoljuk
(Russia, Belgorod)*

CHRISTIAN UNDERSTANDING OF «FAITH» CONCEPT

Abstract. Starting with conflict between science and religion, author observes meanings of “faith” in different religions. Using historical and philological arguments, author says about dialectical relationship between Judaism and Christianity, that appeared in the pagan society. Basing on St. Macarius the Great’s proceedings, author disputes M. Buber’s opinion about Christianity as a synthesis of jewish and antique religion types. Main thesis is high meaning of Christianity.

Keywords Judaism, Gnosticism, Antiquity, paganism, Christianity.

Вряд ли существует другой религиозный термин, употребляющийся в богословии, философии и в повседневной жизни, который подвергся бы большему числу неверных толкований, искажений и спорных определений, чем слово «вера». В современном мире часто «вера» воспринимается как клише отсталости. Принимать что-либо «на веру» значит противоречить научным достижениям, идти вразрез с достижениями цивилизации. Ведь представитель современной культуры – это «научно образованный» человек, который знает, что все вокруг совершается по законам природы. Рано или поздно эти законы будут изучены

и открыты, во что же тогда нужно будет «верить»? «Вера», по мнению таких людей, должна уступить прогрессу и просвещению. Верят те, кого это просвещение не коснулось, но когда придет время, они будут просвещены и перестанут верить. На таких предпосылках основан конфликт науки и религии. Но во многом этот конфликт основан на неразберихе, которая возникла вокруг понятия «вера».

Первое недоразумение гласит, что «верить» – это то же самое, что «признавать за истину». На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное. Мы все считаем «истинною» таблицу умножения, геометрические теоремы, химические формулы, географические данные, установленные исторические факты, законы логики; мы совершенно уверены в том, что они верны, что мы спокойно можем пользоваться этими истинами и применять их в жизни. И мы все это знаем, и согласно этому мы в жизни и действуем. Но о *вере* здесь нет еще и речи. Поэтому заявление «я верю в Бога в душе» (читаем «признаю существование Бога за истину») свидетельствует как раз об отсутствии веры. «Верить» – это гораздо больше, чем «признавать за истину». И так обстоит дело и в теории, и на практике.

Другое недоразумение ставит знак равенства между «верой» и «религией» или между «верой» и «конфессией». Но в религиозных традициях не всегда происходит такая идентификация. Внутреннее отношение к Богу присутствует практически во всех религиозных традициях, оно не всегда имеет центральное значение. Например, религиозный лексикон древнего Египта или древней Ведической Индии не содержит слова «вера» для выражения взаимоотношений человека и Бога, но скорее означает культовые обязанности и действия. В традициях Индусской и Буддистской йоги первоначально рекомендуются внутренние отношения, но это отношение веры в гуру, или духовного наставника, но не в Бога. Индуистские и буддистские понятия верности (Санскрит. *Bhakti*, कर्तव्य) связаны больше с понятиями преданности, любви или сострадания, чем с верой. Культовые формы Буддистской Махаяны, а также Вишнуизма допускают такие религиозные выражения, которые целиком не согласуются с верой в христианских и еврейских традициях. Значит, принадлежность той или иной религии недостаточна для выражения понятия «веры».

Более того, можно называть себя христианином, православным, но не быть при этом верующим. Такое недоразумение возникает, если человек воспринимает веру только в культурном или историческом контексте, но не ищет живых и личных отношений с Богом. Здесь возникает резонный вопрос: является ли исповедание Символа веры, читаемое христианином при Крещении, необходимым и достаточным для свидетельства его веры? Ведь сама формулировка Символа является констатацией фактов, хотя и не очевидных. Но для того чтобы верить, нужно вживаться в предметы, которые изложены фактически. Другими слова-

ми необходимо наполнить содержанием формулировки Символа веры, сделать их жизненной позицией.

Приведенных случаев достаточно, чтобы заявить об актуальности темы и заняться осмыслением феномена «веры».

Если обратиться к анализу текстов Священного Писания Ветхого Завета, а затем к античным источникам, то можно видеть, что религиозная вера представляет собой два образа или два типа. Один из них имеет библейскую специфику и сводится к отношениям *доверия*, а другой – философский, описывается как рациональный тип веры. Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, не имея на то достаточных оснований. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо. В обоих случаях невозможность обоснования указывает на недостаток человеческих интеллектуальных способностей и требует включенности в полноту бытия и целостность жизни, что в свою очередь предполагает религиозное мировосприятие.

Классический пример первого из этих двух образов веры мы находим в древнем Израиле. Такая вера есть *эмуна* (евр. *Emûnāh*) – состояние непосредственного диалога человека с Богом и полного к Нему доверия. Второй тип веры есть вера (греч. *Πίστις*), основанная на акте рационального принятия. Причем это принятие не исчерпывается только рациональными истинами, но и стоит в тесной связи с религиозным мировоззрением. К таким выводам пришел в своем исследовании «Два образа веры» М. Бубер. Различие двух образов веры связано с разным типом отношений человека и Бога и с вытекающим отсюда различием в образе богопознания.

В древнесемитском языке термин «*знать*» (евр. *Yādā*) несет неоднозначную смысловую нагрузку. Этим термином обозначают и отношение мужа к жене, и отношение человека к познаваемому божеству вплоть до слияния с ним. Древний Израиль доверяет своему Богу, с которым он хорошо знаком, которого он хорошо «знает». Израиль познает Бога, доверяясь ему и проявляя свою верность. Определяющим фактором в таком образе богопознания является союз общины иудеев с Богом, основанный на отношениях избранности и завета. Бог возлюбил Израиль и избрал его: «Только вас Я познал среди народов земли». Избранный Израиль познает Бога в любви, верности и доверии, что означает исполнение Его воли, выраженной в божественном Законе. Способом, которым Израиль внимает Богу, является *слушание*. Это *слушание* не исчерпывается акустическим восприятием. Но можно условно сказать, что для Ветхого Завета высшим телесным чувством, которое может быть символом общения с Богом, является слух. Но с помощью слуха Бога познать невозможно. Его можно услышать, узнать о Нем то, что Он Сам скажет. Отсюда понятен запрет на изображение Бога, Он всегда остается невидимым, Им нельзя располагать или овладеть. Но

слышание Бога предполагает акт величайшего доверия со стороны человека, слушать нужно то, что сам не знаешь. В этой *вере-слышании* уже содержится сообщение о библейском откровении.

В античном мировосприятии преобладает оптический элемент. Греки стремились к созданию объективной, замкнутой, математической картины мира, называемой *космосом*. Человек является созерцателем мира, космоса. Бог для него познаваем. Он может быть постигнут познающим разумом. Отсюда вполне объясним рациональный характер античного понятия *πίστις*.

Оба типа веры нельзя сводить к упрощенной антитезе, это отношение гораздо более сложное и неоднозначное. В иудаизме, в отличие от христианства, на первое место выходит не вера, а праведность. Приложение договорных, правовых идей к отношению между Богом и человеком ведет к развитию идеи праведности – божественной и человеческой. Возникает рациональная концепция «мудрости». Глупец тот, кто не знает долга перед Богом и не понимает, что успех в жизни зависит от выполнения долга. Древний библейский человек познает Бога во всецелой земной жизни, встречаясь с Ним «лицом к лицу», соприкасаясь с ним в позиции диалога. Израиль находит манифестации Бога в исторических событиях и природных явлениях. В последние века до Рождества Христова происходит распад монолитного единства религии Израйля и появляется множество религиозных сект на духовном горизонте позднего иудаизма. Происходит усиление мистицизма, что связано с особой ориентальной волной гнозиса, постепенно усиливающейся во всем эллинистическом мире. В средиземноморском регионе под влиянием гностического духа формируются самые разнообразные религиозные феномены: мистическая секта ессеев, Каббала, аллегорическая школа Филона Александрийского, разнообразные мистерияльные культы, гностицизм, философские системы поздней античности. Все эти течения объединяет обостренный мистицизм, духовный поиск, ощущение родства человеческого духа с божественной реальностью, тоска по утерянной связи с Богом, стремление пробудить в своем духе божественную «искру». Гностическое познание далеко не тождественно познанию в классической философии, оно относится в большей степени к области веры, чем разума, оно носит уже ярко выраженный религиозный характер. Но замкнутость на знании и познании Бога у гностиков свидетельствует о непреодоленном, одностороннем, оптическом мировосприятии античной философии, которое формирует веру из признания рациональных фактов, хотя и религиозного характера.

Христианство, несмотря на то, что восприняло и иудейскую, и античную культуры, содержало в себе совершенно новое и отличное понимание веры. Нельзя христианский тип веры сводить к синтезу еврейского и античного типа, как это сделал М. Бубер. С его стороны такой анализ был обусловлен принадлежностью к хасидизму, а также желани-

ем видеть христианство лишь частным случаем еврейской традиции. М. Бубер пытается показать на примере Нового Завета, как в ранней истории христианства произошёл отход от библейской веры-доверия (евр. *Emûnâh*) к греческой вере-знанию (*πίστις*). Но такое утверждение значительно обедняет значение концепта «вера» в истории христианской мысли.

Началом христианской веры является принятие Благой Вести, что является актом познания, но познания не оптического или умозрительного как в греческой философии. Такое постижение предполагает тесное единство с Предметом познания. В этом познании участвуют все силы человеческой души и тела, вся человеческая жизнь. Высшей ступенью такой веры-жизни будет живое и таинственное единение между человеком и Богом, а в аскетических творениях преподобного Макария Великого оно названо «внутренним срастанием» или «растворением». При этом сначала происходит «пробуждение» от сна неведения, обновление, новое рождение человека в Духе. Еврейское «возвращение» к Богу (евр. *Tschuva*) в Новом Завете переходит в «преображение» человеческого духа верой (*μετανοία*). Христианская вера теснейшим образом связана с познанием Бога. В Новом Завете термин «знание» является ближайшим аналогом «веры», здесь вера и познание предельно подобны друг другу. Но это знание не рациональное, а скорее экзистенциальное. В Евангелии от Иоанна говорится, что «уверовать и познать» – это и есть «дело Божие» (Ин. 6: 29), заповеданное человеку в христианстве, где человек предельно близко приближается к Богу.

Христианство сохранило преемственную связь с иудейской традицией, оно унаследовало возвышенные религиозные идеи Ветхого Завета. Христианская жизнь развивалась в греческом мире, что обогатило христианское богословие достижениями греческой философской мысли. Но христианская вера в ее высоком значении, которая есть «осуществление ожидаемого» и «уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1), простирается еще дальше. Она является *познающей жертвенной любовью*. Это уникальный сплав веры-доверия, непосредственной открытости Богу, мистического познания, «обновляющего ум», любви, стремящейся к познанию Истины и участию в Жертве Христовой. Участие в Жертве Христовой предполагает вопрос: способен ли я умереть за то, во что я верю? Если да, то моя вера сильна, глубока и действенна, только такая вера будет искренней и творческой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999.
2. Булытман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем.. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004.

3. Иванов М.С., проф. МДА. Вера: уверенность, доверие, верность // Богословские труды. Юбилейный сборник Московской Духовной Академии. 1984.

4. Преподобный Макарий Великий, Египетский. Духовные беседы // Беседа 48. «О совершенной вере в Бога». М.: Лепта Книга, 2006.

5. Faith // Encyclopedia Britanica. Ultimate reference suite 2006. DVD ROM.

*Копылов О.В.
(Россия, Пермь)*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В БОГОСЛОВИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ

Аннотация. В статье рассматриваются взаимоотношения богословия и науки на примере интерпретации религиозоведческих знаний Свидетелями Иеговы. Делается вывод об ускоренности интерпретаторов в обществе и сильном влиянии на них научного знания.

Ключевые слова: Свидетели Иеговы, религиозоведение, наука, богословие, богословский дискурс, интерпретация.

*Kopylov O.V.
(Russia, Perm)*

INTERPRETATION OF RELIGIOUS KNOWLEDGE THEOLOGY JEHOVAH'S

Abstract. The article discusses the relationship between theology and science at the example of the interpretation of the knowledge of the science of religion of Jehovah's Witnesses . The conclusion of the acceleration of interpreters in the community and a strong influence on their science.

Keywords: Jehovah's Witnesses, the science of religion, science, theology, theological discourse interpretation.

Сегодня научное знание играет весьма значимую роль в обществе. Современные условия развития и жизни общества совершенно неотделимы от знаний и технологий, получивших широкое распространение благодаря науке. Взаимовлияние науки и общества в современности предполагает ориентирование мировоззрения на научное знание, выступающее в качестве одного из истинно-прагматических основ миропонимания. Другими словами, наука в современном обществе играет одну из первостепенных ролей при формировании ценностных предпочтений, детерминирующих мировоззрение, которое превращается в составную часть культуры.

Именно культурно-мировоззренческая функция науки вызывает наиболее острые дискуссии с другим влиятельным социальным институтом – религией. Если, как показывает история, в дискуссиях между религией и естественнонаучным знанием выработалось три основных направления, – противоборство, конкордизм и взаимодополняемость, – то, в области гуманитарных исследований, проблема взаимоотношений научного и религиозного знания остается актуальной.

Диалог, лежащий в основе гуманитарных знаний, требует от исследователя не столько монологического и беспрекословного «провозвестия», сколько открытого состязания опирающегося на доказательную силу тех или иных суждений. «В философии религии и религиоведении, как и в гуманитарных науках вообще, сконструировать единственную и «наиболее истинную» интерпретацию действительности невозможно. Тем не менее, и здесь речь можно вести о создании предельно точного и беспристрастного, незаинтересованного описания феномена в терминах с предельно корректным содержанием»[1, с. 9-10].

Следовательно, религиоведение не может быть конфессионально или идеологически ориентировано. Одновременно с вышесказанным утверждением следует заметить, что религиоведческие исследования не должны превращаться в «единообразно-ортодоксальное религиоведение» [10, с. 190], где изучение такого разнообразного и специфичного предмета, как религия, может быть отдано на откуп, либо верующим, либо материалистично ориентированным ученым. Направленность религиоведов на объективность и эмпиризм в исследованиях предполагает, с одной стороны, ориентированность на равенство мировоззрений в ценностном и гносеологическом отношениях, с другой – «вживание», определенную долю эмпатии и толерантность по отношению к изучаемым религиозным феноменам.

Но именно противоречивость в религиоведческих исследованиях порождает парадокс мировоззренческой интерпретации. Все дело в том, что под ориентированностью на равенство мировоззренческих позиций предполагается не просто абстрагирование от своих аксиологических предпочтений. В действительности равенство мировоззренческих позиций предполагает нивелирование (уравнивание, уничтожение различия) любых этико-аксиологических предпочтений, при непосредственном сохранении морально-ценностных норм, которые и порождают такое отношение.

Такая аксиологическая дилемма в исследованиях, затрагивающих мировоззренческие феномены, свойственна любой форме миропонимания. Но, если формы миропонимания, возникшие благодаря развитию свободомыслия, могут минимизировать эту дилемму, то религиозные формы миропонимания остро и болезненно реагируют на аксиологическую дилемму в исследовательской деятельности.

Еще основатели современного религиоведения ставили вопрос соотношения объективного и аксиологического контекста между собой. В своей первой лекции 19 февраля 1870 года М. Мюллер говорил: «Подлинное почтение к предмету, каким бы священным, каким бы дорогим для нас он ни был, проявляется в подходе к нему с полным уважением; без страха и без предубеждения; безусловно, с нежностью и любовью, но *прежде всего с неуклонным и бескомпромиссным стремлением к истине* (курсив наш – О.К.)» [9, с. 19]. При этом, являясь верующими людьми, основатели религиоведения старались найти такие формы интерпретации полученных эмпирических данных, который не противоречили бы тому религиозному Абсолюту, на который они ориентировались в своих этических предпочтениях. В той же самой лекции, чуть далее М. Мюллер утверждает: «По моему скромному мнению, она (наука о религии – О.К.) не ведет к утрате того, что является существенным для истиной религии, и, если мы честно взвесим все «за» и «против», выигрыш будет неизмеримо больше, чем потери» [9, с. 20].

Вроде бы все ясно, методологические основы науки о религии указаны и сформированы в начале ее возникновения, но после 20 века, времени интенсивного развития этой научной области, снова требуется определять границы религиоведения и проводить демаркационную линию между наукой и смежными ненаучными областями познания¹. Особенно эта тема актуальна для религиоведения на территории постсоветского пространства, где долгое время главенствовал идеологический диктат, ориентированный на воинствующий атеизм, а после падения Советского Союза, наметилась тенденция клерикализации различных сфер социума, в том числе и научной сферы.

Поэтому так важно рассмотрение интерпретации научных знаний в богословском дискурсе (теологическая система, формирующая высказывания). Понимание таких интерпретаций позволяет, во-первых, понять различие религиоведческих и богословских знаний; во-вторых, глубже рассмотреть особенности вероучения конфессии, использующей интерпретации.

В этом отношении интересным документом является богословско-просветительское произведение «Человечество в поисках Бога», выпущенное издательством Общества Сторожевой башни (Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc.) в Германии в 2006 году (далее – Книга) [13].

В 2009 году в ходе судебного разбирательства по делу о ликвидации Местной религиозной организации Свидетелей Иеговы г. Самара, по Книге была назначена комплексная судебная психолого-

¹ Тема демаркации религиоведения и религиозных видов познания затронута в ряде исследований отечественных и зарубежных религиоведов [См. 3; 4; 6; 7; 10; 11 и др.].

лингвистическая и религиоведческая экспертиза по признанию Книги экстремистской литературой. Экспертиза показала, что Книга не является экстремистской литературой¹. Религиоведческий анализ, проведенный известным российским религиоведом Н.С. Гордиенко, указывал на «религиоведчески грамотно систематизированные и общедоступно изложенные сведения о религии» [12, с. 241] содержащиеся в Книге.

Не оспаривая результаты экспертизы, не вступая с дискуссией с Н.С. Гордиенко, укажем, что цели авторов экспертизы при анализе Книги были направлены на решение иных задач, нежели на сравнительный анализ между наукой и религией.

Анализируя Книгу на соотношение науки и религии, следует сказать, что в данном издании представлена в лапидарном виде богословская интерпретация Свидетелей Иеговы религиоведческих знаний. Особо стоит сказать об этом и подобных изданиях Свидетелей Иеговы, специализирующихся по различным актуальным вопросам естествознания, политике, социологии, либо как в анализируемой Книге – религиоведения. Такие издания, выпускаемые издательством Общества Сторожевой башни, имеют вид окончательно законченного идеалистически-богословского взгляда Свидетелей Иеговы по рассматриваемому вопросу, который в дальнейших многочисленных листовках, журналах и информационных листках, выпускаемых тем же издательством, Свидетели Иеговы активно используют, не развивая свои богословские взгляды глубже.

Книга тематически разделена на шестнадцать глав, которые, в свою очередь, возможно структурировать на четыре блока:

1) вводный, где ставятся цели и задачи издания, раскрываются принципы и методы, применяемые в издании к иным мировоззренческим религиозным и светским системам (1 и 2 главы Книги);

2) рассматриваются мифология и мистика, восточные религии, – индуизм, даосизм и конфуцианство, синто, а также одна из трех мировых религий, – буддизм (3-8 главы);

3) дан богословский анализ авраамических религий: иудаизма; христианства, включая католичество, православие, протестантские конфессии, в том числе ранних и средневековых ересей; ислама; в качестве следствия Реформации – секуляризма (9-14 главы);

4) полностью посвященный самоопределению Свидетелям Иеговы (15 и 16 главы).

Все четыре блока затрагивают проблематику религиоведческого знания. В первом блоке это принципы и методика изучения религии, во втором и третьем блоках – исторические сведения о разных конфессиях, в четвертом – богословская самоидентификация. Представленные зна-

¹ Все же, несмотря на результаты экспертизы, 11.09.2009 года, на основании решения Ростовского областного суда, Книга была внесена в Федеральный список экстремистских материалов: номер в списке 515.

ния опираются на актуальную научную и справочную литературу по религиоведению. Актуальность литературы, используемой авторами Книги, указывает присутствие в списке такого издания, как «Религиоведение/ Энциклопедический словарь. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян – М.: Академический проект, 2006»¹.

Приведенные выше аргументы предоставляют возможность, при удобном случае, отнести Книгу к так называемому «конфессиональному религиоведению»². Под «конфессиональным религиоведением» следует понимать знания, опирающиеся на определенную конфессиональную ориентацию, формирующие концептуальную систему в религиоведении [1]. Хотя в России «конфессиональное религиоведение» во многом представлено в качестве «православного религиоведения», но встречается и «исламское религиоведение» и даже такой «методологический мутант», как «расовое религиоведение» [См. 5]. Поэтому вполне закономерно при таком уровне религиоведческой безграмотности имеет быть возможность назвать анализируемое издание – религиоведческой работой³.

Анализ Книги с первых страниц показывает, что перед нами лежит богословский труд. Авторы издания в первой главе под названием «Зачем говорить о других религиях?», раскрывая принципы и методики рассмотрения иных мировоззрений и религиозных систем, настаивают на терпимом и объективном изучении многочисленных верований. Толерантный и объективный взгляд на разнообразные конфессии, несомненно, является основой для религиоведческого знания. Анализируемое издание Свидетелей Иеговы в параграфе «Зачем исследовать?» проговаривает: «Хотя понимание и терпимость необходимы, это не означает, что нет никакой разницы, во что человек верит». А чуть дальше настаивают на согласии с тем, что многие Священные писания от Бога, но «не должны расходиться с Библией – боговдохновенным первоисточником» [13, с. 12-17]. Что вне всякого сомнения указывает на теологическую ориентацию Книги⁴.

¹ Первая, англоязычная редакция издания вышла на 10 лет раньше, данное издание представляет собой переработанную, исправленную версию ранней редакции для русскочитающей аудитории.

² Относительно понятия «Конфессиональное религиоведение» мы полностью согласны с известным российским религиоведом, утверждающим, что только теология может быть конфессиональным построением. [10, с. 194].

³ Особо следует указать, сами Свидетели Иеговы воспринимают Книгу и подобные ей просветительские издания в качестве богословских материалов.

⁴ Понятие «Теология» наиболее лапидарно определил в своем исследовании академик Л.Н. Митрохин, согласно которому теология – это «вторичный «теоретический» слой религиозного сознания, система концептуального обоснования религиозных представлений и верований, ее апологии и защиты» [8, с. 449.]

В трех следующих главах авторы, опираясь на сравнительный анализ религиоведческих знаний и библейских текстов, вдумчиво подводят читателя к принятию своей вероучительной истины о приоритете библейских сказаний и мифов. В этих главах апологетика Свидетелей Иеговы построена таким образом, что мифы и сказания, не вошедшие в библейские книги, описаны в качестве человеческих фантазий и чаяньях. Наоборот, мифологемы близкие либо идентичные библейским сказаниям, воспринимаются авторами в качестве реальных событий и фактов. Наиболее контрастно такой подход выражен в третьей главе «Родственность мифологий».

Известно, что Свидетели Иеговы отрицают идею бессмертия души и загробных мук, что нашло отражение в вышеназванной главе. Третья глава начинается со сравнения космогонических мифов и мифов о Всемирном Потопе у различных народов, где авторы приводят своего читателя к однозначному мнению о ясном свидетельстве, «что в их основе лежит реальное событие, описанное в библейской книге Бытия» [13, с. 52]. В параграфе «Вера в бессмертную душу завладевает миром» авторы Книги резко меняют свое отношение к описываемым мифологемам и утверждают, что «не все мифы опираются на факты или Библию» [13, с. 52], а широко известные мифы о бессмертной душе есть лишь чаянья людей, стремящихся к бессмертию.

В десяти последующих главах Книги мы наблюдаем ту же методику, обнаруженную в первых главах. Проявляя понимание и терпимость к описываемым феноменам, авторы Книги подгоняют свою интерпретацию описываемых мифов, вероучений, исторических фактов и событий под вероучительные истины своей конфессии, встраивая предшествующие мифологические и религиозные учения мира в единую, иерархическую картину мира, основанную на богословии Общества Сторожевой башни.

В качестве наиболее ярких примеров можно указать положения, проявившиеся в Книге. Анализируя и рассказывая об индуизме, Книга ставит под сомнение взгляды последователей индуизма о том, что те, кто ведет неблагодарный образ жизни, после смерти получают воздаяние и, согласно кармическим законам, попадут в ад. Авторы Книги, исходя из положения своего богословия, утверждают, что жизни после смерти нет, а следовательно, нет ни блаженства, ни страданий [13, с. 128]. Описывая буддистское учение, издание делает вывод о том, что «все попытки достичь просветления минуя Бога заведомо обречены» [13, с. 160]. Попытка раскрыть своему читателю особенности учений даосизма, конфуцианства и синто приводит авторов Книги к заключению, что данные религии обожествляют смертного человека, что не соответствует истине, т.к. истина открывается в истинном Боге открывшим «себя одному богобоязненному человеку из семитского племени, который жил в Месопотамии» [13, с. 204].

В обозначенными нами третьем и четвертых блоках рассмотрение истории и особенностей описываемых вероучений ведется, исходя из богословского дискурса Свидетелей Иеговы¹. Самый явный пример этому находим в одиннадцатой главе, которая называется «Вероотступничество. Путь в тупик». В этой главе о развивающемся христианстве читаем: «Отступническое христианство второго века переняло атрибуты римского языческого культа. Оно забыло чисто библейскую истину и облеклось в языческие традиции римлян, присвоив их титулы и впитав в себя греческую философию» [13, с. 263].

Но именно благодаря полному переходу на богословский дискурс, в Книге появляется возможность наблюдать феноменологическое раскрытие учения Общества Сторожевой башни. Особенно явно такой взгляд представлен в главах о авраамических религиях и в последней, шестнадцатой главе, где раскрывается мировидение Свидетелей Иеговы.

В целом интерпретация, представленная в анализируемой Книге, показывает: во-первых, то, что наука и научное знание являются значимыми в мировоззрении Свидетелей Иеговы, но принятие этой конфессией «чистого», не переработанного научного знания невозможно. Во-вторых, использование авторами Книги пусть и переработанных, научных изданий, в том числе актуальных для года выхода Книги, указывает на погруженность религиозных практик Свидетелей Иеговы в социум. В-третьих, интерпретация религиоведческих знаний Свидетелями Иеговы указывает на важное различие между богословием и наукой, позволяя более конкретно провести демаркационную линию между двумя видами познания.

Подводя итог, необходимо сказать, что исследование богословской интерпретации исторических событий, фактов и научных текстов позволяет по новому взглянуть на интерпретаторов, которые предстают людьми, ориентированными на новые знания, ищущими истину, но смотрящими на мир и общество с религиозной точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография / Под ред. д-ра филос. Наук проф. Е.И. Аринина; Владим. Гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
2. Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение. – М.: РОХОС, 2004.
3. Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива. /Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
4. Границы науки / Отв. ред. Л.А. Маркова. – М.: ИФРАН, 2000.

¹ См. сноски в указанных главах Книги.

5. Иванов А.М. Рассветы и сумерки арийских богов. Расовое религиоведение. – М.: Белые альвы, 2007.
6. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004.
7. Красников А.Н. Тенденции современного религиоведения // Религиоведение. – 2001. – №1.
8. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008.
9. Мюллер М. Введение в науку о религии / Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: «Книжный дом «Университет», 2000.
10. Писманик М.Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. – 2006. – №3.
11. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии, Рос. Гос. гуманитар. Ун-т; Отв. ред. И.Т. Красавин и др. – М.: ИФРАН, 2008.
12. Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 9. Сборник статей. – СПб.: РОИР, 2011. – 512 с.
13. Человечество в поисках Бога. – Германия, Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2006. – 379 с.

*Кудряшова М.С.
(Россия, Москва)*

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ И РЕЛИГИЯ

Аннотация. В статье рассматривается проблема духовных ценностей в глобальном мире. Акценты делаются на тенденциях ценностных трансформаций и религиозных контекстах проблемы сквозь призму общечеловеческих ценностей.

Ключевые слова: религия, общество потребления, духовные ценности, мораль, духовно-нравственная сфера.

*Kudryashova M.S.
(Russia, Moscow)*

SPIRITUAL AND MORAL VALUES IN THE CONTEMPORARY WORLD AND RELIGION

Abstract. The problem of spiritual values in a globalized world is considered in the article. The author makes the emphasis is on the transformation of value tendencies and religious context of the problem through the prism of human values.

Key words: religion, consumer society, spiritual values, morality, spiritual and moral sphere.

В XXI веке сложившаяся на протяжении тысячелетий система ценностей и стереотипов уже не в состоянии в полной мере обеспечить существование и прогресс человеческой цивилизации, претерпевая серьезные изменения в условиях глобализации. Аналогичные процессы изменения характерны и для религиозной веры – важной духовной составляющей общественного развития. Религия в развитых странах мира не является, как в прошлом, источником абсолютных ценностей большинства людей и полностью уже не определяет сознание и поведение человека. Внешне это выражается в сокращении удельного веса верующих, идентифицирующих себя с каким-либо традиционным вероисповеданием, и, соответственно, в количественном возрастании придерживающихся разнообразных иных мировоззренческих взглядов, а также в появлении многочисленных форм нетрадиционных религий. Среди глубинных причин подобного явления – неоднозначные результаты секуляризации в различных областях социальной и духовной жизни, а также рост конфессионального разнообразия.

В качестве доминирующих ценностных ориентаций утверждаются чисто утилитарные и прагматические ценности. Внимание стало уделяться в основном физическому благополучию и накоплению материальных благ. Сегодня акцент делается на лозунге: «никакой морали, кроме морали денег». Гедонистически понятая жизнь оказывается во власти инстинктов и теряет подлинное содержание. Представление о жизни как о земном рае на основе денег и материальных благ, наполненной только приятными и радостными ощущениями, заведомо не соответствует действительности (вспомним Будду Гаутаму и его учение о страдании), и на деле человек часто теряет способность быть счастливым. Нормативно-ценностные и целеполагающие функции морали опасно ослаблены и не выступают в качестве мотиватора повседневной деятельности людей: в лице современной морали общество уже не имеет интегрирующего начала, пронизывающего его структурную целостность, и накладывающий на все свою оценку. Она представляет собой некий набор ценностей, не способных придать ей единый системополагающий смысл, определенность и устойчивость. Подтверждением данного тезиса являются данные исследования ИС РАН. Согласно ему, на недопустимость игнорирования моральных норм на пути достижения успеха указали более двух третей респондентов (70%), тогда как на возможность переступить через третей респондентов (30%), тогда как на возможность переступить через третей респондентов (30%). Доля респондентов, допускающих нарушение моральных норм, чуть ниже в православной группе, однако в целом различия между группами здесь несущественны. При этом даже Вера в Бога не исключает необязательность исполнения моральных норм (29% верующих готовы переступить

ради успеха в жизни через моральные нормы и принципы, среди неверующих таковых 35% [1, С. 175].

Существующая же духовная культура и новые современные ценности имеют в своей основе нравственный релятивизм и убеждение, что абсолютные нравственные ценности не более, чем относительны, что нет ничего истинного, как и нет ничего ложного.

Подобная ситуация меняет место и роль мировых религий в жизни общества и человека. Из смыслообразующих вертикалей человеческой жизни они оказались в глобальном мире в одном ряду с другими явлениями духовного и материального порядка, в известной мере на одном уровне с оккультной мистикой, либо с квазирелигиозными культами. В подобном мире сформированные в лоне традиционных вероисповедных систем нравственные предписания и культурные парадигмы в той или иной мере лишаются позитивного смысла. Не случайно в Европе в последнее время все чаще получают одобрительную санкцию нормы, совершенно несовместимые с традиционной религиозной моралью. Можно сказать, что отличительной чертой современных духовных ценностей в Западном мире является возникновение принципиально новой формы религиозности, максимально приемлемой в сегодняшнем «обществе потребления» [2].

Духовные искания, выходящие за традиционные конфессиональные рамки, существовали всегда, но в настоящее время последствия новой нетрадиционной религиозности оказались настолько пугающими, что вызвало тревогу среди многих ученых, общественных деятелей, простых граждан, которые стали говорить о необходимости вовлечения традиционной церкви в публичную жизнь и активного ее участия в обсуждении и решении нравственных проблем общества, ибо только традиционные религиозные институты, по их мнению, могут не только сыграть важную роль в сфере общественной морали и сохранения общечеловеческих духовно-нравственных ценностей, имеющих гуманистическое значение, но и выступить как ценностнообразующая мировоззренческая система.

Духовно-нравственные ценности при всех различиях исторических типов морали и религии предполагают некую общую мораль, согласно которой человек строит свое поведение, т.е. подчеркивается ценностная ориентация социальных мотивов человеческой деятельности. Но исторически эта модель должна обладать четкой национально-культурной идентичностью, содержанием которой выступает тип исторического, социокультурного, политического развития общества, национальные традиции и религиозная культура.

Все это говорит о том, что идет переосмысление западных ценностей общества потребления, в процессе которого может возникнуть возможность найти пути выхода из нравственного кризиса, в котором оказалась и наша страна. Уже сегодня идут дискуссии о поисках новых

рациональных путей перехода к традиционным фундаментальным общечеловеческим ценностям как религиозным, так и светским, причем особую значимость приобретают такие ценности, как справедливость, свобода, демократия, доброта, порядочность, уважение к вере и т.п., формируются иные представления о смысле жизни человека, о перспективах развития нашего общества в условиях глобализации, о гуманизации человеческих отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Российское общество и вызовы времени. Книга первая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. – М.: Издательство «Весь Мир», 2015.

2. Субботин Е.В. Религиозное сознание: трансформации в обществе потребления // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 48-53.

*Липич Т.И.
(Россия, Белгород)
Ковальчук О.В.
(Россия, Белгород)*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВОЛОНТЕРСКОЙ РАБОТЫ С БЕЖЕНЦАМИ¹

Аннотация. В статье рассматривается проблема вынужденных переселенцев и реакция государства и русской православной церкви на эти сложные процессы. В этой ситуации государство, бизнес-структуры, РПЦ и общественные объединения осуществляют помощь беженцам. Христианская Церковь как носитель религиозной культуры предпринимает шаги в организации благотворительной деятельности, институтов поддержки, добровольчества.

Ключевые слова: беженцы, социальная помощь, благотворительная деятельность.

Abstract. In the article the problem of internally displaced persons and the reaction of the state and the Russian Orthodox Church on these complex processes. In this situation, the state, business structures, the ROC and public associations shall assist the refugees. The Christian Church as the bearer of religious culture is taking steps in the organization of charitable activities, support institutions, volunteering.

¹ Статья подготовлена в рамках Регионального конкурса РГНФ «Центральная Россия: прошлое, настоящее, будущее» 2015 - Белгородская область. Название проекта «Волонтерство в региональной системе социального партнерства, ориентированного на работу с беженцами» (№ заявки 15-13-31004).

Keywords: refugees, social assistance, charity.

Одной из проблем современного мира являются интенсивные миграционные процессы населения из неблагополучных регионов. И это не просто механические передвижения людей, а сложные процессы, затрагивающие многие стороны социальной, экономической, общественной, политической, этнической, нравственной, психологической, религиозно-духовной жизни людей. Глобализационные процессы оказывают непосредственное влияние на усиление миграционных потоков, делают миграцию более масштабной, разнообразной и постоянной. Решая одни проблемы, миграция способствует возникновению ряда социальных рисков, преодоление и предупреждение которых она становится «горячим» направлением социальной политики государства.

Современные социальные процессы обуславливают передачу части полномочий от государственных институтов социальной защиты населения негосударственным субъектам. Одним из актуальных на сегодняшний день направлений взаимодействия государства, бизнес-структур и общественных объединений является помощь беженцам. Согласно официальным данным УФМС России, на конец августа на территории страны находятся 733 тыс. граждан Украины, прибывших в Российскую Федерацию в связи с ситуацией на Украине. С ходатайством о признании беженцем и за получением временного убежища обратились 78 тыс. человек, 66 из 85 субъектов всех федеральных округов России разместили беженцев из юго-восточных районов Украины в пунктах временного размещения. В настоящий момент в пунктах временного размещения в различных регионах России находятся порядка 52 тыс. человек (данные официального сайта ФМС РФ – http://www.fms.gov.ru/press/news/news_detail.php?ID=99838).

Государство в таких условиях не может самостоятельно обеспечить социальной защитой прибывающее население, а граждане России принимают посильное участие в судьбе беженцев, оказывая натуральную помощь, предоставляя жилье. Это обуславливает масштабное развитие такой деятельности, как волонтерство.

Необходимо отметить, что сфера науки также активно теоретически осмысливает проблемы миграции с последующим выходом на практическое решение этого актуального вопроса. За относительно небольшой исторический период, в который миграция населения изучалась и рассматривалась как самостоятельное научное направление, возникло достаточно большое количество научных подходов и теорий изучения этого социального явления. Первые исследования проблем миграции были предприняты такими западными учеными, как У. Алонсо, У. Вадицкий, Р. Викерман, М. Гринвуд, К. Гэрри, У. Изард, Л. Кастро И. Лоури, А. Роджерса и других. Большинство работ, посвященных пробле-

мам миграции, представляют собой социально-демографические, социально-экономические, социально-трудовые исследования. В настоящее время активизировались исследования вынужденной миграции, а именно: специфика вхождения вынужденных мигрантов в новую социальную, этнополитическую среду российского общества. Вопросы о сложных взаимосвязях миграционных процессов и адаптации мигрантов к принимающей социальной среде, условий приспособления, факторов, определяющих ее ход, степени, времени приспособления в различных типах ситуаций, проблемы толерантности и конфликтогенности в контексте взаимодействия этнических мигрантов с местным населением принимающих социальных сообществ рассматриваются в работах многих исследователей (В.С. Айрапетова, Г.С. Витковской, А.В. Дмитриева, Ж.А. Зайончковской, Н.П. Космарской А.И. Куропятника, Е.А. Назаровой, Н.М. Лебедевой, В.А. Тишкова и др.).

Также проблематика добровольчества сквозь призму свободы деятельности, нравственные принципы и категории, лежащие в основе феномена добровольчества, такие как альтруизм, добро, свобода воли, сострадание и бескорыстие рассматривались в трудах многих отечественных и зарубежных мыслителей. Среди них О. Конт (впервые сконструировал и ввел в научный оборот термин «альтруизм»), Ш. Фурье, А. Сен-Симон, Г. Спенсер. Современные исследователи волонтерского движения (Н.О. Арапов, И.Н. Григорьев, Л.В. Даль, Г.Е. Зборовский, А.В. Морозов, Г.В. Оленина, Л.В. Тарасов и др.) отмечают особую значимость различных волонтерских инициатив молодежи, связывая с ними перспективы развития гражданского общества. Большое количество исследований сегодня посвящено рассмотрению форм социальной практики добровольчества, что позволяет сделать вывод о необходимости актуализации, развития, регулирования волонтерской деятельности, и прежде всего в сфере работы с беженцами.

Все вышесказанное позволяет говорить о необходимости государства вести сегодня масштабный диалог с обществом, и различными общественными, коммерческими и некоммерческими организациями, бизнес-структурами. Диалогический и толерантный подход к решению многих социальных проблем сегодня – это веление времени. И здесь на помощь может прийти исторический опыт нашей страны, из которого можно извлечь много полезного.

Необходимо отметить, что российское историческое социально-культурное прошлое находится в органичной связи с религиозной (прежде всего христианской) культурой. Если мы обратимся к социальной сфере, то увидим, что базой для формирования отечественной парадигмы социальной помощи явилась христианская культура: достаточно вспомнить периоды общественной благотворительности и общественного призрения в мировой социальной истории. Именно христианская Церковь как носитель религиозной культуры предпринимает первые

шаги в организации благотворительной деятельности, институтов поддержки, добровольчества закладывает базу оказания необходимой помощи и поддержки социально уязвимым слоям населения, каковы являются сегодня и беженцы. Поэтому сегодня как никогда в нашей стране особую значимость приобретает социальная активность Русской Православной церкви, поскольку формы, методы милосердной конфессиональной деятельности прошли испытания веками и оправдали себя в различных этнических и социальных сообществах. Отличительной особенностью конфессионального социального служения является то, что его стабильная основа – особое понимание и обоснование милосердия, которое рассматривает любовь к ближнему как реализацию божественных заповедей, служение бедствующим людям – как служение Богу. Нельзя не учитывать, «добровольный труд» опирается на известные в истории науки традиции, основывающиеся на религиозных ценностях христианства как безвозмездный труд по заповеди «Помоги ближнему», характерный для христианских общин, в том числе крестьянских общин в дореволюционной России. Этот труд здесь базируется на глубоко укоренившейся в различных культурах традиции альтруистической взаимопомощи, проявляющейся, в первую очередь⁴, на уровне семьи, рода, племени. В ее основе лежат чувства любви, сострадания, родства, а в общинах к ним добавляется аспект экономической целесообразности для решения проблем общины без привлечения дополнительных ресурсов на основе самоорганизации.

Иными словами, сегодня достаточно высоко ценится роль организаций гражданского общества, и также ясно прослеживается тенденция передачи государством части своих функций социальной защиты и поддержки населения организациям независимого сектора. Добровольческий труд выступает основным трудом, создающим гражданское общество, аккумулирующим его специфику.

Современная социально-политическая ситуация связанная с конфликтом в Украине эхом отразила комплекс экономических, социально-культурных, правовых проблем, связанных с притоком беженцев: проблемы миграционного законодательства, ухудшение криминогенной обстановки в российских регионах-реципиентах, несбалансированность рынка труда, перегруженность жилищных фондов, образовательных учреждений дошкольного и среднего образования и пр.

В связи с этим вызывает необходимость актуализации волонтерской работы с беженцами за счет активного включения волонтерства в систему социального партнерства региона.

*Осадченко М.С.
(Россия, Белгород)*

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОБЫТИЯ КАК ПРЕДМЕТА ОТОБРАЖЕНИЯ В ЖУРНАЛИСТИКЕ

Аннотация. Данная статья посвящена специфике религиозного события в журналистике. Автор рассуждает о своеобразии религии, религиозного опыта и об отношении к религии, которое сложилось в современной журналистской среде. Также, автор проводит разграничение между журналистикой и религией, основываясь на разности этих сфер человеческой деятельности.

Ключевые слова: социология религии, журналистика, психология религии, антирелигиозная критика.

*Osadchenko M.S.
(Russia, Belgorod)*

SPECIFIC OF RELIGIOUS ISSUE AS REFLECTION SUBJECT IN JOURNALISM

Abstract. This article focused on specifics of religious issue in journalism. Author discusses about characteristics of religion, religious experience, and also about relations between religion and modern journalist society. Also author distinguish religion from journalism on the basis of difference of these two spaces of activity and responsibility.

Keywords: sociology of religion, journalism, psychology of religion, anti-religious critics.

Для того, чтобы классифицировать религиозное событие как особый вид события (что и значит – определить его специфику), необходимо, прежде всего, разобраться в своеобразии религиозного опыта, отталкиваясь от понятий религиозной веры (в отличии от, скажем, «веры научной», или сциентизма), религиозного поклонения, религиозных институтов – и в целом генерализующего понятия религии.

Религия сама по себе трудно поддается определению в светском дискурсе [8]. Её фундаментом является религиозность – специфическое состояние социального субъекта, определяемое «двумя типами опыта: опытом сверхъестественного и опытом священного» [1]. Как правило, религиоведы выделяют ряд психологических показателей, тесно связанных с этим состоянием.

Во-первых, религия – это специфическая форма общественного сознания людей, имеющая свои собственные особенности и вызывающая своеобразные состояния психики верующих [3]. К особенностям религии как специфической формы общественного сознания относятся:

- присущее только ей сочетание и взаимодействие составных компонентов – в частности, идеологии и психологии;

- наличие своеобразно функционирующих и постоянно поддерживаемых видов практического религиозного опыта верующих, ориентированного на непрерывное закрепление и подкрепление религиозных ценностей и переживаний;

- преимущественная направленность религии на удержание верующих под своим влиянием и контроль за их психикой.

Своеобразные состояния психики верующих обусловлены многими факторами, но главным из них является определяющий характер ориентации на сверхъестественное и священное.

Во-вторых, религия предполагает наличие особых групп – групп верующих и конфессиональной (групповой) исключительности. Человек становится верующим еще и потому, что находится в непрерывном взаимодействии и общении с другими людьми.

Ключевое понятие здесь – понятие «самости». Не в психологическом смысле – как самоощущение некой «внутрисущностной психической энергии» (если рассматривать психоаналитические концепции), а в смысле социальной самости – приобретения новых, поощряемых большей социальной группой граней собственной личности, реализующейся не только в общении с другими членами группы (что характерно для закрытой общины) или в момент группового собрания в конкретном месте, в конкретное время, в связи с конкретным событием, под иерархией конкретных людей или человека (что характерно для секты) – но также и во время повседневной жизни. Одно из определений такому процессу – *приобретение максим религиозной жизни*.

В-третьих, религия связана с верой в реальность образов и понятий, которые считаются священными и трактуются как сверхъестественные. Основные социальные устремления верующих связаны не с решением реальных социальных вопросов или проблем, не с улучшением и изменением объективных условий их жизни, а с ориентацией своего образа мыслей и образа жизни на священное, обладающее божественной природой и, по их мнению, защищающее от опасности природы и превратностей судьбы, от несправедливости, причиняемой обществом, а также придающее более важный, фундаментальный смысл жизни. Священное представляет собой систему идей и образов, вытекающих из веры в существование сверхъестественного мира, в котором земное подчиняется неземному, естественное – сверхъестественному. Оно ориентирует верующих также на особое поведение, подчиняющееся установленным священным нормам.

Здесь религиозное своеобразие выступает в форме такого социально-психологического феномена, как сакрализация действительности. Имеется в виду не клиническая его трактовка (индивид придает обыденным вещам субъективный, особый, сверхъестественный и алогич-

ный смысл), а та форма восприятия мира, которая основана не на неких личных самоощущениях (которые даже в богословских трактатах часто именуются «ложными страстями» – т.е. фантомными ощущениями), но на культурно-историческом опыте предыдущих поколений, который кодифицирован, изучен, обладает множеством альтернативных трактовок в рамках одной религиозной традиции (т.е. допускает возможность выбора) и порой даже интерпретирован с точки зрения естественнонаучных данных современности.

В-четвертых, религия подразумевает определенную совокупность верований, выраженных в религиозных канонах. Непосредственный опыт единения верующих с Богом, со священным и сверхъестественным, на который ориентируется религия, нуждается в адекватной рациональной интерпретации, чтобы не раствориться бесследно в потоке его переживаний индивидом, а стать достоянием других людей и других поколений. Это преимущественно чувственно-эмоциональное переживание, которое без должного рационального оформления его содержания не может сохраняться в памяти.

Иными словами, своеобразие религиозного опыта коренится вовсе не в личных чувствах, а в соотношении проверяемого (фальсифицируемого и верифицируемого) опыта с общепринятыми рациональными основаниями. Этим религиозный опыт кардинально отличается от бытового опыта и, например, опыта тренингового, когда, под влиянием группы уже психически-ригидных людей и под, зачастую, безапелляционным контролем тренера, индивид начинает испытывать субъективные ощущения, трактовать их в соответствии с групповыми ожиданиями – и фрагментировать свою психику, что является опаснейшим следствием так называемых *Potentially Harmful Therapies* (Потенциально Опасными Формами Терапии), которые часто применяются в Нейро-Лингвистическом Программировании, Гештальт-терапии и прочих опасных методиках.

В-пятых, религия предполагает особую совокупность определенных культовых действий и ритуалов. Религиозные верования, мифы и т.п. представляют собой выражение священного, а культовые и ритуальные действия, совершаемые в ходе организованного поклонения ему, являются формой социального поведения индивида, раскрывающей его отношение к священному и наоборот. Функция культа и ритуала заключается в том, что они регламентируют взаимоотношения людей со священным, служа как бы мостом, по которому осуществляется переход человека от реального мира вещей к сверхъестественному и обратно. С этим тесно связан социально-психологический феномен трансгрессии (опять – не клинический его аналог), когда индивид присутствует в субъективно ощущаемом и локализуемом состоянии без внешних признаков перемещения, но ощущает себя иначе.

На использовании данного феномена вне религиозной практики построенные простейшие методы активизации осознанного внимания – от бытовой сосредоточенности до аутогенной тренировки через проверенные терапевтические методики. Надо сказать, что подобные техники направлены на более отчетливое ощущение «себя в себе» – то есть на улучшение сенсорной чувствительности, которая необходима большинству людей в социальной жизни – например, при концентрации на предмете в процессе обучения.

Выше мы рассмотрели примеры своеобразия религии и религиозного опыта в общесоциальном плане. Теперь перейдем к рассмотрению своеобразия религиозного события как предмета отражения в журналистике.

Журналистика, будучи социально-гуманитарной дисциплиной и совокупностью знаний, объединенных целевым и логико-методологическим аппаратом в систему, исключает из своего непосредственного обихода такие понятия, как:

- сакральность;
- сверхъестественное;
- чувство веры;
- исповедование определенных догматов и ритуалов;
- благодать как особое эмоциональное состояние, возникающее

во время экстатического переживания любви к Богу, и т.д.

Причина здесь проста и коренится не в некоем изначально-материалистическом журналистском понимании мира, обусловленном соответствующими научными парадигмами, а в специфике работы журналиста. Так, излишняя сакрализация действительности не позволит журналисту следовать журналистскому идеалу достоверности информации и проверке источников информации (что не согласуется с таким религиозным явлением, как, например, принцип *Consensus Patrum*, сформированный в 5 в. Преп. Викентием Лиринским [13]). Вера в нечто сверхъестественное порой ситуативно противоречит логическому детерминизму. Чувство веры противоречит необходимому в журналистике критицизму – то есть заранее недоверчивому отношению к частным высказываниям, особенно – в форме утверждений. Необходимость отправления определённых ритуалов может не совпадать с графиком работы журналиста, а экстатические переживания ощущения Божественной благодати не всегда способствуют упрочению профессиональной репутации, как гаранту добросовестного исполнения служебных обязанностей.

Таким образом, сама по себе журналистика как род профессиональных занятий не может носить ни анти-, ни прорелигиозный характер.

Необходимо, однако, упомянуть о таком распространенном в наше время явлении, как популяризация науки журналистами, прокламация ими (или их современными «духовными преемниками») – сетевыми пуб-

лицистами) т.н. «критического мышления» и антирелигиозные (порой становящиеся «богоборческими») выступления активистов и сотрудников СМИ. К примеру, известный журналист и самопровозглашенный популяризатор науки А.Г. Невзоров является ярким противником религии, ведет видеоблог на Youtube под названием «Уроки атеизма», выступает на пубlike, изобличая религию и религиозные институты. Также он написал книгу «Происхождение личности и интеллекта человека», в которой отводит религии роль системы табу, а в любом религиозном объединении априорно видит ретроградов-гонителей на свободу и естественную (обусловленную инстинктами) жизнь человека [10].

Надо сказать, что Александр Глебович не един в антирелигиозном порыве, но именно пример его деятельности хорошо иллюстрирует, в каком направлении прогрессирует антирелигиозная риторика журналистов и публицистов. А именно, к необоснованному (теории нельзя фальсифицировать, прямых подтверждений их истинности – не существует [11]) биологизаторству и ангажированной критике религии как инструмента ликвидации прав и свобод человека и гражданина. Это позволяет констатировать, что в современной российской журналистике как в сфере профессиональной деятельности, наметилась тенденция если не к прямому обличению религии, то хотя бы к предвзятому к ней отношению. Правда, критика эта рассчитана в основном на эмоциональное воздействие на аудиторию (нарушение формальной логики рассуждений, отсутствие базовых знаний религиозной грамоты и практики), на сугубо аффективную обратную связь, и порой напрочь лишена рациональных аргументов.

Но событие – в том числе событие религиозной жизни или с религией связанное – выступает предметом отображения в журналистике как в системе знаний. Основываясь на своеобразии религии, как особой формы миропонимания и мироощущения, можно выделить следующую специфику религиозного события:

во-первых, религиозное событие всегда детерминировано участием в нем хотя бы одного убежденного приверженца какой-либо веры;

во-вторых, религиозное событие чаще всего возникает на стыке религиозных максим одних людей и бытовых, научных, идеологических и ли иных религиозных убеждений других;

в-третьих, не обязательно, но чаще всего религиозные события носят конфликтный характер, ввиду наличия религиозных ценностей и установки их приверженцев на их защиту, что иногда реализуется в виде «упреждающего удара»;

в-четвертых, если экономические, социальные и политические события их участники объясняют вполне доступными для личного восприятия причинами, то события религиозные верующими их участниками часто трактуются как проявление борьбы враждующих сил или деяний сил сверхъестественных, что зачастую не находит отклика у лю-

дей неверующих или людей, принадлежащих к другой религиозной традиции;

в-пятых, религиозное событие часто имеет длительные последствия, способные повлечь за собой новый виток религиозных событий.

И **в-шестых**, что связано с предыдущей особенностью, религиозные события почти всегда служат катализатором или формируют религиозные процессы, поскольку реакция религиозной общественности традиционно значительно сильнее и масштабнее, чем реакция менее организованных, формализованных и мотивированных светских социальных групп (например, т.н. «Дело Pussy Riot», инцидент с французскими карикатурами на Пророка, скандал вокруг постановки оперы «Тангейзер» в Новосибирске и проч.).

Выводы

Религиозное событие представляет огромный интерес не только для социологии и психологии (как феномен), но также и для журналистики – в качестве предмета отображения. Своеобразие религиозной жизни как институционализированной (регулируемой социальным институтом церкви), интеллектуальной и духовной сферы бытия человека требует особого подхода к анализу религиозных событий.

Специфика религиозного уклада – есть следствие не только и не столько потребности в сверхъестественное, сколько потребности в религиозной самоидентификации (что является частью персонализации) и самореализации (часть самоактуализации). Религия предоставляет личности (а не индивиду) для удовлетворения указанных выше потребностей, в чем проявляется ее функция социализации. Таким образом, можно сделать вывод, что религия является стабилизирующим социально-психологическим и культурно-историческим феноменом.

Несмотря на наметившуюся тенденцию к антирелигиозной критике в журналистике, сегодняшние противники религии:

во-первых, неверно понимают религию, ее роль и функции, ее структуру – и при этом, не знают особенностей религиозного быта личности;

во-вторых, аргументы противников религии либо прямо не связаны с критикой религии, либо носят чисто риторический характер;

в-третьих, религиозная общественность остро реагирует на обвинения, оскорбления и прочие виды необоснованной, но эмоциональной критики, о чем следует помнить склонным к подобной критике журналистам, тем более, что именно к аккуратности в суждениях и мнениях призывают и российские, и международные этические стандарты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция. – С. 346.
2. Братусь Б.С. Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. – 301[2] с.

3. Вундт В. Проблемы психологии народов. – М.: Академический проект, 2010. – 136 с.
4. Гараджа В.И. Социология религии. Учебное пособие, для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.
5. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.
6. Кураев А.В. Церковь в мире людей. – 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 542[1] с.
7. Кураев А.В. О вере и знании – без антиномии // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 45-63.
8. Лебедев С.Д., Москаленко А.А. К социологическому анализу современной православной миссии: культурно-рефлексивный подход // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2011. – №2(7). – С. 193-199.
9. Лобазова О.Ф. Религиоведение. – М., 2012. – 488 с.
10. Невзоров А.Г. Происхождение личности и интеллекта человека. Опыт обобщения данных классической нейрофизиологии. – М.: АСТ, 2013. – 546 с.
11. Соколов А.Б., Дробышевский В.Д., Бурлак С.А., Боринская С.А., Вишняцкий Л.Б. «60 ошибок Александра Невзорова: невежество и надуманность аргументов простибельны?». URL: <http://antropogenez.ru/review/745/> (дата обращения: 5.07.2015)
12. Тертычный А.А. Жанры периодической печати. – М.: Аспект Пресс, 2000, 2002, 2005.
13. Тертычный А.А. Методы профессиональной деятельности журналиста. – М., Икар, 2010.
14. Трактат Перегрини о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков / Пер. П. Пономарева. – Каз., 1904.

*Осоков А.С.
(Россия, Саратов)*

О ПРОЕКТЕ КУЛЬТУРНОЙ (ФИЛОСОФСКО- КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ) ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ

Аннотация. В статье рассматривается историческая типология религий. Автор отталкивается от типологии религий, которую предложил американский социолог Р. Белла. На основе ее критического анализа автор делает тот вывод, что подлинно современной религией, соответствующей обществу развитого модерна, является философская вера. В качестве конкретизации философской веры выступает культурная (философско-культурологическая вера). Для России исходной является православная культура.

Ключевые слова: историческая типология религий, современная религия, философская вера, философско-культурологическая вера, православная культура.

Ososkov A.S.
(Russia, Saratov)

THE PROJECT OF THE CULTURAL (FILOSOFY-CULTURAL) OF THE ORTHODOX FAITH

Abstract. The article discusses the historical typology of religions. The author starts from the typology of religions which was suggested by the American sociologist R. bell. On the basis of its critical analysis the author makes the conclusion that a truly modern religion relevant to the modern developed society, is a philosophical faith. As a concretization of philosophical faith acts as a cultural faith (philosophical and cultural faith). For Russia the source is Orthodox culture.

Keywords: historical typology of religions, modern religion, philosophical belief, philosophical and cultural belief, Orthodox culture.

«Возникает новая эпоха, которая подвергнет всех людей вплоть до последнего индивида такому радикальному изменению, которого еще не знала история. Поскольку же преобразование реальных условий жизни достигает такой глубины, изменение достоверности религиозных форм должно соответственно идти глубже, дабы придать новому такой образ, который сделает его приемлемым и одушевленным. Следует ожидать преобразования того, что мы называли материей, одеждой, явлением, языком веры, причем преобразования столь же глубокого, как преобразование всего остального в нашу эпоху, в противном случае вечная истина библейской религии исчезнет из поля зрения человека; он не будет больше знать ее и трудно вообразить, что может занять ее место. Поэтому необходимо приступить к воссозданию вечной истины, которое достигнет последних истоков и, не заботясь об исторической преемственности, доведет эту истину, выраженную новым языком, до явления».

К. Ясперс

«А между тем Россия, русскому духу и русскому национализму предстоял новый путь. Надо было различить в культурном творчестве – церковное и религиозное и далее церковное и национальное; открыть себе доступ к светской цивилизации и светской культуре; и внести религиозно-православный дух, Иоанновский дух любви и свободы в свое светское национальное самосознание, в свою новую национально-светскую цивилизацию. Эта задача не разрешена нами еще и поныне; и разрешением ее будет занята грядущая Россия... Это задание – долгое и претрудное, разрешимое только в веках – вдохновением и молитвою, самовоспитанием и неотступным трудом. За два века русский народ только приступил к его разрешению... Чтобы разрешить это дело, понадобятся еще века свободного творческого расцвета».

И.А. Ильин

Вопрос о соотношении религии и светской культуры и науки, о месте религии в составе современной техногенной цивилизации является открытым. Особенно напряженную форму этот вопрос приобретает в современной России, не способной выйти из затяжного системного кризиса, охватывающего все стороны общественной жизни, включая церковное православие, культуру и науку в целом. Взаимное отчуждение этих разных сфер мешают их конструктивному взаимодействию для преодоления нравственного и правового нигилизма в нашем обществе.

Так, например, отсутствие такого взаимодействия православных пастырей и культурологов пагубно сказалось на судьбе школьного курса «Основы православной культуры». Вот что пишет по этому поводу известный миссионер А. Кураев: «Обязательного курса не будет. Эту черту могло бы переступить лишь переложение христианской веры на язык светской науки под названием «культурология». Это то, что делали Дмитрий Лихачев, Сергей Аверинцев, Алексей Лосев, Михаил Бахтин, Арон Гуревич, Александр Панченко, Борис Успенский... Но этих имен вы не встретите в издаваемых митрополитом Климентом пособиях по «ОПК». Отсюда – торможение этого проекта» [1]. Но главное поприще для взаимодействия православия и науки А. Кураев видит в настоятельной задаче противодействия агрессивной экспансии самых разнообразных сект и суеверий, которые под влиянием почти господствующего в нашей культуре иррационализма размножаются со скоростью пандемии.

Особую тревогу вызывает случаи криминальных вылазок сектантов-сатанистов. Следовало бы со всей серьезности отнестись к предупреждению, сделанному еще в 2003 году. Автор CD-обозрения М. Бутов тогда написал: «Но для того, чтобы почувствовать масштабы влияния на умы, скажем, главного американского сатаниста Антона ЛаВея, достаточно лишь набрать это имя – даже по-русски – в окошке интернетной искилки. И совсем не исключено, что двадцать лет спустя очень важную роль в устройстве мира будут играть силы, о которых большинство из нас даже не подозревает» [2, с. 210]. Возможность такого исхода не может не внушить крайней тревоги.

Взаимоотношение религии и культуры всегда отличались некоторой напряженностью, доходя в определенные периоды до агонально-антагонистического противостояния. Чтобы в современной ситуации отделить глубинные закономерности развития от временно-преходящих и случайных моментов, для оценки состояния религиозного сознания в качестве исходной схемы истории развития религии предлагается принять пятиэтапную классификацию Р. Беллы, в которой выделяются следующие типы религий: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный, и современный. В рамках примитивных и архаических религий культура и культ почти полностью совпадают. Исторические религии в той или иной степени культивируют отрешение от мира.

Здесь возникает противоречие между культурой и религией. Это противоречие разрешается в переходе от исторической религии к раннесовременной и современной. Содержание этого перехода заключается в переориентации от трансцендентно-потустороннего бытия в сторону реального, посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия, начавшейся в период Реформации в Западной Европе и США. «Спасения теперь надлежит искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности... Таким образом, не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира» [3, с. 273-274]. По этому пути, очевидно, должна будет развиваться и религиозное сознание в нашей стране.

Однако, приходится признать, что православная духовная традиция при всех ее несомненных достоинствах и принципиальной незаменимости в качестве основы русского самосознания до сих пор не смогла еще найти оптимального сочетания сакрального и мирского, не сформировала нравственно-религиозные императивы, выявляющие божественный смысл в посюсторонних вещах и занятиях. Старобрядческая духовная традиция, в которой культивировалась трудовая аскеза и поощрялось предпринимательство, осталась маргинальной и не повлияла заметно на общее положение. В целом же для отечественной духовности характерна направленность на запредельно высшие, абсолютные ценности и цели, заведомо трансцендентные всему конечному, преходящему, земному. По сути, православие и в настоящее время находится на уровне развития исторической религии, не дотягивая даже до раннесовременной, тогда как реалии современной цивилизации и культуры, которые утвердились уже и в России, ставят в порядок дня переход уже не к раннесовременной, а к современной религии, в символической системе которой должен быть преодолен «космологический дуализм».

Однако, автор использованной классификации останавливается перед проблемой перехода от раннесовременной к современной форме религии, лишь упоминая в качестве таковой «деистический символизм» американской гражданской религии [3, с. 280-281]. На наш взгляд подлинно современной верой является гуманистическая вера, возникшая в Новое время и сохранившая связь преемственности с верой христианства. «Гуманизм Нового времени, особенно начиная с XVIII в., остается христианским в своей основе... Вера просветителей, возникшая в XVIII в., есть гуманистическая вера нравственного типа. Они боролись за освобождение от сакраментально освященного закабаления и за справедливость для каждого человека. Их вера была гуманистической верой, выражающей себя на секулярном языке, а не на религиозном языке... Это была вера, а не рациональный расчет... В связи со всем сказанным о

гуманистической вере почти смешными кажутся разговоры об утрате веры в западном секулярном мире» [4, с. 177-178]. Нам нужно глубже понять существо трансформаций, происходящих в Новое время. И прежде всего, отказаться от откровенно профанических сетований на «апастасию» и фундаменталистской апологии Средних веков.

На самом деле христианские идеалы и ценности только и начались осуществляться в Новое время. П.А. Сапронов, профессор Института богословия и философии совершенно справедливо констатирует: «И все же у нас нет серьезных оснований для утверждения о том, что Средние Века были эпохой христианства по преимуществу, что у них есть подавляющие преимущества перед другими эпохами по критерию веры и церковности. В действительности благочестивое Средневековье знало такие провалы в язычество, такую нечувствительность к важнейшим моментам вероучения и церковности, которые стали невозможными для обмирщенной новоевропейской культуры. Несмотря на всю свою секулярность, она гораздо ближе к христианству, например, в своем отрицании жесткого сословного деления общества или неприятия самых грубых национальных предрассудков» [5, с. 278-279]. В Новое время имеет место вовсе не отрицание религии и бога, но их внутреннее преображение, претворение.

Гуманистическая вера – это качественно новая форма мировой религии. «На рубеже XVI столетия происходит колоссальная трансформация человека готической эпохи, чьи колоссальные храмы возвышались к небу, в человека, так сказать, прометеевского типа – титана, бросившего вызов богам, решившего похитить божественный огонь и построить возможный рай здесь на бренной земле. Из вневременной, устремленной в небо готики спускается на землю человек, которого влекут не безграничные высоты, а широкие горизонты земли. Его интересует уже не спасение души, а господство в физическом мире.... Создается прометеевская культура, создается пафос человека, бросившего вызов Богу и природе» [6, с. 13-14]. С позиции ортодоксального богословия гуманистическая вера критикуется и отвергается как ересь человекобожия. Эта критика может быть признана обстоятельной, когда на место трансцендентально-онтологического понятия Человека подсовывается эмпирическое представление об отдельном человеческом существе, тем более если ему приписывается демонические качества, как это происходит в человекобожии Ф. Ницше. На самом деле «Бог – это человек в бесконечной перспективе» (Э. Гуссерль) – вот сущность гуманистической веры. Эта вера помещает человека в перспективу бесконечного прогресса, единственно реальный способ вырваться из каменного мешка «пещеры» Платона, обрести реальное, а не «чаемое» бессмертие. Она открывает человеку путь реального обожения теозиса в историческом времени, создает условия для полного проявления всех бесконечных творческих потенций человека и общества.

Главное в секуляризации – это освобождение, очищение сознания от язычества, идолопоклонничества, фетишизма, богоматериализма и т. д. Это крайне сложный драматический процесс. Грубый атеизм, богоборчество – побочный, маргинальный продукт этого процесса. Самая же рафинированная форма гуманизма, наиболее релевантная реалиям цивилизации и культуры – философская вера. В ее развитии продолжается процесс выявления и утверждения божественного начала человека. Идеал философской веры у Ясперса есть модернизированный вариант кантовского идеала религии в пределах одного только разума. Ясперс показывает, что связь человека с Богом, экзистенции с трансценденцией осуществляется также и посредством философской веры, существующей в мышлении отдельного индивида и опирающейся в том числе и на предание, религиозную традицию. Философская вера – это вера в коммуникацию. Ведь людей соединяет истина, а не ложь, именно в коммуникации следует искать все истоки истины. Идея человека, согласно Ясперсу, получает наиболее полное и целостное развитие именно в философской вере. Он подчеркивает: «Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода» [7, с. 455]. Философская вера всегда остается в границах разума; ее важнейшее качество – скептицизм, т.е. признание того, что на некоторые вопросы в принципе не может быть дан рациональный ответ.

Новый импульс к развитию философской веры придает Ж.П. Сартр, выявив в качестве универсальной структуры личности ее «фундаментальный проект» – недостижимое стремление стать Богом (тотальным бытием, сознанием, которое было бы одновременно основанием собственного бытия-в-себе). Тем самым он выявляет также «изначальный выбор» человека – конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию этого «фундаментального проекта» – в качестве основания состояний, переживаний и действий человека. Еще более четкое определение дает М.К. Мамардашвили. Он утверждает, что предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье – это символ, 49otive49r49i с которым человек исполняется в качестве Человека. Это значит, человек создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом «образ и подобие Божье» [8, с. 59].

Сравнительный анализ показывает, что философская вера все же недостаточна, чтобы обеспечить синергию разных элементов культуры. Чтобы выполнить эту задачу философская вера должна быть конкретизирована и дополнена верой культурной, основанием которой призвана быть современная культурология. На Западе традиция культурной веры имеет глубокие корни. «Культурный протестантизм, культурхристианство» – явление XVIII-XIX вв. «Тенденция к полной идентификации Христа и культуры, несомненно, достигла пика во второй по-

ловине XIX в.» [9, с. 82], хотя сам этот термин ввел К. Барт уже в XX в. Однако, этим движением антиномия Христа и культуры отнюдь еще не снимается. Но важно подчеркнуть, что в целом культура и христианство двигаются на пути к их все более полной синергии.

В России же на этом пути встают свои специфические трудности. Вследствие глубоко укоренившегося консерватизма церковных кругов говорить о движении в сторону «культурного православия» пока не приходится. Сама идея синергии религии и культуры находит полное неприятие и отчуждение. Так Протоиерей Александр Салтыков в статье «О православной культуре» заявляет: «В христианско-гуманистическом понимании культуры человек зависим от общечеловеческой культуры в самой глубине своей личности. Таково, в частности, официальное учение Католической Церкви. Согласно решениям Второго Ватиканского Собора, «человеческой личности свойственно достигать подлинной и полной человечности только через культуру»... Так ли это? Православные люди привыкли думать, что человек глубже культуры, потому что он – образ и подобие Божие, хотя и замутнен грехом. В духовном опыте человека есть нечто вовсе не свойственное культуре, этому благополучному и положительному «возделыванию». «Мы безумны Христа ради!» – восклицает апостол Павел (1Кор. 4, 10). Во всем опыте Церкви есть некоторое юродство, не принимаемое миром, ибо Церковь – «Царство не от мира сего». «Подлинная и полная человечность» – только во Христе и достигается только через усвоение подвига Христа, следование Его подвигу. Личность создается через личный подвиг, в который может входить даже отрицание культуры. И это, конечно, воспринимается миром, как безумие» [10].

Ему вторит публицист В. Варава в статье «Русская самобытность: «Выход за пределы культуры (а тем более цивилизации, как опошленной культуры) в сверхкультурное бытие, в лазурную обитель чистой вечности, свободной от всякихотяжеляющих культурных примесей – вот сущность русской трансценденции, вот и корень русской самобытности. И пусть другие народы бесконечно обустроиваются в смертном мире, пусть строят замки на песке, пусть тешат себя различными социальными иллюзиями и утопиями. Русская самобытность должна твердо держаться своей истины: история человечества – это история неудавшегося человечества» [11]. Здесь кроме крайней реакционности всего заявления обращает на себя внимание грубая ошибка смешения самобытности (уместнее было бы сказать об особенностях) России с ее отсталостью вопреки ясному указанию на этот счет Н.А. Бердяева [12, с. 58].

Консерватизм церковных кругов имеет глубокую историческую размерность. Ее глубинные основания лежат в опыте духовной неудачи, которым закончился процесс православной реформации в России. В России, начиная с первой половины XIX в., назревает осознание необходимости и неизбежности для страны не одного только просветитель-

ства и внешних реформ, но еще и духовно-нравственного перерождения, органической трансформации оснований духовности. Первоначально эта трансформация мыслилась исключительно как проблема конфессионального переустройства. Так, П.Я. Чаадаев выражал сожаление из-за того, что за духовными устоями жизни и верой «мы обратились к жалкой, глубоко презираемой всеми народами Византии» [13, с. 42]. Так же и В.С. Соловьев прямо призывал к «новой положительной реформации», понимая под последней простое воссоединение православия с католичеством. Вместе с тем, в своих собственно философских работах В.С. Соловьев выявляет и развивает глубинные онтологические основания национального духа русского народа, задавая тем самым генеральное направление духовно-практической разработки и трансформации смысловых составляющих «русской идеи».

Проявления тех же процессов можно увидеть в духовно-религиозных исканиях Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, в творчестве идеологов «религиозного возрождения», философско-религиозного движения, охватившего в начале XX в. Значительную часть нашей интеллигенции. Общий пафос участников данного движения состоял в том, что необходимо сформировать «новое религиозное сознание» и добиваться обновления «исторического православия». Говоря о направленности этого движения, Ю.Н. Давыдов замечает, что «силовые линии» этой напряженной атмосферы указывали в том же направлении, в каком двигались протестанты: преобразуя традиционную трудовую этику христианства в современную» [14, с. 17]. Но напряжение той атмосферы не могло уже разрядиться только в рамках религиозной реформации. Д.С. Мережковский оказался прав: «Век реформации для христианства прошел и не вернется, наступил век революции» [15, с. 92]. Преобразовательный процесс в России не получил органического продолжения и завершения, будучи захлестнут революционной волной. Возвратиться в эту точку исторического развития и пытаться возродить дух религиозного реформаторства в старых формах – это совершенно безнадежное дело. Но также было бы ошибкой пытаться просто вычеркнуть из исторического бытия все реформационное философско-религиозное движение. Оно, как и всякое иное историческое явление, кроме преходящей формы имеет непреходящий смысл, который должен быть извлечен из старой, отжившей исторической формы и в модернизированном виде войти в состав современной культуры.

Этот исторический опыт может и должен быть учтен для проектирования культурной православной веры. Одним из оснований и источников такого проектирования может послужить диалогическая концепция культуры М.М. Бахтина, которая сама является культурологической интерпретацией русской православной идеи соборности. Характерно в этом смысле совпадение глубинных идей Бахтина с духовными поисками западных христиан. Следует согласиться с К. Гарднером, когда он

утверждает «Диалогическая философия Бахтина, вырастая из традиционных христианских корней, оказывается свидетельством того, что христианство – не религия. ... Именно в бессилии, в полном, кстати, соответствии с кенотической традицией, энтузиастически воспринятой древнерусским христианством, – и открылся Христос. Без этого откровения Иисус никогда не стал бы Христом. Мир получил бы еще одного религиозного реформатора. В религии люди подчиняют себя могуществу Бога. В христианстве им дано воплотить немощь Бога. Немощь Бога есть теологический эвфемизм для имманентизации и секуляризации как конечной задачи христианства. Именно это происходит в диалогизме патмосцев и Бахтина, совершающих сходную операцию развоплощения «Бога-Слова» (Логоса) в человеческую речь» [16, с. 84].

На пути к культурной вере нужно дать еще культурологическую интерпретацию православию, по сути, реализовать идею культурологического религиоведения. Ее специфика усматривается в том, что она может воздержаться от оценки религиозных догматов с точки зрения их соответствия научной картины мира, к чему тяготеет философское религиоведение. При этом культурологическая теория религии сохраняет противоположность в отношении теологии культуры, поскольку последняя сохраняет элемент учения о посмертном спасении и воздаянии помимо посюстороннего мира, мира земной цивилизации и культуры. Для культурологии такое допущение невозможно, поскольку «культура по своему существу есть средство преодоление конечности человека в пределах посюстороннего земного мира» (А. Пигалев). Вместе с тем теология культуры и культурологическое религиоведение имеют одну цель – устранить разрыв религии и культуры, сакрального и секулярного, церковного и светского. Главным средством культурологии для достижения этой цели, по-моему, является воспитание культуры святости. Полное преодоление антиномии религии и культуры возможно на пути конвергенции культурологии и теологии культуры. На этом пути религия интерпретируется как символическая система. Здесь главное – признание символического иносказательного характера учения о бессмертии и воскрешения. Я считаю, культурология и развитая теология культуры не должны допускать мысли о возможности спасения вне посюстороннего мира цивилизации и культуры. Это как раз то, что отличает современную культурную веру от фундаментализма.

На этом пути с одной стороны символическое понятие Бога фактически отождествляется с культурой, но не наличной, а заданной. А философская вера конкретизируется и превращается в культурологическую. Для этого оказывается необходимым придать посюсторонний культурный смысл всем основным христианским символам. В первую очередь это относится к главному символу и святыне – православному кресту. Уместно здесь вспомнить утверждение Л.Н. Гумилева: «Не общность происхождения объединила славянские этносы в единую рус-

скую нацию, а православный нателный крест». В этом обстоятельстве и кроется неиссякаемый источник сакральности для культурной православной веры. Нужно просто представить длинный ряд своих предков, которым православная вера помогла выстоять тысячу с лишком лет в жесточайших испытаниях, и тогда для веры уже не нужна богословская догматика. С этим живым чувством, очевидно, возможно носить православный крест, заходить в церковь, ставить свечку за родителей и прародителей и даже креститься.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кураев А. Властная мысль // Литературная газета. – 2009. – №2 (6206).
2. Странности на завтра. CD-обозрение Михаила Бутова // Новый мир. – 2003. – №4.
3. Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М., 1972.
4. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995.
5. Сапронов П.А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб., 1998.
6. Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. – М., 2003.
7. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1991.
8. Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Как я понимаю философию. – М., 1992.
9. Нибур Х.Р. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996.
10. Салтыков А.О православной культуре // ПРАВАЯ.RU демократии. URL: <http://pravaya.ru/side/584/7481> (дата обращения: 24.01.2011).
11. Варава В. Русская самобытность // ПРАВАЯ.RU демократии. URL: <http://pravaya.ru/side/584/7481> (дата обращения: 24.01.2011).
12. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990.
13. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1987.
14. Трудовая этика как проблема отечественной культуры: современные аспекты (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1992. – №1.
15. Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи разных лет. – М., 1991.
16. Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. – М.: Наука, 1993.

Петрович С.
(Сербия, Пожаревац)

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ДУШЕВНОЕ ЗДОРОВЬЕ: КТО-НИБУДЬ ЕЩЕ ВСПОМИНАЕТ ПРО ДУШУ?

Аннотация. В данной статье будет рассмотрено *понимание проблематики душевного здоровья индивида* в современных условиях с точки зрения психиатра. Попытаемся сделать обзор мнений некоторых авторов, занимающихся этой проблематикой, и представить собственное понимание указанной темы. Данная работа представляет собой короткий тематический обзор.

Ключевые слова: душевное здоровье, глобализация, личность, психиатрия, общественные науки.

Petrovic S.
(Serbia, Pozarevac)

GLOBALISATION AND MENTAL HEALTH: WHO CARES ABOUT THE SOUL ANYMORE?

Abstract. This article will be considering the understanding of problems of individual mental health in contemporary conditions from the psychiatrist's point of view. We will try to make a review of opinions of several authors who deal with this problem, and also to present our own understanding of this issue. This paper represents a short overview of the topic.

Keywords: mental health, 54otive54r54ing54, personality, psychiatry, social sciences.

В данном сообщении, представляющем точку зрения психиатра, занимающегося проблемами психического здоровья населения в местном сообществе, будет рассмотрено понимание проблематики душевного здоровья индивида в современных условиях. Не преследуя цель представить всеобъемлющий обзор, основанный на статистических данных, мы рассматриваем данную тематику с использованием эклектического подхода и подразумевая наличие общего согласия в понимании значения терминов «глобализация», «душевное здоровье и болезнь», включая понятие «ментальное» в качестве соотносительного с понятием «душевное». В данной статье мы попытаемся сделать обзор мнений некоторых авторов, занимающихся этой проблематикой, и представить собственное понимание указанной темы. Данная работа представляет собой короткий тематический обзор.

В одном из прошлогодних выпусков журнала «Психолог» автор Росс Уайт в тексте «Глобализация душевных заболеваний» обсуждая проблематику душевных заболеваний в контексте их распространения,

отмечает, что себестоимость смертности и инвалидности, вызванных данной категорией заболеваний, показывает значительный рост. После рассмотрения многочисленных аспектов данных вопросов, в том числе проблем, связанных с критериями диагностики, роли биологической психиатрии и важности транскультурной психиатрии для понимания множества аспектов данного вопроса, автор указывает на вредное влияние «западной концептуализации» в понимании и оценке психического здоровья в глобальном масштабе. В связи с этим автор далее отмечает, что «глобализационная концепция психических заболеваний может принести больше вреда, чем пользы», учитывая значительное неравенство между странами с высоким уровнем доходов и странами с низкими средним уровнем.

Далее автор говорит о необходимости междисциплинарного сотрудничества специалистов различных профессий, занимающихся защитой психического здоровья, социологов и антропологов, с критическим анализом опасностей, вытекающих из возможности манипуляции при понимании многочисленных корреляций между культурными феноменами и понятиями психического заболевания в рамках процесса быстрой глобализации, которая затрагивает все части нашей «планетарной цивилизации».

В своем заключении автор подчеркивает, что «вместо глобализации психических заболеваний, целью должно являться продвижение глобального психического здоровья» [1].

В позиции автора прослеживается, косвенно, согласие с общепринятым мнением западной медицины, что нынешний процесс глобализации в данной области является источником прогресса, но и источником некоторых противоречий, которые такой процесс несет с собой. С другой стороны, следует отметить, что Всемирная организация здравоохранения через специализированные информационные бюллетени, еще в начале первого десятилетия нынешнего века, констатировала растущее значение психических заболеваний, в особенности – депрессии, злоупотребления психоактивными веществами, количества суицидов [2]. Учитывая наличие данных обстоятельств в процессе глобализации, общепринятом для всего мирового сообщества, на психиатрию неизбежно влияет множество факторов, которые преломляются через триаду: 1) укрепление глобального коллективного сознания 2) повышение осведомленности об экономическом неравенстве в качестве важного фактора психического здоровья, 3) массовое распространение психиатрических знаний [3]. С этой точки зрения, у психиатрической социологии в будущем будет возможность рассматривать все возможные аспекты [4], в корреляции с которыми находятся как психиатрическое знание, так и метод его функционирования в постмодерном, разрозненном обществе, которое принимает форму тоталитарной машины для контроля и управления человеком.

В конце последнего десятилетия XX века, в своем анализе антропологической перспективы и процессов, происходящих в некоторых местных сообществах, Марк Оже указывает, что основные характеристики постмодернистской эпохи и мондиализации представлены такими явлениями, как: а) накопление событий, в связи с чем «история с трудом может быть понята»; б) накопление образов, которые «сужают мировое пространство до размеров индивидов»; и в) накопление индивидуально-го опыта, приводящего к «одиночеству» вследствие мондиализации и «конца идеологий» [5].

Так что же происходит с человеком, который предоставлен сам себе в водовороте глобализации, как это сказывается на его духовной жизни и основном оплоте его индивидуальности – его личности? Ответ на такой сложный вопрос – неоднозначен и относится к многочисленным научным дисциплинам. Однако, ответы, если они вообще могут быть даны через объяснения и толкования, конечно, не устранят чувство незащищенности, одиночества, сосредоточенности на самом себе и снисходительное отношение к явной или закамуфлированной манипуляции, которая стала основной формой взаимодействия общества и человека. С этой точки зрения, стресс стал естественной частью нашей жизни, а эгоцентричность и гедонистический образ жизни – наиболее подходящей формой защиты, тем более что они поддерживаются потребительской ментальностью и непрерывным воспроизводством «идеи прибыли» в процессе все убыстряющегося технологического прогресса.

Говоря о понятиях личности и идентичности, хотим подчеркнуть важность осознанности, которая, несмотря на упомянутое выше все усиливающееся влияние технологического прогресса, продолжает сохранять свое основное содержание, как в индивидуальном, так и в более широком культурном и национальном планах. Поэтому процессы глобализации, как наднациональная и надперсональная концепция, в основе которой лежат разрушительные намерения, имеют своей целью «изменение» личности, ее идентичности и сознания как объединяющей функции, включающей в себя все вышеупомянутые аспекты.

Учитывая тот факт, что личность в своей динамической сфере функционирования опирается на систему психологической опоры [6], что достигается за счет опоры на тело, чувство принадлежности, способность мышления и формирование ценностных ориентации, процессы глобализации во всех своих формах, особенно в ментальной, систематически приводят к разрушению, и обезличиванию психологических основ личности, которая постепенно сводится к уровню потребителя, потребности которого систематически формируются системой экономической глобализации.

Однако еще более агрессивной и разрушительной является глобализация на ментальном уровне – электронные средства массовой ин-

формации способствуют «интенсивному распространению информации, картин и моделей жизни», что, как правило, приводит к полной дезориентации и ломает все рамки сознания [7]. Глобализация, безусловно, несет ощущение стремительности и неудержимости на своем пути к разрушению – уничтожению традиционных ценностей, так как именно это является механизмом, приводящим к разрушению ценностных основ уже деградированного «ценностного содержания мира» в глобализации [8].

Именно поэтому постмодернистской идентичности, бесформенной, бессмысленной, деградированной, оставленной на произвол СМИ и других видов манипуляции, противостоять может только личность, противопоставляя ей свои основные свойства, заключенные в системе ценностей, выраженной через веру, предназначение и надежду. Опору, особое место и роль в этой бескомпромиссной борьбе против уничтожения представляет религиозная сущность человека.

И поэтому, вопреки подавлению, имеющему место в опыте сербского народа, отрицанию важности религии, религиозная принадлежность снова становится предметом более интенсивного научного исследования и рассмотрения с различных точек зрения. Что касается соотношения психического здоровья и религиозного потенциала, можно отметить, что именно это является точкой опоры, на которую постмодернистская личность, со всеми своими противоречиями, может опереться при решении ряда дилемм, с которыми она сталкивается, пытаясь объяснить и понять современный смысл своего существования.

Психиатрия, как прикладная система медицинских знаний, занимаясь в клиническом смысле прежде всего психопатологией, а затем и терапевтическим подходом, также выделяет в одной из своих частей религиозную сущность человека, трансцендентный потенциал как важный момент для сохранения целостности личной идентичности. С другой стороны, религиозное существо человека (подразумевая также атеизм, сектантство или язычество как личный выбор) можно рассматривать как поле напряжения и «мнимого пространства души», что может привести к проявлению болезни, которая ограничивает человека в свободном выражении и стремлении к физическому и психическому гомеостазу. На это указывает и известный сербский психиатр Владета Еротич, преподаватель пастырской психологии, и констатирует, что любая хорошая психотерапия «затрагивает и освобождает духовные потребности человека и направляет его к ценностям, близким к религиозным» [9].

Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что глобализация затрагивает и религиозную систему человека и меняет, хотя и медленнее, определенные предпосылки, связанные с изменением нравственных ценностей, как в религиозной сфере [10] так и психиатрической, что

проявляется через все усиливающиеся, так называемые эпигенетические воздействия. Эти воздействия представлены многочисленными формами глобализации, влияющими на душевное здоровье, с одной стороны, и проявления и изменение картины пост-модернистских душевных заболеваний, с другой стороны, с акцентом на росте нарушений, связанных с расстройством личности, и на психиатрии, которой предстоит борьба с современными проблемами.

ЛИТЕРАТУРА

1. White R. The globalisation of mental illness // Psychologist. – 2013. – 26(3). – Pp. 182-185.
2. National Statistics: Nicola S. et all Psychiatric morbidity among adult living in private 58otive58r58i, 2000; Dowrick C. et all From 58otive58r58ing to intervention for depressive disorders in the general population. The ODIN study // World psychiatry. – 2002. – 1(3). – Pp. 169-174.
3. Bhugra D., Mastrogianni A. Globalisation and mental disorders // British Journal of Psychiatry. – 2004. – 184. – Pp. 10-20.
4. Опалић П. Психијатријска социологија, 2008.
5. Фабијети У., Малигети Р., Матера В. «Увод у антропологију – од локалног до глобалног». – Београд, 2002. – 250 с.
6. Бергер Ј. Психолошки потпорни систем, Часопис за клиничку психологију и социјалну патологију. – 1994. – 1,1-2. – С. 85-103.
7. Ticać I. Peronalistička etika kao odgovor na izazove globalizacije // Filozofska istraživanja. – 2009. – 29(1). – С. 107-118.
8. Крецуљ Д.П., Марић Ј.Д Светско друштво ризика и глобализација // зборник «Наука, религија, друштво». – 2002. – С. 100.
9. Јеротић В. Религија и психијатрија, у Каличанин и сар // Психијатрија, 1999.
10. Благојевић М. Религијско конфесионална идентификација и вера у Бога грађана Србије // Филозофија и друштво. – 2012. – XIII, 1. – С. 40-52.

*Романова Е.Г.
(Россия, Москва)*

К ВОПРОСУ О «РУССКОМ СЛЕДЕ» АУМ СИНРИКЁ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению некоторых фактов истории развития новой религиозной организации Аум Синрикё в России, названных впоследствии «русским следом».

Ключевые слова: новая религиозная организация, терроризм (террористическая организация), «русский след» Аум Синрикё, газовая атака.

ON THE ISSUE OF «RUSSIAN TRACE» OF AUM SHINRIKYO

Abstract: The Article is devoted to consideration of some facts of history of the development of a new religious organization AUM Shinrikyo in Russia subsequently called «Russian trace».

Keywords: the new religious organization, a terrorism (terrorist organization), the «Russian trace» of Aum Shinrikyo, the gas attack.

Российские граждане, ставшие свидетелями «взлёта» Аум Синрикё в Москве, с интересом обсуждали, но также быстро забыли о «зариновой атаке» в Японском метро. Сегодня, спустя 20 лет после той трагедии, как в самой Японии, так и в России многие важные вопросы остаются без ответа или совершенно по-разному интерпретируются в различных документах и источниках.

Например, некоторые японские исследователи [1], а также их коллеги из США [2], вслед за прокурорскими обвинителями С. Асахары на суде [3], отказывались признавать в Аум Синрикё «буддийскую» или «религиозную» организацию как таковую, выделяя в качестве её основных характеристик «политический авантюризм» или «террористическую сущность». В рамках этих характеристик агрессию С. Асахары многие специалисты стали определять в качестве почти «врождённых» свойств личности лидера Аум Синрикё, но также «по горячим следам» следственных действий японской полиции были особо выделены некоторые другие составляющие, рассматриваемые уже в качестве дополнительных побудителей его действий. В частности, одним из решающих факторов в данной цепочке, по мнению целого ряда иностранных [2] и отечественных исследователей [4], стало получение широкого доступа к различным видам вооружений, произведённых в СССР, или так называемый «русский след».

Многими исследователями в качестве главной причины для успеха японской религиозной организации на русской почве определялась некая «общая деградация», характеризующая Россию, как «страну с разрушающимися нравственными устоями, нечёткими религиозными устремлениями и слабой системой правоохранительной деятельности» [2].

Причины собственной трагедии японские авторы тщательно пытались отыскать за пределами страны, разыскивая их в поездках членов Аум Синрикё в Китай, Северную Корею, Россию, Заир и убеждая себя и других в наличии налаженных связей с «китайским милитаризмом», «русской мафией» [5], ангажированной медициной и «продажной военной силой». При этом игнорировались очевидные факты, озадачившие многих западных специалистов, обоснованно утверждавших о том, что пра-

воохранительные органы многих стран (в том числе США) «недооценивали этот культ, его деятельность и намерения» [6]. А японская полиция просто пассивно ждала предлог для масштабной проверки деятельности этой организации, иногда совершенно необъяснимо игнорируя имеющиеся улики или перенося весь груз обвинений на случайных участников событий, в итоге безвинно пострадавших в результате действий полиции. Такое отношение позволило Аум Синрикё беспрепятственно распространять своё присутствие в другие страны, в том числе Россию.

Среди зарубежных коллег, работавших с материалами дела Аум Синрикё, нашлось немало таких, которые напрямую обвиняли японскую полицию и суды в некомпетентности, иногда ставя под сомнение саму возможность прямого участия членов Аум Синрикё в зариновых инцидентах [7]. Такие выводы соотносились с тем, что ответ на многократно задаваемый общественностью и специалистами вопрос, зачем С. Асахаре и его приближенным понадобились газовые атаки, так и не получил удовлетворительного разрешения, более того, он вообще не волновал прокурорских обвинителей [3].

К сожалению, в нашей стране нашлось много желающих «взять вину на себя», вернее, возложить её на некий круг внутренних «врагов» среди политиков и военных, правоохранителей и правозащитников, учёных и простых граждан, которые имели или могли иметь отношение к деятельности Аум Синрикё в России. А фабула о «террористической сущности» Аум Синрикё, получившая на доктринальной основе апокалиптическую окраску, неминуемо приводила исследователей к проработке проблемы военизации и террористической оснащённости данной организации. И в данном направлении высказывались самые фантастические версии, вплоть до признания Аум Синрикё террористической группировкой, «выражавшей намерение получить ядерное оружие» [8].

В целом похожие по стилистике сотворения мифа о «русском следе», репортажи-расследования, преследующие целью шокировать общество собранным количеством противоправных или «подозрительных» фактов деятельности Аум Синрикё, стали преобладающими в общей массе исследований, как в Японии, так и в России и других странах.

По нашему мнению, российская составляющая Аум Синрикё филигранно вписывалась в общую эсхатологическую теорию С. Асахары и при этом действительно внесла в неё нечто вроде катализатора событий, о котором нередко рассуждают западные исследователи. Но суть этого катализатора никак не была сопоставима с особо выделяемым иностранными авторами эффектом «лёгкости приобретения» различных форм вооружения в России. Ведь исследования последних лет убедительно доказывают, что большим запасом какого-либо оружия Аум Синрикё никогда не обладала.

С. Асахара и его последователи в Японии были искренне уверены, что это именно их тайно травят заринном, а их опыты с этим газом,

направлены исключительно на защиту от его воздействия. Идея о начале «невидимой войны» в начале 1990-х гг. стала будничной реальностью для многих членов Аум Синрикё, которые постоянно становятся «свидетелями» распыления ядовитых газов. Реальность этих людей превращается в ежедневное противостояние замаскированным врагам.

Отметим особо, именно в России *тактика обороны* была настоятельно внушаема последователям, которые впоследствии вспоминали: «Учитель говорил всегда, что не важно, произойдёт Армагеддон или нет, но всем нам суждено умереть, поэтому мы должны готовиться к этому заранее, чтобы знать этот процесс, быть готовым к этой ситуации и знать, как в ней действовать» [9]. Время 1992-1993 гг., т.е. начало условно называемого «русского периода», становится поворотным в плане перехода на открытую риторику о необходимости обороны Аум Синрикё от внешних врагов и внутренних шпионов. Поэтому в российском филиале идёт активный процесс накопления средства химической защиты, покупается войсковой прибор химической разведки, который позволяет определить содержание в воздухе отравляющих веществ (зарина, зомана, фосгена и др.). Именно эти, а не предполагавшиеся по ходу расследования японских событий, вещественные доказательства «военизации» впоследствии (весной 1995 г.) будут изъяты из российских офисов организации.

Постфактум трагедии в токийском метро, по найденным отдельным частям и инструкциям для изготовления автомата АК-74, японская полиция сделала вывод о *возможных намерениях* незаконного производства порядка 1 тыс. единиц автоматов и патронов к ним, а также сообщила о проведении в Аум Синрикё военной подготовки 200 адептов на собственной базе в Японии с 50 единицами таких автоматов под прикрытием версии подготовки к съёмкам военного фильма. Позже, в ходе расследования было выяснено, что вывезенный по частям российский автомат инженеры Аум Синрикё не смогли ни восстановить, ни детально скопировать, что фактически означало негодность всех воспроизведённых в Аум Синрикё его составляющих и косвенно подтверждало непричастность российских оружейников к данному производству. Самой масштабной покупкой Аум Синрикё в России был списанный военный вертолёт, ни разу не взлетевший в небо Японии. А мифы о вывезенных из России «эшелонах» оружия, о «русском вкладе» в производство зарина и массовой подготовке боевиков на российских военных базах с участием инструкторов российских специальных подразделений были лишь побочной фабулой расследования, подхваченной СМИ, растражированной по всему миру.

В итоге стоит отметить, что одно утверждение некоторых западных и российских коллег бесспорно, период 1992-1994 гг. становится поворотным в плане перехода на открытую риторику о *необходимости*

обороны Аум Синрикё от внешних врагов и внутренних шпионов. И этот период был для организации и её лидера, бесспорно, «российским».

ЛИТЕРАТУРА

1. Norimasa Kobayashi What I think about AUM Shinrikyo? – URL: <http://www.sullivan-county.com/id4/aum.htm> (дата обращения: 10.03.2013).

2. Murray Sayle. Nerve gas and the Four Noble Truths... Idem. – URL: Ibid; Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction: A Case Study on the Aum Shinrikyo /Senate Government Affairs Permanent Subcommittee on Investigations. Staff Statement. October 31, 1995. – URL: http://www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (дата обращения: 31.01.2014).

3. Думаете, казните Асахару – и жизнь станет легче? [Сборник] / Осаму Вотанабэ. Право на жизнь / Ясуда Ёсихиро. Загадочная страна – Япония / Хидеяки Миура [Пер. с яп. – Студия «Феникс».] – Харьков: ФОП Здоровий А.Я., 2012 – 108 с. // URL: <http://www.economos.ru/2013/11/seco/> (дата обращения: 10.03.2014).

4. Карнацевич В.Л. Аум Синрикё // 50 знаменитых сект. Харьков: Фолио. 2004. 133 с.

5. 2-х часовой специальный выпуск Такадзина «Можно ли о таком рассказывать?» // АУМ. Aum shinrikyo.com. – URL: <http://www.aum-sinrikyo.com/2011/11/2.html> (дата обращения 18.09.2014)

6. Global Proliferation of Weapons.... Idem.

7. David T. Johnson Killing Asahara: What Japan Can Learn about Victims and Capital Punishment from the Execution of an American Terrorist // The Asia-Pacific Journal: Japan Focus – URL: http://www.japanfocus.org/-David_T_Johnson/3832; Richard A. Gardner. The Sentencing of Asahara: Victims and Victimizers // The Asia-Pacific Journal: Japan Focus.– URL: http://www.japanfocus.org/-Richard_A_Gardner/1953 (дата обращения: 12.02.2014).

8. Christopher Bodeen and Foster Klug. Summit seeks to deter nuclear-armed terrorism. Enforcement big question in many countries // Associated press. – 2012. – March 28 // The Boston Globe. – URL: www.bostonglobe.com/news/world/2012/03/27/summit-seeks-deter-nuclear-armed-terrorism/CIZinaBj8KKW41gWTsFfIrL/story.html (дата обращения: 18.05.2014).

9. Татхагата и его ученики. Часть 1. С. 19-20. – URL: <https://drive.google.com/?authuser=0#folders/0B2XFajPLIHxgYWNmZGI5MmEtM2ZlYS00NTI0LTg2ZTgtYTZhMTJmZDc4MGM5> (дата обращения: 05.04.2014)

*Ширманова М.Ю.
(Россия, Белгород)*

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ВЫСШИЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЯН

Аннотация. В статье рассматриваются особенности ценностно-смыслового поля духовной культуры современной России, соотношение в нём потребительских и традиционных ценностей и онтологическое содержание последних. В статье проведён анализ духовно-психологического содержания доброжелательности и речевых форм её выражения гражданами современной России.

Ключевые слова: традиционные ценности, потребительские ценности, благодать, культура дара, доброжелательность, удача.

*Shirmanova M.Yu.
(Russia, Belgorod)*

TRADITIONAL VALUES AND THE HIGHEST VALUES OF MODERN RUSSIANS

Abstract. The article considers the peculiarities of value-semantic field of spiritual culture of modern Russia, the ratio of consumer and traditional values and the ontological content of the latter. In the article the analysis of the spiritual-psychological content of goodwill and verbal forms of expression by citizens of modern Russia.

Keywords: traditional values, consumer values, the grace, the culture of the gift, goodwill, and luck.

Вступив на путь изменений социального строя и его идеологии, советская Россия превращается в Россию инновационную, модернизирующуюся с постоянно обновляющимися параметрами социально-экономической, политической, идеологической, духовной сфер жизни общества и личности. Однако мы видим, что изменения в облике духовной культуры современной России идут в сторону культивирования потребительских ценностей: счастья, удовольствия, безудержного своеволия, власти и собственности, комфорта, уюта, безопасности, стабильности, плюрализма, толерантности и политкорректности, ориентированных на культивирование греха и отклонений от духовного совершенства как нормы духовного устройства человека.

Однако ценности русской православной духовной традиции сохраняются в духовном мире современников и передаются от поколения к поколению неизменными на протяжении многовековой истории русского народа. Они по-прежнему присутствуют в жизни людей, принадлежащих русскому миру, русской православной культуре, сохраняются такими же, какими они почитались их предками много лет назад.

Это традиционные духовные ценности:

- добро, понимаемое как благодать, бескорыстный дар вечной жизни славы Бога-Троицы;

- совесть, как голос Божий в душе человека, удерживающий человека от ухода с пути добра и любви, указывающий на различие добра и зла, достойного и недостойного и удерживающий человека от грехопадения;

- правда, как знание основ, корня, источника жизни;

- справедливость как утверждения братства и равенства всех людей перед Богом Живым;

- духовное совершенство, понимаемое как полнота жизни в мире, жизни со Христом и во Христе;

- свобода, понимаемая как благодать, свобода славы детей Божиих;

- самодержавие, понимаемое как смирение – жизнь в мире, покое и полноте радости благодати Святой Троицы.

В отличие от потребительских ценностей: традиционные ценности имеют православное жизнеутверждающее (онтологическое) содержание и смысл и основываются на самобытной, безусловной, самодостаточной целостности духа, активном равновесии бесстрастия богоподобной любви - любви к Богу и ближнему как к самому себе.

Традиционные ценности предполагают в человеке и развивают в нём способность и возможность быть активным субъектом свободы и ответственности своей духовной жизни, жить не по чужой, навязанной извне, а по своей воле, являющейся действительно свободной, если она совпадает с волей Бога, согласуется с законом, который написан Творцом в сердцах людей – законом совести. Содержание и онтологические основания традиционных ценностей указывают на то, что русская духовная культура является культурой дара.

Одной из таких традиционных ценностей является доброжелательность как проявление благодатной духовной сущности человека, его призвания к богоуподоблению в любви как даре вечной жизни радости и славы Божиих.

В русской православной духовной традиции благожелательность передаётся такими словами:

«Спасибо» (спаси Бог),

«Благодарю» (дарю благо славы Божией, уподобляясь своему Творцу – подателю вечной жизни славы, радости и любви),

«Бог в помощь!» (для поддержки в различных благих начинаниях),

«Всего доброго», «С Богом!» (при прощании).

В современной России практически общеупотребимой формой пожелания добра стало пожелание «Удачи!» при прощании.

Что же означает слово «удача»?

В толковых словарях русского языка значение этого слова раскрывается как везение, желанная неожиданность, счастье, счастливое совпадение обстоятельств, т.е. такое совпадение обстоятельств, которое неожиданно, непреднамеренно приводит к желаемому благу – пользе, выгоде, удовольствию, такому исходу дела, который нужен, выгоден кому-нибудь.

Удача – это везение, т.е. случайная, неожиданная, но желанная выгода, для обретения которой выгодополучатель не затратил никаких усилий, поскольку получил её неожиданно для себя, случайно.

Часто слово «удача» по смыслу ассоциируется со словом «успех». Но если слово «успех» характеризует достижение поставленных целей, которые достигаются упорным трудом, то слово «удача» подчёркивает неожиданный, случайный характер, не зависящий от сознательных деятельных усилий «удачеполучателя».

Иногда слово «удача» используется синонимичное слову «успех» в значении – желаемый исход, результат дела, который не вполне зависит от сознательных усилий и стараний деятеля.

Значения этих двух слов объединяет то, что они указывают на земной характер обретаемых благ – выгоды, пользы, удовольствия, причём слово «удача» подчёркивает нечаянный, случайный характер обретенных благ, т.е. тех благ, обретение которых выражается словом «счастье».

В русском языке нет выражений «удачное спасение от греха и страстей для вечной жизни», «удачно помолился», «успешная молитва», «успешный святой», «удачное покаяние».

Смысловое значение слова «счастье» как обусловленной, земной радости в русской православной культуре очень точно выражено поговоркой «Глупому счастье, мудрому Бог даёт».

Мудрость русского народа ясно видит различия счастья как обретения благ земных, тленных, обусловленных и блаженства благодати как небесного безусловного дара блага вечной жизни в славе Божией.

Употребление слова «удача» как выражения благожелательности к ближнему свидетельствует о нескольких вещах.

1. О том, что люди, употребляющие слово «удача», не задумываются над смыслом сказанного, бездумно пользуются речевыми шаблонами для выражения своих добрых чувств.

2. Что эти добрые чувства стали уже не добрыми в традиционном смысле слов «добро», «благо».

Создаётся впечатление, что под добром, благом теперь понимается не радость и любовь благодати – дара силы славы Божией, а выгода, польза, удовольствие, счастье, успех, удача – благо, получаемое без напряжения трудовых деятельных усилий, случайно.

Является ли эта ситуация в речевой практике современных россиян выражением тенденции в их духовной жизни и свидетельством изменения

духовной культуры России в сторону деградации, обессиливания и растрепания или она уйдёт так же случайно, как и пришла, покажет время.

А пока можно пожелать соотечественникам более сознательно и осмысленно выбирать слова для выражения своих добрых чувств и тех благ, которые они любят по-настоящему и которыми хотят поделиться с близкими.

*Шляхова В.Д.
(Россия, Белгород)*

ПРОТЕСТАНТСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В БЕЛГОРОДСКОМ КРАЕ

Аннотация. В статье рассматриваются основные принципы и особенности благотворительной деятельности протестантских церквей. Автор подробно исследует специфику благотворительности протестантских организаций в Белгородском крае. Исследованы социальная работа с детьми, пожилыми людьми, инвалидами, организация центров по реабилитации нарко- и алкозависимых, заключенных.

Ключевые слова: протестанты, благотворительность, реабилитация алко- и наркозависимых, реабилитация заключенных, социальное служение, милосердие.

*Shlyahova V.D.
(Russia, Belgorod)*

PROTESTANT CHARITY IN THE BELGOROD REGION

Abstract. The article researches basic principles and peculiarities of charitable activity of Protestant churches. The author investigates in detail the specifics of charity of Protestant organizations in the Belgorod region. The article examines the social work with children, elderly persons, the disables, organization of residential facilities for drug addicts and alcoholics, rehabilitation of prisoners and former prisoners.

Keywords: Protestants, charity, rehabilitation of alcoholics and drug addicts, rehabilitation of the prisoners, social work, mercy.

В последние десятилетия роль религиозных организаций в России значительно возросла. Различные конфессиональные группы активно занимаются социальными проблемами общества, проводят благотворительные акции и мероприятия.

Основными направлениями их работы являются помощь инвалидам и пожилым людям, активное участие в борьбе с безработицей, программы, нацеленные на противодействие развитию преступности, наркомании, алкоголизма и других видов зависимости.

Религиозные организации сотрудничают с органами здравоохранения, создают больницы при церквях и храмах. Эти структуры помогают людям в тяжелых жизненных ситуациях, поддерживают сирот и инвалидов, бездомных и безработных, престарелых людей. Также ими проводятся программы поддержки и реабилитации бывших заключенных.

Согласно определению Федерального закона, благотворительность – это «добровольная деятельность граждан и юридических лиц по бескорыстной (безвозмездной или на льготных условиях) передаче гражданам или юридическим лицам имущества, в том числе денежных средств, бескорыстному выполнению работ, предоставлению услуг, оказанию иной поддержки» [4]. Благотворительность – это затратная сфера и она не несет финансовой прибыли, но, все же, с каждым годом все больше организаций прибегают к этому виду деятельности.

Для религиозных организаций благотворительность играет огромную роль. Основной их целью является привлечение новых сторонников, распространение своих идей и верований, и, следовательно, для различных конфессий связь с общественностью имеет огромное значение. Поэтому, исследование основных проблем общества и помощь в их решении, также чрезвычайно важны в деятельности религиозных структур, так как способствуют благоприятному впечатлению о самой организации в глазах общественности.

В России, многокультурной и поликонфессиональной стране, создание привлекательного имиджа имеет очень важное значение для религиозных организаций. В обществе, в последние десятилетия наблюдается активная секуляризация, снижение авторитета церкви, повышается градус критических суждений. В таких условиях, религиозные организации России начинают различные благотворительные кампании для повышения своей репутации и привлечения сторонников.

Участие в социально-гуманитарной деятельности, проведение благотворительных акций и проектов позволяет улучшить имидж организаций в глазах общества и тем самым, решить следующие задания:

- повысить популярность идей и вероучений конфессиональной группы;
- увеличить число сторонников и адептов веры;
- установить каналы общения с социумом, властью и другими конфессиями;
- создать благоприятную почву, основу для реализации миссии [21, с. 22] религиозной организации, а также благоприятный климат для привлечения инвестиций и др.

Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» определяет право религиозных организаций на проведение благотворительной деятельности, а также необходимость помощи и содействия государства в благотворительных акциях, культурно-просветительских программах и мероприятиях, проводимых различными конфессиями [5].

Основными целями благотворительности являются:

- социальная поддержка и защита граждан, что включает в себя помощь малообеспеченным и безработным, поддержка инвалидов и других лиц, которые в силу различных обстоятельств не способны в полной мере реализовать свои права и законные интересы;
- содействие деятельности в сфере образования, науки, культуры, искусства, просвещения, духовному развитию личности;
- содействие деятельности в сфере профилактики и охраны здоровья граждан, а также пропаганды здорового образа жизни, улучшения морально-психологического состояния граждан и др. [4]

Для религиозных организаций, проповедующих доброту и милосердие, благотворительность – одно из важнейших направлений деятельности. Основные её положения закреплены в официальных документах большинства религиозных объединений. Можно привести в пример такие: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000), «Основные положения социальной программы мусульман» (2001), «Основы социальной концепции иудаизма в России» (2003) и «Социальная позиция протестантских церквей России» (2003).

Цели и основные направления благотворительной [23] деятельности в различных организациях схожи, но у каждой из конфессий свои специфические черты и отличительные особенности.

Следует более подробно остановиться на рассмотрении благотворительности в протестантизме.

С возникновением протестантизма (XVI в.) в определенной мере трансформируется содержание понятий милосердия и благотворительной деятельности. Подход протестантизма к проблеме благотворительности и милосердия отличается от православного и католического.

Благотворительность в католицизме прямо вытекает из учения о спасении «добрыми делами», связанными с проявлением милосердия и сострадания к нищим, обездоленным, нуждающимся в материальной и духовной поддержке. Реформаторы отвергли католическое учение о спасении: человек спасается, в первую очередь, верой в Бога.

Протестантизм выступил резко против католической идеализации нищенства как объекта «добрых дел», против монахов, монастырей, опекавших нищих.

Это не значит, конечно, что верующий должен забыть о совершении «добрых дел», но добрые дела считаются греховными, если совершаются не во славу Божию, а ради каких-то иных целей. Таким образом, согласно этому подходу, любовь к ближнему воплощается в выполнении Божественных заповедей.

Целевая аудитория является одной из главных отличительных черт благотворительности протестантских организаций. Они направляют свою деятельность преимущественно на молодежь.

Также можно отметить, что изначально в протестантизме наблюдалось негативное отношение к бедным, поскольку финансовый успех в честном труде воспринимался как знак изначального предопределения к спасению, а неуспех – как знак отверженности Богом. Но, примерно с XVIII века, благотворительность приобретает популярность и уважение у протестантов, поскольку воспринимается как возможность спасения [24] души нуждающегося, помощь ему в духовном возрождении и нахождении своего призвания. Человек – не объект жалости, а субъект собственного развития. Таким образом, акцент переносится с внешней формы проявления милосердия на внутреннее содержание: главное не дать человеку милостыню [25], а спасти его душу, нравственно обновить, мобилизовать его внутренние силы на преодоление неблагоприятных обстоятельств. Среди целей благотворительности не только помощь неимущим, но и труд по избавлению человека от присущего ему зла и воссоздание в нем Божьего образа и подобия, как помощь в реализации каждым человеком его личного потенциала.

Протестантизм в религиозной форме впервые поставил проблему социально-реабилитационной и психотерапевтической функции благотворительности и социального служения [12].

Именно протестантские церкви закладывают основу создания институтов, структур благотворительной деятельности, которая становится одной из форм социальной работы.

Протестанты убеждены, что человек спасается только верой (принцип *Sola fide*) в Бога, а благотворительность, добрые дела не могут спасти благотворителя, как у католиков, но через них проявляется истинность веры.

Протестанты, как и, в общем, представители большинства других религий, осуждают зависимость от табакокурения, алкоголизм и наркоманию, а также преступность. Главной причиной этих пороков они считают духовную опустошенность, потерю смысла жизни, размытость нравственных ориентиров. Поэтому их благотворительная [22] деятельность включает в себя переориентацию молодежи и подростков на принципиально иные способы преодоления трудностей и приобретение позитивного жизненного опыта, стереотипа здорового поведения. Церкви ведут обширную просветительскую деятельность и открывают специализированные учреждения.

В целом, большинство протестантских церквей активно занимаются благотворительностью. Часто наблюдается определенное «разделение обязанностей». Так, отдельные объединения могут сосредотачивать свое внимание на заключенных, другие – на наркозависимых и их семьях, на сиротах и инвалидах и т.д. Можно выделить такие *основные направления благотворительной деятельности протестантских церквей*:

- помощь детским домам и приютам;

- работа с сиротами и безнадзорными детьми;
- помощь пожилым (посещение домов престарелых и больниц, уход за пожилыми людьми, организация концертов и поздравлений ветеранов), людям с ограниченными возможностями;
- помощь осужденным (передача предметов первой необходимости, библиотек, фильмов, проведение концертов, культурно-массовых, спортивных мероприятий в тюрьмах, личная переписка с осужденными);
- работа с зависимыми людьми (выявление людей группы риска и их мотивация на исправление и излечение, добровольная изоляция, углубленное изучение Библии, трудотерапия);
- социальная реабилитация и адаптация.

Стоит заметить, что большинство протестантов признают только две причины, которые дают право на помощь человеку извне: если не хватает компетенции; или он столкнулся с проблемой, выходящий за рамки его компетенции, например, война, стихийное бедствие, потеря трудоспособности.

Представители этой конфессии осуждают не только «профессиональных» нищих [20], но и тех из благополучателей, кто пассивно ожидает помощи и не прилагает собственных усилий для выхода из состояния нуждающегося, отсюда, акцент в учении на то, что попавшему в беду и нужду человеку необходима не только повседневная помощь, но обучение тому, как самостоятельно выйти из сложившейся ситуации.

Социальное служение в настоящее время является одним из главных направлений в деятельности протестантских конфессий в странах Европы, Америки, а также других континентов.

Что касается России, следует отметить, что в силу исторических причин эти конфессии, появившиеся в России в основном в XVI-XIX вв., отнюдь не отличаются богатыми традициями в этой сфере гуманитарной деятельности. Однако в наше время, особенно с конца 1980-х — начала 1990-х годов, протестантские церкви, опираясь на помощь зарубежных центров [11], развернули активную благотворительную деятельность, сочетая ее с миссионерской деятельностью, что вызывает серьезную озабоченность со стороны духовенства Русской православной церкви [19, с. 267]. Такая работа ведется не только традиционными для России протестантскими объединениями: евангельскими христианами-баптистами, адвентистами седьмого дня, методистами, лютеранами, но и зарубежными миссионерами, предоставляющими различные европейские и американские церкви, протестантские организации Южной Кореи и других стран (Армия спасения и др.).

Ключевое внимание уделяется медицинским программам, помощи неимущим, престарелым, детям, сиротам, инвалидам, мигрантам и вынужденным переселенцам, то есть социально незащищенным и наиболее уязвимым слоям населения, работе с заключенными.

В Белгородской области протестантизм, а именно баптистские, адвентистские и пятидесятнические объединения начали активно развиваться еще в советское [18, с. 67] время, в послевоенный период. Учитывая тогдашние обстоятельства, большинство подобных общин были не зарегистрированы. Некоторые общины сами принципиально отказывались от регистрации в органах власти, как например группы баптистов-инициативников, которые формировались с 1960-х годов.

После распад Советского Союза, в 1990-х годах, в области на базе старых общин начали формироваться новые церкви и молодежные объединения.

Также важно отметить, что рост протестантских групп связан с близостью к Украине, за счет активизации деятельности украинских миссионеров.

В наше время на Белгородщине насчитывается более 100 церквей и объединений протестантского направления. Более того, согласно социологическим опросам, более 3% населения области относит себя к неправославным христианам. Однако, стоит учесть, что очень многие общины остаются незарегистрированными из-за политики властей, которая не предоставляет регистрацию неправославным [19, с. 268] церквям и это во многом препятствует осуществлению ими публичной деятельности.

Особое место в социальном служении протестантских общин занимает работа с детьми и детскими учреждениями. С 1999 года в России, в том числе и на Белгородщине, действовала благотворительная акция – Рождественское дитя – проект помощи детям. Помощь получили воспитанники детских домов, школ-интернатов для детей с нарушением опорно-двигательного системы, с ослабленным зрением, слухом, многодетные и малообеспеченные семьи края.

В 2002 году, община евангелистов помогла местной футбольной команде, состоящей из воспитанников интерната. Прихожане приобрели спортивную форму и инвентарь.

Одной из форм работы с детьми стала организация воскресных школ. В условиях распада системы дополнительного образования, существовавшей в советское время, воскресные школы не только обучают религии, но и занимаются организацией досуга маленьких прихожан. Организуются кружки рукоделия, компьютерные курсы, детские праздники, летние лагеря.

Протестанты занимаются организацией детского и подросткового отдыха, которая, несомненно, подразумевала и евангелизационную работу.

В начале 2000-х годов, протестанты пытались организовать сеть собственных медицинских организаций. Главным препятствием было то, что медицинская деятельность в России – лицензируемый вид деятельности и занятие ею без лицензии подпадает под действие Админи-

стративного кодекса, а в случае причинения вреда – и Уголовного. Выход был найден в том, что подобное социальное служение рекомендовалось профессиональным медикам.

Одним из направлений медицинской работы протестантских церквей стала реабилитация нарко- и алкозависимых. Данное направление встречало массу препятствий: необходимость медицинского лицензирования центров, нехватка материальных ресурсов, сложность получения помещений под центры и т.д. Но, несмотря на все трудности, было создано несколько реабилитационных [10] центров, активно занимающихся помощью людям, страдающим от зависимостей.

Также, среди приоритетных направлений, находится реабилитация заключенных и отбывших наказание граждан. В центрах проводится социальная адаптация осужденных.

Основной проблемой протестантов являлось даже не отсутствие поддержки на государственном или муниципальном уровне, но нарастание с конца 1990-х и на протяжении 2000-х годов проблем взаимопонимания с властями и обществом. Вместо информационной поддержки социальная, благотворительная работа протестантов или замалчивается, или поддается критике, в общественном сознании формируется образ сектантской деятельности.

Среди наиболее крупных протестантских объединений Белгородской области можно выделить ***Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов (РСЕХБ)***. По области действует около 20 церквей и групп этого союза. В Белгороде – 2 церкви ЕХБ. Крупные баптистские церкви в Старом и Новом Осколе (более 100 чел.), в Губкине и Шебекино.

Среди основных направлений деятельности членов церкви можно отметить посещение больниц, исправительных учреждений, домов престарелых и детских домов. Но, в основном, это касается районов области, так как в Белгороде всюду для протестантов доступ закрыт. Баптисты стараются не афишировать свою благотворительную деятельность и социальное служение. В нескольких школах, где учатся дети членов церкви баптистские пасторы в 90-е гг. проводили уроки Доброты, рассказывая о христианстве, но затем власти стали все больше ужесточить политику по отношению к неправославным.

Ссылаясь на закон о миссионерской деятельности, власти области практически запретили проведение всех публичных мероприятий церквей, а также богослужений в арендованных или частных помещениях. Не дается разрешение и на проведение общественных и миссионерских акций.

Более подробно рассмотреть благотворительную деятельность баптистов можно на примере ***церкви «Слово истины»***.

Члены церкви активно принимают участие в гуманитарной деятельности, проводят различные благотворительные мероприятия. Так,

например, ежегодно в канун Рождества церковь проводит утренники для детей из малообеспеченных семей, детей с ограниченными физическими возможностями, сирот. Для них готовится театральная постановка, концерт, конкурсы, а также дарятся подарки.

Летом, для детей и молодежи устраивается летний лагерь на берегу реки Псёл. Члены церкви проводят различные развлекательные и поучительные программы, спортивные состязания, игры, конкурсы.

Церковь также проводит активную профилактическую работу в учебных заведениях. Лидеры молодежного служения церкви «Слово Истины» участвуют в профилактике таких негативных явлений, как наркомания, алкоголизм, курение, СПИД, ВИЧ, беспорядочная половая жизнь и т.п.

Служение реабилитации людей от наркомании и алкоголизма в церкви «Слово Истины» началось еще в 1998 году. «Через познание Иисуса Христа зависимые получают свободу, восстанавливаются, меняется их мировоззрение, образ жизни и ценности. Те, кто получил свободу во Христе в дальнейшем и служат, помогая людям, попавшим в тяжелые жизненные обстоятельства» [9].

Члены церкви проводят встречи с зависимыми людьми в домашних группах, проводят чтение и рассуждение над Библией, молятся и делятся свидетельствами о победе веры в их жизни над проблемами и зависимостью.

В январе 2009 года начал функционировать мужской стационарный реабилитационный центр (с. Мотрино). Там зависимые от наркотической и алкогольной зависимости в течение года проходят обучение по программе реабилитации, занимаются трудотерапией, обустривают территорию и улучшают условия своего проживания. За это время они регулярно посещают общие церковные Богослужения, восстанавливают отношения с членами своих семей. После окончания реабилитации продолжают посещать церковные служения.

«Слово Истины» осуществляет патронаж над детскими домами и домами престарелых, помогает людям без определенного места жительства, посещает одиноких пожилых людей и инвалидов.

Отдельно следует рассмотреть благотворительную деятельность *церкви «Благая весть»*, зарегистрированной в 2000 году.

Члены объединения занимаются активной помощью детских домов и школам-интернатам для детей из неблагополучных семей, детей, имеющих различные степени отставания в развитии, детей с ослабленным зрением и слухом. Патронаж осуществляется также над детским приютом и детским отделением больницы.

В детдомах были созданы клубы для мальчиков и девочек, в которых регулярно проводятся встречи и обсуждения. Члены церкви убеждены, что подобные встречи помогают детям ориентироваться в жизни, делать правильный выбор и достойно вести себя в обществе.

С помощью других благотворительных фондов, «Благая весть» организывает детские летние лагеря для детей сирот из детских домов.

Также осуществляется поддержка наркозависимых, группа последователей посещает отделения наркологических больниц, реабилитационные центры и помогают больным людям разобраться со своей проблемой, поддерживают на пути к выздоровлению.

Дважды в год община проводит акцию сбора и раздачи одежды, в которой участвуют многие прихожане. В первую очередь эта акция нацелена на помощь многодетным семьям, а оставшиеся вещи передаются служению милосердия для раздачи бездомным гражданам.

В 2002 году был основан «Дом милосердия», деятельность которого направлена на помощь детям, подросткам и молодежи группы социального риска, а также бездомным людям. В рамках этого служения оказывается помощь:

- в профилактике семейного неблагополучия и социального сиротства;
- в восстановлении благоприятной семейной среды для воспитания ребенка;
- в устройстве детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей;
- в устройстве социально неблагополучной молодежи и бездомных граждан.

А также проводится социальная реабилитация детей и взрослых, совершивших правонарушения и преступления.

В настоящее время служение составляют три отдела:

1. Уличный патронат или кормление бездомных – благотворительная и социальная помощь в местах скопления несовершеннолетних и людей без определённого места жительства. Прихожане посещают места концентрации детей, подростков и граждан группы риска, раздают еду, одежду.

2. Семейный детский приют – «Дом Милосердия». В нём на постоянной основе проживают 16 детей и подростков. В приюте дети проходят реабилитацию и социальную адаптацию.

3. Служение для бездомных – регулярно осуществляется помощь для этой категории граждан.

Церковь также занимается поддержкой одиноких матерей, служительницы посещают женщин, морально поддерживают их.

Церковь, в своей благотворительности, ставит своей целью формирование здорового общества, помощи и изменения жизни людей к лучшему.

Отдельно следует выделить деятельность церквей пятидесятнических общин.

Белгородская христианская церковь объединяет интеллигенцию, учителей, врачей, бизнесменов – за это церковь получила название церкви «белых воротничков».

Прихожане церкви стараются помогать детям-сиротам, инвалидам, бездомным и заключенным. Их деятельность осложняется позицией белгородских властей, которые негласно запрещают посещать протестантам больницы, места лишения свободы и социальные учреждения в целом.

Автономное движение «Царство Бога» Занимается реабилитацией нарко и алкозависимых (в Белгороде в рамках Центра здоровой молодежи). Движение создало несколько реабилитационных центров в области.

Следующим течением протестантизма, представленным в Белгородской области, является **адвентизм**. Церкви Белгородской области относятся к Южному Объединению Адвентистов седьмого дня (АСД). Общины в Белгороде: Церковь «Три ангела», Церковь «Свет миру». Церковь АСД действует также в г. Строитель, в Ст. Осколе, в г. Валуйки и г. Губкине. В Белгороде в 1999 году построен Дом Молитвы АСД.

Подробнее рассмотрим социально-гуманитарную деятельность церкви «Свет миру». Благотворительные служения в церкви представляют несколько направлений:

- молодежное;
- детское;
- женское;
- служение восстановления;
- тюремное;
- работа с людьми, не имеющим постоянного жилья и средств к существованию;
- работа в детских домах и приютах;
- деятельность реабилитационного центра для наркозависимых.

В рамках *молодежного направления*, проводятся разные мероприятия для молодежи: конференции, мальчишники и девичники (раздельные собрания для парней и девушек), лагеря, ночные молитвы, евангелизационные мероприятия в городе. «Свет миру» активно сотрудничает с молодежными служениями других церквей.

Приоритетными целями молодежного служения являются: помощь молодым людям церкви в развитии отношений с Богом, проповедь Евангелия своим сверстникам и раскрытие творческого потенциала, который заложен в каждом молодом человеке. Основные направления работы молодежного служения (помимо воскресных молодежных собраний):

- работа в детских домах;
- пропаганда здорового образа жизни;
- пропаганда духовно-нравственных ценностей.

Молодые люди регулярно проводят различные мероприятия, например, акции против курения, акции выполнения заветных желаний детей из сиротских учреждений.

Кроме еженедельных воскресных занятий в группах *детское служение* проводит яркие праздники, посвященные Рождеству и Дню защиты детей, на которые приглашаются дети из детских домов и приютов, организует семейные мероприятия для укрепления взаимоотношений между родителями и детьми, посещает детские дома и приюты.

В рамках *женского служения*, осуществляется поддержка и помощь женщинам, попавшим в трудную жизненную ситуацию. Членами церкви проводятся общие собрания, конференции, семинары.

Одним из направлений работы *служения восстановления* является помощь женщинам, перенесшим аборт. Для этого в церкви действует программа «Я прощена!», которая осуществляет моральную поддержку женщинам, помогает простить себя и близких.

Церковь стремится проявлять особую заботу о предотвращении преступности в государстве. Уважая труд воспитателей и работников правоохранительных органов, «Свет миру», сотрудничая с ними, помогает тем людям, которые попали в затруднительное положение, оказавшись в местах лишения свободы. *Служение церкви в тюрьмах* заключается в том, чтобы попытаться изменить жизни этих людей к лучшему.

Тюремное служение ведет работу по следующим направлениям:

- работа с осужденными непосредственно в исправительных учреждениях, СИЗО и КПЗ;
- работа с малолетними преступниками, состоящими на учете в детской комнате милиции;
- работа с персоналом, сотрудниками исправительных учреждений;
- профилактическая работа в учебных заведениях (школы, училища, техникумы);
- адаптационная работа с людьми, освободившимися из мест лишения свободы;
- сотрудничество с другими тюремными миссиями и служителями.

За каждым учреждением закреплены 2-3 служителя, которые отвечают за проведение библейских собраний и обрядов в ИУ, организацию и проведение культурных мероприятий (концерты, акции и т.д.), переписку и духовную поддержку заключенных, создание библиотеки, оказание посильной помощи из фонда тюремной миссии.

Работа с малолетними преступниками в комнатах милиции имеет целью взять под контроль развитие преступности среди молодежи на начальной стадии. Тюремные служители проводят беседы с молодыми людьми, показывают профилактические фильмы, рассказывают свои свидетельства. Помимо этого, проводится профилактическая работа в учебных заведениях (школах, училищах).

Работа по оказанию помощи людям, не имеющим постоянного жилья и средств к существованию, началась инициативной группой прихожан церкви в 2005 году.

Волонтеры, участвующие в организации бесплатных обедов, общаются с приходящими людьми, учатся понимать их нужды, стараются помочь им. Оказывается первая медицинская помощь, санитарная обработка, нуждающимся выдается одежда. Во время общения их знакомят с нормами христианской морали.

Работа в детских домах и приютах включает в себя проведение праздников с подарками для детей, различных игр и конкурсов. Служители церкви посещают детские дома, приносят одежду, канцелярские принадлежности, игрушки.

Деятельность реабилитационного центра для наркозависимых заключается в бесплатной реабилитации и адаптации наркозависимых. Организовываются группы общения бывших наркоманов с целью поддержки и взаимопомощи больных людей.

Таким образом, следует отметить, что социальное служение и благотворительная деятельность протестантских общин Белгородского края отличается многообразием форм и направлений. Религиозные объединения активно помогают и поддерживают различные группы граждан, несмотря на тяжелые условия существования протестантских объединений в России в общем, и в Белгородской области в частности.

Протестантские церкви, вопреки искусственно формируемому образу сектантов, являются активными членами общества. Они способны быстро реагировать на социальные изменения, участвовать в укреплении института семьи, решении демографических проблем, в помощи обездоленным, в морально-нравственном воспитании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Основы социального учения Церкви христиан Адвентистов Седьмого Дня. – М., 2003. – 224с.
2. Громова А.В. Общественная деятельность религиозных организаций: региональный аспект // Государство, общество, церковь в истории России XX века. Материалы XIII Международной научной конференции. – Иваново, 2014. – С. 438-441.
3. Березина Е.М. Благотворительность в контексте социально-культурной практики // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2010. – №4. – С. 54-60.
4. Федеральный закон «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» № 135-ФЗ от 11.08.1995 г. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_108360/

5. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями) № 125-ФЗ от 26.09.1997 г. URL: <http://base.garant.ru/171640/3/#ixzz31OzW8j8k>
6. Ерофеев К.Б. Благотворительная и социальная деятельность религиозных организаций. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1281610.html>
7. Религиозный фактор в благотворительности. URL: http://problemanalysis.ru/mission/result/result_963.html
8. Зыкова Н.А. Роль благотворительности в формировании репутации религиозной организации // Актуальные вопросы современной науки. – 2014. – №1. – С.166-171/
9. Официальный сайт церкви «Слово Истины». URL: <http://slovoistina.com/reabilitaciya>
10. Гараджа В.И. Протестантизм. – М.: Политиздат, 1971. – 200 с.
11. Кислюк К.В., Кучер О.Н. Религиоведение. – Ростов-на-Дону, 2003. – 498 с.
12. Барсегова И. Грамота в воскресной школе. URL: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=69>
13. Гусарова Л. Благотворительность. URL: <http://kolodez.narod.ru/b7.htm>
14. Ревуненкова Н. Протестантизм. – СПб: Питер, 2007. – 224 с.
15. Благотворительность в России и государственная политика / С.С. Сулакшин [и др.]. – М.: Научный эксперт, 2013. – 224 с.
16. Власов П.В. Благотворительность и милосердие в России. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001. – 443 с.
17. Зубанова С.Г. Социальное служение и благотворительность. – М.: Перо, 2015. – 232 с.
18. Эпоха Реформации – Европа. – Минск: Харвест, 2002.
19. Кернс Эрл Дорогами Христианства. – М.: Протестант, 1992.
20. Лиходей О.А. Профессиональное нищенство и бродяжничество как социальный феномен российского общества. – СПб.: Изд-во СПГУВК, 2004. – 255 с.
21. Филатов С., Лункин Р. Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерит // Религия и российское многообразие: Сборник статей. – М., СПб.: Летний сад, 2011.
22. Хегглунд Б. История теологии / Пер.с швед. В.Ю. Володин; Под ред. А.М. Прилуцкого. – СПб: Светоч, 2001. – 370 с.
23. Благотворительность // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907.
24. Catholic Encyclopedia on the Reformation – Полная энциклопедия Реформации, включает материалы о догматах.
25. Милосердие // ЭТИКА: образовательный ресурсный центр. Этическая энциклопедия.

*Щипков А.В.
(Россия, Москва)*

ВАКУУМ ИДЕНТИЧНОСТИ. О ПРИЧИНАХ КРИЗИСА РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Во время переоценки ценностей геополитическая позиция государства в мире зависит от его идентичности. Российская идентичность основана на византийском христианстве и социальной справедливости. После 1991 года эти принципы были заменены социал-дарвинизмом и либеральными идеями. Негативная идентичность навязывается с помощью поощрения разрывов традиции, которых в истории России было несколько. Чтобы преодолеть их, надо осуществлять перевод историко-культурных кодов между разными традициями.

Ключевые слова: идентичность, Россия, разрыв, либерализм, христианство.

*Schipkov A.V.
(Russia, Moscow)*

VACUUM OF IDENTITY. ABOUT THE CAUSES OF RUSSIAN IDENTITY CRYISIS

Abstract. Geopolitical position of the state depends on its identity during the revaluation. Russian identity is based on byzantine Christianing and social justice. These principles were substituted by social Darwinism and liberal ideas after 1991. The negative identity is imposed by promotion of some tradition gaps in Russian history. To overcome it, we need to translate historical-cultural codes between different traditions.

Keywords: identity, Russia, gap, liberalism, Christianity.

Мы живем в период кардинальной переоценки ценностей. Одним из ее проявлений стали «коричневый» переворот в Киеве и реабилитация неонацизма в Европе. Эти процессы в левых политических кругах нередко определяют как «архаизацию неоллиберализма» и «новое варварство». Ответом на архаизацию становится раскручивание «спирали пассионарности», характерное не только для мировых окраин, как на Ближнем Востоке, но и для Центральной Европы. Это означает, что роль традиционалистских групп в обществе резко, скачкообразно возрастает. Национальная и конфессиональная идентичность из этнокультурного феномена превращаются в мощный политический фактор и получают право на прямое политическое высказывание. Мир, как это уже было в XIX–XX вв., оказывается перед проблемой nation state и конфликтом секулярного и религиозного – вспомним ситуацию с ИГИЛ или историю с французским «Шарли». Поэтому сегодня в политическом

споре выигрывает тот, чья идентичность прочнее, определеннее и устойчивее. И наоборот: кризис идентичности ведет к утрате геополитических позиций в мире.

Понятие «идентичность» принято определять через набор известных параметров («квадрат идентичности»): язык, конфессия, этничность, общая историческая судьба и гражданско-правовое пространство. Но с точки зрения психологии идентичность есть нечто вроде коллективной Я-концепции – ответ общества на вопросы «Кто мы?», «Откуда и куда идем?», осознание исторической миссии. Исходя из этого, мы можем определить русскую идентичность как идентичность, основанную на традиции восточно-христианской византийской культуры, которая включает в себя элементы демократического централизма (феномен «народной монархии»), симфонию светского и религиозного, стремление к примату морали над правом и некоторой социальной эгалитарности. Причем эгалитарный аспект получил именно на русской почве дополнительное значение и развитие.

Все это в сегодняшних условиях, разумеется, выступает в исторически трансформированном виде. Параметры современной русской идентичности можно определить как «православную этику и дух солидарности», то есть социальной справедливости. Самое важное и парадоксальное в этом определении – соединение того, что выглядит несоединимым. Дореволюционный мир и мир советский, исторически сошедшие в непримиримой схватке, имеют, однако, общие корни и в полной мере отражены в русской идентичности. Ее динамический вектор определяется императивом поисков и построения «царства правды», где всякий человек нужен, никто не лишний, никто не строит свое счастье на несчастье другого, все объединены духовными узами и общими задачами. Образ «Святой Руси» как «сосуда истинной веры», образ государства социальной справедливости как «общества равенства и братства» – все это разные проекции одной идеи, части одного целого. Идея общественного строительства (советский социализм) и коллективного спасения (соборность) – далеко расходящиеся вариации на одну и ту же тему. Это и есть то общее, то ядро традиции и идентичности, которое не в состоянии расщепить до конца даже революция. И гражданская война, как ни странно, лишь подчеркивает это единство. Поскольку причина народной трагедии – не исторические катаклизмы сами по себе, а разрывы традиции, которые их вызывают. Русская история знает много таких разрывов. Это и церковный Раскол, и 1917-й год, и события начала 1990-х.

Последний разрыв привел к утверждению в России модели компрадорского капитализма, которая имеет постпротестантские корни и находится в глубоком противоречии с реальным историческим опытом народа. Советская модель развития, скрепляемая идеей полнотечной нации и социального государства, безусловно, является неотъемлемой

частью русской традиции. Но в 1990-е годы она была отвергнута правящим классом и вытеснена социал-дарвинизмом и принципами социальной евгеники (мораль «умри ты сегодня, а я завтра»). Этот новый социальный формат был и остается глубоко чуждым как духу социального государства и справедливого общества, так и духу апостольского христианства. Уничтожение советского компонента русской идентичности осуществили постсоветские «элиты», значительную часть которых, между прочим, составляли переродившиеся представители второго-третьего эшелонов партийной номенклатуры. Важная часть исторического опыта народа была, таким образом, перечеркнута. Лозунг «десоветизации» объективно направлен не против отдельно взятого «советского», а против всей русской традиции и национальной исторической преемственности. Нечто похожее происходило и в первые годы советской власти, когда рушился не только старый политический режим, но и культурные основания дореволюционной России. Нередко трагедия повторяется в истории именно как трагедия, а не как фарс.

Российская идентичность после 1991-го года рассматривается правящим классом как детский конструктор, наспех собираемый с помощью либеральных технологий. Вместе с тем комплекс либеральных идей в России был превращен в культ и его до сих пор путают с национальной идентичностью. Это тем более удивительно, что на либеральном Западе такого рода подмены не существует. Там идентичность и традиция рассматриваются как неприкосновенный исторический ресурс, а либерализм, консерватизм, социализм только как политические инструменты. В результате сегодня Россия имеет огромное население со стертой, нечеткой идентичностью. Это касается тех самых 86% «закрымского» большинства, которое «оппозиционные» политехнологии склонны называть «пропутинским». Вместо ослабленной, размытой, но исторически достоверной, обществу навязывается «альтернативная», негативная идентичность, основанная на комплексе исторической неполноценности. Эта версия идентичности предполагает вытеснение из коллективной памяти сакральных смыслов русской истории. Отсюда издевательства либеральной прессы над акцией «Бессмертный полк» 9 мая 2015-го года, над возвращением в состав России религиозных и исторических святынь Херсонеса и Севастополя.

Гражданский конфликт в сегодняшней России представляет собой именно конфликт идентичностей – традиционной и квазилиберальной. В результате навязывания последней возникает дезориентация русского общества. Одним из инструментов такого навязывания является поощрение разрывов традиции – конфликта советского и антисоветского, красных и белых, секулярного и религиозного... Особенно красноречиво выглядит ультимативное требование «десоветизации», направленное на усугубление «красно-белого» раскола. А ведь в реальных условиях войны за независимость «белый» Игорь Стрелков и «красный» Алексей

Мозговой прекрасно находили общий язык друг с другом. В итоге реальная идентичность слабеет, стирается, вытесняется множеством групповых, в том числе региональных: кенигсбергской, сибирской, поморской, ингерманландской и так далее.

На месте каждого разрыва возникает вакуум идентичности. Обществу, пребывающему в этом состоянии, легко навязать мифы о нем самом. К числу таковых можно отнести мифы о коллективной исторической вине, о неспособности русских к самоорганизации, об их «генетическом рабстве» и даже о склонности к «фашизму». Впрочем, на фоне геноцида русских на Украине последний миф успел заметно полинять. Это ложное сознание формирует компрадорская часть русского креативного класса, которая любит называть себя «гражданским обществом», но разрушает основы реального русского гражданского общества России. Сказанное свидетельствует о том, что наше общество переживает глубокий кризис идентичности. Это провоцирует в России рост русофобии, ведет к дальнейшей эрозии общих ценностей, релятивизму, карнавализации важных идей и символов, к вытаптыванию символического пространства общества – той питательной среды, в которой как раз и живет идентичность.

Условием укрепления русской идентичности является синтез или, говоря языком семиотики, взаимный перевод разных историко-культурных кодов, составляющих единое знаковое пространство русской традиции. В частности, советских ценностей (код социальной справедливости) и христианских ценностей (евангельский код). Буквально это означает, что мы должны уметь рассказывать на советском языке о православной «святой Руси», о земле Русской, а в рамках исконно русской и неовизантийской традиции – о ценностях общества социальной справедливости. Тогда русская идентичность укрепитя, а русская традиция получит мощный толчок к развитию.

РАЗДЕЛ 2. Социологическая теория религии: современные и классические интерпретации

*Бахарев В.В.
(Россия, Белгород)
Лебедев С.Д.
(Россия, Белгород)*

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОСТИ: К СТРАТЕГИИ ОТРАСЛЕВОГО РАЗВИТИЯ

Аннотация. Статья посвящена уточнению предмета социологии религии в условиях современности. Авторами отмечаются три базовых тренда социальных изменений, наиболее значимых для социологического изучения религиозных явлений и процессов: возрастание роли культурного измерения; повышение значения специфических контекстов и рефлексивность религии и общества. Уточняются и соотносятся религиозный, культурный и религиозно-культурный аспекты предметной сферы социологии религии. Выдвигается тезис о моделирующей функции социологии религии в её связи с рефлектирующей функцией.

Ключевые слова: социология религии, современность, методология, культура, рефлексия.

*Bakharev V.V.
(Russia, Belgorod)
Lebedev S.D.
(Russia, Belgorod)*

SOCIOLOGY OF RELIGION IN THE PRESENT CONTEXT: STRATEGIES FOR SECTORAL DEVELOPMENT

Abstract. The article is devoted to the clarifying of the subject sociology of religion in the modern conditions. The authors note three basic trend of social changes, which are the most significant for the sociological studying of the religious phenomena and processes: the increasing role of the cultural dimension; the increasing importance of the specific contexts and the reflexivity of the religion and society. The Religious and cultural aspects of the subject field of the sociology of religion are Clarified and correlated. The thesis of the modeling function of the sociology of religion in its relationship with the reflective function is Proposed.

Keywords: sociology of religion, modernity, methodology, culture, reflection.

В настоящее время социология религии переживает новый этап своего развития, связанный с очередными вызовами как внешнего, связанного с социальными изменениями последних лет и десятилетий, так и внутреннего, вытекающего из необходимости рефлексивного пересмотра исследовательских стратегий, характера. Как справедливо отмечает М.Ю. Смирнов, «на протяжении всей своей истории социология религии периодически «включала механизм» саморефлексии, продуктом которой становились обобщающие труды, описывающие уже пройденный научный путь, выявленные проблемы, достижения и спорные места социологического исследования взаимоотношений религии и общества» [19, С. 7]. Попыткой вклада в такую научную отрасль в изменяющихся условиях социальной жизни является и данная статья.

Между тем проблемная сфера социологии религии настолько многоаспектна, что требуется не только ее тенденционное уточнение, но и определенная систематизация вопросов, относящихся к единым источникам возникновения. Упорядочение проблемной сферы науки сопряжено, прежде всего, с прояснением методологических рамок намечаемых исследований, а именно их направления. Речь идет о «социологии религии в контексте современной динамики социальных изменений» и, следовательно, о более глубокой, системной постановке проблем, чем только структурной. Решение вопросов структурного свойства ограничивается идентификацией наличествующих взаимосвязей между религиозными, общественными и культурными феноменами, рассмотрением их лишь в приближении к реальной статике и динамике явлений, то есть без специфики их преломления на иных уровнях и без учета причинно-следственных доминант. Системные же проблемы непосредственным образом связаны с раскрытием категорий «контекст» и «процесс» как понятийным аппаратом, так и методологической разверткой социологии религии.

Это иллюстрирует постановка любой многоплановой проблемы религиозной ситуации [16], требующей комплексного решения своих составляющих (включая рассмотрение предпосылок, генезиса, становления, изменения и развития какого-либо явления, представляющего мировоззренческий, теоретический и прикладной интерес). Априорный интерес социологии религии обусловлен контекстным формированием ее собственного предмета, а также целей, задач и функций. В конечном итоге, предмет социологии религии в данной связи может быть очерчен поисками *доминант личностного поведения как условия проявления социума*.

Базовыми трендами современности, которые образуют контекст существования религии в современном обществе и которые невозможно игнорировать при построении стратегий дальнейшего развития социо-

логии религии как отрасли социологического знания, представляются следующие:

1) возрастание «удельного веса» и функциональной роли культурного измерения социальной и, в частности, религиозной жизни. Как отмечают ведущие европейские социологи, «каким бы не было трудным определение современных отношений между культурой и религией, они составляют одну из наиболее значимых составляющих турбулентности в современном обществе» [3, Р. 367];

2) повышение методологического значения контекстной специфики проявлений общего; «религиозные универсалии представляют собой абстракции, в то время как более определенные, социально эффективные религии предстают только как локализованные конкретности глобальных универсалий» [1, Р. 367];

3) рефлексивность общества и религии: «саморефлексивность современности, с одной стороны, и саморефлексивность религии – с другой, являются двумя определяющими измерениями идеи постсекулярного общества» [18, С. 284-285].

Нам представляется, что первый, «культурный» тренд социальных изменений играет определяющую роль, в известном смысле обуславливая два других. Именно культурные контексты определяют локализацию религиозных универсалий, и именно культурное содержание выступает инструментом рефлексии. Поэтому раскрытие предмета в социологическом плане требует учёта контекстов не только в собственно религиозном «срезе», но и в культурном, религиозно-культурном и культурно-религиозном ракурсах. Очевидно, что предметной сферой становится здесь поиск социальной почвы соприкосновения и со-бытия личностного (мировоззренческого), религиозного и культурного пространств, а именно выяснение степени и характера социальной корреляции между ними. В обобщенном плане это представляет собой рассмотрение способов проявления взаимосвязи макро- и микросоциологических явлений.

С учётом данных факторов, может быть предложен следующий абрис стратегических приоритетов социологических исследований религии:

В собственно *религиозном аспекте* предметная сфера социологии религии традиционно представляет исследование сопряжения ценностного бытия личности с заданными векторами требований социума, прежде всего – влияния этого сопряжения на поведение социального субъекта. Здесь на первый план выступает потенциальная ценностная шкала личности и актуальное ее проявление в поведении [10, С. 134-148; 17]. Особенно интересным представляется выявление соотношения собственно религиозных и духовных ценностей и изучение корреляции последних с мотивацией, как главного фактора поведения. Напомним, что общий вопрос о соотношении ценностных регуляторов и фактиче-

ских поведенческих императивов в современной социологии остаётся открытым [4].

В этой связи исследовательская программа Макса Вебера не только сохраняет, но и, возможно, наращивает свою актуальность. Изучение типологии ценностей с использованием возведения в ранг особого уровня религиозных ценностей [14] может оказаться плодотворным не только для социологии религии, но и для тех отраслевых дисциплин, которые оказываются в непосредственной связи с ней: социологии личности [2; 17], культуры [8], духовной жизни [20], организаций [9].

В своем культурном аспекте указанная предметная сфера обусловлена проблемой устойчивости массовых культурных форм выражения религиозных идей с неправомерным отнесением последних в область стереотипных представлений. Речь никоим образом не идет об «изгнании» религиозных идей из своего культурного «дома», как, в равной степени, и о необходимости установления культурой своего «отцовства», а об идентификации специфики религиозных идей, их определенной обособленности в культурном пространстве, их непосредственном либо опосредованном влиянии на формирование поведения через мировоззрение. Кроме того, как теоретический, так и прикладной интерес вызывает исследование проявлений так называемого «массового сознания», вводимого в понятийный аппарат многими исследователями, уточнение его возможных онтологических координат [20], а также попытка определения точки отсчета социального функционирования религиозных идей в своем стереотипном качестве [8, С.].

Вышесказанное не означает сведение социологии религии к исследованию собственно мировоззренческого ответа на трансцендентный вопрос: «человек, веришь ли ты в Бога?» и выяснения каузальных связей этого ответа. Социология религии в ее современном звучании должна оказаться способной ответить на вопрос: как поведение проявляет свою мировоззренческую основу, ее религиозные и духовные корни, и, кроме того, специфически сложившиеся представления, характерные для локального культурного сообщества [12]. Собственно, речь можно вести о расширении предмета социологии вообще. Все более явно проступает необходимость пополнить скупой вопрос «как?» более емким и целенаправленным «почему?». Действительно, многие социологические исследования есть не что иное, как попытка ответить на вопрос: почему человек ведет себя именно так, а не иначе? Веберовская проблема смысла социального действия подтверждает априорную интегральность предмета социологии, его родственные связи с философией, культурологией, антропологией и т.д. Культурный срез дает и новое видение проблемы поведения, как одной из форм личностного бытия. Анализ же только видоизменений формы без изучения обусловленности ее богатейшим содержанием не может дать достаточных оснований для валидности социологических аргументов [5; 11]. Возвращаясь к вопросу спе-

цифической обособленности религии, можно добавить, что идентификация функционирования религиозных идей с большой вероятностью позволит обнаружить обусловленные ими слои многомерных социальных отношений, а также причины возникновения социокультурной и духовной редукции, имеющей место в динамике совокупных ценностных представлений социума.

Религиозно-культурный аспект предметной сферы региональной социологии религии раскрывает упомянутая веберовская проблема понимания социального действия и поведения вообще через категорию смысла, обобщающую способность явлений быть значимыми, ценностными, оцениваемыми и т.п., то есть создавать фундамент отношения к ним. Но проблема смысла действия требует для своего разрешения рассмотрения проблемы выбора, регулируемого мотивацией. Именно посредством выбора через мотивацию мировоззрение формирует поведение человека; точнее, тем самым создается систематически последовательная совокупность действий, которые можно наблюдать, фиксировать, анализировать, обобщать и интерпретировать.

Здесь открываются новые проблемные каналы, ведущие к феноменам социальной наследственности, вскрываемой выбором, и социальной энтропии. Последняя, фиксирующая определенную негативную динамику социального мира в понятийном срезе его идей, ценностей, норм и значений, актуальна не только в плане мотивации (хотя именно здесь может быть своего рода обострение, поскольку затрагивается интимная область проблемы выбора вообще, не говоря уже о детерминации того или иного выбора) и формирования проблемной сферы поведения (поскольку приоритет выбора обуславливается сложной комбинацией предпочтений), но и реализации самого действия. Последнее становится наиболее «уязвимым» для проникновения энтропии: опасность обрыва смысловой связи действия и сферы ценностных значений создает угрозу описания самой ситуации действия как социального, либо редуцирует его до уровня реализации биологических потребностей [15]. Здесь возникает вопрос необходимости духовно-ценностного элемента во множестве субъективных значений и, следовательно, об обосновании введения в научный обиход терминов «человек», «индивид», «индивидуальность» и «личность». Исследование, анализ и типология мотивирующих стремлений дадут более четкую идентификацию рефлексорного, индивидуального и личностного поведения и позволит прояснить сложнейшую панораму потребностей, фиксация структуры которой отнюдь не исчерпывает задачу любой из отраслей социологии. Между тем взаимосвязь таких понятий, как «ценность», «потребность», «мотивация», «выбор» и «действие» представляет интерес для реального выявления и их корреляций, и условий доминирования, и даже ситуаций «поглощения» одного другим.

В религиозно-культурном свете предстает и проблема конструирования реальности сакрального порядка в социальном пространстве, онтологического статуса этой реальности и исполнения ввне значений ее символов.

Одной из насущных задач современной социологии религии представляется обоснование претензии быть не только теоретической, но и решать эмпирические, прикладные проблемы, что может быть достигнуто лишь через разрешение определенных моральных вопросов. Используя различные методы изучения религиозно-духовных феноменов (исторический и кросс-культурный, статистический, контент-анализ, включенное наблюдение, опросы), в определенных ситуациях желательно руководствоваться принципом возможного опосредованного получения информационных данных [7]. Глубокое зондирование интимной мировоззренческой среды должно быть оправдываемо целями исследования, претендующими на высокий уровень научности. В любом случае, социология религии имеет дело с одной из непреходящих ценностей – мировоззрением, поэтому нарушение этических граней должно быть предотвращено: как в конкретном исследовании, – путем обоснования и согласования методов и методики, так и в теоретических положениях, – с помощью отработки этического кодекса поведения социологов, занимающихся данной проблематикой. Одним из желаемых путей согласования моральных вопросов может быть симбиоз количественных и качественных методов. Но, тем не менее, необходимо признать, что, если моральные вопросы в пределах социологии религии и могут быть решаемы, то универсальное решение нравственных пока не достигнуто. Это одна из наглядных демонстраций декларируемого права и способности социологии объяснить человеческое поведение, понимание которого в нашей науке пока в значительной мере гипотетично.

Общая цель современной социологии религии – выявить, описать и объяснить в новых условиях взаимосвязь мировоззрения и поведения, проявляемую обусловленностью этого последнего (социальных действий), религиозными и духовными ценностями, что сегодня означает описать социокультурные характеристики и социально-религиозные особенности этой взаимосвязи. Достижению этой цели может способствовать одна из функций социологического мышления, а именно, моделирующая функция. Данная функция, характеризующая «внутренний слой» между теоретическим и эмпирическим уровнями знания, заключается в способности создавать модели определенных взаимосвязей мировоззренческо-религиозно-культурного пространства, в их экстраполяции на реалии конкретных ситуаций и в последующем «извлечении» их, в том числе и социальных, значений. Речь идет о гипотетическом моделировании, то есть не просто о необходимости гипотез в исследовании, а о возведении в исследовательский принцип гипотез-

моделей, способных не только структурировать связи, но и прогнозировать их динамику (становление, изменение, развитие).

Моделирующая функция социологии, в свою очередь, неотделима от рефлектирующей [6]. Рефлектирующая функция в данном случае обуславливает существование социологии религии как науки – это проявление необходимого внутреннего компонента, могущего трактоваться и как самопознание, самоосмысление, и как абстрагирование от собственного развития в целях поддержания адекватности реальным процессам [13]. Такая рефлексия есть латентная цель социологии религии, особенно на нынешнем этапе её развития; необходимая и желаемая константа. Возвращаясь к вопросу о нравственности социологии религии, можно пояснить, что разрешение проблемы формирования человеческого поведения связано, помимо установления прочных междисциплинарных связей социологии с несоциологиями, и с восхождением на более глобальный проблемный уровень вопросов, затрагивающих этику науки, так как поиск «мировоззренческого генофонда» поведения личности не может быть отмежеван от поиска критериев истинности научных положений. Научность же и истинность конкретных теоретических положений могут кардинально расходиться. Поэтому, говоря о цели социологии религии, нельзя забывать о том, что адекватной ее достижению будет попытка объяснения всякий раз лишь одного из бесконечного многообразия состояний формы поведения личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Beyer P.* De-Centring Religious Singularity. The Globalization of Christianity as a Case in Point // *Numen*, 2003. № 50.
2. *Davie G.* Thinking sociologically about religion in the modern world: a European view // *Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвёртой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 14 сентября 2014 г.* / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2014. С. 9-11.
3. *Knoblauch H.* Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion // *The 10th Conference of the ESA “Social Relations in Turbulent Times”.* Geneva, 7-10 September, 2011. P. 39-40.
4. *Smith-Lovin L.* Strength of weak identities: social structural sources of self, situation and emotional experience // *Social 89otive. Quart.* – Oxford, 2007. – Vol. 70, № 2. – P. 106-124.
5. Аринин Е.И. Термин «верующий»: лексема, социологические факты и парадоксы интерпретации // *Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвёртой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 14 сентября 2014 г.* / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2014. С. 27-37.

6. Гидденс Э. Последствия современности. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 352 с.
7. Григорьева Л.И. Социолог религии: органический инсайдер в статусе профессионального аутсайдера. К вопросу о профессиональной компетенции и вероятностной ангажированности // 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. 87-97.
8. Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. – М.: Прогресс – Традиция, 2007.
9. Дятченко Л.Я., Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Религия и социально-технологическая культура менеджера: качественная и количественная взаимосвязь // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н. Г. Чернышевского № 4 (45), 2012, серия «Философия, культурология, социология, социальная работа». С. 84-89.
10. Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма : Монография. – М.: МГИМО – Университет, 2014.
11. Костылев П.Н. К критике базовых понятий социологии религии: «Религиозность» // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвёртой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 14 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2014. С. 63-68.
12. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. – 2013. – № 4. – С. 35-48.
13. Лебедев С.Д. К проблеме дефрагментации сознания: системность рефлексии versus интеллектуальная маргинализация // Интеллектуальная маргинализация молодёжи как феномен общества потребления XXI века: материалы Всерос. Науч.-практ. конф. (Белгород, 26-30 мая 2014 г.) / отв. ред. д. социол. н., проф. И.С. Шаповалова. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. С. 50-57.
14. Лебедев С.Д., Бахарев В.В. Религиозная культура в светском образовании (региональный аспект) // Научные ведомости БелГУ. Философия. Социология. Право. № 1, 2009. С. 117-126.
15. Лем С. Философия случая: Монография / Станислав Лем. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
16. Лопаткин Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень.– М.: Изд-во РАГС, 2004. – № 1–2 (33-34). – С. 79-89.
17. Пруцкова Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2. – С. 268-293.

18. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – №1. – С. 272-293.

19. Смирнов М.Ю. Социология религии как предмет научной самоидентификации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 7-16.

20. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек: Монография. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008.

Матецкая А.В.
(Россия, Ростов-на-Дону)

МЕДИА И ПРОЦЕСС ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация. В статье исследуется роль медиа в процессе десекуляризации современных обществ. Благодаря медиа и массовой культуре религиозные идеи и символы всё заметнее присутствуют в повседневной жизни современного человека. Медиа становятся основным каналом трансляции религиозных идей в современных обществах. При этом институционализированные религии играют все менее значимую роль, при этом их социальные функции начинают выполнять медиа и массовая культура.

Ключевые слова: десекуляризация, религия, медиа, массовая культура.

Matetskaya A.V.
(Russia, Rostov-on-Don)

MEDIA AND THE PROCESS OF DESECULARIZATION

Abstract. This paper examines the role of media in the process of desecularization. By the help of the media and popular culture religious phenomena have acquired an unprecedented presence in everyday life. The media have become the primary source of religious ideas in modern societies. The media have taken over many of the social functions of the institutionalized religions which plays a less important role in the communication of religious beliefs

Keywords: desecularization, religion, media, popular culture.

Отношение религии и мира повседневности исторически изменчиво. В архаичных обществах сакральное обладает реальным существованием, люди соприкасаются с ним постоянно – повседневность пронизана ритуальными и магическими практиками. Без соблюдения определенных правил невозможно осуществление самых что ни на есть рутинных задач, начиная от приготовления пищи и заканчивая обеспечением

собственной безопасности. Ощутимое присутствие сакрального подразумевает наличие целого арсенала средств взаимодействия с ним. Наличие «религиозных виртуозов» – шаманов, колдунов или жрецов, ответственных за выполнение наиболее важных ритуальных действий, не исключает возможности совершения множества ритуалов обычными людьми.

Возникновение христианской религии, конструирующей «иную реальность», трансцендентный мир, создает предпосылки для нового соотношения религиозного и повседневного. Вынесение сакрального за пределы «земного мира», возникновение религиозной организации, основанной на разделении священников и мирян и подразумевающей монополизацию взаимодействия с сакральным лишь одной группой, способствует постепенному взаимному обособлению сферы, где совершаются определенные действия, связанные с сакральным, и сферы повседневного существования, где такие действия практически исключены. Начинается процесс освобождения повседневности от актуального присутствия сакрального. При этом повседневность обесценивается, ценность имеют лишь те её аспекты, которые связаны с исполнением обязанностей, налагаемых религией – молитва, участие в жизни Церкви, добрые дела и т.д. Несмотря на наметившееся разделение религиозной и повседневной сфер, повседневность остается под символической властью и контролем религии, религия образует доминирующий символический универсум.

Попытки Реформации вернуть религиозный смысл самой повседневности и обыденному существованию, в частности, трудовой деятельности, не имели долговременного исторического успеха, приведя, в конечном итоге, лишь к подрыву символической власти Церкви и углублению процесса расколдования мира.

Граница между религией и сферой повседневности окончательно формируется в процессе секуляризации. Постепенное оттеснение религии на периферию социальной и культурной жизни, обособление религии от других социальных институтов и утрата ею символического контроля над ними, формирование обширных сфер социальной жизни, изначально никак не связанных с религиозной регуляцией (П. Бергер выделяет в качестве таких сфер индустриальное производство и бюрократию, но можно привести и другие примеры) ведет к тому, что повседневное существование практически полностью выходит из-под контроля религиозных организаций. Человек всё реже участвует в религиозных обрядах, и, таким образом, не взаимодействует с сакральным. Профессиональная деятельность, мораль, мировоззрение становятся светскими. Даже если индивид сохраняет приверженность какой-либо религиозной организации или доктрине, свое поведение в рамках иных социальных институтов он обязан сообразовывать с присущими им, а не религии, системами норм и правил. В религиозную деятельность он во-

влечен лишь частично, время от времени соприкасаясь с «религиозным» – например, посещая церковь во время какого-то праздника. Религиозность становится лишь одним из аспектов социального существования человека или же исключается из этого существования полностью. Можно сказать, секуляризация создает отдельный мир религии, отличный от мира повседневности. Религия изымается из повседневности, повседневность профанизируется, для понимания себя и мира всё больше людей не нуждается в религиозных символах. Но действительно ли профанизация повседневности оказалась полной?

Критика концепции секуляризации, развернувшаяся во второй половине XX века, во многом исходила из того, что падение влияния традиционных религиозных организаций сопровождалось, с одной стороны, сохранением так называемых «суеверий», являющихся на самом деле устойчивыми элементами архаичной религиозности, а с другой – возникновением новых духовных течений, начиная от теософии и спиритизма и заканчивая Нью Эйдж. Иными словами, на смену традиционным формам религиозности, ослабленным, социально и культурно обособленным, пришли иные формы религиозности, объединяющие черты новизны и архаики. Спецификой характерных для этих новых форм религиозности верований и практик является диффузность, распыленность. Их сложно «локализовать». Они не ограничиваются сферой институциональной религиозности и присутствуют в самых разных сегментах социальной и культурной реальности. Например, известны случаи отбора персонала в соответствии с гороскопом. Достаточно широко распространено смешение религиозной и психологической проблематики в различных тренингах личностного роста. Нью Эйдж претендует на осуществление синтеза науки и религии. Увлечения различными духовными учениями и практиками вроде медитации и йоги могут быть рассмотрены как дополнение ко вполне светскому времяпрепровождению: йога и медитация часто переосмысливаются в светском ключе и воспринимаются практикующими их индивидами как некий тип гимнастики: физической и духовной.

Новые формы религиозности не отделяются от повседневной жизни. Индивиду не надо готовить себя к встрече с сакральным, настраивая себя на особый лад, совершая специальные ритуалы очищения, пусть даже в упрощенной форме. Он встречается с религиозным, сидя дома на диване и глядя на экран телевизора, читая гороскоп в газете или просматривая сайты в Интернете. Рекламные объявления вроде «Психологи советуют: молитва, которая исполняет желания!» можно встретить на вполне серьезных новостных сайтах.

Традиционные религиозные организации и традиционные религии в значительной степени утратили контроль над повседневным существованием человека в секулярных обществах, в этом плане «тезис секуляризации» сохраняет свое значение. Но для современных секуляр-

ных обществ характерна и тенденция десекуляризации повседневности. Религиозные представления могут проникать в повседневность по новым каналам. Такими каналами в современных обществах являются медиа и массовая культура.

Если собственно религиозные организации соприкасаются с повседневным существованием человека лишь время от времени, то медиа присутствуют в нашей повседневности постоянно. Они создают информационный фон, определяют основное содержание повседневной коммуникации. Именно медиа конструируют картину мира современного человека. И именно медиа превращаются в основной канал трансляции религиозных символов. Даже традиционные религиозные организации вынуждены обращаться к пастве через медиа. Трансляция богослужений и выступлений религиозных деятелей позволяет поддерживать религиозную идентичность верующих и позиции официальных церквей и деноминаций. Для многих верующих просмотр соответствующих программ заменяет личное участие в религиозном ритуале, и, вероятно, в связи с этим можно говорить об изменении самой ритуальной практики.

Современная информационная среда насыщена разнообразным религиозным содержанием – как относящимся к наследию традиционных религий, так и связанным с новой религиозностью или «крипторелигиозностью». Значительный сегмент информационного пространства составляет продукция массовой культуры, также насыщенная разнообразной религиозной и крипторелигиозной символикой. Таким образом, через медиа и массовую культуру религия вновь становится частью повседневности, разрыв между этими сферами, возникший в результате секуляризации, постепенно исчезает. Речь идет, конечно, не о какой-то конкретной религии, но об эклектичной совокупности идей и символов, связанных с традиционной религиозной проблематикой, включающей вопросы смысла жизни и смерти, страдания и исцеления, посмертного существования, чуда и сверхъестественного и т.д.

Роль медиа как агента, трансформирующего формы существования религии в современных обществах, получила отражение в концепции медиатизации религии, согласно которой медиа становятся основным каналом трансляции религиозных идей, формируют религиозное воображение, выполняют ряд функций, ранее свойственных религиозным организациям [1].

Медиа и массовая культура не только являются проводником религиозного содержания, они определенным образом трансформируют его. Персонажи традиционных религий подвергаются переосмыслению, что может вызывать критику со стороны религиозных организаций и ортодоксальных верующих, однако само присутствие этих образов в информационном пространстве уже способствует их ревитализации и актуализации в секулярном сознании современного индивида.

Медиа формирует эклектичный «мир воображаемого» современного человека, в котором соседствуют инопланетяне, аннуаки, жители Атлантиды, привидения, оборотни, зомби, вампиры и Иисус Христос. Все персонажи присутствуют в повседневности, поскольку человек ежедневно встречается их на экране. Маги и экстрасенсы вместе с представителями традиционных конфессий и учеными также постоянно присутствуют в пространстве медиа, выступая в качестве экспертов, достойных внимания массовой аудитории. Благодаря такой практике происходит легализация чудесного в пространстве современной секулярной культуры и сознании современного человека, чудесное становится частью повседневности. Человек может обратиться к эксперту в области чудесного, чтобы решить свои проблемы, когда другие эксперты, врачи, например, не могут предоставить требуемую услугу. Количество экспертов по чудесному в секулярных обществах говорит само за себя.

Магические представления никогда не исчезали полностью в секулярных обществах, но они оставались на периферии культуры. Однако в последние десятилетия они покинули свое культурное «гетто» и превратились в заметный элемент культурного мейнстрима. Это произошло во многом благодаря их медийной популяризации и легализации.

Существует достаточно много примеров, подтверждающих возможность функционирования медиа не только в качестве посредника, но и в качестве организатора религиозных действий. Факты, свидетельствующие об этом, обнаруживаются в относительно недавнем прошлом российского общества. Речь идет о сеансах, проводимых А. Чумаком и А. Кашпировским. Сеансы регулярно собирали огромную аудиторию и имели вполне магическое содержание – наделение объектов сверхъестественной силой и магическое исцеление. В этом случае мы имеем дело с религиозным действием, вторгающимся в повседневную реальность и решающим определенные жизненные проблемы, с довольно глубокой вовлеченностью людей в происходящий телевизионный ритуал. Примерно то же самое – магическое вмешательство в реальность повседневного – демонстрирует популярная российская телевизионная программа «Битва экстрасенсов».

Важной повседневной практикой сегодня является регулярный просмотр телевизионной продукции определенного типа – например, мистических сериалов. Сама регулярность просмотров уже подразумевает ритуализированность действия. Учитывая содержание таких сериалов, можно говорить о регулярной практике приобщения к «сакральному», демонстрируемому на экране.

Медиа и продукция массовой культуры «вторгаются» в повседневность, способствуя возникновению новых сообществ и новых идентичностей. В качестве примера можно привести джедаизм или формирующееся сообщество «вампиров», участники которого рассматривают себя как существ, онтологически отличающихся от обычных людей [2]. Как

показало недавнее исследование [3], определенные произведения массовой культуры способны выполнять религиозные функции, помогая аудитории отвечать на вопросы о смысле жизни и смерти. Некоторые исследователи полагают, что в религиозном ключе можно рассматривать и феномен так называемых «фэндомов» – субкультурных сообществ, возникающих на основе общих интересов, в том числе общего интереса к какому-либо произведению массовой культуры. Многие «фэндомы» формируются именно на основе произведений фантастического и мистического направления. Приверженность подобным сообществам трансформирует и повседневные поведенческие практики.

Под влиянием медиа и массовой культуры граница между сферами религии и повседневного существования, возникавшая в результате секуляризации, все больше размывается. Наполнение повседневности религиозными или крипторелигиозными образами, идеями и практиками можно рассматривать как одну из черт постсекулярного общества. Масштабное присутствие религиозного в повседневном опыте отчасти напоминает ситуацию традиционных обществ, но с весьма существенными отличиями.

Современная нетрадиционная религиозность не имеет предписанного, обязательного характера, не подчинена институциональной регуляции. Не существует доминирующего религиозного символического универсума. Сами по себе религиозные символы, проникая в повседневность по каналам медиа и массовой культуры, существенно трансформируются. Формы религиозных верований, идентичность и принадлежность полностью зависят от индивидуального выбора и даже индивидуального творчества. Разнообразные формы религиозного поведения не транслируются традицией и не передаются индивиду в ходе социализации (как правило), но представляют собой результат самостоятельного освоения индивидом разнообразного религиозного материала, предоставляемого современной культурой. Нередко религиозные или крипторелигиозные практики напоминают игру, хотя граница между игрой и повседневностью в некоторых случаях становится почти неразличимой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hjarvard S. The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as an Agent of Religious Change. Northern Lights. – 2008. – Volume 6.
2. Ten Questions for Joseph Laycock on Vampires Today: The Truth About Modern Vampires. URL: <http://religiondispatches.org/modern-vampires-your-neighbors-and-spouses/>. (дата обращения: 2.11.2014)
3. Petersen, L.N. «Twilight» Stands in For Religion for Some Teens. URL: <http://news.discovery.com/human/twilight-religion-teens-120523.html>. (дата обращения: 2.12.2014)

*Михель О.В.
(Германия, Ганновер)*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНТЕГРАЛИЗМ И ТИПЫ ЕГО РЕАЛИЗАЦИИ

Аннотация: Эта статья представляет исследование на тему религиозного интегрализма и типов его реализации в условиях строго религиозных движений, соответствующих разным идеальным типам адаптации к окружающей их среде, то есть «миру». В статье объясняются принципы и условия религиозного интегрализма, ведущие к различным способам установления доминантности строго религиозного режима в определенной сфере жизнедеятельности и к различным способам инкорпорации не членов строго религиозных организаций в их структуры. Особое значение уделяется при этом различным модусам религиозного отречения от «мира» при процессировании религиозного интегрализма.

Ключевые слова: Строго религиозные движения, религиозный интегрализм, религиозное миро-отречение.

*Michel O.V.
(Germany, Hannover)*

RELIGIOUS INTEGRALISM AND TYPES OF ITS IMPLEMENTATION

Abstract: This contribution presents a study pertaining to religious integralism and types of its manifestation considering different modes of strongly religious world-denying in strongly religious movements. This study explains principles and conditions of religious integralism which lead to different strategies of establishing religious dominance in a certain social space and which justify different strategies of incorporation of potential followers into the strongly religious movements. Special attention is paid to the role of the modes of religious world-denying in processing religious integralism in the strongly religious field.

Keywords: Strongly religious movements, religious integralism, religious world-denying.

Вступление

Термин «религиозный интегризм» (во французском) или «религиозный интегрализм» (в английском и немецком) исторически связан с религиозными протестными движениями, относящими себя к Католической церкви и выступавшими против социальных изменений во Франции в эпоху Просвещения и Французской революции. Первоначально этот термин обозначал сами религиозные католические движения с самоопределением «integral Catholics», а также и позицию католиков-

интегристов против модернизма в церкви и против либерализма и секулярного гуманизма в социальной и политической среде общества. Религиозный интеграл (называемый также и «католический интеграл») включал в себя не только стремление сохранить целостность Католицизма в версии прежней эпохи, но и позицию, направленную на подчинение своим религиозным догмам структур государственности и всех сфер общественной жизни [1]. Подобное стремление к *гегемонии* в социальной и политической сфере во Франции в данную эпоху (с характерным для этого стремления противостоянием против социальных изменений и установкой на доминантность определенной системы и ее идеологии в социуме и структурах власти [2]) являлось определяющей чертой явления «интеграл» и движения католиков-интегристов. Поэтому термин «религиозный интеграл» также ассоциируется с понятиями «теократический интеграл» [3, с. 476], «фундаментализм» [4, с. 79], а так же «традиционализм» и «клерикализм» [5].

В этом контексте возникает ряд легитимных вопросов:

- Является ли фундаментализм определяющей характеристикой религиозного интеграла?
- Можно ли соотнести любую строго религиозную организацию автоматически с понятием «религиозный интеграл»?
- И если можно, то как могут проявляться тенденции к религиозному интегралу в разных типах строго религиозных организаций в отношении с их членами, не членами и практиками установления строго религиозного режима?

Чтобы ответить на эти вопросы, нужно выполнить следующие задачи: во-первых, нужно объяснить взаимоотношение понятий «религиозный интеграл» и «религиозный фундаментализм». Во-вторых, нужно определить разные типы строго религиозных организаций, фокусируя при этом разные формы проявления строгой религии, и ее стремления к установлению доминантности своих ценностей в обществе и структурах власти. В-третьих, необходимо разъяснить практики установления интеграла или тенденций к нему в отношении с членами и не членами строго религиозного режима. Эти задачи определяют композицию данной статьи.

Религиозный интеграл и строгая религия – взаимоотношение понятий

Вопросы, связанные с взаимоотношением понятий «религиозный интеграл» и «религиозный фундаментализм» не новы в научных кругах и их обсуждение позволяет выделить следующие основные позиции:

- Одну из позиций представляет, например, Христофер 98oti дер Крогт [1], который указывает на историческую обособленность движения католиков-интегристов, на исторические изменения в характере католического интеграла и его представителей в течении времени,

на разницу исторического происхождения и разницу в этимологии понятий «интегрализм» и «фундаментализм» и на важность самоопределения религиозного поля в его научном описании. Ван дер Крогт не отрицает наличие схожих черт между интегрализмом и фундаментализмом, таких как схизм вследствие борьбы за «чистоту» религиозных догм и за «правильное» построение религиозной организации, отчаяние по поводу «морального упадка общества» и самой религиозной организации, ярко выраженный консерватизм и традиционализм, приверженность к нормам из предыдущей стадии развития конфессии, селективность в употреблении религиозных писаний, острая оппозиция к «отщепенцам», а также приверженность к апокалиптическим настроениям и т.д. [1, с. 129-130]. В то же время 990th дер Крогт остается приверженцем исторического и конфессионально обоснованного подхода к описанию католического интегрализма как противопоставления к протестантскому фундаментализму.

– Другая позиция в определении взаимоотношения между религиозным интегрализмом и фундаментализмом может быть представлена, например, описанием Джона Колемана, который представляет термин «католический интегрализм» как вариант фундаментализма, при котором в центре религиозных практик стоит авторитет главы Католической церкви, а не вопрос о верности толкования священных писаний [6, с. 76]: провозглашения Папы Римского в этом контексте понимаются как неопровержимые изречения религиозной правды, воспринимающейся буквально и стоящей *per se* выше исторической контекстуальности и герменевтики. Именно сама фигура Папы Римского служит оплотом и противодействием против влияния релятивизма, модернизма и светской научности. Интегрируя в это определение исторический фокус и конфессиональные особенности религиозного интегрализма как явления, Колеман нейтрализует его оппозицию к понятию фундаментализма.

– Еще одна позиция определения религиозного интегрализма соотносит это явление с политикой строго религиозной идентичности, направленной на установление гегемонии определенного религиозного движения в данном социуме, не зависимо от религии, конфессии и исторического контекста конфликтов между строго религиозными и более либерально и секулярно настроенными группами населения [7, с. 89]. В этой позиции отражается преодоление конфессиональных рамок определения религиозного интегрализма, а также постановка акцента на аналитические критерии его идентификации и проявления. Данный подход позволяет определять явление интегрализма в религиозном поле в общем, фокусируя при этом следующие черты этого феномена: а) эксклюзивно выраженная строго религиозная идентичность движения или организации и б) стремление к установлению гегемониальных отношений определенного религиозного режима над другими социальными режимами. Этот подход преодолевает историческую и конфессиональ-

ную обособленность феномена «религиозный интегрализм», фокусируя стремление к гегемонии определенного строго религиозного режима. Именно этот подход и определение религиозного интегрализма идентифицирует религиозный фундаментализм как свое начало и условие, позволяя определить особенности и разные типы проявления стремления к гегемонии в разных типах строго религиозных организаций, как это будет представлено далее.

Типы строгой религии и религиозный интегрализм

Не все строго религиозные организации стремятся к гегемонии в политической и социальной сфере общества по примеру католиков-интегралов во Франции в эпоху Просвещения и позже. Но все строго религиозные движения с идеями спасения, а также ожидания или же «построения Царства Божьего» ставят перед собой ряд вопросов, ответы на которые определяют их сферу доминантности и активности с целью установления своего режима с типичными для него гегемониальными отношениями [8]. Если определить понятие «гегемония» в широком смысле (то есть как принцип организации, совокупность толкований и процесс создания определенного социального режима, провозглашающего свою доминантность, авторитет и преобладание над всеми другими режимами в определенной сфере влияния [2, с. 265; 9, с. 84]), то вопрос о проявлении тенденций к гегемонии и сферах ее установления строго религиозными движениями становится более чем логичным, а именно по следующей причине: ожидание и построение «Царства Божьего», воплощенного или приобщенного к образу строго религиозной организации, является прямой оппозицией к целям и ценностям «грешного мира», находящегося вне структур строго религиозной организации. Постулат о необходимости отречения от «грешного мира», типичный для строго религиозных организаций, логически ведет к оппозиции в отношении с институтами «мирского» управления и «мирской» власти [10, 11], а также к определению своего *морального* преобладания над всем «мирским».

Определение сферы своего стремления к гегемониальным отношениям в соответствии с уставом строго религиозного режима может проявляться в движениях со строго религиозной идентичностью по-разному. По классификации строго религиозных движений, описанной Альмондом, Эппелби и Сайваном в их сборнике «Строгая Религия» (2003), есть несколько идеальных типов строго религиозных организаций с разным отношением к окружающей их среде, а также разным проявлением политики строго религиозной идентичности и разным выражением стремления к преобладанию над всеми (отличающимися) складами социального устройства определенного общества данным религиозным режимом [10]. Это типы «покорители мира» (в оригинале: «world-conquerors»), «миро-трансформаторы» («world-transformers»), «миро-созидатели» («world-creators») и «миро-отреченные» («world-renouncers»). По этой классификации строго религиозные движения

определяют свой метод адаптации и отношения к «миру» в зависимости от решения вопроса о «зле и грехе» и в зависимости от определения своей роли в «плане Божьем» (то есть своей роли в сценариях «спасения» и воплощения «Царства Божьего»). В зависимости от решения вопросов о том, кто и как решит проблему «зла в мире» в соответствии с «планом спасения» и кто и как должен «построить царство Божье», строго религиозные акторы определяют поле своей деятельности и характер стремления к установлению своей *сферы влияния*. Если строго религиозное движение считает, что проблему «зла и греха мира» можно решить, исправить, укротить и устранить методом религиозного образования и миссии, то оно развивает или адаптационный модус «миро-трансформатора», или адаптационный модус «миро-созидателя». Оба эти модуса отличаются менее селективными методами инкорпорации не членов и более проницаемыми границами между организацией и окружающей ее средой. Для «миро-трансформаторов» характерно стремление к воплощению «Царства Божьего» во всем окружающем мире, в то время как «миро-созидатели» скорее стремятся к «Царству Божьему» в непосредственной сфере их обитания [8, 10, 11]. Если же проблема «зла и греха в мире» считается неисправимой, то строго религиозные движения развивают более реактивные и агрессивные методы адаптации к окружающей их среде с более реактивными методами инкорпорации не членов и менее проницаемыми границами между организацией и окружающей ее средой [8, 10, 11]. В последнем случае Альмонд, Эппелби и Сайван (2003) различают следующие главные модусы приспособления к «миру» в строго религиозном поле: это «покорители мира» (в оригинале: «world-conquerors») и «миро-отреченные» (или «миро-отступники», в оригинале: «world-renouncers») [10]. «Покорители мира» направляют свою энергию для воплощения «Царства Божьего» на политическую структуру определенного общества, в то время как «миро-отреченные» ограничивают поле своей деятельности для построения «Царства Божьего» лишь на свой «анклав» [8, 10].

Таким образом, согласно Альмонду, Эппелби и Сайвану (2003), не все типы строго религиозных организаций определяют поле своей деятельности одинаково, и не все стремятся к установлению гегемониальных отношений в равной степени и одинаковыми методами в соответствии со своим уставом. Для строго религиозных движений типа «*миро-трансформаторы*» и «*миро-созидатели*» свойственно стремление к увеличению своей организационной структуры за счет религиозной миссии с привлечением новых последователей и распространения структур религиозной организации в «миру» как средства установления гегемониальных отношений с определенным уставом. Хотя тактика миссии в проведении религиозного интегрализма в случае «миро-трансформаторов» и «миро-созидателей» очень близка друг к другу, есть и некоторые различия между этими двумя типами строго религиоз-

ных движений: «трансформаторы мира» нацелены на преобразование и изменение всего «мира» в соответствии с партикулярными ценностями своей строго религиозной организации, то есть они мыслят и действуют глобально; в то время как «созидатели мира» концентрируют свою миссию, активность и внимание на локальный уровень при продвижении гегемониальных отношений своего порядка [3]. При этом, «трансформаторы мира» дополнительно прибегают к практикам лоббизма и политического активизма в благоприятных для этого политических условиях, то есть в условиях, способствующих изменению социального и политического порядка определенного общества в соответствии с ценностями и догмами организации «мира-трансформаторов»: например, такие благоприятные условия могут наблюдаться, когда представители данного религиозного движения представляют большинство в определенном социуме, и его легальная система позволяет изменить законодательство путем прямого голосования. В сравнении с типом «миро-трансформаторов», «миро-созидатели» не имеют организационной стратегии в изменении легальной структуры общества; их гегемониальные стремления тоже включают миссию, но с большим фокусом на локальный контекст, так как идея построения «Царства Божьего» соотносится с последним, а не со всем «миром». Несмотря на это различие в определении сферы своей деятельности и характера политики строго религиозной идентичности, оба типа таких строго религиозных организаций (то есть «миро-трансформаторы» и «миро-созидатели») непременно прибегают к практикам миссии и религиозного образования как средствам продвижения определенных гегемониальных отношений. Поэтому *религиозный интегрализм* будет носить в этих случаях *миссионерный и эдукативный характер*, а также будет направлен на инкорпорацию потенциальных последователей – не членов, опираясь при этом на семантики «усовершенствования мира», «спасения человечества» и «ближнего» от «греха и злого». Цель организационного роста преследуется в обоих случаях путем религиозной миссии с различными способами ее проявления (например, посредством непринудительного приглашения не членов организации на религиозные встречи, собрания, курсы религиозного и нерелигиозного обучения, каритативные мероприятия, посредством оказания помощи и социальной поддержки больным, немощным, бездомным, беспризорникам, страждущим и др.). Реальные, прагматичные цели организационного роста и распространения своего строго религиозного режима сопровождаются альтруистскими семантиками о «спасении мира от греха и злого» посредством обращения «мира» в определенную веру данной религиозной организации. Кроме того, мотивация к религиозной миссии на субъективном уровне миссионеров может поддерживаться гратификациями, то есть организационными стимулами, направленными на удовлетворение личного интереса и личных потребностей. Гратификации могут включать в себя различные

формы награждений за усердие в роли миссионера [8, 11]: так, за проведение миссии и инкорпорацию новых «обращенных» членов, миссионерам может быть обещано прощение грехов, «небесные награды» после телесной смерти, а также повышение статуса в самой религиозной организации. Таким образом, религиозная миссия и религиозное образование в строго религиозных организациях типа «миро-трансформаторы» и «миро-созидатели» являются основными проявлениями стремления к установке гегемониальных отношений своей религиозной организации за ее пределами – или глобально (как в случае «миро-трансформаторов»), или локально (как в случае «миро-созидателей»).

Другие два идеальных типа строго религиозных организаций, то есть *«покорители мира»* и *«миро-отреченные»* проявляют другую политику своей религиозной идентичности в отношении определения сферы и методов достижения определенных гегемониальных отношений. Оба эти типа отличаются большей реактивностью в своей интерпретации проблемы «зла и греха в мире», а так же более реактивными методами адаптации к окружающей их среде и инкорпорации не членов. Различие этих двух типов заключается в разном определении своей роли в «Божьем плане спасения»: «покорители мира» считают своей задачей устранить «зло из мира», при этом они используют различные методы политического активизма, не редко прибегая к применению нелегитимных тактик для продвижения своей организационной идеологии на государственном, политическом и общественном уровне. Поэтому выражение *религиозного интегрализма* в строго религиозных организациях типа «покорители мира» носит более вызывающий, *конфликтный, политико-экспансивный и жесткий характер*. В свою очередь, «миро-отступники» (или «миро-отреченные») полагают, что устранение «зла из мира» - это задача самого Бога, редуцируя тем самым свою роль в «плане Божьем» к покорному соблюдению религиозных правил поведения и к защите своей духовной «чистоты» от внешних воздействий «грешного мира» внутри своей организации. Проблема «зла и греха в мире» в строго религиозных организациях типа «миро-отступники» считается необратимой, их роль в «плане Божьем» очень редуцирована, а целей организационного роста за счет привлечения новых последователей на уровне организации «миро-отреченных» нет. Поэтому нет и необходимости в практиках и организационной политике религиозного интегрализма миссионерного или политико-экспансивного типа. В этих организациях поле деятельности с целью установления строго религиозного уклада с его гегемониальными отношениями ограничено на рамки религиозной общины; механизмы религиозного интегрализма направлены на дисциплинирование и религиозную квалификацию ограниченного числа подвижников, а также на поддержку и защиту организационных границ [8]. Этот *общинный характер религиозного интегрализма «миро-отреченных»* не сопровождается попытками изменить со-

циальные и политические структуры всего общества. Стремление к установке гегемониальных отношений ограничивается лишь поддержанием институциональной обособленности и созданием институциональных альтернатив ко всем «мирским» организациям, включая все сферы жизнедеятельности. В этом проявляется гегемониальное настроение по отношению к порядку своей строго религиозной организации.

Итоги описанной выше политики строго религиозной идентичности, зависящей от типов адаптации к «миру», с особым фокусом на характер религиозного интегрализма отображены в табл. 1.

Таблица 1

Политика строго религиозной идентичности в зависимости от типов адаптации строго религиозных движений к «миру»

Типы религиозн. отречения от «мира» Политика строго религиозн. идентичности	«покорители мира»	«трансформаторы мира»	«созидатели мира»	«миро-отреченные»
Центральная направленность отношения к «миру»	«в миру»	«в миру»	«вне мира»	«вне мира»
Центральное поле деятельности и организационные цели	Политическая, государственная и общественная сфера определенного социума	Глобальная миссия и политическая структура в благоприятных для этого политических условиях	Локальная миссия	Сама строго религиозная организация
Главные практики и характер религиозного интегрализма	Полит. борьба и полит. экспансия с фокусом на политическую сферу определенного общества	Рел. образование и миссия с глобальным фокусом, иногда с политическими акциями в благоприятных для этого условиях	Рел. образование и миссия с локальным фокусом	Общинный активизм с сильной тенденцией к созданию институциональных альтернатив ко всем «мирским» организациям

Заключение

Понятия «религиозный интегрализм» и «религиозный фундаментализм» тесно связаны друг с другом. При этом тип адаптации к окружающей среде, присущий строго религиозным движениям с разными модусами религиозного отречения от «мира», является очень важным фактором, который решает, в какой мере то или иное строго религиозное движение будет проводить практики религиозного интегрализма и инкорпорацию новых последователей в структуры своего религиозного сообщества. Именно этот фактор решает, будут ли практики инкорпорации новых последователей считаться легитимными и целесообразными методами расширения сферы своего влияния и установления гегемониальных отношений. Поведение, преследующее религиозный интегрализм с типичным для него стремлением к отклонению и преобладанию данного религиозного режима над всеми (отличающимися) складами социального устройства определенного общества, проявляется по-разному, в зависимости от модуса отречения от «мира», усвоенного тем или иным строго религиозным движением. Для строго религиозных организаций типа «трансформаторы мира» (в оригинале: «world-transformers») и «созидатели мира» (в оригинале: «world-creators») типична эдукационная и миссионерская деятельность: именно эти два типа организаций стремятся или к глобальному (как в случае «трансформаторов мира»), или к локальному (как в случае «созидателей мира») преобразованию «грешного мира» (то есть среды вне организации строго религиозного сообщества). Подобное преобразование «мира» происходит посредством миссии и религиозного образования в соответствии с партикулярными организационными ценностями, то есть за счет увеличения сферы влияния вследствие распространения структур организации и посредством привлечения новых последователей в свои ряды. Кроме того, «миро-трансформаторы» практикуют лоббизм, а иногда и политический активизм в благоприятных для этого условиях с целью установления определенных гегемониальных отношений, соответствующих уставу своей организации. По сравнению с этим, в случае строго религиозных организаций типа «покорители мира» (то есть «world-conquerors») и «миро-отреченные» (то есть «world-renouncers»), организационная политика религиозной идентичности и практика религиозного интегрализма проходит другим путем: «покорители мира» преследуют цель политической экспансии и политической борьбы, в то время как «миро-отреченные» направляют все усилия на защиту границ своей строго религиозной общины. В последнем случае цель организационного роста за счет привлечения новых последователей не преследуется на организационном уровне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Kragt, Ch. Van der. Catholic Fundamentalism or Catholic Integralism? // To strive and not to yield. Essays in honour of Colin Brown / Ed. By J. Veitch. Wellington: Victoria University of Wellington, 1992. – Pp. 123-135.
2. Showstack Sassoon, A. Hegemony // Modern Social Thought / Ed. By W. Outhwaite. Malden et al.: Blackwell Publishing, 2006. – Pp. 265-266.
3. Bielefeldt, H.. Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft // Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus / Hg. V. H. Bielefeldt und W. Heitmeyer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. – Pp. 474-492.
4. Dinges, W.D. and J. Hitchcock. Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States // The Fundamentalism Project. Fundamentalisms Observed /Ed. By M.E. Marty and R. S. Appleby. Chicago et al.: The University of Chicago Press, 1994. – Pp. 66-141.
5. ИНТЕГРИЗМ // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – [Электронный ресурс].- <http://www.pravenc.ru/text/468839.html> (дата обращения: 20.08.15). (Translated into English: INTEGRISM // Orthodox Encyclopedia edited by the Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. – [Online Resource]).
6. Coleman, J.A. [S.J.]. Catholic Integralism as a Fundamentalism // Fundamentalism in comparative perspective / Ed. By L. Kaplan. United States of America: University of Massachusetts Press, 1992. – Pp. 74-95.
7. Flores, A. Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate // Political Islam. Essays from Middle East Report / Eds. By J. Beinin and J. Stork. Berkeley et al.: University of California Press, 1997. – Pp. 83-96.
8. Michel, O. Spheres and Trajectories of Religiously-Motivated Activism in the Field of Strongly Religious Movements // *Partecipazione e Conflitto*. 2014. №7(1). – Pp. 83-110.
9. Barker, Ch. Hegemony // The SAGE Dictionary of Cultural Studies. London et al.: SAGE Publications Ltd., 2004. – Pp. 84-85.
10. Almond, G.A., Appleby, S.R. and E. Sivan. Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms Around the World. Chicago et al.: University of Chicago Press, 2003.
11. Michel, O. Religiöse Weltablehnung und Positionierung zum “abweichenden Anderen”. Theorie der positionalen Konfliktperformanz am Beispiel des streng religiösen Feldes. Dissertation an der Leibniz Universität Hannover. Hannover: TIBUB, 2014.

*Мchedlova М.М.
(Россия, Москва)*

РЕЛИГИЯ И СВЕТСКОСТЬ: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Аннотация. Статья посвящена проблеме новых форм присутствия религиозного фактора в социально-политическом пространстве. На основе социологических данных анализируются соотношения светского и религиозного, а также представления россиян о роли религии и религиозной веры в жизни человека и общества.

Ключевые слова: религия, политика, светскость, свобода, чувства верующих, религиозная вера, религиозно-мировоззренческие группы.

*Mchedlova M.M.
(Russia, Moscow)*

RELIGION AND SECULARISM: RUSSIAN CONTEXT

Abstract. The article deals with new forms of presence of the religious factor in the socio-political space. On the basis of sociological data, the author analyzes the relation of secular and religious, as well as the perception of Russians role of religion and religious belief in human life and society.

Keywords: religion, politics, secularism, freedom, religious feelings, religious belief, religious and worldview groups.

Необходимость выработки новых политико-правовых форм сопряжения разнородности, акцентированная противоречиями не только между различными религиозными традициями, но и между религиозным и светским, маркирует переход данной проблемы в поле реальной общественной и политической жизни, приобретающей абрис внешнеполитических и внутривнутриполитических угроз социальной стабильности. Формы, которые приобретают данные проблемы в процессе социально-политических трансформаций в России, отражают как общие тенденции, так и цивилизационную специфику нашего общества¹.

Когда речь идет о свободах и правах человека и о том, какими характеристиками наделяется в представлениях россиян демократическое обще-

¹ Здесь и далее приведены данные общероссийского репрезентативного исследования ИС РАН «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах» (N=4000), проведенного в апреле 2015 года.

ство, то оказывается, что за 17 лет произошла существенная трансформация в понимании значимости основополагающих характеристик.

Если в 1998 году о свободе вероисповедания говорили 24% как о необходимом атрибуте, то сегодня всего на необходимости данной свободы настаивает всего 14%. В 1998 году свобода печати была абсолютной характеристикой демократического общества для 48% россиян, то в 2015 году этот показатель упал практически в 2 раза, и свобода печати как необходимая характеристика важно только для 26%. Однако, если о равенстве всех граждан перед законом в 1998 году говорили 54% россиян, то сегодня уже 70%. То есть произошла трансформация значимости прав и свобод человека, когда казалось бы неоспоримые демократические институты потеряли практически половину своей значимости (аналогичная тенденция прослеживается и по другим показателям), а приоритет равенства всех перед законом стал основным мотивом целеполагания.

Одновременно, вопрос о симультанном обеспечении свободы печати и свободы вероисповедания начинает играть новыми гранями в связи с публичными посягательствами на символы религиозной веры, оскорблениями чувств верующих. 85% (87% православных, 91% мусульман, 68% атеистов) наших сограждан считают, что никогда не может быть оправдания оскорблению чувств верующих.

Следует отметить, что молодежь несколько более лояльно относится к оскорблению чувств верующих: 78 % молодых людей полностью отрицают возможность оправдания подобных поступков и 14% говорят о возможности допустимости таких действий иногда (против 10 по общей совокупности). Также жители мегаполисов более лояльны, чем жители сел – 74% против 90%, в других типах поселений таковых 85%. Снисходительно готовы отнестись к оскорблению чувств верующих 11% жителей мегаполисов и всего 3 % жителей сел. Казалось бы, естественным было бы это связать с уровнем образования, однако данный фактор не оказывает НИКАКОГО влияния допущения возможностей таких поступков. Оскорбление религиозных чувств относится к числу наиболее осуждаемых поступков, выходя по уровню неприятия на третье место – у православных после употребления наркотиков и жестокого обращения с животными, у мусульман – после однополых браков и гомосексуализма.

Пересмотр понимания прав и свобод человека актуализировал вопрос о соотношении свободы, долженствования и ответственности: они должны существовать вместе, в равновесии, поскольку являются источниками и основанием данной концепции и способа политического развития. Как следствие, вопрос о пересмотре границ принципа светскости – является ли данный политико-правовой принцип предельным или сегодня возникают какие-то точки пересечения религиозного и светского, что предполагает поиск новых политических и юридических форм их взаимоотношений, представляется ключевым. Сторонниками крайнего принципа светскости являются 30% россиян, считающие, что религиоз-

ные организации должны работать только в сфере удовлетворения религиозных потребностей верующих или вообще не должны вмешиваться в общественную жизнь. Следует отметить, что второй показатель набирает больший процент поддержки среди атеистов и внеконфессиональных верующих – таковых четверть. Остальные, включая даже атеистов, считают, религиозные организации играют социально-значимую роль в различных сферах общественной жизни, и, соответственно, органами государственной власти необходимо сотрудничать с религиозными организациями в определенных сферах: от традиционных и заканчивая сферами, связанными с поддержанием культурной самобытности. При этом, плодотворное участие религиозных организаций в общественной жизни непосредственно связано с возможностью конструктивного сотрудничества приверженцев различных религий и мировоззрений, что напрямую зависит от ориентаций и настроений приверженцев основных российских конфессий, прежде всего православных и мусульман.

Несмотря на наличие достаточно высоких показателей поддержки крайних форм светской организации общества, тем не менее большинство респондентов все же отмечают серьезную позитивную роль социальной деятельности религиозных организаций в самых разнообразных сферах, поддерживают активную социальную роль религиозных институтов: большинство групп связывает благоприятную социальную деятельность религиозных организаций в первую очередь с духовно-нравственной областью, милосердием и благотворительностью, сферой культуры. Следует особо подчеркнуть, что россияне совершенно не хотят видеть религию и религиозные организации в политической сфере, что отражает устойчивое восприятие россиян религиозных институтов как собственно социальных институтов.

С другой стороны, а в какие же сферы сограждане не хотели бы, чтобы вмешивались религиозные организации? Несмотря на существующие очень болезненные дискуссии, на информационные поводы агрессивного выступления против какого бы то ни было присутствия религиозных организаций и религии в публичном пространстве, единственной сферой, где могла бы сыграть отрицательное воздействие религиозная организация являются экстремистские действия (так считает около четверти наших сограждан). Во всех остальных, даже таких дискуссионных, как сферы образования и науки – только от 6% до 9% (достигая самого высокого показателя у атеистов – 13%) россиян говорят о том, что в них религиозные организации могут сыграть негативную функцию.

Несмотря на повышенную болезненность современных дискуссий о роли религиозного фактора в социально-политическом процессе, на трагичность политических практик, в России поиск новых форм взаимоотношений государства и религиозных организаций, исходя из вызовов современности и потребностей общества, может быть конструктивно направленным.

*Руткевич Е.Д.
(Россия, Москва)*

ЗАПАДНАЯ СОЦИОЛОГИЯ О РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Аннотация. В последнее время в западной социологии религии наблюдается несколько глобальных тенденций. Происходит критическое переосмысление взаимосвязи модернизации и секуляризации, необратимости и универсальности процессов секуляризации, приводящее к пересмотру теорий секуляризации и сдвигу от бесконечных споров о секуляризации к более плодотворному культурно-историческому, эмпирическому изучению «публичных религий», «множественных глобализаций» и «множественных секуляризаций», «деприватизации религии». Большой отклик и распространение получает новый подход к изучению религии «идеологическая критика», подвергающий сомнению привычные (евро-центристские) описания и определения религии, проблематизирующий понятия «религия» и «секулярное», между которыми существует неразрывная связь. Устанавливается новый взгляд на «религию» и «духовность», приводящий к постепенному формированию новой дисциплины «социология духовности».

Большое распространение и влияние по всему миру приобретает евангелическое христианство, которое в сочетании с местными религиями приводят к гибридизации и синкретизму религиозных традиций. Все эти изменения говорят не об упадке, а о «возвращении» и росте религии, хотя зачастую и в новом качестве. В центре внимания данной статьи некоторые подходы и проблемы, возникающие при изучении этих тенденций.

Ключевые слова: религия, секулярное, современность, секуляризация, духовность, деприватизация религии, религиозные изменения, глобализация, социология духовности, пост-секулярная перспектива.

*Rutkevich H.D.
(Russia, Moscow)*

WESTERN SOCIOLOGY ABOUT RELIGION IN THE MODERN WORLD

Abstract. Last decades there are several global trends in the Western sociology. Firstly, rethinking correlation between modernity and secularization, the assumption of universal and irreversible character secularization's processes, leading to revising secularization theories and shift from unending debates of secularization to fruitful cultural-historic empiric researches of "public religions, «multiple secularizations», «multiple globalizations», «deprivatization of modern religion». There are also significant resonance

and spreading of new approach to the study of religion – «ideological critique» – questioning usual (euro-centric) religion's definitions and descriptions and maintaining inseparable connection of religion-secular. New sight on religion and spirituality is constituted, resulting in the gradual forming new discipline «sociology of spirituality. Widely spreading of evangelical Christianity all over the world in conjunction with native religions brings to hybridization and syncretism of religious traditions. All these changes confirm rather religion's «return» and growth, than its decline, although in new form and quality. In the focus of this article – some approaches and problems accompanied the study of these trends.

Keywords: religion, secular, modernity, secularization, spirituality, dep-rivatization of religion, religious changes, globalization, sociology of spirituality, post-secular perspective.

Сегодня мы становимся свидетелями глубинных социальных, политических, религиозных изменений в глобальном пространстве, что находит выражение в социальной теории, в том числе социологии, в рамках которой за последние полвека возникло много теоретических подходов и направлений, рассматривающих религию с различных позиций, ракурсов, точек зрения, в результате чего складывается весьма мозаичная картина.

Эпоха позднего модерна – время плюрализма и глобализации, когда приходит как осознания многообразия конкурирующих типов религий, так и критическое переосмысление: 1) взаимосвязи модернизации и секуляризации, необратимости и универсальности процессов секуляризации, в конечном счете, приводящее к пересмотру теорий секуляризации; 2) евро – центристских определений и описаний религии, проблематичности самого понятия «религия», долгое время доминировавших в социологии религии, что способствует постепенному формированию нового видения «религии» и «духовности»; 3) таких явлений, как «ривайвелизм»: «фундаментализм», неопятидесятничество, неохаризматизм; народные формы религии; «новая духовность», представляющие собой по большей части «новые формы» старых религий/духовности, и огромный потенциал для изменения роли и влияния религии в современном глобальном мире. О чем и пойдет речь в статье.

Если посмотреть на мир во всей его полноте, то есть глобально, можно увидеть следующие одновременные процессы: глобальную конкуренцию монотеистических религий друг с другом, их довольно агрессивную миссионерскую деятельность, конкуренцию политеистическими и не-теистическими религиями, импорт на Запад различных восточных религий, рост движений нью эйдж и духовности, массивный рост «фундаментализмов», разнообразных форм религиозного синкретизма, особенно в Африке и Латинской Америке.

Этот процесс религиозной экспансии, получивший название движения «от гегемонии к плюрализму», «глобальных и локальных изменений религиозного ландшафта» [7] проявляется, с одной стороны, в некотором уменьшении доли христианства в конце XX в. За счет роста ислама и индуизма в общемировом масштабе. А другими его проявлениями являются: во-первых, «новое» («южное») христианство, сформировавшееся на основе «независимых христианских церквей» в развивающихся странах третьего мира (Африка, Латинская Америка), быстро растущее, консервативное, весьма далекое от традиционного христианства; и, кроме того перемещение христианства на Юг, а ислама на Север. Становится все более очевидным, что глобальный рост христианства будет определяться странами, отнюдь не западными, а развивающимися, из «третьего мира» при радикальном изменении формы и содержания самого христианства, которое, там, где растет, меняет «облик» традиционного христианства, а где сохраняет этот «облик», оказывается все более «фрагментарным» и «угасающим», особенно в некоторых европейских странах. Все большее влияние и распространение получают ультра-ортодоксальные, фундаменталистские, национально-освободительные религиозные движения, воинствующий ислам, евангелическое христианство не только в южной Африке, но и в Америке в виде мега-церквей.

И, если именно благодаря этим глобальным проявлениям религия в мире становится заметной, представляющей вызов, многими воспринимаемой в качестве не-толерантности, опасности и угрозы (11.09. террористические атаки и т.п.), то несколько в стороне остаются такие явления как «глобализация религиозного благочестия, превращение религии в товар и возникновение (в основном на Западе) того, что социологи называют «духовностью» [3, с. 41]. Происходит все большее разделение между «религией» и «духовностью»: «религия» идентифицируется с жесткой формальной структурой, религиозными институтами, которые часто воспринимаются как препятствие на пути к реализации человеческого потенциала, тогда как «духовность» оказывается термином более удобным для описания личного опыта с трансцендентным, мистическим опытом, раскрытия человеческих возможностей и реализации собственного Я.

Важным аспектом разделения «духовности» и «религии» становится настоятельность определения поля социально-научного исследования религии. Если раньше в контексте широкого понимания термина «религия», включавшего также духовность и их индивидуальные и институциональные проявления, этим полем была социология религии, то сегодня в связи с всё большим расхождением их проявлений, возникает вопрос, отражаются ли эти изменения культуры в социологии религии, и нет ли необходимости в появлении новой дисциплины — «социологии духовности»?

Этот сдвиг от религиозных институтов и их авторитета к свободе индивида и индивидуализации веры, её изменению и спиритуализации (религиозности/духовности) в процессе деинституционализации религии на Западе констатировали многие европейские социологи, по-разному называющие свои концепции: «веры без церковной принадлежности» («believing without belonging»), «заместительной религии» («vicarious religion») (Davie), «культурной религии», «коллективной памяти» и «церковной принадлежности без веры» («belonging without believing») (Hervieu-Leger), «диффузной религии» (Cipriani), имплицитной религии (Bayley), «сценарной религии» («scenario religion») (Garelli) «ни веры, ни церковной принадлежности» («neither believing, nor belonging») (Voas, Crocett), «неопределённой религиозности» (fuzzy fidelity) (Voas), «светского христианства» (Voas, Day), «духовной революции» (Woodhead, Heelas), «духовного поворота» (Houtman, Aupers). Многие европейские социологи предпочитают говорить не об упадке религии, а о появлении новых её форм, стремясь анализировать те аспекты религиозной жизни индивида, которые потерялись за спорами о секуляризации: неформальные и неортодоксальные практики и организации, личный опыт, индивидуальное творчество, «рынок религиозных/духовных товаров», религиозные дискурсы.

И для описания этих аспектов человеческой жизни, согласно британскому социологу Л. Вудхед, необходима «третья парадигма», чтобы иначе определять религию – не как «вещь» или персональную религию, но как совокупность социальных отношений, с присущей ей символическо-ценностной структурой. Кроме того, важно antagonism между зеркально противоположными «старой» и «новой» парадигмами, тесно связанными с демократической и неолиберальной идеологиями и их принадлежностью к американской или европейской социологии. «Третья парадигма» – глобальный проект, чутко реагирующий на изменения по обе стороны Атлантики и всего остального мира, которая не отвергает созданное предшественниками, но открыта для творческого переосмысления всего многообразия методологических и технических средств для лучшего понимания, как религии, так и духовности [5].

Происходящие в мире изменения – это вызов «старой парадигме секуляризации», давно сформировавшейся, долго занимавшей доминирующее положение в западной социологии религии, согласно которой религия в современном мире переживает упадок на индивидуальном, организационном и институциональном уровнях, падает авторитет и значение в обществе, что во многом объясняется процессами модернизации, урбанизации, плюрализации, дифференциации как внутри общества, так и в рамках религиозной сферы, роста образовательного индекса, и других факторов.

В спорах о том, что сегодня происходит с религией тезису секуляризации или «старой парадигме» противостоит «новая парадигма», (С. Уорнер, Р. Старк, С. Бэйнбридж, Л. Яннаконе, Р. Финке), возникшая в свое время в качестве противовеса теориям секуляризации «старой парадигмы», акцентирующая внимание на том, что религия – относительно неизменная константа человеческого существования, а религиозность – есть свойство человеческой природы. Выводы сторонников «новой парадигмы» говорят о жизненности религии, а не ее исчезновении, представляя тем самым вызов предсказаниям теоретиков секуляризации. «Новая парадигма» возникает в процессе ее обсуждения С. Уорнером, а ее «команда» начинает складываться, когда Р. Старк использовал понятие «религиозная экономика», и Л. Яннаконе применил экономическое понятие supply-side при изучении религии. В «новой парадигме» прослеживаются несколько источников: теории рационального выбора, социального обмена и религиозной экономики – разные комбинации которых позволяют говорить о преобладании теории рационального выбора религии (ТРВР) или религиозной экономики (РЭ).

Однако, со временем нарратив секуляризации – помимо «новой парадигмы», одного из главных ее оппонентов – встречает сопротивление со стороны социологов П. Бергера, Г. Дэйви, Х. Казановы, антропологов Т. Асада, Т. Фитцджеральда и других представителей «идеологической критики», философов Ч. Тейлора и Ю. Хабермаса.

При всем их различии эти авторы оспаривают неизбежность классического тезиса, приходят к критическому переосмыслению теорий секуляризации, категорий «религия» и «секулярное», способствуя формированию нового дискурса о европейских пост-секулярных обществах, обращая внимание на появление новых тенденций, нового духа времени, даже в высоко секуляризованной Западной Европе.

Некоторые из них говорят об активной «публичной» форме религии, «деприватизации религии» (Казанова), предлагая в качестве альтернативы дискурсу о секулярной современности пост – секулярное видение современности, когда секулярное начинает рассматриваться как квази-религиозное, а религия сочетает в себе религиозное и секулярное. И хотя ее долго изгоняли из публичного пространства, она с триумфом «вернулась» но в новом качестве. В этом контексте с недавних пор (90-е г. XX – 00-е гг. XXI в.) большую популярность и распространение получает новый подход к изучению религии – «идеологическая критика» (Т. Асад, И. Стренски, Т. Фитцджеральд и др.), где не только термин «религия» и «секулярное», но и сама социология религии, подвергаются критическому анализу. По мнению ее представителей, хотя термин «религия» считается само собой разумеющимся и имеющим массу определений, он, однако, не проясняет сути этого феномена. А науки его изучающие закрепляют это положение дел, выступая тем самым в качестве идеологии, предписывающей «религии» опре-

деленное обособленное место, где она получает свободу действий, но не может нарушить эти границы, войдя на территорию светского. Тем самым, поскольку понятие «религия» не имеет ни описательной, ни аналитической силы, и ничего не проясняет, от него следует отказаться.

Не менее резкой критике и понятие «религия», и социология религии подвергается основателем «радикальной ортодоксии» Д. Милбанком, который подробно анализируя концепции классиков истории социологии, показывает их идеологическую направленность. По его мнению, социология долго выполняла роль надсмотрщика за религией, накопив большой опыт в «надзоре за возвышенным» [2], отведя религии раз и навсегда определенное место (частную сферу), которое та не должна покидать и вмешиваться в дела секулярные. Религия, с одной стороны – то, что следует охранять, а с другой ограничивать и не дать раскрыть собственный потенциал за рамками отведенного ей «гетто». Социология религии не раскрывает, а скрывает суть, назначение и влияние религии, находящейся в рамках чуждой ей «теологии светского» («извращенной теологии»), выполняя тем самым функции идеологии, а не научного познания.

«Идеологическая критика» относится к парадигме научного познания эпохи пост – модерна, в которой «объект научного исследования определяется познающим», и потому особое внимание уделяется субъективным условиям знания о религии. [4, с.273]. Чтобы избежать «стерильности мышления» собственного «методологического догматизма», необходимо сохранять известную долю скептицизма по отношению к своим установкам познания, – направленным на субъективные детерминанты при конструировании научных объектов. Важно не уподобиться представителям модернистской парадигмы с их верой в «объективность» знания, постараться избегать догматического декларирования того, что всякое знание субъективно обусловлено. Выдвигая тезис об идеологическом содержании той или иной теории, способствуя проявлению «субъективного» измерения мышления о религии, важно проверить и фальсифицировать его соответствующим образом.

«Идеологическая критика» – это попытка осмыслить теории в широком – биографическом, религиозном, культурном, идеологическом – контексте, формирующем их создателей (в биографиях, интеллектуальных проектах, определенных институтах и ситуациях). Что означает сдвиг от псевдо-нейтрального, псевдо-объективного, идеологического познания некоей абстрактной сущности, которую принято называть религией, к более пристальному вниманию субъективного влияния (исследователя) на предмет исследования.

Новый подход к изучению религии – «идеологическая критика» – неоднозначен, но получает все большее распространение, о чем говорит появление нового религиозоведческого издания «Журнал критического исследования религии» совместно с Центром критических исследований

по вопросам религии. Редактор журнала Р. Боер, объясняя его актуальность, отмечает, что в процессе изучения религии наука, в борьбе с ненаучной и необъективной теологией и критике ее предвзятости, в своем самоопределении (как единственно научной и объективной) потеряла нечто очень важное, а именно социальную направленность, практическую пользу, ограничившись высокомерным описанием. По его мнению, «идеологическая критика», включает два момента: 1) герменевтику подозрения (*hermeneutics of suspicion*) как отрицание, то есть выявление ограниченности и проблем в социологии религии, антропологии религии, истории религии или в теологии; 2) герменевтику восстановления (*hermeneutics of recovery*) как позитивное опознание элементов, способных вывести за рамки ограниченности к новым возможностям [1].

При всей парадоксальности и неоднозначности вышеописанного подхода мне представляется, что он наводит на более глубокие размышления ученых о религии, о статусе социологии религии и нормативной позиции самих исследователей религии. И если рассуждать в духе Ф., что «все парадигмы покоятся на метафизических утверждениях», а все «исследователи культуры (религии) оперируют нормативными утверждениями», то в этом мы ничем не отличаемся от теологов. Ни одна форма мышления не является нейтральной в нормативном отношении. Как утверждал Ч. Тейлор, человеческие существа могут действовать лишь в рамках нормативного пространства, определяемого им как «совокупность эмпирически не-верифицируемых верований».

ЛИТЕРАТУРА

1. Боер Р. Различать негативное и позитивное в религии... О новом религиозном издании – «Журнале критического исследования религии» // Государство, религия, церковь. 2013. №3 (31). С. 201-209.
2. Милбанк Д. Надзор за возвышенным: критика социологии религии. 2013. №5. С. 210-285.
3. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство Религия Церковь в России и за рубежом. 2012. №2. С. 21-52.
4. Strenski I. Ideological Critique in the Study of Religion // New Approach to the Study of Religion. 2004. Berlin.
5. Woodhead L. Old, New and Emerging Paradigms in The Sociological Study of Religion // Nordic Journal of Religion and Society. 22(2). P. 103-121.
6. Jenkins P. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford Univ.Press, 2002.
7. World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World / ed.by Barrett D., Kirian G., Jhonson T. Oxford: Oxford Univ.Press, 2001.

Смирнов М.Ю.
(Россия, Санкт-Петербург)

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье дан анализ положения социологии религии в российской системе образования. Автор рассмотрел возможное содержания учебных дисциплин по социологии религии и поставил вопрос о соотношении социологии и религиоведения в подготовке специалистов по социологии религии.

Ключевые слова: религия, социология религии, образование.

Smirnov M.Yu.
(Russia, Saint Petersburg)

SOCIOLOGY OF RELIGION IN RUSSIAN EDUCATION SYSTEM

Abstract. The article analyzes the position of the sociology of religion in Russian education system. The author has considered the possible content of the training courses on the sociology of religion and posed the question of the relationship between sociology and religious studies at the training of specialists in the sociology of religion.

Keywords: religion, sociology of religion, education.

1. Начну с общего и поэтому в известной мере абстрактного высказывания о социологии религии в целом. Я исхожу из понимания социологии религии как научной рефлексии над отношениями по поводу религии в обществе, с обязательной формулировкой экспертных выводов о содержании этих отношений, об их специфике среди других общественных отношений и о возможных перспективах.

Выстраивается социология религии как сочетание двух взаимосвязанных и взаимообуславливающих направлений научной деятельности:

- исследование того, что происходит в самой религиозной среде, с характеристикой субъектов религиозных институтов и религиозных практик в их количественных и качественных показателях;
- исследование условий и обстоятельств существования религиозных объединений в социальном пространстве, изучение влияния религиозного фактора на общество и реакции в обществе на это влияние.

Оба направления – это составляющие единого исследовательского процесса. Осуществление этого процесса подразумевает владение теоретико-методологическими знаниями и практическим (в том числе полевым) инструментарием исследования.

Очевидно, что для освоения исследовательского аппарата необходима соответствующая подготовка, важнейшим компонентом которой является профессиональное образование по социологии религии. Социологами религии, как и солдатами, не рождаются; ими становятся, но желательно – не сразу на «поле боя», а предварительно обучившись.

2. Считаю, что смысл образовательной подготовки по социологии религии определяется вовсе не вопросами «чему учить?» или «как обучать?», а вопросом «для чего?» и связанным с ним вопросом «кому это нужно?».

Позволю себе небольшую личную отсылку. Лет 15 назад, участвуя в дискуссии круглого стола «Социология религии и современная религиозность» на социологическом факультете СПбГУ [2], я довольно упорно отстаивал тезис об *общественной необходимости* профессионального образования по социологии религии, настаивая на том, что обществу нужны люди, умеющие точно понять и публично объяснить то, что происходит с религией и вокруг религии в этом обществе.

Некоторые коллеги не менее твёрдо возражали мне, указывая на наивность ожиданий того, что кому-то действительно нужна адекватная социологическая картина религиозности – и не просто из любопытства, а для принятия, скажем, управленческих решений; да и так называемому обществу это тоже не нужно – зачем знать что-то, что может болезненно расходиться с прекрасным сном о себе.

И вообще, говорили мне, социологу важно то, чем он занимается, и делать это он должен с максимальным профессионализмом, для чего и требуется образование. А будут его научные результаты затребованы кем-либо или нет – не его забота, и стучаться во всякие там государственные или общественные двери со своими выводами он не должен. Кому надо будет, тот сам его запросит. Я все эти возражения оспаривал, но признаюсь, что убедительные аргументы приводить было трудно, по большей части мои доводы были умозрительными, из серии «не как есть, а как должно быть».

В принципе я и сейчас уверен, что существует некая объективная необходимость в профессионально обученных социологах религии, способных не только самим адекватно понять многообразие сопряжений социального и религиозного, но и внятно публично выразить добытое знание. Эта необходимость объективна как одна из граней независимой от конкретных обстоятельств потребности совокупного субъекта по имени «общество» в самосознании.

Но должен констатировать, что собственный опыт пребывания в социологии религии, в какой-то мере как исследователя и в большей степени как преподавателя высшей школы, побуждает отчасти признать правоту встреченных тогда возражений. Существование в российской системе образования подготовки по социологии религии, а значит – по-

явление носителей соответствующих «знаний, умений и навыков», выглядит, по моему впечатлению, весьма маргинально. Достаточно упомянуть хотя бы одно обстоятельство: на факультетах социологии двух главных вузов страны – Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и Санкт-Петербургского государственного университета — преподавание социологии религии сведено к минимуму на грани неприличия (то есть имеет почти факультативный статус).

3. Дискомфортность фактической ситуации усиливается тем, что социология религии в России всё-таки существует – как в кругу научных направлений, так и в образовательных стандартах, предусматривающих наличие такой учебной дисциплины. Вузовские преподаватели периодически мастерят УМК и РПУД по социологии религии. Худобно, но присутствуют разделы, главы или параграфы о социологии религии в учебниках и учебных пособиях – как по социологии, так и по религиоведению. Выходят даже учебные издания собственно по социологии религии.

Приведу может быть странное сравнение. Легитимная и при этом не востребуемая социология религии у меня вызывает ассоциацию с сочинениями разных достойных мыслителей, стоящими в красивых переплётках за стеклом книжных шкафов, но крайне редко когда берушимися в руки; зато можно всегда показать в их сторону, дескать, – вот, есть у нас такое... Ну, а случись какая надобность – ведь неведомо – за какой том хвататься, поэтому обходятся 119отиве119г119и вариантом, типа брошюрки «Социология – притворись её знатоком» или «Дюркгейм за 45 минут» (в моей коллекции подобные имеются; про социологию религии ещё не встречал, но не исключаю, что и такое есть или появится).

Итак, вопросы «кому и зачем это нужно?» остаются, на мой взгляд, сродни камню преткновения на пути социологии религии в России, а значит и перед образовательной подготовкой по этому направлению.

4. За общим стратегическим звучанием обозначенной проблемы стоят и немаловажные вопросы тактического свойства, главный из которых – существуют ли сферы занятости для трудоустройства новоиспеченных социологов религии и вообще каков рынок труда, где можно было бы реализовать полученное образование?

Вроде бы, на этот вопрос отвечает ФГОС «последнего поколения», обозначающий как сферы профессиональной деятельности – научно-исследовательскую, педагогическую, организационно-управленческую. Но все, кто связан с процессом набора обучающихся и выпуска бакалавров/специалистов/магистров, понимают лукавство этих формулировок. То, что предлагается абитуриентам как перспектива для их привлечения на образовательные программы, скромно говоря, очень плохо соотносится с тем, что ожидает выпускников. Так что энтузиастам обра-

зования по социологии религии головной боли добавляет ещё и вопрос: «куда будем выпускать?». Кстати, трудоустройство выпускника по полученному «профилю» вменено как один из показателей эффективности работы вуза. И если «пристроить» по специальности почти некуда — нужно ли вообще готовить таких специалистов? Прямо гамлетовская ситуация...

5. Допустим на время, что все эти малоприятные вопросы можно перевести в режим умолчания. Обратимся собственно к содержанию возможного профиля «Социология религии» в каких-либо образовательных программах. Здесь, как представляется, не уйти от вопроса «кого будем готовить?».

Если работа пойдёт в рамках основной образовательной программы по направлению «Религиоведение», значит ли это, что будут готовиться именно религиоведы, но компетентные в вопросах социологии религии? То есть социология религии будет осваиваться как одно из направлений религиоведения и, упрощенно говоря, трактоваться по-религиоведчески?

Или же всё-таки введение профиля «Социология религии» означает, что ориентиром является отраслевое направление социологии, а образовательный контент будет с явно выраженным социологическим акцентом и соответственно этому будет включать социологически ориентированные учебные дисциплины?

Ясно, что по обстоятельствам учебного процесса в конкретном вузе согласно конкретной образовательной программе придется иметь дело либо с первым, так сказать, религиоведческим, либо со вторым, социологическим вариантом социологии религии. Но хочется обратить внимание на принципиальный аспект введения социологии религии как профиля образовательной программы. А именно: какую социологию религии мы хотим видеть в высшей школе (причём, безотносительно к тому — государственное, муниципальное или частное это учреждение высшего образования)?

От социологов-профессионалов логично будет ожидать обозначения автономности социологии религии от, скажем, философствующего религиоведения. Я, правда, не знаю в российском образовании социологических факультетов, где бы не только читался курс, но и шла бы подготовка по направлению «Социология религии». Значит, что-то сдерживает социологов, и возможно это не только чисто формально-организационные препятствия.

Самому мне ближе так сказать «религиоведческая социология религии», исходя из убеждения в необходимости социологических знаний для любых наук, изучающих религии, но равно и необходимости социологических знаний для религиоведов.

6. Есть и ещё один, можно сказать деликатный, момент. По всем действующим законодательным актам образование в государственных и муниципальных образовательных учреждениях России носит светский характер. Но если вуз из категории ЧОУ, то он может иметь и какие-либо конфессиональные приоритеты. Не отразится ли это на преподавании дисциплин по социологии религии, если там предполагается её изучение? Признаюсь, что я не являюсь энтузиастом чего-то вроде «христианской социологии религии», «исламской социологии религии» и тому подобного. Для меня это сродни «православной математике» или «исламской биологии».

Социологическое исследование православия или ислама, как и любой другой религии, – это научное занятие, диктующее светский ракурс взгляда. А вот как возможна конфессиональная социология – это остаётся делом дискуссионным (что показало, например, недавнее обсуждение на межвузовской конференции «Социология религии в образовательных программах высшей школы» [1]). Можно возразить, сославшись на историю социологии религии, у истоков которой весьма заметны как раз представители конфессиональных сообществ. Но это – очень спорный сюжет и его сопряжение с образовательным процессом представляется уместным только в плане ознакомления.

Итак, размышляя над содержанием образовательной подготовки по социологии религии, приходится всё время, что называется, держать в уме разные привходящие и параллельные обстоятельства не только научного, но также мировоззренческого, идеологического, либо организационного свойства, которые могут обусловить любой крен в процессе обучения.

7. Теперь немного о содержании возможной учебной программы профиля «Социология религии». Обычно социогуманитарные учебные дисциплины упрекают за перегруз теоретическим материалом, что якобы отдаляет их от реальных запросов общества. Иногда с этим можно и согласиться. Но для социологии религии в российском образовательном контексте крайне необходимо как можно более полное ознакомление обучающихся именно с современным теоретическим знанием в этой области. Что говорить о студентах, когда для многих преподавателей, которым выпало читать курс социологии религии, самым последним словом в этой науке нередко остаются, скажем, труды П. Бергера 1960-х годов.

Другое суждение – о пропорции присутствия дисциплин из разных направлений религиоведения в социологическом профиле. Совсем без этих дисциплин нельзя. Но есть опасность существенного перевеса в объемах учебного времени в сторону, скажем, дисциплин по истории религий (этот материал преподаватели знают лучше, любят и охотно к нему обращаются). Ещё одна диспропорция может возникнуть при явном преобладании материала, отсылающего к процессам религиозной

жизни общества в так называемом христианском мире. Тематика обществ Востока в занятиях по социологии религии всегда оказывается маргинальной.

Понятно, что состав вариативной части и дисциплин по выбору во многом определяется наличным составом преподавателей, их научными интересами, которые не всегда полностью совместимы с профилем программы. Тогда неплохо бы предусмотреть систему договоров с внешними коллегами-специалистами для их привлечения к преподаванию нужных дисциплин. Кстати, во ФГОС-3+ есть и вообще занятное положение: должен быть разработан порядок привлечения к текущему контролю и промежуточной аттестации «внешних экспертов» – работодателей из числа действующих руководителей и работников профильных организаций, а также преподавателей смежных образовательных областей.

Наконец, придётся учитывать требование ФГОС для магистратуры ограничить лекционные аудиторные занятия, уделив им не больше 6 часов в неделю, а остальные 12 часов посвятить практическим занятиям. Очевидно, большую часть дисциплин надо будет выстраивать в формате разного рода практикумов и это потребует тщательного отбора материала для заданий студентам. Добавит хлопот и организация предусмотренных ФГОС-3+ практик, особенно того, что названо «Практика по получению профессиональных умений и опыта профессиональной деятельности (научно-исследовательской, педагогической, организационно-управленческой)». Нет худа без добра – не исключено, что в поисках площадок для этих практик можно найти и будущие места трудоустройства выпускников; но особо уповать на это не стоит.

8. Общий итог сказанному подведу следующим образом.

Отстаивание и внедрение в вузах страны образования по социологии религии, будь-то образовательные программы, так называемые профили в этих программах или хотя бы учебные дисциплины в рамках вариативной части программ – это практически единственный способ поддержать наличие в обществе хотя бы небольшого слоя относительно адекватных специалистов. Уверен, что в таком образовании заинтересованы все, кто считает необходимым развитие социологии религии в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросенко С. В Свято-Филаретовском институте говорили о преподавании социологии религии // [Электронный ресурс]. URL: <http://sfi.ru/sfi-today/article/Conf-o-sociologii-religii.html>

2. Социология религии и современная религиозность (материалы «круглого стола») // Журнал социологии и социальной антропологии. — СПб.: Социологическое общество имени М. М. Ковалевского, 2001. № 3. С. 182–188.

*Сухоруков В.В.,
(Россия, Белгород)*

КАК РОССИЙСКИЕ СОЦИОЛОГИ РЕЛИГИИ ОСМЫСЛИВАЮТ ВОЦЕРКОВЛЕННОСТЬ?

Аннотация. В статье рассмотрено, какой смысл вкладывают некоторые российские социологи религии в понятие «воцерковлённость» и сходные с ним концепты. Разные операционализации поддаются синтезу.

Ключевые слова: смысл, воцерковлённость, социология, религия.

*Sukhorukov V.V.
(Russia, Belgorod)*

HOW RUSSIAN SOCIOLOGISTS OF RELIGION UNDERSTAND CHURCHLINESS?

Abstract. This paper is devoted to meaning of the concept “churchliness” and similar to this. Synthesis of different operationalizations is possible.

Keywords: meaning, churchliness, sociology, religion.

Ответить на вопрос, поставленный в заголовке, удобно с помощью тезисного формата.

1. Общий и краткий ответ прост: по-разному.
2. Первоначально концептуальное поле, в котором функционируют термины «воцерковлённость», «воцерковление», «(не)воцерковлённый» и однокоренные слова, лежало в рамках богословского дискурса, вследствие чего все социологи, желающие исследовать эти феномены достаточно глубоко, вынуждены привлекать наработанный экклесиологический материал.
3. Обращение к теологии происходит с большей или меньшей степенью подробности, однако, у авторов-«качественников» большее заметно внимание к внутренним религиозным коннотациям понятия воцерковления и связанным с ним обрядам и таинствам, чем у «количественников».
4. Парадоксально, но авторы, стоящие на светской позиции, в целом более строго относятся к необходимости соблюдения церковных критериев при классификации респондента как (не)воцерковлённого, чем явно православные социологи (хотя и там, и там имеются исключения).
5. В содержательном плане гуманитарии, занимающиеся воцерковлённостью, могут быть разделены на две группы: с одной стороны, В.Ф. Чеснокова (которая ввела это понятие в социологический оборот) и её последователи, отчасти модифицировавшие методику под собственные задачи, с другой стороны, все остальные.

6. Разделение исследователей воцерковлённости по поколениям на «молодых» и «старых» эвристически бесплодно, т.к. объективная разница в возрасте не влияет ни на стратегию исследования, ни на строгость критериев, ни на применение подхода основательницы.

7. Понятийная диффузия, по-видимому, будет продолжаться и дальше, поэтому трудно спрогнозировать, остановится ли этот процесс, и если да, то какой будет окончательная дефиниция воцерковлённости.

8. Подходы разных авторов (даже с учётом разницы между количественной и качественной стратегиями в исследовании воцерковлённости) можно синтезировать, выделив общие признаки и объединив специфические находки на системной основе с учётом теологического аспекта.

Трифуневич В.С.
(Сербия, Ягодина)

ШКОЛА И КУЛЬТУРА: ПЕРИФЕРИЗАЦИЯ ТРАДИЦИИ И ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Культура общества в переходном периоде, имеющая элементы традиционной культуры, не автономна, она формируется в контакте с *основной традицией* – доминирующей культурой в глобальном обществе.

Способ контакта и соприкосновения этих двух культур определяет степень изменения так называемой переходной культуры, квантовые изменения, которые должны быть достигнуты образом жизни, отмеченным потерей традиционных ценностей перед новшествами, представленными глобальным обществом. Объединение ценностей мировой культуры с существующей культурой общества, переживающего переходной период, осуществляется путем расширения сети социальных и культурных учреждений, чья роль заключается в передаче новых ценностей. В этом процессе школа выступает как особое многофункциональное учреждение, которое должно стать лидером в адаптации молодого поколения к новым социальным требованиям и потребностям. Функции культуры школы и ценностей, участвующих в институциональном образовании, определяют, в свою очередь, сущность и характеристики идентичности участников образовательного процесса, а также характер развития общества.

Возвращение религиозной культуры в образовательный процесс в сербском обществе (2001), предоставило православию возможность принимать активное участие в формировании православной и еще более широкой культурной самобытности молодого поколения, охваченного обязательным образованием. На вопрос о том, насколько хорошо эта

возможность реализована, ответить трудно, так как реальное влияние религии на человека не может быть «точно измеренно» в соответствии с требованиями научной методологии.

Исходя из того, что культура и ее ценности являются не только важной опорой для личности, но и точкой, через которую преломляются события в более широком социальном пространстве, автор подчеркивает важность их исследования, особенно сегодня, в условиях социальных и образовательных изменений.

Ключевые слова: школа, культура, религия, ценности, молодое поколение.

*Trifunovic V.S.
(Serbia, Jagodina)*

THE SCHOOL AND CULTURE: PERIPHERIZATION OF TRADITION AND IDENTITY

Abstract. The transition society culture, which has elements of tradition culture, is not autonomus, but is shaped in conformity with *great tradition* – dominant culture in global society. The form of interaction and communication between the two cultures determines the scope of transition cultural changes, the quantum of changes that should be made in lifestyle marked with the disappearance of traditional values due to innovations typical for global society. Integration of values of global culture into the existing transition culture is performed by spreading the network of social and cultural institutions, which role is overcoming new values. School has a special place in the process, being a distinct multifunctional institution intended to become a milestone of the process of adapting the young generation to new social requirements and needs. The functions of school culture and values which are incorporated in institutional education determines the essence and the main features of identity of factors in the process of institutional education, as well as character of social development.

The reinstitution of religious culture in the educational process in the Serbian society (2001) represents an open opportunity for Orthodoxy to actively partake in the formation of both the orthodox and cultural identity of the young generation undergoing compulsory education. The question whether that opportunity has been properly taken is not easy to answer as it is not possible to «precisely measure» the real influence of religion on man according to the scientific methodology practices.

Starting from the fact that culture and values represent significant supports to the individual, but also a points of breaking the broader social system procedures, the author stresses the importance of studying them, especially nowadays, in conditions of social and educational changes.

Keywords: school, culture, religion, values, young generation.

Введение

Образование и культура комплексно связаны между собой: реальная культурная среда оказывает влияние на роль образования в распространении культуры, как и образование оказывает влияние на процессы социализации культуры (Иванович, 2003 г.), на распределение культурного капитала и культурное воспроизводство (Бурдьё и Пассерон, 1977). Поощряя определенные ценности и выбор содержания, передаваемого через учебные программы, общее образование устанавливает конкретную модель в качестве доминирующей культуры и создает у участников образовательного процесса потребность в принятии передаваемых моделей культуры без какого-либо реального интересования о смысле, который они несут.

Реформа образования в сербском обществе, начатая после 2000 года, ориентирована на внедрение новых материально-технических средств и различные способы педагогическо-психологического программирования образовательной работы; от «воспитательной деятельности школы», вроде бы, отказались, а нет ни четко определенной политики, направленной на поддержку и развитие образовательной культуры, суть которой заключается в обеспечении культурных связей учеников, приходящих из разных социальных и культурных слоев, не только друг с другом, но и с другими, не обучающимися в школе и их соприближению с помощью культуры, передаваемой и распространяемой школой. В образовательной политике нет рекомендаций, направленных на создание условий для распространения культуры, которая, в частности, опирается на традиции и предоставляет возможности для создания и выражения культурной самобытности. Образование, однако, далее остается важным фактором в формировании молодежной культуры, с заметной релятивизацией отношений к традиции и идентичности.

Социальные и культурные изменения и образование

Социальное развитие – это развитие всех измерений общественной жизни в рамках социальной системы в целом, а значит и развитие организации культуры и организации образования, а также количественные и качественные изменения в их взаимной связи.

Страны переходного периода, которые в мировом обществе имеют статус полу-периферии и периферии, из-за приспособления к динамике развития того самого общества, под прикрытием модернизации, принимают стандарты, ведущие к реколонизации их экономики, общества, культуры и образования (Митрович, 2009). Они принимают навязанную концепцию однородности культуры и образования: легко отказываются от своих собственных культурных особенностей и образовательных традиций, игнорируя тот факт, что область образования, как место соприкосновения мировой и национальной культуры, является ресурсом, который может восстановить равновесие между потребностью сохране-

ния национальной и культурной самобытности и включением в глобальное общество (культуру). Создание этого равновесия, однако, подразумевает признание и сохранение культурных ценностей, а также создание критического отношения к гомогенизационному влиянию «мировой» культуры. Открытый в этих обществах вопрос самобытного определения наиболее часто сводится к упрощенному выбору между (1) традициями, которые рассматриваются как выражение этноцентризма и консерватизма, и (2) зарождающейся или глобальной культуры, которая рассматривается в качестве инструмента согласованности с «большим миром». Это противостояние между *старым и новым* в, так называемых, малых обществах, законно приводят не только к отрицанию принадлежности к собственной культуре, но и к поступкам, направленным против культуры, которая, в то же время, является выражением отсутствия свободы.

Глобализм, с его настойчивым требованием принятия определенных стандартов в различных секторах общества, препятствует проявлению культуры, как свободной практики, подвергая сомнению право на развитие уникального культурного самовыражения и право на сохранение культурных особенностей.

Придавая какой-то смысл, значимость и ценность материальным и духовным творениям и различным формам организации общественной жизни, каждая социальная группа определяет предпочтительные формы существования и формирует свою собственную культурную идентичность. Процесс непрерывного культурного развития, дает возможность к соприкосновению традиционных систем ценностей и новых форм культуры и обеспечивает отдельным лицам и общественным группам возможность определить новые цели общего социального и культурного развития и предпринять новые действия, как результат изменившихся представлений о типе желаемого существования. Их противостояние в современных обществах приводит к широкому проявлению культуры, прежде всего, как формы, отличающейся от традиционных ценностей.

Понимание человека и его мира невозможно без понимания *традиций*. Если под традициями понимается «неутилитарное, неидеологизированное, немифологизированное духовное наследие, которое, в живой ткани современной культуры, предполагает и обеспечивает проникновение и искоренение, аккультурацию и инкультурацию традиционных систем ценностей и взглядов и новых культурных ценностей, но также приносит и их оплодотворение и творческое обогащение» (Илич, 1995: 148-149), то становится ясно, что традиции позволяют (и объясняют) развитие культуры. Отношение разных обществ и социальных групп к традициям, в разные исторические эпохи амбивалентно и развивается в диапазоне от готовности к принятию «набора ценностей, достойных доверия» к отрицанию их же.

В глобальном обществе узнаваема тенденция «отказа от» традиций и традиционных ценностей и всеобщее пренебрежение к «старым» ответам на существующие вопросы, которые возникают в человеческом обществе. Особенно выделяются молодые люди в отрицании важности традиций, которые рассматриваются как устаревший опыт, не помогающий в поиске новых рациональных ответов на существующие вопросы. «Здесь, однако, есть трудность... Есть вопросы о смысле человеческой жизни, которыми рациональность может заниматься только неподходящим для этого образом. Проще говоря, новая рациональность не может создать удовлетворяющие ценности, кроме чисто инструментальных, таких как эффективность, максимизация и т.д.» (Бергер и Кельнер 1991: 163). Неглобализирующаяся культура общества, однако, основана именно на инструментальных ценностях: разрабатываются целые системы институциональной поддержки для их расширения, среди которых школа занимает важное место.

Школа и культура

В отдельных культурах существуют организованные культурные комплексы и учреждения, которые отвечают различным потребностям социальных групп и индивидов. Культура, однако, не представляет собой целое, в котором все комплексы в равной степени важны и непротиворечивы. Наоборот, связь между отдельными культурными комплексами можно рассматривать как процесс обмена, «обремененного антагонизмом между традициями (культурным наследием) и действительно функционирующей культурой» (Соколов, 1976: 88). В соответствии с этим определением, связь между школой и местной социальной общностью можно считать, с одной стороны, центром противостояния мощной мировой культуры и субкультуры конкретной социальной среды, в которой первая, несомненно, выходит победителем, разрушая ключевые детерминанты культуры местного социального сообщества; а с другой, в качестве *возможного* центра культуры, который играет решающую роль в интеграции периферийной социально-культурной среды в глобальное общество и культуру. Определение этого второго возможного варианта предполагает полную реализацию *внутренних и внешних функций* школьной культуры (Пешич, 1992), чтобы была возможность быть посредником между глобальной и традиционной культурой и установить равновесие в социально-культурной среде, присутствующей в данном обществе. С одной стороны, функции культуры включают в себя всю образовательно-воспитательную систему, которая специально ориентирована на процессы содействия развитию условий жизни человека и формирование социальных отношений в обществе (Пешич, 1992; Иванович 1997); а с другой стороны, это просто специализированная служба, которая, в первую очередь, занимается личностями индивидов (Mortensen и Schmuler 1973). В современной школьной системе, однако, функциями

культуры пренебрегают, а в своего рода арбитраже между старым и новым, школа и образование абсолютно не беспристрастны. Традиционные ценности, которые играют важную роль в создании образа общества, к которому принадлежит индивид и картины мира, чьей неотъемлемой частью является данное общество, исключены из общего образования.

В так называемых современных обществах общие изменения имеют антитрадиционный характер и, соответственно, человеческие категории подавляют и превосходят сверхчеловеческие категории, а это может привести к тому, что усагласованные человеческие мерки станут первичными по отношению к универсальным ценностям (Ганнон, 1987). Невозможность видеть ясную картину всех размеров основных явлений бытия, не позволяет человеку понять всю действительность. Институциональное образование только увеличивает состояние замешательства и чувство растерянности на пути поиска наиболее полной картины мира, так как новые ценности заменяют традиционные, а повсеместно присутствующий материализм подавляет духовность – существующие изменения делают трудными и даже невозможными для индивида поиски надежных и неизменных точек опоры. Культура образования, направленная на формирование характера участников образовательного процесса, или его «улучшение» с полноценным использованием старых инструментов воздействия: манипуляции, внушения и конформистской интеграции, не заинтересована в понимании Души, ее порывов и вечной борьбы со злом в себе самой (Зеньковский, 2003) и в мире, который ее окружает.

Образование и религиозная культура

Далеко ушедший процесс дехристианизации современного общества или так называемого общества западного культурного круга, которое родилось и развивалось на христианской традиции, осуществляет сильное влияние на концепции и перспективы образования: христианские ценности подавляются и набирает силу тенденция к обустройству общего образовательного пространства, структурированного в соответствии с параметрами рынка. Принципы *эффективности и рыночной оправданности* становятся основными принципами новой образовательной парадигмы, в которой образование и, особенно, христианское воспитание отталкиваются на задний план: материальное побеждает духовное.

Сербское общество ищет подтверждения своей самобытности в движении к европейской интеграции, сербское образование – в европейских масштабах собственной реформы. И целое, и часть его показывают способности к согласованию – готовность к принятию требований интеграции, к которой стремятся и к адаптации в новой обстановке. Из чего вытекает необходимость стирания различий идентичности между нами и *другими*, и желание признания со стороны *других*, что нам, по

собственной оценке, дает легитимность для выживания среди отличающихся от нас. Это постоянное желание принятия нас *другими*, такими значительными для нас, которое налагает принятие норм и ценностей, характерных для других, подавило первичный идентификационный процесс распознавания себя(самоидентификации), отказывая нам в ответе на постоянно присутствующий вопрос *кто мы есть*.

В соответствии с рекомендациями Совета Европы (1993) «религия была введена в классы» в системах образования многих восточно-европейских обществ, которые, таким образом, показывали намерение обеспечить гармонию с союзом развитых западных обществ. Религиозное образование было введено в школьное образование, однако, остаются открытыми следующие вопросы связи между воспитанием, образованием, христианским воспитанием: (а) действительно ли христианское воспитание существенно включено в существующий учебный процесс; (б) действительно ли христианское воспитание, в текущей совокупности соотношения сил в общественном пространстве, может оказывать существенное влияние на формирование мировоззрения у школьников?

Введение религии в программу школьного образования в Сербии представляет собой попытку общества в переходном периоде встретиться лицом к лицу с собственными традициями и самобытностью. Однако, эта встреча происходит в соответствии со стратегией гармонизации с так называемым европейским социально-культурным пространством, воплощенным в Европейском Союзе (ЕС). Политика в области образования пытается сербское образование «гармонизировать» с моделью образования, присутствующей в ЕС. Религиозное образование было введено в школьную программу (2001), а в корне этого решения, в первую очередь, стоит намерение создать разрыв с предыдущей многолетней образовательной традицией, и только во вторую очередь согласование с рекомендациями Совета Европы о школьном религиозном образовании. Эффект такого декларативного определения, которое не следует концепции действий важных действующих лиц реализации процесса «возвращения религии в класс», привело к абсурду, по крайней мере, когда речь идет о влиянии введения православного катехизиса на принятие школьниками религиозных ценностей. Приближение школы к православию не привело к расширению его влияния на школьников. Религиозное образование свелось к передаче догм, не хватает ключевых элементов: развития *чувства общности*, участия в литургической общине, развития *потребности* участия в жизни Церкви.

Вступление религии в систему образования не способствовало исцелению духовных начал в человеке – его подготовке к *вечной жизни*. Религиозное образование было введено в школах, однако, не изменилось существенное влияние институционального образования на личность—оно и дальше пытается «привести в порядок» духовную жизнь

человека, воздействуя на так называемую психическую периферию или характер. Не признается важность воспитания цельной личности, чье сердце вдохновлено и открыто для мыслей о Боге. С другой стороны, широкий социально-культурный контекст, в котором происходит институциональное образование, не создает наиболее благоприятные условия для вдохновения души: образование не готовит душу к спасению, оно готовит ее для жизни в земном мире, в котором устройство духовной жизни уступает устройству жизни материальной.

Тенденция человека достичь бесконечности нашла два пути: путь, на котором человеку открывается сам Бог и путь мимо Бога, на котором человеку открывается сила твари (мирского, материального). «Свои корни мы ищем вне нас – это и есть неутолимая жажда за Бесконечностью: неутолимая потому, что в самой личности для нее нет той полноты, которая бы ее утолила. Если мы поворачиваемся к Богу, душа получает ответ на свои поиски, но если хотим приблизить Бесконечность без Бога, то, естественно, обращаемся к мирскому... – мирской Софии» (Зеньковский, 2002: 86). Перед каждым человеком стоит выбор: искать бесконечность в Бога, вне Бога или без Бога. Используя принципы свободы, люди постоянно делают судьбоносный выбор, который всегда является выражением господства между онтологическим грехом и глубиной духа, выбором, чем будут жить: духовным или мирским.

В духовном мире человека происходит борьба между двумя сторонами или двумя половинами: «половиной добра и половиной зла, то есть, светлой половиной и темной половиной духовности» (Зеньковский, 2002: 88). Существование в человеческом духе тенденции ко злу можно преодолеть только путем свободного стремления души к Богу, объединенного с благодатной Божьей помощью. Тем не менее, человеческое фокусирование на самом себе приводит его к самообожанию – отворачиванию от Бога. Человеческая страсть к познанию, возвышению науки над духовным ростом, делает невозможным человеческое *смирение* и приводит его к борьбе с Богом.

Развитие глубоких слоев духовности, как поиска цельности, однако, становится настоятельной необходимостью в мире, где существует двойственность, в котором наряду с добром произрастает и зло. В каждом человеке есть двойственность, а чтобы он духовно рос и развивал святые принципы духовной жизни, ему нужен «регулятор» – Церковь, мудрый священник, благодать Божия. Институциональное образование не может быть настоящим регулятором, однако, может внести свой вклад в создание условий и влияние на развитие цельной личности, если станет *чувствительным к вопросу развития души*.

Вывод

Изменения в обществе формируют цели и роли образования и вызывают серьезные изменения внутри институциональной системы и в характере ее связи с социальным обществом. Модернистские заверения

о важности личных перспектив, личного выбора и о важности сосредоточения на самом себе дестабилизировали христианские ценности, самой важной среди которых является *любовь*. Из разных сфер общества исключена *соборность* (единство в многообразии), в них сейчас владеют рационализация, эффективность, конкурентоспособность, бюрократизация и другие принципы социальной организации, которые (а) регулируют взаимодействие индивида с другими, (б) определяют меру самосознания, самоанализа и самопринадлежности. Поскольку эти способности отрегулированы и определены обществом, это означает, что у человека отнят дар свободы или принцип творческого самопознания: в выборе идти по жизни *с Богом, вне Бога* или *без Бога* человек все реже принимает решение самостоятельно, потому что общество пытается жить без Бога. Институциональное образование играет здесь роль посредника, который социально выбранные варианты представляет и распространяет среди участников образования и, судя по всему, активно участвует в «глобальном заговоре против свободы».

Образование с элементами религиозного образования, кажется, само номинально приблизило новые поколения к христианству: вполне требование о включении религиозной картины мира в общее *сознание* о мире как *приближении к Богу*. Тем не менее, системная поддержка развития «духовности», под которой подразумеваются различные формы самосовершенствования и сосредоточения на себе, является путем *удаления от Бога*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П., Келер Х. Социология в новом ключе. – Ниш: Градина. 1991.
2. Bourdieu P., Passeron J. Reproduction in Education, Society and Culture. – London: Sage Publications, 1977.
3. Генон Р. Темный век. – Чачак: Градац, 1987.
4. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Београд: Бримо, 2002.
5. Илич В. Религия и культа. – Ниш: Просвета, 1995.
6. Иванович С. Социология и образование. – Белград: Министерство просвещения Республики Сербии, 1997.
7. Иванович С. Социология образования. – Ягодина: Учительский факультет, 2003.
8. Митрович Л. Переход к периферийному капитализму: социологические исследования глобальных и региональных изменений. – Белград: Институт политических исследований, 2009.
9. Mortensen D.G., Schmulder D.M. Педагогическое руководство в современных школах. – Сараево: Светлость, 1973.

10. Пешич М. Культура образования. У.В. Илич и др., Школа – центр культуры. – Белград: Институт по изучению культурного развития; Ниш: Просвета, 1992.

11. Соколов Е.В. Культура и личность. – Белград: Просвета, 1976.

*Трофимов С.В.
(Россия, Москва)*

КРИЗИС СИСТЕМЫ РЕГУЛЯЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ВОПРОСА СВЕТСКИМ ОБЩЕСТВОМ ПО Д. ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ

Аннотация. Предложенный доклад освещает предложенную французским социологом Даниэль Эрвьё-Леже концепцию Религиозного индивидуализма в условиях современного западного общества. Дается оценка религиозной ситуации во французском обществе конца XX века, приводятся примеры. Особое внимание уделено кризису светского регулирования религиозного в современном обществе. Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

Ключевые слова: Даниэль Эрвьё-Леже, религия в движении, религиозный индивидуализм, светскость, современная религиозная ситуация, религиозные альтернативы.

*Trophimov S.V.
(Russia, Moscow)*

THE SECULAR REGULATION OF THE RELIGIOUS. DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Abstract. The proposed paper outlines concepts of the Religious individualism in modern Western society analyzed by the French sociologist Danièle Hervieu-Léger in «Religion in movement» (1999). Author proposes an assessment of the religious situation in the French society at the end of the XX century and discuss some examples. Particular attention is given to crisis of secular regulation the religious in the modern society. The material is useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Keywords: Danièle Hervieu-Léger, Religion in movement, modern religious situation, religious individualism, laicity, religious institutions, religious alternatives.

Важным достоинством книги «Паломник и обращенный» (1999) [1, Р. 290] французского социолога религии Д.Эрвьё-Леже является прове-

денный анализ возможности регуляции религиозного вопроса светским государством. Современное светское государство, занимающее нейтральную позицию относительно религии своих граждан, оказывается неспособным решить социальные проблемы, связанные с функционированием религиозных групп. Положение о государстве как гаранте религиозных свобод граждан и невозможность юридического определения отличия религии от секты не позволяют организовать превентивную политику защиты от групп опасных для психического и телесного здоровья, собственности, а иногда и жизни индивида. Изменения происходящие в характере религиозности, утрата религиозными институтами способности эффективно утверждать истины веры, перестановка сил в религиозной иерархии приводит к тому, что государство более не находит контрагента для диалога и решения общественно значимых проблем, так или иначе связанных с религиозными вопросами. Французский социолог обращается к истории формирования светскости во Франции и находит истоки кризиса в несоответствии сложившейся и поддерживаемой модели взаимоотношений религий и светского государства и современного состояния религиозности.

Д. Эрвьё-Леже начинает анализ с предположения, что католицизм, утверждающий истины веры посредством авторитета духовного института, должен обладать более высокой «сопротивляемостью» процессам угасания и деинституционализации. Католическая система институционального утверждения исторически построена на преемственности приходской цивилизации: соответствие взглядов верующих достигается в культе, причастии и таинствах. Неотделимая от факта существования постоянных территориальных общин и от наличия достаточного для руководства и окормления верующих числа духовенства – «религиозного персонала», система сегодня полностью перестраивается. Французский католик оказывается в социальном пространстве, в котором конфессиональная идентичность потеряла значительную часть своего содержания, а сам католицизм не может более претендовать на статус религии большинства. Религиозная практика становится формой определённой «позиции», касающейся небольшого «остатка» верующих, в высшей степени включённых в религиозную жизнь, при чем «конформистская» практика, понимаемая как обязательство и послушание, уступает место практике активной, показываемой публично как личное свидетельство. Современный верующий испытывает необходимость самостоятельно выбирать свою общину. Происходят быстрые изменения приходской структуры (сети): ассоциативное назначение прихода превозобладает над его территориальным измерением, что вместе с уменьшением числа священников [2], обуславливает управление приходом группами добровольцев-мирян и связано с индивидуализацией верований. Долгое время считавшаяся второстепенной по отношению к доминировавшей приход-

ской модели, организация общин и выбираемых сетей с соответствующей им системой утверждения истин веры кажется сегодня захватывающим позицией в центре Католической церкви.

Собственно, перегруппирование по близости взглядов не является новым явлением в католицизме, в котором издревле играют значительную роль монашеские ордена и конгрегации, ассоциации священников и мирян, а также движения, объединявшихся на вне-географической основе, для религиозной мобилизации социальных слоёв, профессиональных или возрастных групп и т.д. Вместе с тем, попытки реализации институционального контроля сегодня часто становятся источником довольно ярых внутренних конфликтов. Д.Эрвьё-Леже приводит пример регулярно повторявшихся кризисов движения «Католическое действие» с 30-х до 70-х годов [3]. Усилия, необходимые французскому епископату для противостояния давлению течений традиционалистов, которые претендуют самостоятельно определять рамки католической идентичности, также хорошо демонстрируют эту ситуацию. Социолог приводит в качестве примера сложность стратегической игры, возникшей летом 1996 года во время подготовки празднования 1500-летия Крещения короля Хлодвиг в противостоянии французского епископата и групп верующих, выступающих против «разгула мультикультурализма» как угрозы религиозной и национальной идентичности «чистых французов», что показало трудности иерархии по отношению к формам религиозности, ускользающим от её влияния и власти. Д. Эрвьё-Леже отмечает, что техника, используемая в прошлом – в первую очередь прямая репрессия идеологических диссидентов – оказывается недейственной, когда индивиды и группы притязают на выражение собственного религиозного чувства. Реорганизация системы утверждения истины в его лоне неотделима от процессов «внутренней модернизации» [4], которой он в настоящее время интенсивно подвержен.

Д. Эрвьё-Леже ставит вопрос, лучше ли приспособлены к изменяющейся ситуации протестантские церкви Реформы, которые усвоили логику религиозной индивидуализации, заключённую в протестантской проблематике спасения, и выработали привычку постоянно учитывать разнообразие идеологических и теологических движений в своих рядах. Регулирование вопросов веры у протестантов осуществляется теологом, под ответственностью «исторического духовного влияния (*magistère*)», и позволяет согласовывать разнообразие возможных индивидуальных и общинных интерпретаций Писания. Гибкость такого механизма регуляции также представляет собой слабую сторону институционального протестантизма. Теологический дискурс разделяется на множество течений, каждое из которых считает себя подлинной версией христианства [5], что может продолжаться вплоть до атомизации, если ни одно из теологических течений не сможет навязать свою гегемонию и вопло-

тить верность доктринальному наследию Реформы. Эта логика плюрализации благоприятствовала десакрализации институтов в протестантизме. Однако, такая ситуация может приводить к замыканию общин самих в себе, ставя таким образом под сомнение вопрос о единстве Церкви. Тенденция к расколу, преобразовывающая протестантизм структурно усиливается конкуренцией на открытом рынке спасения («религиозный рынок» в терминах П. Бергера).

Д. Эрвьё-Леже предполагает, что во Франции сохранение в сознании национального протестантизма ориентиров на общую историю, отмеченную героической традицией сопротивления и борьбы, играет «роль близкую к роли ритуала в католицизме» [5, Р. 27]. Это делает более понятной ставку на сохранение национальной коллективной памяти и особую важность мемориальных практик для Церквей Реформы во Франции. Вместе с тем, Протестантизм характеризуется большой открытостью Протестантской Федерации Франции к экуменизму; увеличением числа маленьких харизматических церквей и неопятидесятников; усилением теологической и социальной дистанции между протестантизмом, придающим ценность отношению к Писанию, и протестантизмом с сильным эмоциональным зарядом, где процветают целительские практики. Эти тенденции серьёзно противоречат исполнению «институционального идеологического духовного влияния (*magistère*)», способного противостоять рискам, вытекающими из распыления веры и отступления общины.

Эта ситуация не является особенностью христианских общин. Модель французского консисториального (т.е. возглавляемого Церковным советом) иудаизма была регулярно оспариваема общинами многочисленных волн иммиграции с XIX века сначала ашкенази, затем сефардами. Сегодня институты французского иудаизма продолжают сталкиваться с течениями, придающим ценность альтернативным определениям еврейской идентичности, а также с растворением общинной еврейской идентичности в «молчаливом иудаизме», переживаемом индивидами как глубоко персональная приверженность, которая никак не проявляется публично [6].

С этой точки зрения, даже случай ислама, где отсутствие федерализирующего органа оставляет полную свободу системе множественного и, возможно, противоречивого общинного утверждения истин веры, не составляет своего рода исключения на сцене французской религиозности. Мозаика групп и ассоциаций, которые формируют «ислам диаспоры», отражает именно сложность многочисленных тенденций в исламе от самых радикальных до наименее ортодоксальных [7]. «Каждый член диаспоры в зависимости от своей принадлежности, жизненной стратегии, религиозного образования черпает в источнике разнообразного религиозного опыта свою личную идентификацию по отношению к религиозному, соответствующую его потребностям и его ожиданиям» [7,

Р. 174.]. Эта гибкость беспокоит власти, которые не могут найти сторону, официально представляющую ислам во Франции. Также это создаёт трудности в институциональном межрелигиозном диалоге. Власть готова инициировать процесс институционализации («экклезификации», или «консистоριαлизации»), считая, что особый путь религиозной нормализации, но ислам «ускользает» от этих попыток.

Историческое доминирование в национальном пространстве модели Римской католической церкви привело к утверждению этой модели в рамках французской светскости, как организационный образец для религии в целом. Ритуальная институциональная конструкция, воплощаемая Католической церковью, нашла своё имплицитное отражение в ритуальной институциональной конструкции самой Республики. Д. Эрвьё-Леже отмечает, что светскость содержит в себе социальное и символическое могущество католического института, симметрично противопоставив ему собственную социальную и символическую систему: территориальную сеть публичных школ против сети приходов, фигура власти школьного учителя против священника, представление гражданской общины против общины католической и т.д. Республика смогла победить мощь Католической церкви только противопоставляя ей модель «настоящей гражданской религии» [8] Конфессиональное определение религии в рамках Республики черпает своё определение в католической модели и предъявляет её другим религиозным институтам в «зеркальной игре». Но, чтобы эта система работала вне католицизма, было необходимо, чтобы другие религиозные институты также соответствовали этой организационной мерке. В особенности было необходимо, чтобы они могли предъявить светским властям квалифицированных «собеседников» (переговорщиков), признаваемых всеми верующими как имеющие право законно высказываться от их имени. Для этого религиозные институты должны быть способны ввести режим утверждения истин веры, который делает институциональную власть последним гарантом истин веры, разделяемых всеми верующими. Современная институциональная дезорганизация на религиозном поле вносит вклад в дестабилизацию французской модели светскости, ослабленную политической культурной и экономической эволюцией, которые подрывают своими принципами ценности на которых сами основаны [9].

Государственный нейтралитет, который должен иметь приоритет, оказывается, сложно соблюдать, когда собственно религиозные конфликты – решение которых не может быть согласно юридической практике отнесено к праву церквей (J. Boussinescq) – выливаются на публичную сцену. Привлечение государства в свидетели во имя религиозной свободы проявляется не только у независимых ассоциаций, но и у групп и течений, формально принадлежащих религиозным институтам, но чьи инициативы практически вырываются из-под опеки и ответственности.

Институциональный кризис утверждения истин веры благоприятствует увеличению числа систем верований отдельных общин (управляемых общинно) как внутри, так и вне больших церквей. Вопрос, который ставит перед светскостью, современный рост числа сект, которые могут возникнуть рядом с «большими религиями», процесс распыления общин, стимулирующий сегодняшнюю тенденцию дезинституционализации. Проблему нельзя решить *a priori*, выделив из рассмотрения группы, связанные с «признанными религиями». Не достаточно также укрыться за законодательной базой, считая, что каждая культовая ассоциация управляется, если она законно создана, либо законом 1901-1907 гг., либо законом 1905 года. Необходимо так или иначе переосмысливать в зависимости от новых проблем модель светскости, которая в свое время была создана в ответ на почти монопольную позицию Католической церкви на религиозном поле.

ЛИТЕРАТУРА

1. Danièle Hervieu-Léger. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999.
2. J. Palard, «Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique, entre singularité et universalité. Territoire et centralisation», *Archives de Sciences sociales des religions* (à paraître).
3. Cf. D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation*, Paris, Le Cerf, 1973.
4. Процесс сходен с «внутренней секуляризацией», проанализированной Ф.Исамбером а работе F.A. Isambert, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, 17, 1976.
5. J. P. Willaime, *La Précarité protestante*, Genève, Labor et Fidès, 1992.
6. Cf. R. Azria, «Juifs des villes, juifs des champs», *Nouveaux Cahiers*, n° 1, 1998.
7. C. Saint-Blancat, *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard Editions, 1995.
8. P. Nora (éd.), *Lieux de mémoire*, vol. 1 : *La République* (tome I) ; *La Nation* (tomes II, III, IV), Paris, Gallimard, 1984 et 1987.
9. Cf. M. Gauchet, «Sécularisation, laïcité : sur la singularité du parcours français», *Les Idées en mouvement. Mensuel de la Ligue de l'Enseignement*, supplément au n° 58, Avril 1998.

*Элбакян Е.С.
(Россия, Москва)*

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИИ

Аннотация. В статье Элбакян Е.С. «Институциональные особенности религии» рассматриваются религия как социальный институт, процесс «рутинизации харизмы», институализации и бюрократизации религии, возникновения религиозных организаций как «представителей» той или иной религии или конфессии в обществе, выявляются специфические особенности религии как социального института, ее отличия от других социальных институтов, а также общие характеристики процесса религиозной институализации.

Ключевые слова: религия, социальный институт, рутинизация харизмы, институализация, бюрокра́тизация религии.

*Elbakyan E.C.
(Russia, Moscow)*

INSTITUTIONAL RELIGION PECULIARITIES

Abstract. In the article of Elbakyan E. S. «Institutional religion peculiarities» are represented such issues as: religion as a social institute, the process of the «routinization of charisma», the process of the institutionalization and bureaucratization, the process of appearing religion organizations as «representatives» of this or that religion or confession in the society; are discovered the peculiar religion features as a social institute, its differences from another social institutes as well as common characteristics of the religion industrialization process.

Keywords: religion, social institute, routinization of charisma, religion institutionalization and bureaucratization.

Религия является одним из важнейших социальных институтов человечества. В качестве классического определения социального института можно принять следующее: «это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование и т.д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля» [1, с. 105]. Исходя из данного определения, рассмотрим институциональные характеристики религии с учетом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

Религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в

сверхъестественное созданы особые социальные учреждения, развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения, осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии», устанавливается система ритуалов и обычаев, вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии, формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысловых целей и ориентацией, представлена определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно делать) и санкций – поощрений за следование должному и наказаний – за отступления от него.

Таким образом, социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, и 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме.

Существенной чертой религии, отличающей ее от всех иных форм освоения действительности, является вера в реальное существование некоего сверхъестественного (трансцендентного, нуминозного, запретельного, непостижимого и т.д.) существа, объекта, мира, сущности. Любая религиозная вера предполагает наличие некоего сверхъестественного объекта – существа или силы, бытие которого, разворачивающееся вне естественного существования, принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах¹, и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстраиваются религиозные отношения, благодаря которым в посюстороннем мире появляется Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, некоего потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию, карающего людей и помогающего им. Он становится одновременно источником и зависимости, и соучастия, а религия обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъ-

¹ «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр., 11:1).

естественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным.

Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Богочеловеком, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Вместе с тем различие в существовании Творца и творения создает в рамках религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом, возвращаясь к христианству, две ипостаси Троицы – Бог-Сын и Бог-Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку, и в этом смысле становятся, имманентными ему.

Антропоморфизация Бога наполняет сферу личного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. При этом грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но, в первую очередь, от социокультурного контекста той или иной эпохи. Дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существовавшим образом сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем преодолевается в позитивизме, прагматизме и т.д., не оставляющем места «дистанции»). Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, – характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К. Мангейм; – четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души» [2, р. 233]. Таким образом, Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется.

С периода Нового времени в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) – как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализуется, картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что М. Вебер метко назвал «рутинизацией харизмы», означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его институционализации и сопровождающей ее бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отка-

завшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешить возникающие в ней противоречия¹. Например, ранняя христианская община, объединяющая последователей верой в харизматического лидера и, с одной стороны, противопоставляющая себя всем «заблудшим», а с другой начавшая миссионерскую проповедь, является харизматической группой. Но именно начало миссионерства и становление религиозной организации являются, одновременно, и началом рутинизации харизмы. Постепенно лидерство в христианских общинах от харизматиков переходит к епископам, все более сосредотачивающим в своих руках финансово-административную власть и лишь впоследствии получивших религиозный статус.

Если в харизматической группе нет иерархически-организационной структуры, есть лишь безусловная вера в лидера, с которым последователей объединяет глубокое ощущение святости, божественности, не разработана система этических норм и культовой практики, то с формированием религиозной организации на смену первоначальной простоты и очевидности приходит сложная система ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения, которые постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Так возникает, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой – профессиональная дифференциация религии. Таким образом, по мере «ру-

¹ Понятие «рутинизации» существует и в биологии, где оно означает, что особи, виды и популяции вынуждены воспроизводиться в очень агрессивной среде – и с точки зрения внешних факторов, и с точки зрения конкуренции с близкими видами, и с точки зрения социального стресса, связанного с конкурентной средой внутри популяционных группировок; и в лингвистике, когда идет упрощение языковых структур, например, превращение неправильных глаголов в правильные в английском языке, причем чем реже используется тот или иной глагол, тем быстрее происходит его рутинизация. Аналогичные процессы идут в немецком языке, например отказ от умляутов и замена их *e* после корневой гласной или замена *ß* на двойное *ss*. То же происходит и в языковом семействе банту и ряде других языковых групп. Если говорить о фольклоре, то рутинизация хорошо видна на примере отпадения второй части пословиц и поговорок, исчезновение которых существенным образом искажает сам смысл сказанного. Например, «Глас народа – глас божий: народ Христа продал» – изначальная версия, «Глас народа – глас божий» – после рутинизации; «Не плуй в дурной колодец – пригодится водицы напиться» – изначальная версия, «Не плуй в колодец – пригодится водицы напиться» – после рутинизации, «Разрешено все, что не запрещено Законом, но разрешенное нельзя совершать с поспешностью» – изначальная версия, сказанная раввином Эмелехом Лизенским, «Разрешено все, что не запрещено Законом» – после рутинизации.

тинизации харизмы», с необходимостью возникают и получают развитие процессы догматизации и конфессионализации.

Если рассмотреть процесс рутинизации через призму личности, то оказывается, что рутинер, обретший ряд специфических навыков и, замкнувшись в их кругу, из дня в день их воспроизводит, не расширяя и не стремясь к расширению своих функций, умений, поисков нового, неизведанного. Это рождает ситуацию типичного реагирования, что, в свою очередь, приводит к отсутствию новых реакций и оценок жизненных событий.

В социальном плане рутинизация харизмы означает легитимизацию, с одной стороны, и повседневность – с другой.

Рутинизация харизмы, по М.Веберу, проходит три стадии:

1. Кристаллизация, когда вырабатываются потребности и принципы собственного существования;
2. Признание, когда в результате контактов с внешним миром и другими организациями, собственная организация признается другими;
3. Институционализация, когда деятельность начинает осуществляться по признанному в обществе образцу.

Харизматический тип лидерства заменяется бюрократическим или традиционным. Если авторитет харизматического лидера зиждется на его личных качествах, то традиционный лидер – тот, кто избран таковым в соответствии с длительно существующей традицией, обычаем, а бюрократический – лидер, уважение к которому стоит на достигнутом им статусе.

Институционализация религии характеризуется рядом особенностей:

1. Специфика регуляции взаимоотношений как в рамках самого социального института религии, так и с внешним, по отношению к ней, миром, основывается на социальных связях, носящих достаточно жесткий и обязательный характер. Это обеспечивает регулярность, высокую предсказуемость и надежность функционирования социальных связей в рамках социального института религии, что, в свою очередь, связано с осуществляемым ею социальным контролем, включающем в себя санкции, стимулирующие желательное в рамках сложившей религиозной картины мира поведение и препятствующие нежелательному.

2. Особое распределение функций, прав и обязанностей участников институализированного взаимодействия. Каждой статусной группе (клир и миряне, в рамках клира статусы приходского духовенства и епископата, если говорить о христианстве) вменены особые права и обязанности, на основе которых происходит исполнение ряда функций. В случае нормального функционирования статусных групп в рамках социального института, оправдания ими ролевых ожиданий (то есть исполнения надлежащих функций, соблюдения права и обязанностей, отход от которых влечет за собой достаточно жесткие санкции) ведет к

высокой предсказуемости поведенческих моделей отдельных личностей, входящих в социальный институт – с одной стороны, и самовозобновляемости, регулярности деятельности самого института религии, – с другой.

3. Деперсонификация участников социального института означает существование обезличенных требований к тем, кто включен в деятельность социального института. Например, в большинстве существующих церквей членство анонимно, при уходе по тем или иным причинам одного из членов приходского актива, его функции тут же начинает исполнять другой. Тот же процесс лежит и в основе ротации членов церковных иерархий. В данном случае совокупность прав и обязанностей представителей той или иной статусной группы в рамках социального института религии, представляет собой исторически отобранный наиболее эффективный вариант поведения участника институализированных социальных связей. Тем самым обеспечивается относительная независимость функционирования социального института от случайных обстоятельств, его устойчивость и способность к самовозобновлению.

4. Разделение труда и профессионализация выполняемых функций. В этих целях религиозные организации осуществляют специальную подготовку людей для выполнения ими профессиональных обязанностей. Тем самым обеспечивается высокая эффективность функционирования социального института религии на протяжении длительной истории человечества.

5. Для адекватного выполнения своих функций социальный институт религии имеет свои «учреждения», в рамках которых организуется его деятельность, осуществляются управление и контроль. Для этого институту религии необходимо обладать существенными средствами и ресурсами, такими как культовые строения, культовая утварь, управленческие органы, издательства и соответствующая литература, образовательные учреждения, заводы, производящие необходимые предметы культа, наконец, доверие со стороны паствы и т.д.

Рассматривая церковную организацию, можно увидеть ее специфику в сравнении с другими, чисто «земными» социальными организациями. Цели существования Церкви, несмотря на то, что она создана людьми и для людей, выходят за рамки земной ситуации, ибо предполагают спасение и посмертное существование своих членов. Поэтому о Церкви и говорится как о мистическом единстве в Боге, а не только как о религиозной организации, обеспечивающей межличностные связи. В рамках Церкви как религиозной организации создаются определенные рутинные образцы поведения, позволяющие структурировать и институализировать ее деятельность. Необходимость такого процесса дополняется различными результатами: либо структурированная религиозная организация остается лишь средством для достижения духовных целей своих последователей, либо ассимилирует с окружающей средой и из

средства превращается в цель, выхолащивая свою изначальную суть. Приспособляемость религиозной организации к внешним условиям существования, в своих крайних формах, по существу ведет к утрате идентичности.

Если в качестве примера взять Россию, то революция 1917 г., безусловно, носила харизматический характер, в то время, как дальнейшее развитие советской власти, особенно 1960-1980-е гг. являло собой «рутинизацию харизмы». Говоря о Русской православной церкви в этот период, можно также отметить процесс рутинизации. По крайней мере. После 1943 г. Если до 1943 г., несмотря на все тяготы в условиях новой власти, она для искренне верующих оставалась «харизматичной», то после 1943 г. начался процесс рутинизации харизмы. Русская православная церковь (именно тогда получившая это этнически ориентированное название) стала одним из значимых, а ныне уже и мощнейшим институтом государственной системы (при этом, как видится, тип государственного устройства для нее был неважен, она молилась и за проклинаемых ныне коммунистических лидеров и советскую власть, и за власть, отринувшую все коммунистическое и советское). Естественно в подобной ситуации Церковь–экклезия (как собрание людей, преисполненных «духом Христовым»), утратившая свою харизму, стала всего лишь крупной религиозной организацией. Из «града небесного» она трансформировалась в «град земной». Сакральное стало профанным, трансцендентное – имманентным, потустороннее – посюсторонним.

ЛИТЕРАТУРА

1. Институт социальный // Социологический энциклопедический словарь. М., 1998.
2. Mannheim K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture // Essays on the Sociology of Culture. London, 1956.

РАЗДЕЛ 3. Методология и методы социологического анализа в исследовании религии

*Готовкина М.С.
(Россия, Белгород)*

ПРИМЕНЕНИЕ МЕТОДА НАРРАТИВНОГО ИНТЕРВЬЮ В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Аннотация. Статья посвящена использованию метода нарративного интервью в социологическом исследовании религиозности. На конкретном примере рассмотрены особенности применения этого метода исследования.

Ключевые слова: нарративное интервью, ценности, религиозность, образ желаемого будущего.

*Gotovkina M.S.
(Russia, Belgorod)*

APPLICATION OF INTERVIEW IN THE NARRATIVE STUDY OF THE RELIGIOUS

Abstract. The article describes how to use the method of narrative interview in the sociological study of religion. In a specific example, the features of the application of this method of research.

Keywords: narrative interviews, values, religion, the image of the desired future.

Религиозность представляет собой достаточно неоднозначное психосоциальное явление. На наш взгляд, его сложно измерить количественными методиками. Как отмечает М.С. Алексеева, в определении степени религиозности большую роль играет выполнение всех предписаний, обрядов и ритуалов, но более важным является проникновение религиозных взглядов в повседневную жизнь, внекультовое религиозно-ориентированное поведение. Если в ходе опроса можно выяснить, какие религиозные идеи человек принимает, а какие нет, совершает ли те или иные культовые действия и с какой частотой, то проникновение религиозных идей и ценностей в повседневность данными методами измерить с высокой степенью репрезентативности не представляется возможным [1]. Качественные методы социологических исследований в данном аспекте имеют преимущество и должны дополнять, конкретизировать, проверять данные, полученные посредством количественных методов.

Одним из методов, подходящих для такого анализа является метод нарративного анализа. Метод нарративного интервью основан на пред-

ставлении об истории жизни как социальном конструкте, охватывающем как социальную реальность, так и индивидуально переживаемую субъектом картину мира. В процессе исследования респондент рассказывает о событиях собственной жизни от первого лица.

В соответствии с данным подходом нами было проведено 47 нарративных интервью с исследуемой группой. В процессе исследования был задан вопрос об образе их желаемого будущего. Открытый характер такого вопроса дает возможность получить большой объем данных о ценностных предпочтениях, выраженный собственными словами респондентов. Этот вопрос можно назвать одним из индикаторов смысловых жизненных ориентаций. Как известно, ценностные ориентации выполняют функции целеполагания, поэтому обращение к будущему позволяет более точно выявить актуальные, а не «прошлые» ценностные ориентации исследуемых.

Содержание свободных ответов участников групп, зафиксированное посредством аудиозаписи, после расшифровки было подвергнуто стандартной процедуре обозначающего семантического анализа с определением частоты упоминания тех или иных ценностей. В результате классификации содержания ответов в соответствии с их значениями был сформирован перечень ценностей, доминировавших в исследуемых группах с указанием частоты их упоминания (таблица 1). Поскольку участники не были ограничены в числе называемых ценностей, общее число упоминаний превышает 100%.

Таблица 1

Ценностные ориентации сестер милосердия

№ п/п	Ценности	Ценностный выбор, %
1	Милосердие	39,7
2	Сострадание	31,5
3	Вера в Бога и соблюдение религиозных традиций	27,2
4	Счастье и благополучие детей и внуков	25,8
5	Семья, семейное благополучие	24,7
6	Благополучие в личной жизни, любовь, дружба, взаимопонимание с другими людьми	21,6
7	Саморазвитие, максимальная реализация собственных возможностей, творчество	19,4
8	Работа, приносящая удовлетворение, профессиональная самореализация	15,5
9	Мир, стабильность в обществе	11,4
10	Уверенность в завтрашнем дне	9,3
11	Общее благо, счастье и развитие всех людей	7,9

Наиболее часто участники исследования называли ценности духовно-религиозного порядка, отражающие стремление к духовному разви-

тию: «милосердие», «вера в Бога и соблюдение религиозных традиций» и т.п. В то же время часть исследуемых декларировала значимость и ценностей межличностных отношений: счастье детей и внуков, наличие друзей, счастливая семейная жизнь. Значимыми оказались профессиональные ценности: саморазвитие, самоактуализация, «следование призванию». Последнюю группу можно обозначить также термином «традиционные ценности». Таким образом, можно сказать, что результаты интервью подтвердили полученные ранее в ходе анкетного опроса данные, так как ценности духовно-религиозного плана имеют наибольшее значение в обозначенной перспективе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева М.С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 97-102.

*Задорин И.В.
(Россия, Москва)*

В ПОИСКАХ САМОУПРАВЛЕНИЯ. ОПЫТ «АРХЕОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ» ЭКСПРЕСС- ЭКСПЕДИЦИЙ В СЕЛЬСКИЕ ОБЩИНЫ СТАРОВЕРОВ

Аннотация. В статье представлены основные выводы «археосоциологического» исследования, проведенного в формате социологических экспедиций. Исследователи искали различные проявления самоуправления и самоорганизации в виде «законсервированных» социальных практик, сохранившихся в сельских общинах староверов Горного Алтая и Верхокамья (Урал). В результате исследования сделан вывод об ограниченности общинного самоуправления сферой религиозной жизни, и решениями, касающимися норм (этики) бытового поведения. Кроме того, исследования подтвердили эффективность метода экспресс-экспедиций для решения отдельных исследовательских задач.

Ключевые слова: староверы, старообрядчество, самоуправление, социологические экспедиции.

*Zadorin I.V.
(Russia, Moscow)*

IN SEARCH OF SELF-GOVERNING. EXPERIENCE OF “ARCHEOSOCIOLOGICAL” EXPRESS- EXPEDITIONS INTO OLD BELIEVERS’ RURAL COMMUNITIES

Abstract. There are main conclusions of “archaeo sociological” study, conducted in the sociological expeditions format. The investigators were looking for the various self-government and self-organization manifestations

in the form of “canned” social practices that have survived in the rural communities of Old Believers from the Altai Mountains and Verkhokamya (Urals).

As a result of the study was discovered the limitation of the communal self-government in religious life and the spheres of decisions relating to the rules (ethics) of ordinary behavior. Besides the studies have confirmed the effectiveness of the express-expeditions method for solving the individual research problems.

Keywords: Old Believers, Old Belief, self-government, sociological expedition.

Настоящие тезисы подготовлены на основе результатов инициативного проекта, проведенного группой исследователей-практиков (руководители частных компаний, работающих в области прикладной социологии) в июле-сентябре 2014 года. Проект «Самоуправление в сельских общинах староверов» был реализован в основном с целью освоения и развития метода социологических экспресс-экспедиций. Вместе с тем в качестве содержательной цели экспедиций ставилось выявление особых форм самоуправления, сохранившихся в сельских староверческих общинах Алтая и Урала, и определение возможности их репликации (воспроизводства и распространения) в современных социальных практиках российских граждан и общественных объединений. Базовой рабочей гипотезой являлось предположение о наличии в общинах соответствующих форм самоуправления и самоорганизации в виде «законсервированных» социальных практик, сохранившихся там, где, как предполагалось, давление нормативного социального (государственного) управления было сниженным. Таким образом, проект может быть назван «археосоциологическим» исследованием.

Конечно, о «старообрядческих общинах» в России нельзя говорить как о некотором едином социальном объекте, обладающем внутренней однородностью и общими социальными характеристиками для всех общин. Городские общины сильно отличаются от сельских, а те в свою очередь от «хуторских» или «скитовских» (сельские общины закрытого типа в отдаленных местах). Практика самоуправления резко различается в общинах разного толка (согласия), прежде всего, налицо отличия поповских и беспоповских общин. В этих условиях любые обобщения по поводу «самоуправления в старообрядческих общинах вообще» грешат условностью и должны сопровождаться обязательным описанием *конкретного изучаемого объекта* (конкретных общин с их спецификой), на базе которого сформированы соответствующие выводы. Приводимые далее оценки и суждения сделаны на базе экспресс-исследования старообрядческих общин разных согласий, существующих в довольно открытых и социально развитых сельских поселениях Горного Алтая и Урала

с соответствующими ограничениями на распространение сделанных выводов на общины другого типа.

Исследование проведено по нормам collaborative open research на принципах самоорганизации и самофинансирования специалистами Ассоциации региональных исследовательских центров и Содружества «Открытое мнение». Все результаты проекта (в т.ч. аналитический отчет) представлены в открытом доступе на сайте Sociologos.ru ([http://www.sociologos.ru/materialy/Samoupravlenie_v_selskih_staroobryad_cheskih_obshinah Sociologicheskie /](http://www.sociologos.ru/materialy/Samoupravlenie_v_selskih_staroobryad_cheskih_obshinah)).

Далее следуют основные выводы исследования, зафиксированные в аналитическом отчете.

1. Само понятие «община» оказалось довольно размытым и зачастую не обладающим четкими критериями отнесения того или иного индивида к «членам общины» (или выведения его за пределы данного сообщества). Существует большая разница в толковании общины поповцами и беспоповцами. Вполне допустимы **три подхода к идентификации индивида как члена общины**: 1) *формальная регистрация*, когда членство в общине определяется на основе формального включения в реестр членов общины, который в обязательном порядке ведется для формально зарегистрированных религиозных общин; 2) *идентификация через внешнее признание*, когда индивид считается членом общины на основании того, что таковым его признает либо актив общины (председатель общины, уставщик, наставник для беспоповцев, священник и т.п.), либо вообще внешнее окружение, 3) *самоидентификация*, когда индивид сам причисляет себя к общине на основе личного ощущения принадлежности к ней. Все три способа имеют распространение, и ясно, что они дают разные результаты. Формальное членство не всегда сопровождается внешним признанием, внешнее признание необязательно согласуется с самоидентификацией, самоидентификация индивида себя как члена общины не всегда подтверждается формальной регистрацией. Следует также заметить, что для некоторых староверческих согласий всякая госрегистрация общины практически невозможна (в том смысле, что на нее налагается общинный запрет).

2. Поскольку границы общин весьма размыты, то часто невозможно точно сказать, каков **численный состав общины в конкретном селении**. Безусловно, можно выделить *ядро общины* (индивиды, удовлетворяющие всем трем вышеперечисленным критериям идентификации, но периферия порой в разы превышает по численности ядро и не имеет четких границ. В селениях, которые входили в объект представляемого исследования, численность ядра общины составляла, как правило, от 10 до 20 человек (селяне, регулярно собирающиеся для совместной молитвы и признаваемые наставником или священником как члены общины). Цитата из интервью: «Сейчас обряды мало соблюдают, многие обряды уже не знают. Активных... десяток человек, более-менее таких...».

К периферии (прихожане храмов/моленных домов по праздникам, с известной осторожностью считающие себя «староверами» и т.п.) можно отнести до 70–80 человек в зависимости от величины населенного пункта.

3. Различные практики низового самоуправления присутствуют во всех старообрядческих общинах, которые вошли в объект исследования. Но почти все они относятся только к сфере религиозной жизни, а именно к организации коллективных молебнов, соблюдению обрядов, проведению религиозных праздников, строительству и/или ремонту храмов, организации воскресных школ и т.п. Безусловно, важнейшей компонентой самоуправления в беспоповских общинах остается выборность наставников, хотя этот порядок все труднее реализовывать в силу дефицита признаваемых всеми авторитетов на местах. *Цитата из интервью: «Он должен быть грамотным, конечно, знать все дела. И хозяйственный, и церковный, все должен знать. Но таких сейчас нету у нас». Все чаще наставниками выбираются женщины, что раньше было невозможно.* Священники РПСЦ, приезжающие в селения по направлению «из центра», представляются более «естественными» руководителями общин. Отчасти и по этой причине молодые люди все чаще переходят из беспоповских общин в общины РПСЦ. Хотя согласно некоторым экспертным высказываниям и в РПСЦ «...бывают случаи, когда община поссорилась с попом – они просто вынесли попа, и в сугроб его посадили, ездая на все четыре стороны...».

4. Зафиксированы отдельные факты влияния общины на моральный порядок и контроль норм поведения (правила внешнего вида, одежды, питания, пользования телевизором, телефоном и т.п.), которые связаны с определенными религиозными догмами или решениями «соборов». Вместе с тем случаев применения мер общественного порицания (или специальных санкций, наказаний) за невыполнение соответствующих норм не обнаружено (хотя таковые случаи сохранились в памяти как легенды о жизни староверов относительно недавнего времени – середины прошлого века).

5. Примеров принятия общиной каких-то решений или осуществления коллективных действий, касающихся социальной стороны жизни членов общины и/или других жителей села, практически не наблюдается, хотя и иногда таковые вспоминаются почти как легенды и мифы. *Цитата из интервью: «Если, допустим, строили дом, то была помоча. Собиралась вся округа, родня, и вот они строили этот дом. Потом на какие-то важные работы [собирались]».* Деятельность огосударствления социальной сферы (включая социальное обеспечение, здравоохранение, образование, помощь престарелым и инвалидам, жилищное строительство, общественный порядок, коллективная безопасность) привели к тому, что все вопросы, относящиеся к данной сфере, члены общины решают в индивидуальном порядке во взаимодействии с

ответственными государственными структурами. Цитата из интервью представительницы алтайских староверов: *«да мы все уже давно государственные люди»*. Отдельные случаи материальной или иной помощи некоторым членам общины со стороны других членов при строительстве дома, лечении, трудных жизненных ситуациях, редки, и, как правило, на проверку оказываются помощью родственников. Цитата из интервью: *«К сожалению, вот это вот единение, оно в последние годы уходит. Какая-то разрозненность появилась. ... Развалилось хозяйство...»*.

6. Не обнаружено серьезного **влияния общины и на хозяйственную (деловую) сферу жизни** своих членов. Сведения об «общинных предприятиях» крайне редки. Даже в случаях, когда члены общин староверов ведут предпринимательскую деятельность (бизнес), их целевые бизнес-установки, принципы набора персонала, формирование бизнес-связей (партнерство) определяются прежде всего бизнес-интересами и не связаны с их принадлежностью к общине (хотя есть и примеры отказа от банковского кредитования в пользу взаимного кредитования среди «своих»). Вместе с тем для некоторых общин характерно целеустремленное обрастание «своими» бизнесменами и предпринимателями, которые потенциально готовы освоить соответствующую религиозную идентичность и помогают общине материально. Пример – уральские общины. Как выразился один тамошний предприниматель (армянин по национальности), *«если это надо будет для бизнеса, я стану старообрядцем»*.

7. **Взаимодействие с государством** старообрядческих общин исторически было сильно ограничено. Зафиксированы случаи полного отказа от взаимодействия с ним, включая отказ от паспортов и пенсий. В определенной степени это должно было бы способствовать развитию самоуправления, «жития без государства». Вместе с тем ситуация стремительно меняется уже не в силу политики самих общин, а за счет прихода в общины новых людей с опытом государственной службы, с «государственными связями», «государственным менталитетом» и т.п. Особенно это свойственно поповским общинам, в частности РПСЦ (белокриничское согласие), иерархическое устройство которых хорошо соответствует представлениям «государственных людей» о правильном общественном устройстве. В отдельных местах исторического расселения староверов складываются устойчивые альянсы деятелей старообрядческой церкви и государства. Зафиксированы случаи «социально обусловленных» молебнов, проводимых по просьбе депутатов некоторых органов местного самоуправления (против строительства ГЭС в этих местах).

8. **Коммуникационная активность общин** внутри общероссийского (и шире глобального) сообщества старообрядцев весьма различается в зависимости от принадлежности к тому или иному согласию. В проведенных экспедициях зафиксированы весьма слабые связи между общинами беспоповцев вплоть до полной автономии и идентификации

себя с особой верой, присущей лишь отдельному поселению («мультипликационная вера», «демкинские» и т.п.). Хотя известно, что между общинами староверов-поморцев поддерживаются обширные связи, в т.ч. через интернет и некоторые печатные издания, все же эта коммуникация, похоже, менее интенсивна, чем у поповских общин. Самая активная коммуникация зафиксирована внутри РПСЦ, где существуют устойчивые иерархические связи между общинами и епархиями, развитые институты воспроизводства священнослужителей и настоящие СМИ.

9. Что касается **взаимоотношений старообрядческих общин с внешним миром** (в т.ч. их влияния на контекст жизни местного населения), то эти взаимоотношения также весьма различны для разных согласий (толков) старообрядчества. В беспоповских общинах (поморцы) не наблюдается особого стремления к распространению веры и религиозных норм жизни среди колеблющихся и атеистично настроенных граждан, в т.ч. молодежи (хотя и распространены практики перекрещивания супругов и родственников). Напротив, в общинах белокриницкого согласия культивируется своеобразная экспансия, склонность к расширению территории признания. В общинах беспоповцев (по крайней мере, сельских) более распространены автаркия и стремление к закрытости своей религиозной жизни, склонность скорее к «адаптации к обстоятельствам», чем к «использованию возможностей». В то же время в общинах РПСЦ замечена склонность к миссионерству и публичности.

10. **Перспективы развития старообрядческих общин** и самоуправления в них представляются весьма противоречивыми. С одной стороны, невысокий потенциал воспроизводства беспоповских общин не способствует оптимистическому взгляду на перспективы их выживания и развития. Несмотря на мощные и, пожалуй, наиболее «самоуправляемые» общины в крупных городах, их закрытость вкупе с наиболее строгими правилами интеграции новых людей и отсутствием системы «подготовки кадров» создает трудности для привлечения молодежи и расширения деятельности. С другой стороны, активность и большая понятность для неопитов старообрядческой церкви белокриницкого согласия, ее ориентация на экспансию (включая строительство новых храмов, активное перекрещивание и докрещивание) и формирование устойчивых связей с госструктурами создают хорошие перспективы для РПСЦ вплоть до перехода под ее юрисдикцию некоторых общин других согласий.

11. **О потенциале репликации старообрядческих практик самоуправления** в современную жизнь российского общества говорить трудно. Конечно, этот потенциал крайне невысок ввиду отсутствия в старообрядческих общинах реального самоуправления вне религиозной сферы жизни, все-таки это, прежде всего, именно религиозные общины. Вместе с тем очевиден потенциал влияния общин и соответствующего трансфера отдельных моральных норм и поведенческих принципов ста-

роверов в жизнь современного человека через индивидуальные практики, личные примеры, идеализацию образа старовера и т.п. Иными словами, влияние общин староверов на общественную жизнь в стране вполне может осуществляться через отдельных представителей общин, обладающих твердыми убеждениями, волей и ощущением своей миссии, ведущих активную социальную жизнь «в миру». Однако эта гипотеза требует специальных исследований.

12. По итогам исследования можно говорить о важных достоинствах методологии социологических экспресс-экспедиций для исследования сложных объектов в сжатые сроки. Среди таких достоинств следует отметить: 1) возможность непосредственного контакта с представителями объекта исследования, когда локализация такого объекта делает затруднительным дистанционное изучение, 2) возможность комплексного («мультиметодического») изучения объекта и предмета исследования с параллельным использованием разных методов сбора и анализа данных, 3) возможность объединения в единой команде квалифицированных специалистов разного профиля и проведение междисциплинарных исследований. Кроме того, в рамках экспедиции появляется возможность «триангуляционного» исследования отдельных респондентов, когда их мнения, оценки, высказывания проверяются путем кросс-референтных интервью со знакомыми и близкими этих респондентов. Вместе с тем метод *социологической экспресс-экспедиции* очевидно имеет свои *слабости и ограничения*.

*Мартинovich В.А.
(Беларусь, Минск)*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ ДОКУМЕНТОВ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ

Аннотация. Настоящая статья посвящена анализу основных методологических проблем, возникающих у ученых в процессе идентификации письменных источников по НРД. Показано место и роль процедуры идентификации документов в общем комплексе научного анализа документов. Выявлен существующий в современной академической науке акцент на изучении одних типов документов в ущерб другим, и проанализированы последствия сложившегося перекаса в работе с первоисточниками. Представлен оригинальный авторским метод идентификации документов НРД, позволяющий преодолеть возникающие в ходе данного процесса проблемы.

Ключевые слова: новые религиозные движения, секты, культы, методология изучения новых религиозных движений, реестр новых религиозных движений.

METHODOLOGICAL PROBLEMS IN IDENTIFYING OF THE DOCUMENTS OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS

Abstract. This article is devoted to the analysis of the main methodological problems encountered by scientists in the process of identification of the documents of new religious movements. It shows the unique place and role of documents identification in the whole range of the procedures of their scientific analysis. The main shifts of the modern academic studies of new religious movements in focus on certain types of documents are identified. Different effects of the existing imbalance in the work with primary sources are described. The focal point of the article is the presentation and description of the original author's method of identification of the documents of new religious movements, which allows to overcome the arising methodological problems.

Keywords: sects, cults, methodological issues in the study of new religious movements, catalogue of new religious movements.

Выбор методологии анализа документов неразрывно связан со спецификой объекта, предмета, целей и задач конкретного исследования. Однако какие бы цели и задачи ни ставил перед собой ученый, документ должен вначале пройти процедуру идентификации. Несмотря на существование большого количества исследований как по методам анализа документов [1; 2; 3; 7; 8; 9; и др.], так и по методологии изучения НРД [4; 5; 6; 10; и др.], автору не известно ни одной работы отечественных и западных ученых, посвященной анализу методологических проблем идентификации документов НРД.

Под идентификацией документов здесь и далее будет пониматься процесс установления принадлежности ранее не известного документа к тому или иному НРД. Идентификация документов является первым этапом их научного анализа. Ей предшествует только техническая процедура, направленная на формирование наиболее благоприятных условий для их сохранения. Таким образом, процесс идентификации может являться частью какого-то большего исследования, а может осуществляться в качестве полностью самостоятельной и независимой от конкретных исследований процедуры.

В подавляющем большинстве социологических и религиоведческих областей исследований процедура идентификации сводится к определению авторства документа, времени и места его появления. Никем и никогда не исследованные и неизвестные документы являются скорее редкостью. Еще большей редкостью являются документы, по которым нельзя сказать, в недрах какой организации или сообщества они появились. В исследованиях нетрадиционной религиозности ситуа-

ция выглядит несколько иначе. Вполне обыкновенной является ситуация, когда новые, никогда и никем не изученные документы свидетельствуют также о существовании новых (для науки) групп, о которых никто, никогда, нигде и ничего не писал. В этом контексте вполне закономерно, что проблема идентификации документов тематизируется именно в области исследований нетрадиционной религиозности. Перечислим основные проблемы, с которыми неизбежно сталкивается исследователь в процессе идентификации документов.

Первая проблема состоит в том, что существующие исследования по методикам анализа документов практически бесполезны в процессе идентификации документов. Они представляют большую ценность при дальнейшем анализе уже идентифицированных материалов, но не до этого.

Вторая проблема состоит в том, что сама специфика нетрадиционной религиозности существенно затрудняет выделение доступных для объективной и независимой проверки и перепроверки единиц анализа, кодов, маркеров или переменных, опираясь на которые любой исследователь мог бы проверить корректность проведенной операции. Так, учеными до сих пор не были зафиксированы значения для всех тех переменных, учет которых мог бы быть хоть в какой-то степени важен для идентификации документа. Само количество этих значений чрезвычайно велико и экстенсивно в силу непрерывного появления все новых НРД. Приведем несколько наглядных примеров:

а. Наименование организации:

- не существует единого научного реестра наименований НРД, с которым ученый мог бы сверить данные документа даже на уровне самоназвания группы;

- одно НРД может иметь до нескольких сотен альтернативных наименований;

- в мире постоянно появляются новые НРД, с новыми названиями;

- существуют НРД с полностью одинаковыми наименованиями;

- НРД достаточно часто прибегают к различным сокращениям и/или расширениям своих названий.

б. Адрес и телефон организации:

- не существует единого реестра всех выходных данных НРД;

- НРД часто используют временные адреса и телефоны для своих проведения мероприятий (за год одно НРД в одной стране может поменять до 10 разных адресов);

- некоторые адреса и телефоны используются несколькими разными НРД одновременно;

- очень сложно учитывать изменения всех адресов и телефонов для группы в диахронической перспективе (10, 20, 40 или даже 100 летней давности).

в. Авторство документа

— основатели и руководители одних НРД могут фигурировать в качестве авторов в текстах других НРД;

— взаимный плагиат текстов других авторов в малых и средних НРД является широко распространенной практикой.

Третья проблема состоит в невозможности выработать единую и надежную систему критериев идентификации группы на основании анализа содержания документа.

— учение и понятийный аппарат разных НРД в рамках одного и того же типа нетрадиционной религиозности могут быть очень близки друг к другу, а в ряде случаев быть одинаковыми;

— идеи отдельных «больших сект» могут заимствоваться десятками, а порой и сотнями малых сект от них же отколовшихся или просто им подражающих;

— ученый, работая только с содержанием текста, не может идентифицировать еще не известные ему группы (только констатировать сам факт того, что группа нова);

— НРД могут вносить существенные изменения в собственное вероучение, что может приводить к противоречиям между актуальным учением группы и анализируемым документом.

Четвертая проблема состоит в том, что в процессе изучения НРД ученый может и должен ограничивать предмет своих исследований, но он не должен ограничивать объемы поступающих к нему документов по НРД вне зависимости от их объемов.

Проблемы, возникающие в процессе идентификации новых источников, обладают большой эвристической силой для академического изучения сектантства. Документы, которые на стадии идентификации доставляют самые большие хлопоты ученому, достаточно часто уже самим фактом своего существования олицетворяют какие-то проблемы не только в методологии их анализа, но и в самом понимании феномена нетрадиционной религиозности.

С апреля 1997 года автором разрабатывается методика идентификации документов НРД. Созданный к настоящему времени ее вариант не является окончательным, но в своей актуальной версии достаточно эффективен и успешно апробирован на 300.000 документах НРД. В результате для приведенных выше проблем было найдено следующее решение.

Во-первых, сам процесс идентификации документов стал проводиться на постоянной основе без привязки к проводимым автором исследований. Иначе говоря, документы обрабатываются безотносительно того, понадобятся ли они автору когда-то в научно-исследовательской работе или нет.

Во-вторых, в ситуации отсутствия единого реестра НРД было принято решение его создать. В качестве платформы выбрана реляционная СУБД MS Access. Так как названия НРД не являются величиной постоянной, каждому новому и/или уже известному НРД присваивается уникальный цифровой код, который никакой дополнительной информационной нагрузки на себе не несет. К уникальному коду привязываются все известные наименования НРД, которые берутся как из уже однозначно идентифицированных документов, так и из научно-исследовательской литературы. Во всех случаях указывается источник информации. Помимо названий НРД к коду привязывается несколько десятков иных переменных, характеризующих группу с самых разных сторон. Среди них можно упомянуть страну основания НРД, ФИО основателя, год основания, его тип по структуре и содержанию, официальные выходные данные, наличие или отсутствие группы в Беларуси, принадлежащие ей СМИ, и т.д. и т.п. Само число переменных в СУБД по НРД с годами увеличивается, что позволяет учитывать все новые и новые аспекты информации по НРД, потенциально пригодные к идентификации их документов. Ввиду того, что документы по НРД в Кабинет сектоведения поступают из разных стран мира, в реестре учитываются также английские, немецкие и иные написания значений переменных. Это позволяет проводить идентификацию и иноязычных документов НРД. Процесс дополнения и корректировки реестра с учетом новой документально подтвержденной информации происходит ежедневно. В результате, к сентябрю 2015 года в реестре собрана информация о 4040 разных НРД из 94 стран мира.

Означенный реестр значительно упрощает процесс идентификации документов уже занесенных в него групп. Он позволяет практически мгновенно проверить все встречающиеся в новом документе переменные на их совпадение с данными из реестра НРД. Соответственно, совпадение максимально большого количества переменных повышает вероятность корректной идентификации документа.

Особое значение для этого процесса имеет так называемый «нулевой цифровой код» реестра. Он представляет собой всего один код в реестре, к которому в стандартном формате «один-ко-многим» прикрепляется тысячи разрозненных единиц информации или значений переменных, взятых из документов, пока еще находящихся в процессе идентификации. Как правило, речь идет об информации из сложно идентифицируемых документов, которой не достаточно для их однозначного распознавания, но она может в будущем как-то способствовать этому процессу. Все эти осколки информации заносятся в реестр на «нулевой цифровой код» с указанием временного хранения документа. При проведении проверки в реестре всех без исключения новых документов программой в автоматическом режиме просматриваются также данные «нулевого цифрового кода». Это многократно повышает

эффективность распознавания документов, так как каждое совпадение с данными этого кода позволяет вернуться к изучению сложного документа, но уже в контексте новых документов, содержащих дополнительную информацию.

В реестр вносится также информация о распавшихся НРД разных стран мира. Это позволяет, с одной стороны, идентифицировать документы этих групп, которые все еще периодически поступают в архив. С другой, даже давно исчезнувшие секты и культы представляют серьезный интерес для академической науки.

Совпадения некоторых переменных с данными реестра могут также служить выявлению принципиально новых групп, являться средством корректировки имеющихся сведений об НРД, или исполнять иные функции.

Уникальность реестра состоит в том, что он никак не завязан на конкретные определения ключевых понятий сектоведения. Иначе говоря, он является удобным инструментом идентификации документов вне зависимости от того, что ученый понимает под сектами и культами, а также пользуется ли он вообще этими понятиями, либо предпочитает термин «новые религии» или «деструктивные культы». Это весьма показательно в том отношении, что с 1997 года у самого автора значительно поменялись представления о наиболее корректном определении основных понятий сектоведения, но эти изменения никак не повлияли и не могли повлиять на сам реестр. Последний фиксирует совершенно нейтральные единицы информации из документов и не содержит никакой оценочной информации по группе.

Процесс идентификации документа завершается в момент достижения точного и обоснованного заключения о его принадлежности к тому или иному НРД. В данном материале представлен только один из возможных вариантов решения проблемы идентификации документов НРД.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева, Е.В. Архивоведение / Е.В. Алексеева, Л.П. Афанасьева, Е.М. Бурова; Под ред. В.П. Козлова. – М.: Издательский центр «Академия», 2005. – 272 с.
2. Добреньков, В.И. Методы социологического исследования / В.И. Добреньков, А.И. Кравченко. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 768 с.
3. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учеб. Пособие / И.Н. Данилевский, В.В. Кабанов, О.М. Медушевская, М.Ф. Румянцева. – М.: Российск. Гос. гуманит. Ун-т, 1998. – 702 с.
4. Мартинович, В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В.А. Мартинович. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – 560 с.

5. Arweck, E. Researching New Religious Movements. Responses and redefinitions / E. Arweck. – London: Routledge, 2006. – 389 p.
6. Bromley, D.G. Methodological Issues in the Study of New Religious Movements / D.G. Bromley // Teaching New Religious Movements. Ed. By D.G. Bromley. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – P. 65-89.
7. McCulloch, G. Documentary Research in Education, History and the Social Sciences / G. McCulloch. – London & New York : Routledge Falmer. – 131 p.
8. Platt, J. Evidence and proof in documentary research: 1: some specific problems of documentary research / J. Platt // The Sociological Review. – 1981. – Vol. 29: 1. – P. 31-52.
9. Platt, J. Evidence and proof in documentary research: 2: some shared problems of documentary research / J. Platt // The Sociological Review. – 1981. – Vol. 29: 1. – P. 53-66.
10. Richardson, J.T. Problems of research and data in the study of new religions / J.T. Richardson, R. Balch, J.G. Melton // The Handbook on Cults and Sects in America. Ed: Bromley D.G. Hadden J.K. Vol.3. Part. B. – Greenwich-London: JAI Press inc., 1993. – P. 213-229.

Гришаева Е.И.

(Россия, Екатеринбург)

Шумкова В.А.

(Россия, Екатеринбург)

Бусыгин А.Г.

(Россия, Екатеринбург)

СТРАТЕГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭКЛЕКТИЧНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СРЕДЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ¹

Аннотация. В статье раскрываются теоретические и методологические основания планируемого социологического исследования эклектичной религиозности в в приходах Екатеринбургской митрополии. Целью планируемого исследования является выявление корреляции между эклектичной религиозностью в среде православных верующих и следующими факторами: степень урбанизации, уровень воцерковленности, возраст, пол и образование респондента. Авторами дается описание блока разработанной анкеты, который посвящен выявлению элементов эклектичной религиозности и «внутрицерковных суеверий».

Ключевые слова: православие, эклектичная религиозность, уровень воцерковленности, постсекулярное общество.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта 15-13-66601 .

Grishaeva E.I.
(Russia, Yekaterinburg)
Shumkova V.A.
(Russia, Yekaterinburg)
Busygin A.G.
(Russia, Yekaterinburg)

RESEARCH STRATEGY OF ECLECTIC RELIGIOSITY AMONG ORTHODOX BELIEVERS

Abstract. In this article we discuss the theoretical and methodological issues of the sociological study of eclectic religiosity in Orthodox parishes as they arise in the conducting research in the Yekaterinburg Archdiocese. The aim of the research is to identify the correlation between the eclectic religiosity and the following factors: urbanization, the level of been churching, age, sex and education of the respondent. Different blocks of designed questionnaire which is focused on the elements of eclectic religiosity and internal church superstitions are presented.

Keywords: Orthodoxy, mixed religiosity, level of the churching, post-secular society.

Введение

Вторая половина XX века характеризуется снижением значимости традиционных религиозных институтов и появлением новых форм религиозности. Томаса Лукман [1] отмечает, что религия и ее институциональные формы качественно меняются под влиянием трансформаций, происходящих в обществах на рубеже XX и XXI веков. В 60-е гг. Т. Лукман выступил с критикой теории секуляризации: он соглашается с тезисом о кризисе институциональных форм религии и церковно-ориентированной религиозности, противоречащих принципу свободной конкуренции в обществе производителей товаров и идей. Вместе с тем, Лукман утверждает, что религиозность является неотъемлемой частью человеческой природы, а изменению подлежат лишь формы ее проявления. Современной формой существования религии является «приватная» религия, которую каждый человек создает самостоятельно на основе имеющихся в его распоряжении религиозных идей и культов. Такого рода религиозность определяется Лукманом как «невидимая религия» (invisible religion) [2], предоставляющая каждому человеку автономию, освобождение от внешнего принуждения и возможность самореализации.

Несмотря на то, что во многих странах доля верующих, посещающих церковь, остается по-прежнему высокой (Ирландия, Италия, Португалия), социологи фиксируют, что происходит переориентация религиозного поиска в приватную сферу. Приватный, не регулируемый традиционными институциями религиозный опыт становится более предпочтительным среди различных групп верующих (И. Каргина [3], Н.

Аммерман [4] и др.). Сходные тенденции приватизации религиозного опыта характерны и для российского общества, несмотря на высокие показатели числа православных верующих. По данным Института социологии РАН за 2012 год атеистических взглядов придерживаются всего 7% россиян, 79% относит себя к православным, но лишь 11% из них считает обязательным посещение церкви. Граждан, которые считают себя истово верующими и соблюдают все религиозные каноны, в России насчитывается всего 4%. [5] Вследствие снижения значимости институциональных форм религиозного опыта, религиозного плюрализма широкое распространение получает форма религиозности, когда принадлежность к традиционным религиозным институтам сочетается с интересом к другим культурам и практикам. Для описания этого феномена мы будем использовать термин «эклектичная религиозность». Эклектичная религиозность – это поверхностное объединение разнородных религиозных традиций и верований.

Распространение эклектичной религиозности происходит не только в среде религиозных людей, не относящих себя ни к какой из традиционных конфессий; оно так же характерно и для части респондентов, считающих себя православными. Согласно подсчетам Ирины Каргиной, которая основывается на данных Д. Полака [6], доля православных респондентов, нерегулярно посещающих церковь и обладающих «размытой» религиозностью или «фуззи» религиозностью составляет 82,6% [3]. Ю. Синелиной, на основании исследования, проведенного в Ярославской области, было так же показано, что в группе воцерковленных высок процент людей, обращавшихся за помощью к магам, гадалкам [7]. В данной статье будет рассмотрена стратегия количественного исследования эклектической религиозности в среде православных верующих. Целью исследования является выявление факторов, влияющих на распространение эклектичной религиозности в среде православных верующих. В ходе исследования предполагается проверить следующие гипотезы:

- эклектичная религиозность зависит от места проживания: ее уровень выше в городах области, по сравнению с Екатеринбургом, где уровень религиозного образования выше. Для проверки этой гипотезы социологическое исследование будет проводиться в мегаполисе (Екатеринбург – 2,5 млн. человек), в индустриальном промышленном центре (г. Нижний Тагил, 350 000 тыс. человек), в небольшом горнозаводском поселении (г. Кировоград, 22 тыс. человек).

- эклектичная религиозность зависит от уровня воцерковленности: от того, насколько часто человек посещает храм, активно участвует в жизни прихода и от степени доверия к духовенству РПЦ (гипотеза направлена на то, чтобы проследить связь между деинституционализацией и эклектичностью религиозного опыта);

- эклектичная религиозность наиболее сильно выражена у людей старше 50 лет, т.к. их приход в РПЦ приходился на период 80-90-х гг. XX века. В советской и постсоветской России в этот период ощущался недостаток религиозного знания, отношение к религии носило поверхностный характер. У молодых людей от 20 до 29 лет уровень эклектичной религиозности ниже, т.к. их приход в РПЦ приходится на то время, когда происходит активное становление РПЦ как социального института, развиваются приходская жизнь и церковное образование;

- эклектичная религиозность зависит от пола и от уровня образования: женщины больше, чем мужчины, склонны верить в магию, доверять экстрасенсам и т.д.; люди, имеющие высшее образование, имеют меньший уровень эклектичной религиозности, чем люди со средним и средне-специальным.

Для того чтобы исследовать корреляцию между эклектичной религиозностью и уровнем воцерковленности, необходимо определить, во-первых, что мы понимаем под эклектичной религиозностью, какие вопросы в анкете будут заданы для ее выявления, во-вторых, каким образом будет определяться уровень воцерковленности респондентов.

Концептуализация эклектичной религиозности в зарубежном и отечественном религиоведении.

Деинституализация религиозного опыта и стремление к смешению различных религиозных практик, появившиеся в обществе позднего модерна, активно исследуются социологами религии. Появилось достаточно большое число терминов, описывающих разные аспекты этого феномена. Питер Бергер, цитируя Ватнау (Wuthnow), использует термин «лоскутная религия» (patchwork religion) для описания ситуации, когда религия становится предметом личного выбора [8]. Он также подчеркивает, что в современном обществе, в котором знание о возможности альтернативных религий становится как никогда доступным, религиозный плюрализм ведет к формированию лоскутной религии. Каррел Доббеларе указывает на то, что «потеря авторитета церкви, плюрализм религиозного рынка, и растущая индивидуализация привели к религиозному бриколажу, индивидуальному пэчворку или рекомпозиции» [9, с. 239]. Ненси Аммерман замечает, что религиозный плюрализм не является отличительной чертой современности: он существовал, к примеру, уже в средневековом обществе, когда люди соединяли христианскую веру с языческими практиками [4]. Белорусский социолог Лариса Титаренко использует термин «эклектичная религиозность» для описания комбинации различных религиозных верований, типичной для западно- и восточноевропейских обществ. [10]. Демьян Беляев предложил термин «гетеродоксальная религиозность», который объединяет многочисленные группы и системы мировоззрения, в научной дискуссии обозначаемые «эзотерические», «окультиные», «Нью Эйдж». [11]. В проведенном исследовании Беляев показал, как такие факторы как пол и воз-

раст влияют на отношение к гетеродоксальной религиозности. Ирина Каргина использует термин «фуззи религиозность» для того, чтобы описать «неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера — с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности» [3, с. 91]. «Фуззи религиозность» связана с размыванием границ традиционной религиозности: интерес к различного рода религиозным практикам сочетается с формальной принадлежностью к традиционным религиозным институтам.

В данной статье используется термин «эклетическая религиозность» для того, что описать фрагментарность религиозного сознания современного человека. В статье «Orthodox Christianity and New Age Beliefs Among University Students of Russia: A Case of PostCommunist Mixed Religiosity» [12] совместно с Анастасией Черкасовой, основываясь на серии качественных интервью, проведенных в 2013, мы выделили следующие аспекты, характеризующие эклектичную религиозность в современной России.

1. религиозный опыт индивидуален и в меньшей степени зависит от традиционных институциональных форм религии. В некоторых случаях это связано с тем, что люди не доверяют религиозным институтам и рассматривают их преимущественно как бюрократические структуры; они не нуждаются в институции, которая регламентирует их религиозный опыт. Респонденты подчеркивают, что религия принадлежит к частной, а не к общественной сфере.

2. Религиозный опыт фрагментарен. Идеи различных религий мира эклектичным образом скомбинированы; в большинстве случаев, это несистематичная и непродуманная смесь разнообразных религиозных идей и практик. Респонденты зачастую не видят противоречий внутри их собственных религиозных систем, к примеру, противоречия между монотеистическими политеистическими идеями. В редких случаях респондент стремится к созданию связанной системы религиозных верований и разрешению возникающих в ней конфликтов.

3. Эклектичная религиозность предполагает, что из всего многообразия религиозных идей и практик человек выбирает те, которые наиболее отвечают его/ее образу жизни и исключает обременительные варианты практик. Этот человек обнаруживает тенденцию к использованию религиозных и духовных (spiritual) практик как инструмента для решения его/ее личных проблем: проблем в семье, сложностей на работе и т.д. Это может быть рассмотрено как вариант потребительского подхода к религии.

В результате исследования авторами было отмечено, что в России, наряду с обычными факторами, влияющими на формирование эклектичной религиозности в обществах позднего модерна, действуют спе-

цифические факторы, характерные для постсоветского пространства. К этим факторам относятся: отсутствие преемственности религиозной традиции, недостаток религиозного образования и низкая ценность образования.

Блок анкеты, направленный на выявление элементов эклектичной религиозности, которые распространены в среде православных верующих, состоит из 20 вопросов (планируется, что после пилотного исследования часть из них будет исключена). При составлении этого блока мы опирались на вариант анкеты, предложенной Д.О. Беляевым [11], а также на мониторинг книжных магазинов и контента ТВ программ (РНТВ, 3 Мистический и др.). Основываясь на исследовании Беляева, мы включили в анкету вопросы, связанные: с верой в силу целителей, экстрасенсов и в то, что их способности дарованы Богом; в возможность чтения мыслей других людей; с верой в прошлую жизнь и карму; в возможность перемещать предметы силой мысли; с отношением к гороскопам и возможности влияние звезд на судьбу человека. В результате мониторинга полок книжных магазинов мы включили в анкету вопросы, проверяющие отношение респондентов к спиритуальным практикам, философии ОШО, медитации, трансерфингу реальности, корпоративной религии, фен-шуй, к представлению о воде как переносчике информации. В анкету не был включен вопрос о вере в НЛО, т.к. в этом случае сложно разграничить религиозные и научные представления, существующие вокруг этой проблемы. Вера во внеземные цивилизации может быть как научной гипотезой, так и квазирелигиозным убеждением. Большинство из вопросов предполагает четыре варианта ответа, два из которых не противоречат православной традиции, два других свидетельствуют о наличии эклектической религиозности.

Обращались Вы за помощью к ясновидящим или экстрасенсам?

1. Никогда
2. Однажды, но считаю это ошибкой
3. Обращался(лась) и получил необходимую помощь
4. Обращался(лась) несколько раз
- 11 Затрудняюсь ответить или другое _____

Как Вы относитесь к восточной медитации?

1. Медитация может нанести вред душе
2. Никогда бы не стал(а) прибегать к этой практике
3. Мне было бы интересно попробовать
4. Время от времени использую практику медитации
- 11 Затрудняюсь ответить или другое _____

Варианты ответа, направленные на выявление эклектической религиозности, предполагают два уровня: слабый, когда респондент имеет интерес к данному явлению, но не проявлял активности в его изучении (чтение специализированной литературы) или не практиковал его регу-

лярно (участие в различных семинарах, тренингах, обращение к гетеродоксальным специалистам и др.); сильный, когда респондент обладает знанием о предмете и активно использует эти знания на практике.

В анкете предложено два вопроса, направленных на выяснение отношения респондентов к различным нетрадиционным специалистам: гадалкам, экстрасенсам, народным целителям. В Библии содержится большое число описаний различного рода волхвований, поэтому вера православного человека в принципиальную возможность подобного сверхъестественных или магических способностей не противоречит православной традиции. Гораздо важнее выявить отношение респондента к внеинституциональным религиозным практикам: если он допускает возможность обращения или обращался к подобного рода специалистам, это будет свидетельствовать об эклектичности религиозного сознания.

В ходе обсуждения анкеты и пилотных исследований было выявлено, что православные верующие по-разному понимают допустимость тех или иных идей и практик для православных верующих. Например, концепция энергетической и информационной заряженности воды может быть рассмотрена в рамках христианского богословия для обсуждения свойств освященной воды, другие считают эту концепцию недопустимой. Часть респондентов говорят о знакомстве с феноменом «православных знахарей», которые используют народные средства (различные травы, заговоры и др.) для лечения; это представление распространено среди жителей небольших городов (численность около 55 000 тыс. человек). Таким образом, каноническая православная традиция не является статичной, представляет собой динамический феномен, с подвижными границами.

Методология измерения религиозности и определение степени религиозности респондентов.

В 60-70-е годы XX века доминирующей в социологии религии стала идея о многомерности понятия «религиозность», что в дальнейшем определило характер эмпирических социологических исследований. В западной социологии религии проблема и необходимость многомерной концептуализации религии как стратегии прикладного исследования была введена Чарльзом Глоком. Согласно Глоку, религиозность представляет собой качество индивида или социальной группы, варьирующееся от одной социо-религиозной группы к другой. По мнению Глока, большинство исследователей в качестве индикатора религиозности принимают один или два аспекта (например, веру в бога и/или посещение церкви); такая вариативность в измерениях религиозности приводит к существованию парадоксальных и взаимоисключающих данных. В свою очередь, Глок, совместно с Р. Старком, предложил модель пяти измерений религиозности [13]: 1) опытное (experiential) измерение, включающее личный эмоциональный религиозный опыт, отражающий индивидуальную религиозность; 2) ритуалистическое (ritualistic) изме-

рение, предполагающее участие в религиозных практиках, действиях, ритуалах; 3) идеологическое (ideological) измерение, означающее приверженность определенной системе верований; 4) интеллектуальное (intellectual) измерение, которое составляют религиозные знания, знания о вере, ее истории и т.д.; 5) результирующее или измерение последствий (consequential) – это следствия религиозной приверженности, влияние религиозности на иные сферы жизни.

Концепция Старка и Глока вызвала дискуссию о количестве базовых индикаторов религиозности, иерархии их значимости и взаимосвязи, а также способах их шкалирования. Так, Ё. Фукуяма в определении религии свел количество измерений до четырех: когнитивного, культового, измерения убеждений и преданности, - исключив, таким образом, измерение последствий. По мнению Фукуямы, «последствия» религии не входят в состав основных компонентов религиозности сами по себе [14]. Дж. Фокнер и Г. де Йонг, опираясь на теоретическую концепцию Глока, применили технику шкалограммного анализа Гуттмана в построении шкал для каждого из предложенных измерений религиозности. В своем исследовании Фокнер и де Йонг продемонстрировали независимость пяти аспектов в качестве мер религиозной вовлеченности, а также выявили разную степень их корреляции: наиболее высокие корреляции зафиксированы для идеологического измерения, наиболее низкие – для результирующего [15]. Р. Клейтон и Дж. Глэйден опровергают независимость переменных в модели Фокнера и де Йонга и приходят к выводу об одномерности религиозности. В трактовке авторов религиозность является, в первую очередь, приверженностью той или иной системе верований, то есть, идеологическое измерение является центральным и определяющим для остальных. Клейтон и Глэйден подчеркивают целесообразность использования индекса религиозности вместо ее многомерной модели [14].

Проблема определения уровня религиозности в отечественной социологии религии трансформируется в более частную проблему: проблему определения уровня религиозности в рамках одной конфессии – православия. Исследуя православное поле, целесообразнее говорить не об уровне религиозности, а об уровне воцерковленности. В.Г. Безрогов определяет воцерковление как религиозную социализацию, процесс становления членом прихода, общины [16]. Валентина Чеснокова понимает воцерковленность как «жизнь» человека в Церкви, что подразумевает знание ее уставов, обрядов, обычаев – повседневного бытия, ощущения себя в этой сфере своим. Это добровольное признание человеком влияния Церкви, через усвоение установленного в ней *образа жизни и образа мыслей*. При этой вовлеченности усвоение христианского образа мыслей происходит параллельно и в тесной связи с усвоением образа жизни. Христианский образ жизни является проводником устойчивого влияния Церкви на человека, позволяющего человеку со време-

нем выработать новое отношение к миру и к себе самому. Для измерения индекса воцерковленности (В-индекс) Чеснокова в большей степени ориентирована на фиксирование поведения верующего, уделяя меньшее внимание интеллектуальному измерению [17]. На основании различного сочетания пяти показателей (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Библии, молитва, церковные посты) Чеснокова формирует группы респондентов в зависимости от уровня и степени воцерковленности: воцерковленные, полувоцерковленные, начинающие, невоцерковленные, группа с нулевой степенью воцерковленности [18]. Развивая исследовательский подход Чесноковой, Синелина исследовала динамику процесса воцерковления православных; она усовершенствовала методику исследования, добавив к поведенческому измерению, разработанному Чесноковой, интеллектуальный блок. Результаты, полученные Синелиной, показали, что внутри группы «воцерковленные» наиболее распространено обращение к магам, предсказателям и др. [7].

В современной отечественной социологии религии идеологическому аспекту религиозности акцентированное внимание уделяется в работах Е.А. Островской. Исследователь определяет религиозность как «феномен сознания, мировоззренческую установку, приверженность определенной религиозной идеологии, воплощающихся в деятельности и повседневном целеполагании» [19, с. 236]. Островская подчеркивает, что религиозность доступна социологическому изучению именно посредством своих деятельностных, мировоззренческих и идеологических проявлений. Исследовательский проект С.Г. Карасевой нацелен на выявление количественных показателей религиозности, не зависящих от конфессиональной принадлежности респондентов. Следуя концепции Ч. Глока и Р. Старка, Светлана Карасева определяет религиозность как вовлеченность в религию, оформленную, в той или иной степени, в религиозную систему и существующую в виде религиозной традиции или движения. В свою очередь, религия определяется как «сфера жизни общества (индивида), представляющая собой институционально оформленную символическую систему убеждений и практик, сфокусированных на смыслах предельного (трансцендентного) содержания, которые имеют статус священных» [20, с. 189]. Карасева выделяет три основных аспекта религиозной системы: систему религиозных представлений, религиозной деятельности и организационные формы жизни религиозной общности (институты). Интегральная характеристика религиозности индивида складывается из его вовлеченности (или приверженности) в каждое из указанных измерений религии. Приверженность тому или иному измерению религии маркируется определенными эмпирическими индикаторами, которые в сумме формируют соответствующие характеристики религиозности: определенность\неопределенность религиозной позиции (веры); степень религиозной активности и уровень интегрированности в сообщество.

Для выявления уровня воцерковленности респондентов в нашем исследовании мы, опираясь на исследование Карасёвой, использовали следующие измерения: ритуалистическое, интеллектуально-идеологическое и социальное. Блок вопросов, направленный на выявление степени активности участия в религиозных ритуалах, был составлен с опорой на анкету, предложенную Чесноковой. В него были включены такие вопросы как: частота посещения богослужений, участие в таинствах (исповедь, причастие), регулярность чтения молитв, Священного Писания и Предания, соблюдение\несоблюдение постов. Вместе с тем, этот блок анкеты вызывает наибольшее количество вопросов и дискуссий. Сергей Лебедев отмечает, что в обществе позднего модерна не применима модернистская методология определения религиозности. Он указывает на то, что верующий не всегда исполняет религиозные ритуалы и предписания, в то время как неверующие люди могут последовательно и скрупулезно следовать религиозным канонам по причине глубокой включенности в культурную традицию [21].

В России за последние десятилетия ритм и образ жизни людей изменились существенным образом, особенно это относится к крупным мегаполисам. У прихожан не всегда есть нужное количество времени на молитву, чтение литературы, рекомендованной Церковью, не всегда получается соблюдать посты и регулярно посещать храмы. Некоторые священники, основываясь на работе в приходах, говорят о процессе «расцерковления»: часть прихожан, которые в период неопитства большое значение придавали формальной, ритуальной стороне религиозной жизни (ее фиксирует этот блок вопросов) изменили свое церковное поведение. Они не всегда соблюдают посты, вычитывают утреннее и вечернее правило, принимают причастие; но при этом их образ жизни, система ценностей и отношение к православию остались прежними. Часть группы «расцерковленных» большое внимание уделяет интеллектуальному развитию, сосредотачиваясь на чтении литературы по истории Церкви, религиозной философии, аскетической литературы и др.; часть активно вовлечена в жизнь приходов и/или участвует в социальном служении Церкви. В изменившейся ситуации важно учитывать, что в современном обществе ритуалистическое измерение не всегда может быть индикатором высокого уровня воцерковленности; для получения более точных данных, оно должно быть дополнено интеллектуально-идеологическим и социальным измерениями.

Глок, Фолкнер и другие авторы выделяют следующие измерения религиозности: интеллектуальное, предполагающее определение степени точности знания основных положений религии, и идеологическое, выявляющее, каким образом те или иные интеллектуальные установки реализуются в поведении. В нашем исследовании мы объединили два блока, т.к. православная традиция всегда представляла собой неразрывное единство богословия и молитвенной практики и не предполагала

акцента на интеллектуальной деятельности, в отличие от католицизма и протестантизма. В объединенный блок мы включили следующие вопросы: верите ли вы в то, что в конце мира мертвые воскреснут и предстанут перед Богом на Страшном суде, какую роль играет Церковь в жизни православного, какую роль играет Церковь в вашей жизни, по вашему мнению, Бог это, по вашему мнению, грех это (нужно выбрать определение из предложенных четырех вариантов). Каждый вопрос предполагает четыре возможных варианта ответа, два из которых являются приемлемыми в рамках ортодоксального православия, два других служат индикаторами наличия эклектичной религиозности у православных верующих.

Социальное измерение религиозности включает в себя два аспекта: активность в приходской жизни и участие в социальном служении Церкви. Этот блок вопросов имеет большое значение для нашего исследования, т.к. он направлен на проверку гипотезы о зависимости уровня эклектичной религиозности от степени вовлеченности в институциональную жизнь Церкви. Он включает в себя следующие вопросы: как часто вы следуете советам священника, насколько активно вы участвуете в жизни прихода, общаетесь ли вы с членами приходской общины вне храма, участвовали ли вы в а) в крестных ходах; б) в миссионерской деятельности; в) в паломнических поездках по святым местам; г) в социальной работе: помощь заключенным в местах лишения свободы, в оказании помощи реабилитационным центрам.

Мы предполагаем, что в возрастной группе до 30 лет будут наиболее высокие показатели по социальной шкале, в группе 30-45 лет – по интеллектуально-идеологической, а в группе старше 45 лет – по ритуалистической шкале. Исследование, основанное на трех измерениях: ритуалистическом, интеллектуально-идеологическом, социальном, позволит точнее зафиксировать уровень воцерковленности респондентов в изменившихся социально-экономических условиях.

Заключение

Проблема исследования эклектичной религиозности в постсекулярном обществе, несомненно, является значимой и с точки зрения проработки методологии, и с точки зрения полученных результатов. Методика, основанная только на фиксировании ритуального компонента религиозности, не может быть эффективна в обществе позднего модерна. Важно учитывать несколько параметров: формальная религиозность фиксируется при помощи ритуалистического измерения, интеллектуально-идеологическое и социальное измерения исследуют сознание и поведение верующих.

Эмпирическое исследование эклектичной религиозности так же формирует ряд методологических проблем. Размытость границ между православной традицией и неправославной религиозностью в современном мире ставит проблему разграничения эклектичной и традиционной

религиозности. Каноническая, эталонная традиция «чистого» православия, в соответствие с которой социолог формирует анкету, представляет собой идеальную модель, практически неосуществимую на практике. Например, празднование Масленицы можно интерпретировать как проявление эклектичности. Размытость границ эклектичной религиозности и православной традиции, существующая как в теории, так и в практике, может повлиять на валидность полученных данных, завышая или преуменьшая уровень эклектичной религиозности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Luckmann T. The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions // *Social Compass*. – 1999. – №3. – pp. 251-258.
2. Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. – New York, 1967. – 128 p.
3. Каргина И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. – 2009. – №4. – С. 89-96.
4. Ammerman N. Introduction: Observing Modern Religious Life // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. – New York, 2007. – pp. 3-20.
5. **Церкви напомнили лихие 90-е** [Электронный ресурс]: Всероссийский центр изучения общественного мнения – 2012. – 5 июля. – Режим доступа: www.wciom.ru/index.php?id=269&uid=112899 (Дата обращения: 25.06.2013).
6. Pollack D. Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings // *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. – London, 2008. – pp. 82-102.
7. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // *Социологические исследования*. – 2005. – №3. – С. 96-106.
8. Berger P. Foreword in *Everyday Religion* // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. – New York: Oxford University Press, 2007. – pp. V-VIII.
9. Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. – 1999. – №3. – pp. 229-247.
10. Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing PostCommunist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine // *Social Compass*. – 2008. – №2. – pp. 237-254.
11. Беляев Д.О. Опыт эмпирического исследования гетеродоксальной религиозности в современной России // *Социологические исследования*. – 2009. – № 11. – С. 88–98.

12. Grishaeva E. Cherkasova A. Orthodox Christianity and New Age Beliefs among University Students of Russia: a Case of Post-Communist Mixed Religiosity // Religion and Society in Central and Eastern Europe. – 2013. – №1. – pp. 9-20.

13. Glock Ch.Y., Stark R. American Piety: The Nature of Religious Commitment. – Berkeley: University of California Press, 1968. – 230 p.

14. Пруцкова Е.В. Религиозность: способы операционализации и количественной оценки // Материалы семинара «Социология религии» ПСТГУ. – 2010. – № 5. – 43 с.

15. Фолкнер Д., де Йонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 69-76.

16. Безрогов В.Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. – 2002. – №4. – С. 115-136.

17. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. – 2013. – №1. – С. 118-126.

18. Чеснокова В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений: научное издание. – М, 2003. – С. 112-145.

19. Островская Е.А. Религиозность в горизонте возможностей социологии религии: количественные и качественные исследования // Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы. Сборник статей и докладов. – СПб., 2014. – С. 233-251.

20. Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Изучение религиозности в поликонфессиональной среде (обоснование концепции для Беларуси) // Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы. Сборник статей и докладов. – СПб, 2014. – С. 183-201.

21. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. – 2010. – №12. – С. 85-94.

*Щукина Н.П.
(Россия, Самара)*

КОНСТРУИРОВАНИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК ПРАВОСЛАВНОГО В ОФИЦИАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ

Аннотация. В статье сфокусировано внимание на практиках публичных слушаний по региональному бюджету периода 2012-2015 гг., на которые ежегодно выносятся тема растущего бюджетного финансирования деятельности религиозных организаций. Данная деятельность финансирующими организациями и реципиентами фактически отождествляется с духовно-нравственным образованием и воспитанием, что

становится предметом продолжающейся в течение пяти лет дискуссии власти и общественности на обозначенном выше поле. Автор статьи – участник этих слушаний в качестве органического публичного социолога. Акцент в статье делается на конструировании духовно-нравственного образования как православного, акторах и способах данного процесса, используемой аргументации, а также на необходимости широкой научной дискуссии о потенциале гражданского общества в конструировании содержания духовно-нравственного развития в целом в условиях поздней современности.

Ключевые слова: духовно-нравственное образование, социальное конструирование, некоммерческие организации, общественная экспертиза, официальный дискурс, православное образование, программы дополнительного образования, публичные слушания, публичные социологи, региональный бюджет, социальные программы.

*Schukina N.P.
(Russia, Samara)*

CONSTRUCTING SPIRITUAL EDUCATION AS ORTHODOX IN THE OFFICIAL DISCOURSE

Abstract. The present paper focuses on the public hearings devoted to the regional budget in the period from 2012 to 2015. The hearings demonstrate that the authorities increase funding the religious organizations. The religious practice is equated to spiritual education by the donors and recipients and this issue has been discussed by the authorities and the public for 5 years. The author of the present paper has participated in the discussions as a public sociologist. The paper is focused on constructing spiritual education as Orthodox, actors and ways, argumentation used in the process. The author mentions that the potential of the civil society in constructing the contents of spiritual development should be discussed by the scientific circles.

Keywords: spiritual education, social constructing, NGOs, public expertise, official discourse, Orthodox education, additional education programs, public hearings, public sociologists, regional budget, social programs.

Трансформационные процессы, происходящие в России на рубеже XX-XXI веков, привела к серьезным социальным изменениям. Перемены коснулись ценностно-нормативных структур массового сознания и поведения, находящих отражение в развитии государства и гражданского общества в целом, системы образования в частности. Возрастает интерес к религии, которая в условиях утраты прежних идеологических основ нередко определяется как одна из основ достижения политического, экономического, духовного согласия и благополучия России.

Анализ официальных текстов, разного рода документов субъектов РФ свидетельствует, что доминирующим в конфессиональной жизни

общества остается влияние Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Во многом это результат всемерной поддержки властями и обществом процесса возрождения религиозных традиций, нередко отождествляемых с православными и духовными. Данная государственно-конфессиональная политика находит свое выражение в практиках взаимодействия власти и общественности на поле региональной политики.

Тема духовно-нравственного образования становится местом этнического и культурного соперничества конфессий, а также дискуссий разного рода экспертов, включая общественных, на поле реформируемой социальной политики. Государство, вовлекаясь в управление религиями, отходит от традиционного для либерального подхода отделения религии от государства. Более того, как постулируют эксперты, в современной России официальная религия – православие – процветает [1, с. 29]. В целом ряде практик наблюдается фактическое отождествление духовно-нравственного и религиозного – по сути православного – образования (просвещения, воспитания).

Социологический анализ роли религии, ее связи с духовно-нравственным образованием и воспитанием в современном обществе очень важен, однако мы пока мало знаем об этом уже в силу специфики развития социологии религии, а также высоких темпов социальных изменений, происходящих в современном обществе. Несмотря на сказанное выше, в современной науке порядка 20 теорий религии [2, с.14].

В нашем тексте обратим внимание на весьма влиятельную модель религиозных изменений Р. Белла, согласно которой одна из принципиальных характеристик религии – осознание того, что ее символы – конструкты [1, с. 44]. Привлекательность данного подхода – в традиции критического отношения к человеческому знанию, в рассмотрении деятельности сознания как конститутивной активности и в отказе от установки воспринимать окружающий мир как реально существующий. Более того, сама специфика социальных изменений, происходящих в мире в целом, представляется значимой в обозначении социального конструктивизма как перспективной методологии исследования таких изменений. Наряду с этим потребность рассмотрения исследуемой нами дефиниции с точки зрения конструктивизма исходит из обусловленности их, прежде всего, контекстом: то, что определяется в одном обществе как содержание данной дефиниции, в другом может подвергаться сомнению. Кроме того, такое содержание может быть по-разному воспринято самим актором и его окружением и иметь разные последствия для участников взаимодействия. Так, индивид или группа могут принимать или не принимать навязываемые им ценности. Поэтому наряду с объективными условиями важно рассмотрение субъективных определений изучаемого объекта.

Таким образом, конструирование изучаемого объекта рассматривается нами как формальная активность сознания, задающая форму, способ явления предмета в сознании и делающая окружающий мир именно таким, каким мы его видим и переживаем. Причем реальность той или иной конструкции определяется ее значимостью для субъектов взаимодействия, способностью удовлетворить их практическим потребностям.

В силу сказанного выше, цель данной статьи – в описании того, как конструируется духовно-нравственного образование как православное, какие ресурсы при этом используются, в каких контекстах, и кто акторы. Используя перспективу конструктивистского подхода, сфокусируем внимание на содержательном наполнении дефиниции духовно-нравственного образования в официальных административных текстах через интенционально-конститутивную триаду (субъект, объект и акт конституирования). При этом акт конституирования духовно-нравственного образования как православного понимается нами как выстраивание обоснования, как акт доказательства такого тождества.

Предмет нашего исследовательского интереса – сравнительно новые практики взаимодействия общественных экспертов (далее – ОЭ), роли которых осваивают публичные социологи во взаимодействии с государством на поле публичных слушаний (далее – ПС). Речь пойдет о ПС по региональному бюджету, проходящих, согласно законодательству, дважды в год. Заметим, что в западных странах с 60-х гг. XX в. В связи с неудовлетворенностью населением моделью репрезентативной демократии, не способной в значительной степени отражать интересы граждан, получают развитие «*бюджеты участия*» [3, с. 5-15]. В России же институтом включенности населения в бюджетный процесс все активнее выступают названные выше ПС. В фокусе нашего внимания – взаимодействие органических публичных социологов и регионального министерства образования и науки (далее – МоиН). Тема такого взаимодействия, интересующая нас – бюджетирование МоиН духовно-нравственного образования. Регион – назовем его Среднероссийским – регулярно выступает в качестве пилотной площадки разного рода инноваций и обозначается, порой, как Россия в одну треть величины. Таким образом, в качестве случая в данной статье выступают ПС по бюджетным расходам МоиН. Такой выбор обусловлен как спецификой региона, так и фактом нашего участия периода 2010-2014 гг. в качестве общественного эксперта (далее – ОЭ) по деятельности названного выше МоиН.

Подчеркнем, что в числе ключевых проблем, постоянно озвучиваемых в период 2012-2014 гг. публичными социологами на ПС, круглых столах, организуемых по итогам таких слушаний, – связь растущего финансирования образовательной деятельности религиозных организаций с результативностью реализуемых ими программ, с одной стороны, и вопросы содержания духовно-нравственного образования и воспитания, с другой. Толчком к вынесению на специальное рассмотрение дан-

ной тематики послужило растущее финансирование деятельности этих организаций. Воспользуемся таблицей, иллюстрируя сказанное выше.

Таблица 1

Планируемое на 2015 г. распределение бюджетных средств, МоиН

№ п/п	Статья расходов	Млн руб.
1	Научная и инновационная деятельность	39,14
2	Программы дополнительного образования Детского епархиального образовательного центра	89,07
3	Субсидии социально ориентированным НКО, не являющимся государственными (муниципальными учреждениями), на содействие развитию в регионе образования	80,00
4	Приобретение «Православной энциклопедии»	7,5
5	Содействие на доступ вузов региона к ведущим российским и мировым электронным информационным научно-техническим ресурсам (базам данных)	12,5
6	Гранты в области науки и техники	5,4

Как видим, в поддержке некоммерческих организаций (далее – НКО) на поле развития региональной системы образования приоритет отдается одному из НКО – Детскому епархиальному образовательному центру (далее – ДЕОЦ). Причем его финансирование в расходных обязательствах МоиН предусматривается отдельной строкой, в отличие от всех других НКО. Однако, согласно ФЗ «О некоммерческих организациях», *«некоммерческие организации могут создаваться в форме общественных или религиозных организаций (объединений)»* [5]. Иными словами, понятийный ряд, используемый в текстах МоиН, являет собой своего рода нарушение нормативных стандартов.

Более того, вызывает удивление сравнительный анализ планируемых бюджетных расходов на научную и инновационная деятельность МоиН, с одной стороны, и на поддержку этим министерством названного выше НКО – соответственно – 39,14 и 89, 07 млн. руб., с другой стороны. Заметим, согласно данным таблицы, достаточно высокой оказывается динамика финансирования министерством ДЕОЦ: от 32775000 руб. в 2012 г. к 55164000 руб. в 2013 г.; 100652000 руб. в 2014 г. и 89070000 руб. в 2015 г. [6]. Кстати сказать, реальное финансирование ДЕОЦ в 2014 г. было несколько меньшим в силу проверки деятельности данной НКО в июле 2014 г., инициированной общественными экспертами. Продолжая анализ данных таблицы, подчеркнем, что в 2015 г. планируется 7,5 млн. руб. направить на приобретение для школ региона «Православной энциклопедии».

Прибегнем к непосредственному анализу тех текстов, с помощью которых МоиН, другие официальные акторы, взаимодействуя с общественностью, конструируют содержание анализируемой нами дефини-

ции, постулируя тем самым актуальность и значимость приоритетности бюджетного финансирования деятельности по сути православных НКО. Сфокусируем внимание на самых последних документах, являвшихся предметом дискуссии ОЭ и чиновников от МоиН на ПС от 20.11.2014 г. и от 15.12.2014 г., а также научно-практическом семинаре от 16.12.2014 г., инициированном ОЭ. Речь идет, прежде всего, о «Пояснительной записке к проекту реализации программы централизованных закупок комплектов «Православной энциклопедии» для школьных библиотек региона» (далее – Пояснительная записка) [7], реестров расходных обязательств МоиН, а также текстов изученных нами программ дополнительного образования, реализуемых ДЕОЦ. Подчеркнем, что к анализу текстов данных программ мы обращались трижды, инициируя проведение МоиН трех круглых столов по эффективности программ дополнительного образования ДЕОЦ (2012-2014 гг.), что нашло отражение в материалах ПС от 13.12.2012 г., от 26.05.2014 г. и от 15.12.2014 г. и научно-практического семинара по технологии разработки и реализации программ дополнительного образования от 16.06.2014 г. [8]. Нами соответственно были запрошены и изучены 6, затем все 67, и 4 программы, реализуемые ДЕОЦ. При отборе программ мы руководствовались рядом принципов: первоначально были отобраны программы одного из направлений деятельности ДЕОЦ – культурологического, после этого, с учетом итогов первого круглого стола было проанализировано целеполагание во всех программах, реализуемых ДЕОЦ, а затем были повторно изучены разнотипные программы – как авторские, так и модифицированные, наиболее дискутируемые на предыдущих этапах их анализа. Обратим специальное внимание в данном случае на программу «Основ православной культуры для младшего возраста», в наибольшей степени подвергшейся редактированию по итогам предыдущих ее рассмотрений.

Согласно проанализированным нами документам, в качестве основных институтов, участвующих в конструировании духовно-нравственного образования как православного, выступают органы власти и управления, а также образовательные институты, прежде всего школа, отчасти семейные институты. В Пояснительной записке читаем, что *«обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является ключевой задачей современной государственной образовательной политики РФ»*, что *«новый Федеральный государственный стандарт общего образования ставит одной из задач «духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся... и, как результат, «формирование целостного, социально ориентированного взгляда на мир в его органичном единстве и разнообразии природы, народов, культур и религий»*.

Особая роль при этом, повторим, отводится государству: в Пояснительной записке читаем, что высокая значимость «Православной энциклопедии» обусловлена введением в 2012 г. во всех общеобразовательных учрежде-

ниях страны «*обязательного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики»* в соответствии с *поручением* Президента страны от 2.08. 2009 г. и «*распоряжением Председателя Правительства РФ от 11.08. 2009 г.*». Кстати сказать, дискуссии о целесообразности введения в светской школе обязательного для всех учащихся предмета о религии и точка в которых поставлена в 2009 г., велись с начала 2000-х гг.

Однако в данных *поручении* и *распоряжении* говорится соответственно о введении «*новых предметов*» «*для изучения учащимися по их выбору или выбору их родителей...*» [9], а также излагается просьба к ряду федеральных министерств и «*заинтересованных религиозных организаций*» внести предложения по данному вопросу. Более того, в 2012 г., когда «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – ОРКСЭ) становятся обязательным предметом для четвероклассников, «Основы светской этики», как постулировал руководитель департамента Минобрнауки, выбрали 47% учащихся, «Основы православной культуры», – 28,7%, «Основы мировых религиозных культур» – 20,3%, «Основы исламской культуры» – 5,6%, «Основы буддистской культуры», – 1,2% и «Основы иудейской культуры» – 0,1% [10]. Иными словами, акт конституирования духовно-нравственного образования как православного выстраивается в Пояснительной записке проблемным – неубедительным – образом. Обращение к содержанию самих текстов названных выше *постановления* и *распоряжения*, а также выборы, которые делают учащиеся и их родители касательно ОРКСЭ, подвергают сомнению возможность отождествления духовно-нравственного образования как православного.

Проблематизация доказательства такого тождества усиливается текстом инструктивно-нормативного письма «Об обучении основам религиозных культур и светской этики в общеобразовательных учреждениях РФ» Министерства образования и науки РФ от 22.08.2012 г., согласно которому, курс ОРКСЭ базируется на соблюдении Конституции РФ и ФЗ, включая ФЗ «О свободе совести и о религиозных организациях» [11]. Более того в документе говорится, что «*курс не предусматривает обучение религии*», под которым понимается «*подготовка обучающихся к участию в богослужениях, обучение религиозной практике в религиозной общине*» [11]. Целью ОРКСЭ является «*формирование у обучающихся мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений*» [11]. В силу сказанного зададимся вопросом: что значит «*осознанное нравственное поведение*»? Если это поведение, учитывающее ценность другого человека и его интересов, и оно связано с самоограничением, в нашем случае с учетом того, что есть и другие религии, как, впрочем, и люди, не принадлежащие ни к одной из конфессий, тогда возникает вопрос: как мотиви-

ровать учащихся к такому поведению с помощью православных текстов: почему не светских?

Более того, обращение к содержанию статей «Православной энциклопедии» позволяет подвергнуть сомнению тот факт, что они не носят характера «*обучения религии*». Показательны сами названия статей, например, «Ангелология», «Богослужебный круг», «Катехизис». Так, в статье «Ангелология» читаем: «*На литургии понедельника (при будничной службе) поются «дневные» тропарь... и кондак...; ангелы упоминаются в светильне утрени...*» [12]. В свою очередь, в статье «Богослужебный круг» говорится о том, что «*в суточный круг богослужения входят службы, которые должны совершаться ежедневно в определенное время (например, вечерня, повечерие)*» и т.д. [13]. Наряду с этим в «Катехизисе» - «*пособии для первоначального усвоения наиболее важных понятий и положений вероучения и церковной жизни*» - акцент делается на том, что это – «*учебное пособие...устные разъяснения наставника или учителя*» [13]. Сказанное, а также само количество страниц, например в последней статье, уже подвергают сомнению выполнение авторами энциклопедии требований Министерства образования и науки РФ к содержанию курса ОРКСЭ, изложенных в названном выше письме [11] в курсе ОРКСЭ не допустимо «*обучение религии*».

Наряду со сказанным выше в Пояснительной записке речь о идет придании Православной энциклопедии статуса «*учебного пособия для вузов*». Но тогда почему данная энциклопедия приобретает для общеобразовательных школ, со ссылкой, повторим, на курс ОРКСЭ? Тем более курс ОРКСЭ вводится «*в 4 классах общеобразовательных учреждений*» [11].

В числе аргументов приобретения энциклопедии за счет бюджетных средств – участие губернаторов и мэров крупнейших городов страны в Попечительском, Наблюдательном и Общественном советах по изданию данной энциклопедии. Более того, говорится о решении Попечительского совета «*зачесть средства регионов, направленные на эти цели, в качестве попечительских взносов (минимальный взнос – 7 500 000 руб.)*». Тем самым фактически расширяются полномочия Попечительского совета: может ли общественная структура распоряжаться бюджетными средствами?

Постулируется факт включенности данной энциклопедии в ряд программ, согласно Пояснительной записке, – в федеральную программу Министерства культуры РФ «Культура России 2001-2005 гг.», а, согласно реестру бюджетных расходов МоиН на период 2015 г., – в государственную программу «Развитие образования и повышение эффективности реализации молодёжной политики» региона на 2014-2020 гг. Финансирование названного выше ДЕОЦ обосновывается также ссылкой на государственную программу: «Развитие образования и повышение эффективности реализации молодёжной политики» региона на 2014-2020 гг. Заметим, что ссылки на государственные программы сегодня

становятся нормой жизни уже в силу того, что происходит *«перевод большей части расходов федерального бюджета на принципы программно-целевого планирования, контроля и последующей оценки эффективности их использования»* [14].

Обратим особое внимание на одну из программ ДЕОЦ, предоставленную 24.11.2014 г. в электронном виде по запросу общественных экспертов, и проанализированную нами, повторим, фактически трижды в рамках названных выше круглых столов. Заметим, что данная программа – «Основы православной культуры» – откорректирована с учетом высказанных ранее ОЭ рекомендаций, как в аспекте возраста детей, так и целей, задач, ожидаемых результатов. Тем не менее и в данном тексте читаем, что одной из воспитательных задач программы является *«сформировать всесторонне развитую личность, эмоционально и духовно отзывчивую на высокохудожественные произведения»* [15] Подчеркнем, сформулированная выше задача должна быть решена в течение года, в рамках программы дополнительного образования для детей 4-5-летнего возраста.

Согласно тексту программы, семья выступает скорее, как объект социального конструирования, *«эмоциональный барьер»* между родителями и детьми, тормозящий развитие последних. Кстати, дети называются авторами программы *«маленькими человечками»*, *«чадами»*. В свою очередь, субъектом такого конструирования выступает государство в лице организаций, утверждающих и реализующих образовательные стандарты учреждений, а также педагоги, работающие в таких организациях. Духовно-нравственное развития детей, в соответствии с целью программы – это *«создание оптимальных условий для социально-го и эмоционального развития ребенка на основе традиционных (православных) духовно-нравственных ценностей»*. Традиционная культура при этом фактически отождествляется с православной, обучающей детей видению *«величия и могущества ее (природы – Н.Щ.) Творца»*.

Таким образом, если основными субъектами изучаемого нами процесса конструирования духовно-нравственного образования как православного обозначаются в рассматриваемых текстах государство и его институты, прежде всего образовательные, то наиважнейшими механизмами такого конструирования – социальные программы разного уровня и типа, образовательные стандарты и ряд нормативных актов.

В свою очередь, акты конституирования духовно-нравственного образования как православного выглядят как движение от постулирования значимости духовно-нравственного образования как одной из «ключевых задач государственной образовательной политики» к фактическому отождествлению его с православным посредством ссылки на официальные административные тексты, включая поручения Президента и распоряжения Правительства страны, а также решения таких структур, как Наблюдательный, Попечительский и Общественный советы.

Причем полномочия последних гиперболизируются, а в ссылках на документы, изданные руководством страны, акцент делается на их название при фактическом уклонении от учета содержания данных текстов.

Обращает на себя внимание тот факт, что в документах, отсылы на которые даются как обоснование законности растущего финансирования рассматриваемых видов деятельности, речь идет о необходимости соблюдения Конституции РФ и ФЗ, согласно которым Россия светское государство. Примечательно и то, что авторы Пояснительной записки, например, среди аргументов используют названный выше образовательный стандарт, но цитируют не его, а материалы, сайта «Основы религиозных культур и светской этики»[16].

Иными словами, наблюдается достаточно вольная, на наш взгляд, интерпретация официальных текстов акторами конструирования духовно-нравственного образования как православного.

Примечателен тот факт, что, судя по аргументам, используемым региональным МоиН, публичными социологами и другими заинтересованными сторонами на поле ПС, круглых столов и научно-практических семинаров, данные акторы, находясь, скорее, по разные стороны «баррикад», нежели строят мости диалога и коммуникации, о которой – как реально возможной и направленной на развитие взаимопонимания – писал в свое время Ю. Хабермас [17]. Действительно, на протяжении 2012-2014 гг., согласно материалам ПС от 13.12. 2012 г, 26.05.2014 г., 20.11.2014 г. и от 16.12.2014 г. в качестве основного своего аргумента, проблематизирующего допустимость отождествления духовно-нравственного образования с религиозным – православным – ОЭ прибегают к ссылкам на Конституцию РФ, согласно которой, – «Россия – светское государство... Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» [18]. Наряду с этим, ОЭ ссылаются и на ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», в котором постулируется следующее: *«ничто в законодательстве... не должно истолковываться в смысле умаления или ущемления прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, гарантированных Конституцией РФ»* [19]. Однако, как констатировалось выше, набор аргументов другой стороны не включает в себя использование данных официальных текстов, которые фактически игнорируются.

При этом распространение программного формата решения ключевых социальных проблем как механизма конструирования духовно-нравственного образования становится своего рода клише, которое являет собой определенную рамку, механически накладываемую на разные по сути содержания. И главное здесь именно в применении этой рамки в процессе доказательства тождества духовно-нравственного образования с православием. Об этом, кстати, также шла речь в выступлениях ОЭ на обозначенных выше ПС. Иными словами, в рассматриваемых нами программах ДЕОЦ, конструировании в них сущностных ха-

рактистик духовно-нравственного образования как православного по сути продолжают использоваться приемы определенных преувеличений/преуменьшений (постановка задач, оценка потенциала школы, с одной стороны, и семьи, с другой) и, кстати, компиляций: переноса содержания, реализованного в других программах на разрабатываемые новые¹, о чем многократно в период ПС 2012-2014 гг. говорилось в выступлениях ОЭ. Пример такого рода компиляций – программа ДЕОЦ «Школа добровольчества. Современные тимуровцы», представленная по запросу общественных экспертов 24.11.2014 [20].

Словом, плюрализация современного общества создает качественно новые конфигурации религиозного пространства, отличающиеся глубоким проникновением религиозного в секулярное и размыванием границ между ними. Если инструментом воспроизводства и распространения знания о духовно-нравственном образовании как православном выступают разного рода официальные тексты, то в качестве способов конструирования такого тождества выступают его легитимизация в одних текстах, в других – фактическое уклонение от требований основного закона РФ, проявляющееся в игнорировании материалов такого рода стандартов при обосновании тождества духовного образования и православного, а также в виде рассогласованности в используемой аргументации.

И последнее: проблематизация в нашем тексте конструирования дефиниций духовно-нравственного образования как православного – своего рода симптом постоянных, противоречивых изменений, происходящих в современном мире. Сказанное позволяет заключить, что проблема духовно-нравственного образования, конструируемого как православное, должна стать темой глубокого осмысления. Представляется важным обратить внимание в этой связи и на тот факт, что религиозное в условиях «текущей современности» не тождественно духовному, что находит весомые основания в развивающейся социологии духовности [21]. Такая постановка вопроса на ПС от 15.12.2014 г. нашла свое завершение в решениях данных ПС, а также круглого стола от 16.12.2014 г., согласно которым на 2015 г. запланирован областной научно-практический семинар по актуальным вопросам духовно-нравственного развития молодежи в современных условиях. Иначе говоря, данный факт – отражение определенной готовности государства и гражданского общества к дискуссии на поле конструирования изучаемого нами процесса, в ходе которой и возможен реальный диалог. Заметим, что сама дефиниция диалога в период 2013-2015 гг. начинает использоваться как представителями власти, так и общественности на по-

¹ См., например, программу ДЕОЦ «Школа добровольчества. Современные тимуровцы». С. 5-6. Программа предоставлена общественным экспертам 24.11.2014 г. – Режим доступа: <https://e.mail.ru/message/1416826844000000197/>

ле ПС, о чем мы уже писали в одной из своих работ, обобщая подобные практики в региональном контексте [22].

Несомненно, государство заботится о своей духовной безопасности, являющейся по сути основой национальной безопасности. Значимую роль в данном процессе играет система образования. Успешное государственное и общественное развитие возможно только в условиях духовного единства, основанного на исторических, культурных, профессиональных традициях. Достаточное ли это основание для конструирования духовно-нравственного образования как православного? По-сему предметом серьезного обсуждения всеми заинтересованными сторонами могли бы стать, на наш взгляд, не только темы сопряженности светскости и духовности, духовности и религиозности, религиозности и православия, но и потенциала гражданского общества в конструировании содержания духовно-нравственного развития в целом в условиях поздней современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 21-51.
2. Агаджанян А. Религия и теория: современные тенденции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3. – С. 7-31.
3. Мазо А., Тальпэн Ж. Участвовать? Зачем? Очерк социологии участия в партисипативных бюджетах // Социальные и гуманитарные науки. Реф. Журнал. Серия 11. Социология. 2013. № 1. С. 5-16.
4. Таблица составлена по: Объем бюджетных ассигнований на финансирование расходных обязательств регионального министерства образования и науки в 2015-2017 гг.» – Режим доступа: http://www.educat.samregion.ru/activity/publ_slush/9408/
5. ФЗ «О некоммерческих организациях». Ст. 2, п. 3. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_173457/?frame=1
6. Рестры расходных обязательств регионального МоиН, представленные на официальном сайте данной организации. – Режим доступа: <http://www.educat.samregion.ru>
7. Пояснительная записка к проекту реализации программы централизованных закупок комплектов «Православной энциклопедии» для школьных библиотек региона // Письмо, полученное общественным экспертом 25.11.2014 г. из регионального министерства образования и науки в ответ на запрос по итогам ПС.
8. См. сайт лаборатории независимой экспертизы социальных программ, на котором размещены экспертные заключения общественных экспертов, включая публичных социологов. – Режим доступа: <http://samgu-labs.blogspot.ru/>

9. Поручение Президента РФ от 2 августа 2009 г. Пр-2009. ВП-П44-4632. – Режим доступа: <http://www.minobr.orb.ru/obobraz/orkce/poruchenie-medvedeva.pdf>
10. Курс «Основы религиозных культур и светской этики» с 1 сентября станет обязательным. Слово. Образовательный портал.. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/news/45300.php>
11. О введении учебного курса ОРКСЭ. Письмо Министерства образования и науки РФ от 22 августа 2012 года № 08-250. – Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/902384503>
12. Православная энциклопедия/Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. II, С. 300-306. – Режим доступа: <http://m.pravenc.ru/text/115092.html>
13. Православная энциклопедия... Т. 32, С. 8-39. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/1683893.html>
14. ГП Управление государственными финансами. – Режим доступа: rograms.gov.ru/Portal/programs/subActionsList?gpId=41&pgpId=135F1B6E-AAFE-4D63-8B5C-B152AE894BE3
15. Основы православной культуры для младшего возраста. Пояснительная записка. ДЕОЦ, 2014.
16. Основы религиозных культур и светской этики. – Режим доступа: http://www.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob_no=20402
17. Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – С. 67-172.
18. Конституция Российской Федерации. – Режим доступа: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/00012014080100025>.
19. О свободе совести и о религиозных объединениях. ФЗ. Ст. 3. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_170122/
20. Школа добровольчества. Современные тимуровцы. Программа дополнительного образования ДЕОЦ. С. 5-6. – Режим доступа: <https://e.mail.ru/message/14168268440000000197/>
21. Руткевич Е.Д. Социология духовности: проблемы становления // Вестник Института социологии. – 2014. – № 2. – С. 36-65.
22. Щукина Н.П., Никитина Б.А. Анализ сложившихся практик диалога министерств с гражданским обществом // Уровень жизни населения регионов России. – 2013. – № 2. – С. 92-100.

РАЗДЕЛ 4. Количественные исследования религиозных структур и процессов

*Бубликов В.В.
(Россия, Белгород)*

РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЭТНИЧЕСКИХ МЕНЬШИНСТВ В БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье анализируются результаты социологического исследования, проведённого среди десяти крупнейших этнических общин Белгородской области. Результаты опроса показывают значительное расхождение в уровне религиозного состава и самосознания этнических групп, их внутреннюю поколенческую дисперсию. Отмечается также существующая потребность основных конфессиональных меньшинств (мусульман и приверженцев Армянской Апостольской церкви) в создании религиозных приходов для нужд своих этноконфессиональных общин.

Ключевые слова: этнические меньшинства, религиозное самосознание, конфессии, православие, ислам, Белгородская область.

*Bublikov V.V.
(Russia, Belgorod)*

RELIGIOUS IDENTITY OF ETHNIC MINORITIES IN THE BELGOROD REGION

Abstract. The article analyzes the results of the survey conducted among the ten largest ethnic communities in the Belgorod region. The survey results show a significant difference in the level and composition of a religious identity of ethnic groups, their internal generational variance. There is also a need of basic religious minorities (Muslims and followers of the Armenian Apostolic Church) in the creation of religious congregations for the needs of its ethnic and religious communities.

Keywords: ethnic minorities, religious identity, religions, Orthodox, Islam, Belgorod region.

Активная трансформация религиозного самосознания россиян, произошедшая за три последних десятилетия, увеличение миграционных потоков, направляющихся в наиболее экономически развитые регионы страны, привели к существенному изменению конфессионального состава населения Белгородской области. Являясь моноэтническим регионом (94,4% жителей региона при переписи населения 2010 г. назвали себя русскими), в области присутствует несколько

крупных этнических сообществ, некоторые из которых имеют относительно замкнутую территориальную и социальную структуру своих связей. В этом смысле, исследование религиозного самосознания основных этнических групп региона является важным эмпирическим показателем сохранения этно-конфессиональной идентичности представителями этнических меньшинств, живущих на территории Белгородской области.

Кроме того, в отличие от вопроса об этнической, лингвистической, социальной принадлежности к той или иной группе – вопрос о конфессиональной самоидентификации не входит в перечень вопросов последних переписей населения России, а потому выявить религиозный состав той или иной этнической группы можно в настоящее время только социологическими методами и инструментами.

В настоящем исследовании произведён анализ социологической информации о религиозном самосознании десяти крупнейших этнических меньшинств Белгородской области: азербайджанцев, армян, белорусов, молдаван, немцев, татар, турок, узбеков, украинцев и цыган (в 2010 г. численность каждого из этих народов превышала в регионе 1 тыс. человек), полученную в ходе масштабного социологического исследования «Уровень интеграции этнических меньшинств в региональном социуме»¹.

Респондентам было предложено определить свою религиозную самоидентификацию, ответив на вопрос «К какой религиозной группе Вы себя причисляете?» (таблица 1).

Результаты социологического исследования показывают, что в Белгородской области к православным себя относят 84,9% цыган, 83,2% молдаван, 70,2% украинцев, 67,1% белорусов, 52,0% армян, 43,7% немцев, 24,7% татар, 2,6% азербайджанцев, 1,0% узбеков и 0,4% турок.

Представители иных христианских конфессий составляют значительное число среди армян – 33,9% (в основном это лица, принадлежащие к Армянской Апостольской церкви) и немцев – 9,6% (прежде всего католики, лютеране и баптисты). Кроме того, к иным христианским церквям себя относят 3,7% белорусов, 3,3% – украинцев и 2,1% – молдаван (таблица 1).

Ислам, в качестве религии, преобладает среди турок и турок-месхетинцев – 95,8%, узбеков – 87,0% и азербайджанцев – 85,3%. Среди татар мусульмане хотя и являются наибольшей конфессиональной группой, однако их менее половины – 37,0%.

Помимо названных, традиционно мусульманских народов, к приверженцам ислама себя отнесли 0,48% украинцев (что, впрочем, состав-

¹ Опрос проведен в декабре 2013 г. – феврале 2014 г. во всех муниципальных районах и городских округах Белгородской области посредством анкетирования, совокупное число респондентов – 2037 человек.

ляет величину близкую к границам статистической погрешности). Вместе с этим, общение с респондентами-украинцами, указавшими на принадлежность к исламу¹, показало, что свой выбор они сделали осознано. И если предположить, что конфессиональный состав украинцев, наиболее близок к распределению религиозной самоидентификации русских, то небольшая (в относительном исчислении) группа мусульман-неофитов, среди славянских народов, увеличивает размер исламской уммы в регионе на несколько тысяч человек.

Таблица 1

Конфессиональный состав этнических меньшинств Белгородской области, % (ранжированный ряд по доле православных)

№	Национальность (этнос)	ВОПРОС: «К какой религиозной группе Вы себя причисляете?»					
		православным	другой христианской церкви	мусульманам	ни к какой, я являюсь верующим человеком, но не отношу себя ни к одной религиозной группе	ни к какой, я не верю в Бога	иное
1	Цыгане	84,89	0,72	-	10,07	4,32	-
2	Молдаване	83,22	2,10	-	9,09	5,59	-
3	Украинцы	70,17	3,34	0,48	15,75	10,02	0,24
4	Белорусы	67,07	3,66	-	17,07	12,20	-
5	Армяне	51,97	33,88	-	7,24	6,58	0,33
6	Немцы	43,70	9,63	-	29,63	17,04	-
7	Татары	24,69	0,62	37,04	24,07	13,58	-
8	Азербайджанцы	2,60	-	85,28	6,93	5,19	-
9	Узбеки	1,00	-	87,00	8,00	4,00	-
1	Турки и турки-месхетинцы	0,42	-	95,83	2,92	0,83	-

¹ Из 419 опрошенных украинцев к мусульманам себя отнесли два женщины, вышедшие замуж за мусульман.

На наличие неких религиозных представлений, однако, без соотношения себя с какой-либо конкретной религиозной практикой, чаще всего указывают представители таких народов как немцы – 29,6%, татары – 24,1%, белорусы – 17,1% и украинцы – 15,8% (таблица 1).

Большое количество немцев и татар, не связывающих свои религиозные представления с той или иной конфессией, объясняется по всей видимости тем, что ещё в советский период эти группы массово отошли от традиционных национальных религиозных практик (немцы – от католичества и лютеранства, татары – от ислама), а в постсоветский период, в эпоху «религиозного ренессанса», проживая в сообществах с преобладающим русским, «православным» населением, они не обратились ни к религии большинства (православию), но и не вернулись к традиционной религии своего народа (тем более что религиозная «инфраструктура» в Белгородской области, где фактически отсутствуют католические и мусульманские приходы, явно затрудняет этот процесс).

Наибольшее количество атеистов также зафиксировано среди немцев – 17,0%, татар – 13,6%, белорусов – 12,2% и украинцев – 10,0% (таблица 1). Впрочем, такое распределение числа неверующих в очень большой степени определяется возрастным составом, поскольку среди названных народов существенную долю составляют пожилые люди, среди части которых ещё сильны советские представления о религии.

В противоположность – самыми «религиозными» народами региона являются турки – только 0,8% не верят в Бога, узбеки – атеистов 4,0%, цыгане – 4,3% и азербайджанцы – 5,2%.

Вместе с этим, как мы уже отмечали, общее распределение уровня религиозности в очень большой степени зависит от возрастного состава этнических меньшинств. Общая закономерность определяется правилом: число атеистов почти во всех этнических сообществах выше в старшем поколении (исключение составляют только цыгане, немцы и турки – в этих группах число неверующих выше в более молодых поколениях). Например, если среди молодых украинцев атеистами являются только 3,2%, то в старшей возрастной группе (старше 50 лет) – уже 12,3%; среди узбеков аналогичное распределение составляет 2,3% и 8,3%, соответственно и т.д. (таблица 2).

Число верящих в Бога, но не относящих себя к какой-либо религиозной группе, чаще всего выше среди молодёжи и людей среднего возраста – такая закономерность прослеживается среди всех этнических групп, кроме азербайджанцев. Наиболее сильно выражена эта зависимость у белорусов: среди молодёжи не относят себя ни к одной конфессиональной группе 25,0%, а среди людей старшего возраста – только 14,8%.

Таблица 2

Конфессиональный состав этнических меньшинств Белгородской области (ранжированный ряд по доле православных), %

Национальность (этнос)	Возрастная группа	ВОПРОС: «К какой религиозной группе Вы себя причисляете?»					
		православным	другой христианской церкви	мусульманам	я являюсь верующим человеком, но не отношу себя ни к одной религиозной группе	ни к какой, я не верю в Бога	иное
Цыгане	до 35 лет	84,15	1,22	-	9,76	4,88	-
	35-49 лет	83,33	-	-	13,33	3,33	-
	50 лет +	88,89	-	-	7,41	3,70	-
Молдаване	до 35 лет	80,85	2,13	-	10,64	6,38	-
	35-49 лет	82,35	3,92	-	9,80	3,92	-
	50 лет +	86,67	-	-	6,67	6,67	-
Украинцы	до 35 лет	72,58	4,84	1,61	17,74	3,23	-
	35-49 лет	70,80	3,54	0,88	15,04	8,85	0,88
	50 лет +	69,26	2,87	-	15,57	12,30	-
Белорусы	до 35 лет	68,75	-	-	25,00	6,25	-
	35-49 лет	65,00	5,00	-	20,00	10,00	-
	50 лет +	67,59	3,70	-	14,81	13,89	-
Армяне	до 35 лет	55,65	31,45	-	7,26	4,84	0,81
	35-49 лет	48,91	35,87	-	7,61	7,61	-
	50 лет +	50,00	35,23	-	6,82	7,95	-
Немцы	до 35 лет	42,50	10,00	-	32,50	15,00	-
	35-49 лет	37,50	12,50	-	31,25	18,75	-
	50 лет +	47,62	7,94	-	26,98	17,46	-
Татары	до 35 лет	18,18	-	42,42	27,27	12,12	-
	35-49 лет	25,58	-	37,21	25,58	11,63	-
	50 лет +	26,74	1,16	34,88	22,09	15,12	-
Азербайджанцы	до 35 лет	1,98	-	86,14	6,93	4,95	-
	35-49 лет	2,35	-	87,06	5,88	4,71	-
	50 лет +	4,44	-	80,00	8,89	6,67	-
Узбеки	до 35 лет	-	-	90,70	6,98	2,33	-
	35-49 лет	-	-	87,88	9,09	3,03	-
	50 лет +	4,17	-	79,17	8,33	8,33	-
Турки и турки-месхетинцы	до 35 лет	0,78	-	95,31	3,13	0,78	-
	35-49 лет	-	-	95,59	2,94	1,47	-
	50 лет +	-	-	97,73	2,27	-	-

Таким образом, среди таких народов как армяне, белорусы, молдаване, немцы, татары и украинцы, наблюдается следующая тенденция – число атеистов растёт вместе с возрастом респондентов, а число агностиков, напротив – сокращается. В это же время у азербайджанцев и узбеков – доля и агностиков, и атеистов максимальна в старших поколениях.

Среди народов, традиционно относимых к числу мусульманских, можно выделить и ещё одну важную закономерность – доля людей, указавших, что они являются православными, возрастает от поколения молодёжи, к поколению 50+. Так, среди татар в возрасте до 35 лет, к православным себя отнесли 18,2% респондентов, а в старшей возрастной группе – уже 26,7% (таблица 2). Среди азербайджанцев аналогичное распределение составляет 2,0% и 4,4%, соответственно. Исключением являются только турки, среди которых был зафиксирован только один респондент, в возрастной группе 14-34 года (0,78%), назвавший себя православным.

Соответственно наибольшая доля мусульман, фиксируется среди пожилых турок (97,7%), среднего поколения азербайджанцев (87,1%), а также среди узбекской (90,7%) и татарской (42,4%) молодёжи. Самыми большими межпоколенческими различиями по числу лиц, являющихся приверженцами ислама, характеризуются узбеки и татары – у них доля мусульман среди молодёжи на 11,5% и 7,5% выше, чем в старшей возрастной группе. Следовательно, скорее всего в будущем среди узбеков, татар и азербайджанцев в Белгородской области число мусульман будет расти, а православных – сокращаться.

Народы, исторически считающиеся православными, также демонстрируют тенденцию «возвращения» к своей традиционной конфессии. Так, среди украинцев и белорусов наибольшая доля людей, считающих себя православными, зафиксирована среди молодёжи – 72,6% и 68,8%, соответственно (таблица 2).

Кроме того, максимальная доля православных отмечается и среди молодых армян – 55,7% (в то время как в поколении среднего возраста таковых 48,9%), что свидетельствует о процессе их постепенной «религиозной ассимиляции». По всей видимости, армянская молодёжь, большая часть которой родилась или выросла в Белгородской области, всё чаще отходит от традиционных армянских христианских церквей, тем более, что в регионе нет ни одного прихода самой большой национальной конфессиональной группы – Армянской Апостольской церкви (ААЦ).

В отличие от белорусов и украинцев, среди молдаван и цыган, наибольшая доля православных – в поколении людей старше 50 лет (86,7% и 88,9%). Молдавская и цыганская молодёжь чаще, чем их старшие соплеменники, относит себя к иным христианским конфессиям, агностикам или атеистам. Впрочем, межпоколенческие отличия среди

этих народов не столь значительны и определить общее направление развития религиозного самосознания молдаван и цыган в Белгородской области, по этим данным, достаточно сложно.

Трудно выделить общую тенденцию изменений в конфессиональном составе и среди немцев. Так, число православных наиболее велико в молодом и пожилом поколениях (42,5% и 47,6%), в то время как среди лиц среднего возраста, православных немцев только 37,5%. Соответственно, среднее поколение немцев, характеризуется максимальным числом приверженцев иных христианских церквей (12,5%) и атеистов (18,8%) – таблица 2.

Помимо собственно конфессионального состава этнических меньшинств, для оценки уровня их социокультурной интеграции важное значение имеет отношение к представителям доминирующей конфессиональной группы Белгородской области – православным (в случае если они, разумеется, сами не причисляют себя к таковым).

Самое положительное, уважительное отношение к православным демонстрируют армяне (73,3%), молдаване и цыгане (по 66,7%) – таблица 3. Такое распределение, по нашему мнению, обусловлено двумя факторами. Во-первых, подавляющее большинство в армянской, молдавской и цыганской общинах составляют христиане (86% армян и цыган, и 85% молдаван¹). Поэтому даже та часть этих народов, которая не причисляет себя к христианским конфессиям, всё же не может негативно относиться к религиозной группе, к которой принадлежит основная часть их соотечественников. Во-вторых – небольшим числом атеистов (среди цыган не верят в Бога 4,3%, молдаван – 5,6%, армян – 6,6%), которые часто скептически оценивают религиозные чувства своих соплеменников. Кроме того, для армянской общины, принадлежность к христианской церкви является важным фактором национальной идентичности, поэтому даже армяне, не являющиеся православными, как правило, с уважением относятся к религиозным традициям русского населения региона.

Наличие значительной доли атеистов и агностиков, обуславливает относительно низкие показатели уважительного отношения к православным среди украинцев (60,8%), татар (59,8%), белорусов (51,9%) и немцев (46,1%). У нерелигиозной части этих народов, излишняя, по их мнению, клерикализация общества, вызывает негативное, порой даже враждебное отношение. Именно поэтому число респондентов, относящихся к православным с непониманием или враждебно, наиболее велико у белорусов (18,5%), немцев (18,4%), татар (15,6%) и украинцев (14,4%), хотя значительная часть их же соотечественников, причисляет себя к православным.

¹ Суммарно являющиеся православными и приверженцами иных христианских церквей.

Интересно, что на этом фоне, отношение к православному большинству среди мусульманских народов (азербайджанцы, турки и турки-месхетинцы, узбеки) порой даже лучше, чем среди «не православной» части православных народов. Так, например, среди азербайджанцев к людям, исповедующим православие, с непониманием или враждебно относятся 9,8% респондентов, среди узбеков – 8,1%, среди турок – 7,5%, что примерно в два раза меньше, чем среди «не православной» части белорусов и украинцев (таблица 3).

Таблица 3

Отношение представителей этнических меньшинств, не являющихся православными, к людям, исповедующим православие, % (ранжированный ряд по числу относящихся к православным с уважением)

Национальность (этнос)	ВОПРОС: «Как Вы относитесь к людям, исповедующим православие?»			
	с уважением	нейтрально	с непониманием	враждебно
Армяне	73,29	17,81	8,90	-
Молдаване	66,67	25,00	8,33	-
Цыгане	66,67	23,81	9,52	-
Азербайджанцы	64,44	25,78	9,33	0,44
Украинцы	60,80	24,80	12,80	1,60
Узбеки	60,61	31,31	8,08	-
Татары	59,84	24,59	14,75	0,82
Турки и турки-месхетинцы	56,07	36,40	6,69	0,84
Белорусы	51,85	29,63	16,67	1,85
Немцы	46,05	35,53	18,42	-

Таким образом, наибольшим напряжением характеризуются не взаимоотношения разных религиозных групп региона, а отношение секулярной (атеистической) части этнических меньшинств, к сильной, по их оценке, клерикализации общества. При этом отношение (по крайней мере декларативное) к православному большинству со стороны мусульман, в целом можно охарактеризовать как «уважительно-нейтральное». Данный вывод ещё раз подтверждает тезис о том, что нынешний конфликт «христианской» и «мусульманской» цивилизаций, является не столько конфликтом между мусульманами и христианами, сколько – между исламистскими фундаменталистами и секулярно-атеистичным обществом [2].

Вместе с этим, распределение позиций по отношению к основной религиозной группе региона, со стороны разных поколений народов с доминирующим мусульманским населением, не может не настораживать. Все три мусульманских народа демонстрируют, что уровень ксенофобии по отношению к людям, исповедующим православие, существенно выше среди молодёжи¹. Так, если среди азербайджанцев старше 50 лет, число респондентов враждебно или с непониманием относящихся к православным составляет 7,0%, то среди молодёжи – 12,1%; аналогично среди узбеков – 4,4% и 11,6%; турок – 6,8% и 8,7% (таблица 4). Впрочем, такое распределение можно объяснить традиционно более высокой склонностью молодых людей к радикальным взглядам (которая затем чаще всего проходит), однако такие тенденции всё же вызывают опасения.

Диаметрально противоположные зависимости наблюдаются среди людей, не считающих себя православными в общинах белорусов, немцев, украинцев – у них нетерпимость к православным, возрастает от поколения молодёжи к старшей возрастной группе. Это ещё раз подтверждает тот факт, что наименее толерантное отношение к основной религиозной группе региона, демонстрируют поколения с наибольшей долей атеистов.

В рамках социологического опроса нас также интересовало, в какой степени приверженцы конфессиональных меньшинств (в основной части состоящих из представителей этнических меньшинств) имеют потребность в строительстве в местах своего проживания религиозных сооружений для нужд своих общин? Этот вопрос, с одной стороны, не имеет непосредственного отношения к оценке уровня интеграции этнических меньшинств. Однако, учитывая практически полное отсутствие на территории области религиозных приходов таких относительно массовых конфессиональных групп как мусульмане или представители Армянской Апостольской церкви² [1, с. 31], мы предположили, что эта проблема может являться препятствием на пути создания комфортных условий существования этно-конфессиональных меньшинств.

Результаты опроса полностью подтвердили эту гипотезу: 70,5% мусульман (из числа пяти этнических групп, в которых были респонденты, исповедующие ислам) и 65,1% армян, принадлежащих к другим христианским церквям (не православные) – заявили, что у них есть потребность в строительстве в населённом пункте, где они проживают, религиозного сооружения для нужд своей общины.

¹ Напомним также, что значительная часть азербайджанской, турецкой и узбекской молодёжи родилась или выросла в регионе.

² По данным на 1 января 2013 г. из 343 религиозных организаций, зарегистрированных в Белгородской области, только одна представляет приверженцев ислама и нет ни одного прихода ААЦ (двух крупнейших религиозных сообществ, состоящих в основном из представителей этнических меньшинств)

Таблица 4

Отношение представителей этнических меньшинств, не являющихся православными, к людям, исповедующим православие, в разных возрастных группах, % (ранжированный ряд по числу относящихся к православным с уважением)

Националь- ность (этнос)	Возрастная группа	ВОПРОС: «Как Вы относитесь к людям, исповедующим православие?»			
		с уважени- ем	нейтрально	с непонимани- ем	враждебно
Армяне	до 35 лет	72,73	16,36	10,91	-
	35-49 лет	70,21	21,28	8,51	-
	50 лет и ст.	77,27	15,91	6,82	-
Молдаване	до 35 лет	55,56	33,33	11,11	-
	35-49 лет	77,78	11,11	11,11	-
	50 лет и ст.	66,67	33,33	-	-
Цыгане	до 35 лет	69,23	15,38	15,38	-
	35-49 лет	60,00	40,00	-	-
	50 лет и ст.	66,67	33,33	-	-
Азербай- джанцы	до 35 лет	60,61	27,27	11,11	1,01
	35-49 лет	66,27	25,30	8,43	-
	50 лет и ст.	69,77	23,26	6,98	-
Украинцы	до 35 лет	58,82	29,41	11,76	-
	35-49 лет	60,61	24,24	12,12	3,03
	50 лет и ст.	61,33	24,00	13,33	1,33
Узбеки	до 35 лет	58,14	30,23	11,63	-
	35-49 лет	60,61	33,33	6,06	-
	50 лет и ст.	65,22	30,43	4,35	-
Татары	до 35 лет	55,56	25,93	14,81	3,70
	35-49 лет	59,38	25,00	15,63	-
	50 лет и ст.	61,90	23,81	14,29	-
Турки и турки- месхетинцы	до 35 лет	54,33	37,01	7,09	1,57
	35-49 лет	57,35	36,76	5,88	-
	50 лет и ст.	59,09	34,09	6,82	-
Белорусы	до 35 лет	60,00	40,00	-	-
	35-49 лет	50,00	35,71	14,29	-
	50 лет и ст.	51,43	25,71	20,00	2,86
Немцы	до 35 лет	47,83	34,78	17,39	-
	35-49 лет	45,00	40,00	15,00	-
	50 лет и ст.	45,45	33,33	21,21	-

Среди мусульманских народов наибольшую потребность в религиозных приходах (мечетях) испытывают турки – 87,4%, в значительно меньшей степени узбеки – 64,4%, азербайджанцы – 58,9% и татары – 53,3% (таблица 5).

Таблица 5

Оценка респондентами-мусульманами потребности в строительстве мечети в своём населённом пункте, %

Национальность (этнос)	ВОПРОС: «Испытываете ли Вы потребность в строительстве в Вашем населённом пункте религиозного сооружения (храма, мечети и т.д.) для нужд Вашей религиозной общины?»			
	да	нет, оно уже есть	нет, в нём нет потребности	затрудняюсь ответить
Турки и турки-месхетинцы	87,39	2,17	4,78	5,65
Узбеки	64,37	12,64	11,49	11,49
Азербайджанцы	58,88	9,14	14,21	17,77
Татары	53,33	8,33	18,33	20,00
Украинцы	50,00	-	50,00	-
Мусульмане в целом	70,49	6,77	10,59	12,15

Такое распределение обусловлено как уровнем религиозности белгородских мусульман, так и характером поселений в которых они проживают. Отметим, что турки и турки-месхетинцы в подавляющем большинстве живут в сельских поселениях, удалённых от крупных агломераций. В то время как в городе Белгороде, где есть молельный дом и мусульманский культурный центр «Мир и созидание» [4], проживает значительное число азербайджанцев, татар и узбеков. Следовательно, примерно десятая часть респондентов-мусульман, из числа этих народов, указывает, что потребности в строительстве религиозного сооружения нет, поскольку оно уже существует (видимо имея в виду центр «Мир и созидание»).

Таким образом, потребность в сооружении полноценных мечетей фиксируется даже не столько в крупных городах (Белгороде и Старом Осколе – хотя и здесь она присутствует), сколько в сельских населённых пунктах, прежде всего на северо-западе области (Краснояружский, Ракитянский, Прохоровский, Корочанский районы), где компактно проживают крупные общины турок-месхетинцев и азербайджанцев. Но в сельской местности возможности строительства таких сооружений ограничены ещё и экономическим фактором.

Добавим, что дискуссии о возможности выделения территорий для строительства полноценных зданий мечетей или религиозных ислам-

ских центров в Белгородской области возникают регулярно. До настоящего времени многие представители регионального сообщества высказывают опасения, что создание таких центров, приведёт к консолидации и ещё большему росту мусульманской общины. Вместе с этим, в целом соглашаясь с такой оценкой, можно предположить, что без получения официальных разрешений на строительство мечетей, неофициальные религиозные приходы всё равно будут возникать (поскольку «спрос» на них велик), однако возможности контролировать их деятельность у властей уже практически не будет.

Более того, процесс «стихийного» создания мусульманских модельных домов идёт на территории области уже относительно давно и первенство в этом процессе, безусловно, принадлежит туркам-месхетинцам¹. Ещё в 2009 г. А. Давлятшин, характеризуя состояние исламской общины в Белгородской области констатировал, что «повсеместно в местах компактного проживания турок-месхетинцев образуются религиозные группы, возглавляемые наиболее грамотными в религиозном плане членами общины» [3].

Потребность в строительстве полноценных религиозных приходов выражают и представители армянских церквей (прежде всего Армянской Апостольской церкви): 65,1% – считают это необходимым, и 24,3% – высказывают мнение, что в религиозных приходах нет потребности.

Учитывая, что самые большие общины армян, проживают в крупнейших областных центрах – Белгороде (1,7 тыс. человек) и Старом Осколе (1,5 тыс.) – то потенциальными территориями строительства приходов ААЦ являются именно эти города.

Наиболее интенсивной культурной и общественной деятельностью отличается армянская диаспора в Старом Осколе: в городе регулярно проходят концерты армянских музыкантов и артистов, показы национальных кинофильмов и т.д. С 2001 г. в Старом Осколе существует армянский культурно-просветительский центр «Дружба», целью функционирования, которого является «приобщение армянских детей к родной культуре, изучение армянского языка, истории Армении и истории взаимоотношений армянского и русского народов, а также обеспечение условий неформального общения армянских детей между собой» [5].

Таким образом, исследование конфессионального состава основных этнических сообществ региона показывает их приверженность к традиционным религиям своих народов (за исключением немцев и

¹ Отметим также, что две крупнейшие мусульманские этнические группы региона – турки и азербайджанцы – принадлежат к разным ветвям ислама: суннитам (ханафитского мазхаба) и шиитам, соответственно. Поэтому строительство общинных мечетей представителями этих народов практически невозможно.

татар), а также тенденцию к сокращению атеистической части (прежде всего, в силу естественного процесса смены поколений). Вместе с этим, такие быстро меняющиеся (в количественном и качественном измерениях) группы людей как этнические меньшинства, имеют гораздо менее устойчивый конфессиональный состав, чем этническое большинство. На них, так или иначе, сказывается влияние доминирующей этнической и конфессиональной группы, которое может привести как к религиозной ассимиляции, так и, напротив, к закрытости и радикализации этноконфессиональных общин, которые воспринимаются основным населением как чужой, нежелательный элемент общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белгородская область в цифрах. Белгород, 2013: Крат. Стат. Сб. / Белгородстат. – 2013. – 380 с.
2. Бубликов В.В. Исламизация Европы как следствие дехристианизации и демографического кризиса // Политика и общество. – 2013. – № 4 (100). – С. 465-471.
3. Давлятшин А. Современная мусульманская община Белгородской области. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/3/izmerenie_davlatshin.htm.
4. Сайт «Ислам центр». URL: <http://islamcenter.ru/search.php?city=%D0%91%D0%B5%D0%BB%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B4&state=31>.
5. Сайт «Союз армян России». URL: <http://www.sarinfo.org/regional/?r=belgorod&n=13-04-10>.

*Гарицеева З.В.
(Саратов, Россия)*

ПРАКТИКИ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В ОЦЕНКАХ ПРИХОЖАН (НА ПРИМЕРЕ ЦЕРКВИ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН «ДЛЯ ВСЕХ НАРОДОВ» Г. САРАТОВА)

Аннотация. Статья посвящена анализу отношения прихожан евангельской церкви к практикам социального служения. Дается характеристика основных направлений деятельности евангельской церкви г. Саратова. Представлены результаты социологического исследования отношения прихожан евангельской церкви г. Саратова к социальной деятельности церкви.

Ключевые слова: социальное служение, социальная деятельность церкви, евангельские христиане.

**PRACTICE OF SOCIAL SERVICE IN ASSESSMENTS
PARISHIONERS (CASE STUDY EVANGELICAL CHRISTIAN
CHURCH «FOR ALL NATIONS» IN SARATOV)**

Abstract. This article analyzes the relationship of the evangelical church parishioners to practices of social service. The characteristic of the main activities of the evangelical church in Saratov. The results of sociological research relationships parishioners of the evangelical church in Saratov in the church social activities.

Keywords: social service, social activities of the church, evangelical Christians.

В современном обществе многие религиозные организации осуществляют социальную помощь различным категориям нуждающихся. В контексте развития социальной деятельности религиозных организаций, одной из значимых проблем становится проблема приобщения членов церкви к социальному служению, так как по ряду причин участие прихожан в социальном служении порой бывает минимально. Какой фактор играет главную роль в мотивации к служению? Каким образом те или иные составляющие могут оказывать влияние на участие или неучастие? С целью получить ответы на эти вопросы, нами в январе-апреле 2015 года было проведено социологическое исследование по теме «Практики социального служения в оценках прихожан (на примере церкви евангельских христиан «Для всех народов» г. Саратова)». В качестве объекта исследования были выбраны прихожане церкви. Целью исследования являлось определение отношения прихожан к практикам социального служения церкви.

Последнее десятилетие проблема социального служения религиозных организаций активно изучается отечественными исследователями: О.И. Антоновой, И.В. Астэр, В.Г. Галушко, Н.Б. Долгановой, В.Ю. Евдокимовым, О.Г. Зубановой, Т.А. Костылевой, Л.Л. Махно, Н.Е. Моисеевой, О.В. Решетниковым, О.Н. Субаевой, Т.Г. Человенко и другими. Исследованию социальной деятельности протестантских общин посвящены работы Э.В. Ермаковой, И.Э. Петровой, Е.А. Поправко. И.В. Астэр и В. Г. Галушко определяют социальное служение как «осуществление благотворительности и милосердия – непосредственной помощи малоимущим и малообеспеченным в виде создания условий для социальной реабилитации нуждающихся членов общества» [2]. О.И. Антонова считает, что социальное служение – это важнейший вид деятельности в структуре религиозных общностей, основанный на религиозных принципах и реализуемый как в форме помощи нуждающимся, так и в форме создания благотворительных учреждений [1]. По мнению С.Г.

Зубанова, социальное служение – это «безвозмездная и бескорыстная социальная деятельность, направленная на оказание различных видов и форм социальной помощи обществу: духовно-нравственной, психологической, воспитательной, исправительной, трудовой, а так же в создании основ призрения нуждающихся; в благотворном влиянии на отечественную культуру и развитие системы образования» [4]. Т.А. Костылева отмечает, что в основе концепции социального служения лежит идея обязательного участия религиозных организаций и их последователей в мирской жизни [6]. Т.Г. Человенко отмечает, что в богословском контексте социальное служение определяется термином «диакония». «Диакония – организованные формы социального служения в миру – не только забота о неблагополучных группах лиц, но и свидетельство о Христе через практическое осуществление добрых дел. Таким образом, основу понимания «социальной диаконии» составляют милосердие, благотворительность, миссионерство и просвещение [8].

Социальное служение протестантских церквей имеет свои особенности. С.В. Кардинская и А.С. Сюткин, изучая практики социального служения евангельской церкви, условно подразделяют его на «внутреннее» и «внешнее» [5]. Под «внутренним» служением понимается служение, необходимое для каждодневного существования церкви. Основными его видами являются служение ашеров и служение прославления. Ашерами являются люди, отвечающие за порядок и безопасность во время крупных мероприятий, служб, проповедей. Служение прославления – социальная практика организации и проведения прославлений. К «внешнему» социальному служению, прежде всего, относится миссионерская деятельность.

Особенности социального служения евангельских церквей являются предметом и нашего научного интереса. Евангельские христиане представляют собой одной из наиболее многочисленных протестантских деноминаций в России. В настоящее время во Всероссийское Содружество Евангельских Христиан входит 13 союзов и объединений [3], одним из которых является Евангельский христианский миссионерский союз (ЕХМС) [7]. В ЕХМС входит 89 церквей, две из них находится в Саратовской области: местная религиозная организация Евангельских Христиан «Церковь для Всех народов» г. Саратова и местная религиозная организация Евангельских Христиан «Церковь для Всех народов» г. Аткарска.

«Церковь для всех народов» г. Саратова зарегистрирована министерством юстиции Российской Федерации как местная религиозная организация. Образована была в 2004 году. Численность церкви составляет около 80 человек. Деятельность церкви основывается на принципах добровольности, равноправия ее членов, самоуправления и подчиняется Священному Писанию и требованиям законодательства Российской Федерации. Основными направлениями деятельности являются: бого-

служебное, образовательное, работа с молодежью, миссионерство, социальная деятельность. Богослужебная деятельность включает в себя следующие формы:

- 1) Воскресное богослужение: основное и молодежное.
- 2) Молитвенные собрания.
- 3) Группы общения: группа 50+, молодежная группа, семейная группа.
- 4) Душепопечительство – это церковный институт духовного наставничества.

В церкви существуют помимо главных воскресных богослужений церковные собрания по будням. Группа 50+ – это церковное собрание для прихожан в возрасте старше 50 лет. Собрание проходит каждый понедельник в 16:00. В рамках этого собрания изучается Святое Писание. Семинар по благовестию – собрание для тех, кто желает реализоваться в миссионерской деятельности. Собрание проходит каждую среду в 19:00. В рамках собрания обозначаются проблемы, цели и задачи миссионерской деятельности и анализируются на основе Святого Писания. Молитвенное собрание проходит каждый четверг в 19:00. Осуществляется посредством молитв за нужды церкви и прихожан церкви, за состояние в стране и в мире и многое другое. Домашние группы – это собрания, проходящие на дому у лидеров церкви. Они организуются каждую пятницу в 18:00. В рамках групп проходит рассуждение над Святым Писанием, а так же общение среди братьев и сестер по вере, возможность поделиться друг с другом событиями, произошедшими на неделе.

Образовательная деятельность церкви реализуется в формах:

- воскресная школа для детей «Родничок»;
- воскресная школа для взрослых, в которой изучается Библия;
- семинар по благовестию;
- образовательный курс «Еммаус» – изучение основ библейского вероучения.

Воскресная школа для детей «Родничок» проходит каждое воскресенье. С детьми занимается профессионально подготовленный человек, преподается Святое Писание в доступной форме, а так же ведется широкий спектр досуговой деятельности: рисование, лепка, поделки, пение, сценки, разучивание стихотворений и стихов из Библии. Работа с молодежью осуществляется посредством проведения различных мероприятий, конкурсов, студенческих и молодежных летних лагерей. Цель – привить интерес современной молодежи к духовным и нравственным ценностям. Миссионерская деятельность заключается в раздаче Евангелия и другой христианской литературы. Главная цель миссионерской деятельности – распространение учения евангельских христиан.

Социальная деятельность церкви включает следующие направления:

- гуманитарная помощь: сбор одежды и обуви для нуждающихся;
- консультационно-психологическая: оказание помощи лицам БОМЖ, нарко-, алкоголезависимым. В церкви есть адаптационный центр для лиц, оказавшихся в трудной жизненной ситуации;
- проведение благотворительных мероприятий;
- выезды в больницы.

В рамках социологического исследования практик социального служения в оценках прихожан церкви евангельских христиан «Для всех народов» г. Саратова, было проведено сплошное анкетирование прихожан церкви в количестве 77 человек. Из них женщины составили 59,7 % опрошенных, мужчины – 40,3%. Самыми представленными возрастными группами оказались группы прихожан в возрасте до 20 лет – 31,2 % и в возрасте от 51 до 60 лет – 22,1 % (см. таблицу 1).

Таблица 1

Возрастные группы респондентов. Возраст респондента

		Частота	Процент	Валидный процент	Кумулятивный процент
Валидные	16-20 лет	24	31,2	31,2	31,2
	21-30 лет	7	9,1	9,1	40,3
	31-40 лет	8	10,4	10,4	50,6
	41-50 лет	9	11,7	11,7	62,3
	51-60 лет	17	22,1	22,1	84,4
	61+	12	15,6	15,6	100,0
	Итого	77	100,0	100,0	

Среди прихожан церкви преобладают холостые и незамужние респонденты. Они составляют практически половину респондентов 49,4%; 33,8% определили себя в качестве женатых (замужних), 9,1% – разведенных и 7,8% вдовых. Половина прихожан – 54,5% – работают, 28,6% – учатся, 10,4% являются пенсионерами, 6,5% – безработные.

Большинство респондентов являются прихожанами до 2 лет (32,5%). Значителен процент тех, чей приходской возраст составляет около 4 лет – 19,5%. 16,9% прихожан являются членам церкви 10 лет, то есть с момента ее создания. Таким образом, полученные данные указывают на то, что с момента создания церковная община постепенно и устойчиво растет в количественном отношении.

67,5% респондентов посещают воскресное богослужение каждую неделю. При этом 60 % прихожан каждую неделю посещают группу 50+. 54,5% еженедельно участвуют в работе семинара по благовестию. 48,6% каждую неделю принимают участие в молитвенном собрании. 64% прихожан еженедельно посещают домашнюю группу. Получается, что более половины прихожан активно участвуют во всех видах церковных собраний и посещают церковь несколько раз в неделю. То, что наиболее часто посещаемым собранием по будням является домашняя

группа, обусловлено тем, что домашняя группа подразумевает более неформальную обстановку, а так же возможность, помимо обсуждения библейских тем, поделиться за чашечкой чая своими переживаниями и событиями, прошедшими на неделе, а так же поговорить на другие неформальные темы.

Каждый день читают Библию 35,1% прихожан, а 37,7% не каждый день, но в течение недели обязательно уделяют время чтению Святого Писания. 62,4% прихожан молятся каждый день.

Информированность прихожан о социальной помощи, которую осуществляет церковь, распределилась следующим образом: 44,2% прихожан хорошо информированы о социальной помощи; 42,9% – знают об этом поверхностно; 9,1% не знают о том, что церковь осуществляет социальную помощь. Таким образом, половина прихожан церкви недостаточно информирована о социальной деятельности, которую осуществляет церковь. Закономерно, что 44,2% респондентов не принимали и не принимают участие в социальной помощи, которую оказывает церковь. 22,1% – принимали, но в настоящее время по каким-то причинам не принимают участие. Каковы причины недостаточной информированности прихожан церкви о социальной деятельности церкви и, почему почти четверть опрошенных, имея опыт участия в социальном служении, на момент опроса себя в нем не реализовывала – предстоит выяснить в рамках следующих исследований.

33,8% прихожан принимают разнообразное участие в социальной деятельности церкви. При этом женщины более активны в участии в социальной помощи церкви в настоящее время, нежели мужчины (43,5% против 19,4% у мужчин). Большой процент мужчин, нежели женщин, принимали участие ранее, но в настоящее время не принимают участие в социальной помощи (25,8% против 19,6% у женщин), также чаще мужчины не принимали и не принимают участие в настоящее время (54,8% против 37% у женщин). Таким образом, женщины оказывают социальную помощь более активно, чем мужчины, при этом, однажды присоединившись к данному виду активности, реже от него отказываются.

Результаты дисперсионного анализа показали, что респонденты с разной степенью вовлеченности в социальную работу значительно отличаются по длительности посещения церкви. Проведение апостериорных сравнений методом Стьюдента – Ньюмена – Кейлса позволило сделать вывод о том, что респонденты, участвующие в социальной работе церкви, значительно дольше являются ее прихожанами ($X_{\text{среднее}} = 6,6$ лет), тогда как респонденты, не участвующие в социальной работе или ранее принимавшие участие, но отказавшиеся от него, являются прихожанами не более 4 лет (см. рисунок 1). Таким образом, количество лет хождения в церковь влияет на участие в социальной помощи.

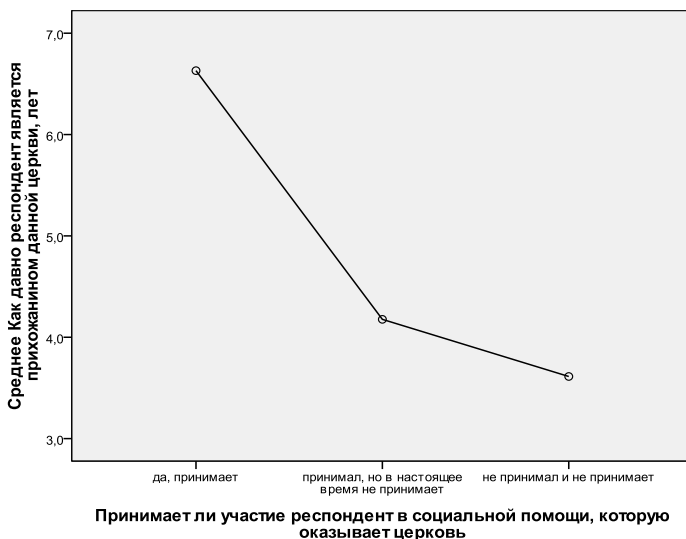


Рисунок 1. Средние значения длительности посещения церкви по группам респондентов. Сравнение средних методом Стьюдента – Ньюмена – Кейлса

Что касается видов помощи, в которых участвуют прихожане церкви, то, как показали результаты исследования, чаще всего они оказывают пожертвования в пользу нуждающихся – 88,6%, а также в оказании гуманитарной помощи – 61,4% и хозяйственном секторе – 47,7% ответов (см. таблицу 2).

Таблица 2

Виды помощи, в которых участвуют респонденты

Вид помощи	Процент (%)	Процент наблюдений(%)
Пожертвование	28,1	88,6
Сбор одежды, обуви и т.д.	19,4	61,4
Помощь в строительном и техническом секторе	11,5	36,4
Помощь в хозяйственном секторе	15,1	47,7
Помощь в проведении благотворительного мероприятия	12,2	38,6
Участие в оказании помощи лицам БОМЖ, нарко-, алкоголезависимым	8,6	27,3
Участие в выездах в больницы	4,3	13,6
Распространение литературы	0,7	2,3
Всего	100	315,9

Интересным представляется тот факт, что безработные и пенсионеры в большей степени участвуют в пожертвовании нежели работающие и учащиеся/студенты. Женщины более активны в сборе одежды и обуви для нуждающихся, нежели мужчины (72,4% против 40% у мужчин). Самыми активными в данном виде социальной помощи (88,2%) являются жены/замужние респонденты. Самыми неактивными – разведенные (16,7%).

Женщины более активны в оказании помощи в хозяйственном секторе (58,6% против 26,7% у мужчин). А мужчины оказались более активными в выездах в больницы, нежели женщины (26,7% против 6,9% у женщин). Значимая разница в возрасте оказывающих социальную помощь прихожан была выявлена в случае участия в оказании помощи лицам БОМЖ, нарко-, алкоголезависимым и другим категориям нуждающихся: участвующие в данном виде помощи являются значительно старше (в среднем, 44 года), чем не участвующие (34 года).

52,4% респондентов мотивировало к участию в социальной помощи сострадание (что составило 40% ответов). Сострадание – это одно из тех качеств, которое считается обязательным в характере настоящего христианина. Об этом много говорится в Библии, а так же в воскресных проповедях. Это, на наш взгляд, и обуславливает частоту выбора данного мотива. 38,1% желание помочь церкви (что составило 29,1% ответов); 31% респондентов мотивировал религиозный долг (что составило 23,6% ответов); 2,4% – принцип «за компанию» (1,8% ответов); 7,1% респондентов затрудняются ответить (см. таблицу 3).

Таблица 3

Факторы, мотивирующие респондентов к участию
в социальной помощи

Мотивация	Процент (%)	Процент наблюдений (%)
Религиозный долг	23,6	31,0
Сострадание	40,0	52,4
Желание помочь церкви	29,1	38,1
Принцип «за компанию»	1,8	2,4
Затрудняются ответить	5,5	7,1
Всего	100	131

Большинство прихожан считают, что социальная помощь это в той или иной степени обязательная функция церкви – 70,1%, и 79,2% прихожан хотели бы принять участие в социальной помощи церкви. Больше всего респонденты хотели бы принять участие в следующих видах социальной помощи: пожертвование (60%), сбор одежды, обуви (50%), помощь в проведении благотворительного мероприятия (40%) (см. таблицу 4).

Достаточно востребованными оказались такие виды потенциального служения, как помощь на дому (35,7%), оказание помощи нарко- и алкоголезависимым (31,4%), выезды в больницы (37,1%). Сопоставление данных по актуальной оказываемой прихожанами церкви помощи и потенциаль-

ной, показывает, что социальный потенциал церковной общины используется не в полной мере.

Таблица 4

Виды помощи, в которых хотели бы принять участие
респонденты

Вид помощи	Процент (%)	Процент наблюдений (%)
Пожертвование	18	60
Сбор одежды, обуви и т.д.	15	50
Помощь в строительном и техническом секторе	9	30
Помощь в хозяйственном секторе	11,6	38,6
Помощь на дому у нуждающегося	10,7	35,7
Помощь в проведении благотворительного мероприятия	12	40
Участие в оказании помощи лицам БОМЖ, нарко-, алкоголезависимым	9,4	31,4
Участие в выездах в больницы	11,2	37,1
Выезды в дома престарелых, дома-интернаты, детские дома	2,6	8,6
Затрудняются ответить	0,4	1,4
Всего	100	332,9

Для большинства респондентов идеальная модель социального служения церкви – та, которая включает широкий спектр видов помощи различным категориям лиц и характеризуется высокой степенью участия прихожан в социальной помощи (см. таблицу 5).

Таблица 5

Идеальная модель социального служения церкви
в оценках респондентов

Идеал	Процент (%)	Процент наблюдений (%)
Широкий спектр видов помощи различным категориям лиц	40,5	62,7
Высокая степень участие прихожан в социальной помощи	24,1	37,3
Наличие профессионально подготовленных людей среди участвующих в социальной помощи	13,8	21,3
Наличие профессионально подготовленных людей среди курирующих осуществление социальной помощи	11,2	17,3
Основание на принципах Святого Писания	0,9	1,3
Затрудняются ответить	9,5	14,7
Всего	100	154,7

Итак, как показало наше исследование отношения прихожан евангельской церкви к практикам социального служения, евангельские христиане рассматривают социальную помощь нуждающимся как одно из обязательных направлений деятельности церкви. Они считают, что социальная помощь должна быть ориентирована на разные категории нуждающихся, быть профессионально организована и осуществляться с участием членов церкви. Большинство прихожан проявляют интерес и желание помогать нуждающимся. Преимущественно материально, и оказывая гуманитарную помощь. Треть опрошенных готова участвовать в более комплексных формах социальной деятельности: уход за больными, помощь на дому, забота об алкоколе- и наркозависимых. Наибольшую социальную активность среди членов евангельской церкви проявляют женщины, семейные, лица старшего возраста, а главным образом, прихожане с большим церковным стажем. Основной мотив социального участие прихожан – чувство сострадания к ближнему.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова О.И. Социальное служение религиозных общностей в современной России: опыт социологического исследования: автореф. Дис. На соискание ученой степени кандидата социологических наук. Екатеринбург, 2009. 23 с.
2. Астэр И.В. Социальное служение Русской Православной Церкви. История, теория, организация / Под. Ред. И. В. Астэр, В. Г. Галушко. СПб.: СПбГИПСР, 2011. 208 с.
3. Евангельский христианский миссионерский союз [Электронный ресурс] // Protestant.ru: сайт. URL: [http://www.protestant.ru/findchurch/churches/tag-query/\(29785_19735\)/](http://www.protestant.ru/findchurch/churches/tag-query/(29785_19735)/) (дата обращения: 5.03.2015).
4. Зубанова С.Г. Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX в.: макродименциональная диаконация // Рязанский богословский вестник. 2010. № 1(2). С. 42.
5. Кардинская С.В. Религиозное сообщество в пространстве дискурса «Социального служения» / С.В. Кардинская, А.С. Сюткин // Вестник удмуртского университета. 2010. №3-2. С. 17.
6. Костылева Т.А. Социальное служение религиозных организаций: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Омск, 2006.
7. Объединения, входящие во ВСЕХ [Электронный ресурс] // Всероссийское Содружество Евангельских Христиан: сайт. URL: <http://www.evchurch.ru/> (дата обращения: 5.03.2015).
8. Человенко Т.Г. Благотворительность в истории РПЦ: учеб. Пособие / Т.Г. Человенко, Е.С. Кононова. Орел: Картуш. 1997. С. 136.

*Жемчураева С.Ш.
(Россия, Грозный)
Ибраимова Э.М.
(Россия, Грозный)*

К ВОПРОСУ О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ

Аннотация. В статье предпринята попытка анализа конфессиональной идентичности чеченцев, в том числе в сложных социально-политических условиях. Рассматриваются специфические признаки суфизма, как течения в исламе.

Ключевые слова: чеченцы, суфизм, конфессиональная идентичность, религия, ислам.

*Zhemchuraeva S.Sh.
(Russia, Grozny)
Ibragimova E.M.
(Russia, Grozny)*

TO A QUESTION OF CONFESSIONAL IDENTITY OF CHECHENS

Abstract. In article an attempt of the analysis of confessional identity of Chechens, including in difficult socio-political conditions is made. Specific signs of Sufism as currents in Islam are considered.

Keywords: Chechens, Sufism, confessional identity, religion, Islam.

Обращаясь к вопросу конфессиональной принадлежности, отметим, что чеченцы – мусульмане-сунниты, ислам здесь представлен в форме суфизма. Вот некоторые морально-этические обязанности мусульман, установленные Кораном: уважение жизни человека; верность и порядочность; доброта и преданная благодарность родителям; помощь сородичам, соплеменникам и единоверцам в их нуждах; великодушие к зависимым от тебя [12, с. 47].

Суфизм – одно из самых парадоксальных явлений религиозной культуры Востока. И в то же время – одно из самых устойчивых. Суфизм проходит сквозь века, словно не замечая великих государственных потрясений и смены вех в истории мировой цивилизации. Это не застывший вневременной реликт, а именно духовное течение [13, с. 48]. Рассматривая суфизм, необходимо иметь ввиду некоторые специфические признаки этого течения ислама. Суфизм как религиозное мировоззрение и учение полагает постижение истины божества через «экстаз», внутреннее «озарение», поминание Аллаха, восхваление Аллаха и чтение священных текстов из Корана в сопровождение «зикра» – ритуала, который составляет

основу суфизма. Для того чтобы приблизиться к Божественной благодати, мусульманин должен быть всегда и везде неизменно благочестивым и добродетельным, без срывов и отступлений. Стать таким помогает зикр. Эти свойства закрепляются переживаниями экстаза во время духовных и физических упражнений. Суфизм стал религиозно-философским учением, способствующим адаптации исламского мира к многообразию меняющейся действительности, более того, разные суфийские тарикаты могут давать полноту самореализации людям разного образа жизни, разной психологической организации. В этом мудрость вековых обрядов [5, с. 26]. Путь к постижению Божественной истины, путь озарений, откровений, ощущений, длится всю жизнь суфия [14, с. 50-52].

Шейх Кунта-Хаджи, родившийся в горном ауле Исти-Су (Мелча-Хи), примерно, в 1830 году, является самым ярким, общепризнанным во всем исламском мире чеченским святым-суфием, основателем суфийского братства зикристов [7, с. 4-9].

Известно, что даже в жестоких условиях депортации 1944-1957 гг. чеченцы сохраняли свою честь, достоинство, национальный язык, лучшие обычаи и традиции, религиозные верования, соответствующим образом воспитывали детей. Национальная идея чеченцев в отмеченный период – это вера в Бога, братство, взаимная поддержка, самосохранение, душевно-эмоциональная устремленность на Кавказ [2, с. 123]. Как пишет исследователь чеченской культуры и истории, Микаэла Поль: «Религия стала одним из важнейших факторов, способствовавших выживанию этноса в изгнании. Несмотря на рассеянность по огромной территории и ограничения, накладываемые спецрежимом, выходцы с Кавказа, особенно чеченцы, не только не потеряли свою веру, но и укрепили ее. В свою очередь, религия дала им силы, помогла сплотиться и сохранить надежду перед лицом унижений и угроз, которым подвергалась их культура и само физическое существование» [9]. Физически находясь в депортации, народ в своих мечтах, душевных переживаниях, снах был в стране отцов – Даймохке, вне которого совершенно не мыслил своего существования.

Влияние ислама на формирование идентичности кавказцев в 90-е годы возросло. В наибольшей степени это характерно для чеченцев, ингушей, этносов Дагестана, а также карачаевцев и балкарцев. В Дагестане число тех, кто считает себя верующим, в постсоветский период колебалось в пределах от 81 до 95% [4, с. 77]. По оценкам 1995 г. показатель религиозности среди чеченцев составил 97%, среди ингушей – 95%, среди карачаевцев – 88% [6, с. 40]. Западные исследователи также подтверждают наличие высокого уровня религиозности среди чеченцев. «Чеченец, - пишет И. Ротарь, - в первую очередь чеченец, а уж потом представитель того или иного тариката или тейпа» [10, с. 26]. Точнее было бы сказать, что чеченец – это, в первую очередь, чеченец-мусульманин, ибо чеченская идентичность сегодня немыслима вне контекста исламской традиции [8, с. 63].

Исследователем религиозной толерантности, а также состояния мусульманства в современной России является известный политолог, исламовед А. Малашенко. Описывая особенности религии на Северном Кавказе, он отмечает, что ислам является одним из факторов, формирующих местную идентичность, воздействующих на мировоззрение индивида, этнического социума. Признавая культурное многообразие северокавказских этносов, следует принимать во внимание их «общую идентичность, ту сложную смесь менталитета и культуры, которая не только характеризует какой-либо народ, но и объединяет его, и отличает от всех других сообществ» [11, с. 223]. Признание этой общей этничности позволяет говорить о северокавказской идентичности и об общем влиянии на нее ислама.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. – М., 1999.
2. Акаев В.Х. Чеченское общество в поисках геополитической и социокультурной идентичности // Современные проблемы геополитики Кавказа. – Ростов-на-Дону, 2001.
3. Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение. – Грозный, 1994.
4. Кисриев Э. Ислам как политический фактор в Дагестане // Центр. Азия и Кавказ. – 2000. – №5 (11).
5. Китаев-Смык Л.А. Зикр, дарующий прозрение и силу // Наука и религия. – 1996. – №4.
6. Кривицкий К.В. Религиозный фактор в этнополитической ситуации на Северном Кавказе // Религия и политика в современной России. – М., 1997.
7. Магомедов Р. Великий чеченец – эвлия Кунта-Хаджи Кишиев // Журнал Нана. – 2004. – № 6-7.
8. Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001.
9. Поль Микаэла. Неужели эти земли нашей могилой станут? // Объединенная газета. – 2004. – №23.
10. Ротарь И. Ислам и война. – М., 1999.
11. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М., 1998.
12. Татунц С.А. Уроки М.М. Ковалевского и Российский Кавказ // Вест. Моск. Ун-та. Сер.18. Социология и политология. – 2001. – №2.
13. Тираспольский Л. Можно ли понять, что такое суфизм? // Наука и религия. – 1996. – №6.
14. Яхиев С. Зикр // Наука и религия. – 1996. – № 6.

*Муртузалиев С.И.
(Россия, Москва)*

СОЦИОЛОГИЯ & СТАТИСТИКА РАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМА В ДАГЕСТАНЕ

Аннотация. Для изучения процесса радикализации исламского движения в Республике Дагестан на рубеже XX-XXI вв. использована методика, сочетающая статистические данные, характеризующие обстановку с привлечением результатов собственных эмпирических исследований и разрозненных данных других социологов и исламоведов.

Организационное оформление радикального исламского движения на Северном Кавказе произошло после чеченских войн, явившихся катализатором развития ваххабитского движения в Дагестане. Именно тогда неоваххабизм приобрел преимущественно экстремистский характер. Идея «чистого ислама» стала благодатной почвой для овладения умами мусульман, особенно молодежи, которая стала «пушечным мясом» для лидеров «Имарат Кавказа» и вялотекущей гражданской войны в Дагестане.

Автор предлагает свою периодизацию радикализации ислама в Дагестане: 1 этап – конец 80-х – 1991 г., 2 – 1991 – 1997 гг., 3 – конец 1997 – середина 1999 гг., 4 – 1999 г., 5 – 2000 – 2006 гг., 6 – 2007 – 2012 гг., 7 – 2013 г. – по настоящее время.

Ключевые слова: социология, статистика, радикализация ислама, неоваххабизм, Дагестан, Северный Кавказ, экстремизм, терроризм, периодизация.

*Murtuzaliev S.I.
(Russia, Moscow)*

SOCIOLOGY & STATISTICS OF THE RADICALIZATION OF ISLAM IN DAGESTAN

Abstract. This study on the process of radicalization of the Islam movement in the Republic of Dagestan at the end of the 20th and the beginning of the 21st century is based on statistic data about the situation in the regione. The used data comes from different sources such as statistic publications, researches' studies of sociologists and specialists in Islam and it is also as a result of the author's field investigations and other studies of him.

The Chechen wars turned into a kind of a catalyst in the development of wahhabism and thus they brought to the organized forms of the radical Islam movement in North Caucasia. Just after that neowahhabism changed its character up to extremism. The idea of «Pure Islam» proved to be the best way to catch thoughts of muslims and especially of young people, later used as

«cannon fodder» by the leaders of «Imarat Caucasia» and in the civil war in Dagestan that was not so intensive.

The author finds seven stages of the radicalization of Islam in Dagestan. The 1st one is since the end of the 80-ies – up to 1991. Next follows: the 2nd one – since 1991 – up to 1997; the 3rd – since the end of 1997 – up to the middle of 1999; the 4th – 1999; the 5th – since 2000 – up to 2006; the 6th – since 2007 – up to 2012. The last is the 7th – since 2013 up to now.

Keywords: sociology, statistics, radicalization of islam, neowahhabism, Dagestan, North Caucasia, extremism, terrorism, periodization.

На рубеже XX-XXI вв. в очередной раз в своей истории Кавказ стал сферой «жизненных» и стратегических интересов ряда держав Запада и Востока, сделавших ставку на использование сепаратистских и исламских сил. Важность исследования рассматриваемой проблемы объясняется тем, что радикальный ислам с его идеей «чистого ислама» (отказ от множества наслоений, многовековых усложнений и искажений) делает идеи ваххабитов легко воспринимаемыми и распространяемыми.

Противником традиционализма в регионе выступил салафизм в форме неоваххабизма. В ситуации системного кризиса идея «Имарата» оказалась единственной силой, которая предложила собственную модель объединения Кавказа. Организационное оформление радикального исламского движения на Северном Кавказе (СК) произошло после чеченских войн, явившихся катализатором развития ваххабитского движения в Дагестане. Именно тогда неоваххабизм приобрел преимущественно экстремистский характер.

Острота конфликта между различными фракциями служителей мусульманского культа и группами верующих в Дагестане привела к тому, что к антагонизму традиционалистов (представленных последователями трех суфийских тарикатов) и фундаменталистов добавились противоречия между духовными лидерами, каждый из которых представлял разные этнические группы. Согласно проведенному в 2004 г. социологическому исследованию, 83% служителей исламского культа и до 40% верующих в Дагестане придерживались фундаменталистских взглядов.

Для изучения процесса радикализации исламского движения в Республике Дагестан (РД) на рубеже XX-XXI вв. использована методика, сочетающая статистические данные, характеризующие обстановку в регионе с привлечением результатов собственных эмпирических исследований и разрозненных данных других социологов и исламоведов. Однако существует несколько причин осложняющих изучение поставленной проблемы: дилетантизм ряда исследователей на ранней стадии изучения проблемы, различие/отсутствие единых методик, методологии исследований и т.п.; территориальная несоразмерность (от «местячковых» опросов – в одном вузе и/или городе – до включения почти всей территории СК) – отсюда разноречивость в количественном и возрастном

охвате респондентов, зачастую без учета социального положения анкетированных и дефиниции «город-село»; решение научно-исследовательских задач затрудняет наплыв силовиков; процентные расхождения показателей в официальных отчетах властных структур (администрация, ФСБ, МВД) с результатами научных эмпирических исследований. Применительно к последней из указанных причин следует согласиться с Бадма Бюрчиевым, заметившим, что противоречивость картины, по всей видимости, объясняется ужесточением антитеррористического законодательства, согласно которому круг преступлений, подпадающих под определение «терроризм», значительно расширился. Так что, как ни странно, и глава Дагестана Р. Абдулатипов, и министр ВД республики А. Магомедов – «по-своему правы. Террористических атак действительно стало меньше, но соответствующих преступлений становится все больше и больше. Такой вот парадокс».

Соцопросы показали, что если в начале 1990-х гг. молодежь в меньшей степени, чем представители старших поколений, была подвержена ксенофобии, то, начиная с середины 1990-х гг. она оказалась более восприимчивой к радикальным настроениям. А к началу 2000-х гг. по уровню ксенофобии молодежь превзошла практически все остальные возрастные категории, включая пожилых людей, традиционно отличавшихся ее высоким уровнем. Если в советский период верующим себя считал каждый четвертый из опрошенных молодых людей, то три из четырех анкетированных современных дагестанских юношей и девушек отнесли себя к верующим.

О росте религиозной активности дагестанцев говорит тот факт, что если в 1990 г. на хадж отправились 365 мусульман республики, то в 1991 г. – уже 1200 человек, в 1992 г. – 6000, в 1995 г. – 9398, в 1996 г. – 12525, в 1997 г. – 12208, в 1998 г. – 13268. В 2000 г. хадж совершили 5449 дагестанцев. Но в 2001 г. – уже около 14000, а в 2004 г. – более шестнадцати с половиной тысяч дагестанцев. Если в 1986 г. в республике функционировало всего 27 мечетей, то в 2014 г. в Дагестане действовало уже 2350 мечетей.

Анализ четырех соцопросов, сделанный З.М. Абдулагатовым показал, что, начиная с 1996 г., религиозность населения Дагестана сперва медленно уменьшалась – с 85% до 79%, но в 2010 г. показатель религиозности молодежи неожиданно подскочил до 94,3%. Экстремальный потенциал присущ 11-12% респондентов, тогда как в НВФ молодежь составляет большую их часть и, к сожалению, дает самые высокие показатели потерь генофонда. «В 2005 г. среди убитых членов НВФ лица от 15 до 30 лет составили 76%, в 2008 – 71,2%, в 2009 – 70,1%». Среди дагестанских респондентов-мусульман почти 30% готовы выразить протест государству, «если его законы противоречат их вере». Уровень самовыражаемого респондентами «фундаментализма» (условное название той части молодежи, которая считает, что исламская религия должна

быть такой, какой она была при Пророке Мухаммаде) в молодежной среде в период с 2000 по 2010 гг. заметно вырос с 53,9% до 77,6%. В 2010 г. в ответах «фундаменталистов» из среды студентов светских вузов и исламских учебных заведений, показатели поднялись с 63,1% до 89,1% соответственно. Согласно результатам другого социопроса негативно относятся к атеизму 60,78% студентов, предпочли бы жить в теократическом государстве 50,98% опрошенных. Таким образом, вырисовывается латентная угроза возрождения кавказского варианта исламского Халифата.

В Хасавюртовском районе А.В. Роговая выявила в 2012-2013 гг. «устойчивое наивысшее значение двух основных факторов распространения идеологии терроризма: 1) недовольство властью, доходящее до ненависти к ее отдельным органам и представителям; 2) этноконфессиональная и религиозная напряженность». Исследования показали, что совершенно четко вырисовываются два основных круга противостояния: людей, приверженных идеям экстремизма и терроризма (не скрывающих свою принадлежность к националистическим и религиозным организациям, допускающим использование силовых методов, – таких по массовому опросу оказалось 4,5% от общего числа опрошенных) и людей, прямо указывающих на своё категорическое неприятие идей терроризма – 29,7%. Выделяются и ближние «периферийные» зоны этих кругов: склонных к экстремистско-террористической или антитеррористической идеологиям («поддерживаю и готов стать членом такой (экстремистской) организации» – 5,7%, «не поддерживаю такие (экстремистские) организации, потому что они создают конфликты» – 37,9%. В зонах противостояния идеологий важно видеть и «промежуточные» круги ситуационно «подверженных» или «затрудняющихся» определить свою позицию – соответственно: 8,3 и 13,9%.

В настоящее время на СК возникла новая ситуация, связанная с явным поворотом от идеологии вооруженного «джихада» национального сепаратизма к идеологии вооруженного «джихада» наднациональными (халифатскими) установками и сменой руководства так называемого Кавказского эмирата (Имарата Кавказа). «Идет активная работа в джамаатах, «ротация» амиров, перегруппировка сил вооруженного подполья и значительное усиление идеологического воздействия на отдельные группы населения, наиболее подверженные восприятию экстремистских и террористических идей» (Роговая А.В.).

В июле 2014 г. начальник ГУ МВД России по СКФО генерал Сергей Ченчик, характеризуя обстановку за последние 10 лет, привёл следующие статистические данные: «На территории республики работает 250 негосударственных исламских религиозных образовательных учреждений. 14 из них имеют статус высшего образовательного учреждения, 105 медресе и 130 примечетских школ-мактабов. При этом в Минюсте республики зарегистрировано всего 59 учреждений образования, а ли-

цензии имеют только 14 медресе и один вуз. В них обучается порядка 2 тысяч 700 человек». После чего задался вопросом: «Как такое может быть на территории правового государства?».

Разные исследователи выделяют несколько этапов радикализации ислама в Дагестане, хронологические рамки которых по мере насыщения событийной истории претерпевают изменения. Автор предлагает дополненную и скорректированную периодизацию радикализации ислама в Дагестане: **I** – конец 80-х-1991 г. – внедрение общих исламских идей в массовое сознание дагестанцев, переход ваххабитов от полулегальной деятельности к легальной, дискредитация зарегистрированных служителей мусульманского культа; **II** – 1991-1997 гг. – разрастание конфликта между ваххабитами и суфиями, количественный рост числа сторонников ваххабизма, помощь зарубежных фундаменталистских центров, массовое издание и распространение ваххабитской литературы, возникновение 3-х центров: радикальное крыло ваххабитов, умеренно-радикальное и умеренное; **III** – конец 1997-середина 1999 гг. – призыв к джихаду с «врагами» ислама с целью трансформации дагестанского общества в соответствии «с шариатскими законами и установление власти Аллаха на земле», провозглашение в селах «Кадарской зоны» независимой исламской территории, переход к вооруженному противостоянию совместно с чеченскими сепаратистами и ваххабитами с государственными структурами в Дагестане, нападения на милицейские блокпосты и пограничные наряды по всему периметру дагестано-чеченской границы; **IV** – 1999 г. – вероломное нападение ваххабитов в составе международных террористических бандформирований во главе с полевыми командирами Ш. Басаевым и А. Хаттабом в августе-сентябре 1999 г. на Цумадинский, Ботлихский и Новолакский районы Дагестана. Разгром НВФ и ликвидация ваххабитского анклава в «Кадарской зоне», принятие 19 сентября закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории РД»; **V** – 2000-2006 гг. – уход ваххабитов в подполье и начало терактов в отношении представителей государственных и муниципальных органов власти и управления, правоохранительных органов, простых граждан («слепой» террор), циничная и жестокая акция против беззащитных детей в Беслане и другие террористические акты, потрясшие всю страну. Характеризуя этот период, У.Т. Сайгитов пишет, что на территории РД «в различной степени имеет место религиозный, политический, прочеченский, уголовный, экономический и, наконец, государственный терроризм. На смену националистическому терроризму в Дагестан пришел терроризм как выражение религиозного экстремизма»; **VI** – 2007-2012 гг. – сетевое построение диверсионно-террористического подполья на Северном Кавказе и в Дагестане («Имарат Кавказ» – 2007 г.), являющегося частью структур международного терроризма, активизируется наиболее опасный вид терроризма – терроризм смертников, в основном, против сотрудников

правоохранительных органов и силовых структур, представителей органов государственной власти и управления, официального мусульманского духовенства, террористические группировки в финансовом плане становятся более автономными и самодостаточными, главным источником финансирования становится вымогательство, получившее теоретическое обоснование в качестве «налога на джихад», динамика терактов характеризуется попеременным снижением и ростом; VII – 2013 г. – по настоящее время – деятельность неоваххабитов в деле вербовки дагестанской молодежи на Ближний Восток, ряд факторов указывает на закат «Имарата», призыв Исламского Государства (2013 г.) к мусульманской молодежи совершать «хиджру», латентная угроза возрождения кавказского варианта исламского Халифата, ужесточение антитеррористического законодательства РФ, продолжение вялотекущей гражданской войны в Дагестане.

*Мchedlova E.M.
(Россия, Москва)*

ОТНОШЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ К СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ

Аннотация. В статье на основе дальнейших результатов всероссийского исследования религиозности населения (2010-2012) анализируются вопросы социально-политического характера, как то: взаимоотношения верующих различных конфессий, их отношение к существующему строю, различным формам политического участия.

Ключевые слова: верующие, толерантность, социально-политическая ситуация, права человека, политический выбор

*Mchedlova E.M.
(Russia, Moscow)*

ATTITUDE OF BELIEVERS TO SOCIO-POLITICAL PROBLEMS

Abstract. In article on base of following results of research of religiosity of people in Russia (2010-2012) we analyze socio-political problems, namely: mutual ratio between believers of different confessions, their attitude to present regime, different forms of political participation.

Keywords: believers, tolerance, socio-political situation, human rights, political choice

Не все результаты проведенного в 2010-2012 гг. всероссийском исследовании религиозности населения силами отдела социологии религии Института социально-политических исследований РАН доведены

до слушателей. Есть еще нерассмотренные вопросы социально-политического характера, также требующие определенного осмысления. Например, толерантность, как она проявляется, скажем, в Белгороде. Как такая социальная группа, как верующие, относятся к нынешнему общественному устройству, доверяют ли властным или силовым структурам, готовы ли выйти на улицы отстаивать свои интересы, пойдут ли на выборы и т.д., т.е. обозначатся ли формы политического участия.

Посмотрим на Таблицу 1.

Таблица 1

Сопоставление субъективного отношения (неприязни)
к различным вероисповеданиям

Есть ли такие вероисповедания, к которым Вы испытываете неприязнь?	По России	В Белгороде
Таких нет	71,1	57,1
Свидетели иеговы	0,5	29,6
Баптисты	0,1	23,6
Кришнаиты	0,1	15
Язычество	0,1	10,8
Мусульмане	2,4	10,6
Буддисты	0,1	4,2
Экстремистские / секты	0,4	-
Сатанисты	0,2	-
Христиане, протестанты, саентологи, ваххабиты и пр.	по 0,1	-
Все, кроме христиан	0,1	-
Затрудняюсь ответить	-	-

Мы видим, что в целом по России практически нет людей такого вероисповедания, которые вызывали бы определенную неприязнь. Вместе с тем, в ряде регионов, скажем, в Белгородской области, некоторые все же эту неприязнь вызывают. Например, Свидетели Иеговы – у женщин разного возраста и у православных; чуть ниже – язычники, баптисты и пятидесятники, в некоторой степени кришнаиты. Кстати, надо заметить, что у мусульман подобной неприязни наблюдается в значительно меньшей степени или почти не наблюдается (лишь у некоторых студенток) – см. Таблицу 2.

О национальностях придется сказать почти то же самое. Большинство опрошенных отмечают, что довольно-таки мало людей такой национальности, чтобы вызывало страх или неприязнь, за исключением (опять же по опросу белгородцев) лиц какой-нибудь восточной (кавказской, северо-кавказской, азиатской) или же, скажем, еврейской либо прибалтийской национальности. И опять-таки, у мусульман практически нет неприязни ни к какой иной национальности.

Таблица 2

Сопоставление субъективного отношения (неприязни)
к различным национальностям

Есть ли такие национальности, к которым Вы испытываете неприязнь?	По России	В Белгороде
Таких нет	68,6	75,3
Азербайджанцы	0,6	10,8
Грузины	0,2	9,9
Армяне	0,1	8,4
Таджики	0,8	7,2
Евреи	0,4	5,4
Узбеки	0,5	4,2
Чеченцы	1,3	-
Цыгане	0,4	-
Поляки, китайцы, турки, дагестанцы, ингуши	по 0,1	-
Затрудняюсь ответить	25,6	-

Представляется, в целом среди верующих налицо истинная толерантность, которая в свою очередь может свидетельствовать о вероятной бесконфликтности и, стало быть, безопасности общества.

В Таблице 3 представлено мнение тех, кто согласен или не согласен с суждением о том, что от национальности зависят нравственность, морально-этические качества, ответственность человека. Многие согласны, особенно в белгородской области, но прилично больше тех, кто не согласен с данным утверждением, т.е. личные качества должны проявляться независимо ни от чего: каким человек родился, таким и будет, а все зависит от воспитания и дальнейших условий его существования. Довольно немалый процент не нашли ответа на вопрос.

Таблица 3

Соотнесение национальности и моральных качеств человека

Согласны ли Вы с высказыванием, что от национальности человека зависят его моральные качества?	По России	В Белгороде
В основном согласен	36,9	43,5
В основном не согласен	52,8	37,8
Затрудняюсь ответить	10,3	18,7

Похожая ситуация и со следующим утверждением (см. Таблицу 4).

Картина повторяется и тем самым подтверждается, что личные качества человека, включая моральные или морально-этические, никоим образом действительно не зависят от происхождения или приращенности к определенной религии, а выходят исключительно из обстоятельств.

Таблица 4

Соотнесение отношения к религии
и моральных качеств человека

Согласны ли Вы с высказыванием, что от отношения к религии зависят моральные качества человека?	По России	В Белгороде
В основном согласен	44,8	43,5
В основном не согласен	45,1	37,8
Затрудняюсь ответить	10,2	18,7

Таблица 5 показывает зависимость (или наоборот) судьбы и благополучия человека от внутренних или внешних обстоятельств, согласно мнению опрошенных верующих.

Таблица 5

Оценка факторов благополучия человека

Насколько благополучие человека зависит от...	Белгород				
	Совсем не зависит Полностью зависит				
	1	2	3	4	5
Самого человека			4,5	9	11,5
От того, как устроено общество	2,5	5	8	10	4
От высших сил судьбы	4,5	12	8,5	5	3
От удачи, случая	2,5	5	5,5	3	11

Мнения всех конфессий сошлись в одном: блага судьбы воздаются именно благодаря усилиям самого человека, а не даются свыше, и уж точно практически не зависят от политического устройства или господствующего режима. И лишь православные лица в основном женского пола все свои надежды возлагают на случай (случайность) или удачное стечение обстоятельств. Но кто это дает? О том, что все зависит от каких-то высших сил, сами верующие выступили с оценкой преимущественно 2 и 3, стали быть, они в это довольно-таки слабо верят. Можно говорить о надежде на собственные силы. Хотя с этим можно конечно, поспорить (см. Таблицу 6).

Таблица 6

Отношение к современному устройству общества

Как Вы относитесь к тому, как сегодня устроено общество?	По России
Его надо менять радикально	30,2
Постепенно, путем реформ	44,2
Ничего не надо менять	12
Затрудняюсь ответить	13,6

Судя по ответам, верующие как социальная группа не особенно довольна существующим строем, точнее, общественным устройством. Мнения разделились лишь в одном, и то приблизительно пополам, каким образом это общественное устройство возможно изменить (если это, конечно, требуется): постепенно или радикально, путем реформ и «дипломатии» или насильственным путем. Каждый пятый в принципе доволен существующим положением вещей и полагает, что ничего не надо менять. И столько же затруднились с ответом.

Посмотрим на то, как распределились ответы о степени доверия тем или иным правительственным структурам и общественным институтам, которые могли бы поспособствовать мирному исходу событий. Это можно трактовать как то, на что люди могли бы положиться для решения своих насущных проблем, интересов и потребностей (как личного, так и государственного характера) – см. Таблицу 7.

Таблица 7

Доверие правительственным структурам
и общественным институтам

Доверяете ли Вы...	Доверяю		Не доверяю		Затрудняюсь ответить	
	Россия	Белгород	Россия	Белгород	Россия	Белгород
Президенту РФ	60,8	57,2	32,1	25,1	7,2	17,7
Церкви	49,8	48,5	38,5	25,3	11,7	26,2
Российской Академии наук	46,8	48,7	40,7	19	12,5	32,4
Правительству РФ	45,2	43,1	45,6	36,9	9,3	17,7
Армии	42,9	37,8	46,3	37,9	10,9	26,2
Совету Федерации	38,1	25,9	51,6	41,7	10,4	42,4
Государственной Думе	35,6	22,6	54,6	50,3	9,9	27,1
Прокуратуре	33,7		57,6		8,8	
СМИ	33,2	14	55,2	62,3	11,6	23,6
Суду	31,8		56,7		11,5	
Полиции	31,1		57,1		11,9	
Предпринимательским кругам	27,8	10,1	62,1	61,1	10,1	12,8
Политическим партиям	24,5	10,6	62,4	66,4	13,1	23

Доверие к Президенту почти что неисчерпаемо. Велико также доверие своему институту – церкви, а также Российской академии наук. Возможно, это касается самого социологического исследования. Академический уровень всегда намного выше исследовательского потенциала мелких коммерческих фирм.

Правительственным структурам оказывают доверие жители белгородского региона. Вниманием верующих пользуются также силовые структуры, особенно армия; несколько ниже – прокуратура, суд и полиция. А вот политическим партиям и средствам массовой информации не очень-то доверяют – видимо, в какой-то степени из-за их ангажированности. Оценивают все эти структуры и по уровню коррумпированности, и ввиду частой невозможности решить собственные вопросы, и ряд иных параметров. Как-никак, очень специфическая социальная группа с достаточно тонкой психикой.

И все же (см. Таблицу 8):

Таблица 8

Самооценка готовности к действиям в защиту
своих интересов

Что Вы готовы предпринять в защиту своих интересов	по России
Обращусь в суд	42,9
Мои интересы достаточно защищены	28,1
Обращусь в полицию	26,1
Обращусь в органы власти	16,6
Обращусь в СМИ	10,5
Ничего не буду делать	8,7
Выйду на митинг, демонстрацию	6,9
Подпишу обращение, воззвание	5,9
Готов участвовать в забастовке	4,4
Готов идти на баррикады	3,8
Затрудняюсь ответить	5,8

Мирное решение вопросов ценой обращения в суд преобладает. Довольно высокий процент говорит о сравнительной обеспеченности прав и интересов. Поскольку на так много доверяют именно властным структурам, то, соответственно, не особо хотят туда адресовать свои взоры. В полицию желают обращаться четверть опрошенных верующих. И лишь немногие готовы принять участие в различного рода акциям «неповиновения».

Интересно узнать мнение о следующем (см. Таблицу 9):

Таблица 9

Оценка возможности массовых выступлений, акций протеста

Могут ли в Вашем городе (районе) состояться массовые выступления, акции протеста (например, против роста цен, коррупции и т.д.)?	по России
Да	28,1
Скорее да	28
Скорее нет	26,1
Нет	9,8
Затрудняюсь ответить	8,1

Вероятность подобных акций оценивается довольно высоко – более половины респондентов склоняются к данному мнению. Однако, представляется, что все равно все исходят из складывающейся социально-политической ситуации в стране в целом (см. Таблицу 10).

Таблица 10

Отношение к массовым выступлениям, акциям протеста

Как бы Вы отнеслись к подобным выступлениям?	По России
Положительно	31,3
Безразлично	36,9
Отрицательно	17,5
Затрудняюсь ответить	14,4

При этом отношение, похоже, безразличное, либо положительное, чего не скажешь о самом мирном из путей социально-политического реформирования – выборной кампании. Если бы она уже состоялась, то (см. Таблицу 11):

Таблица 11

Отношение к выборной кампании

Вы пошли бы на выборы?	По России
Да	41,3
Скорее да	28,3
Скорее нет	13,6
Нет	8,5
Затрудняюсь ответить	8,4

В своей массе верующие люди, судя по всему, не будут игнорировать столь значимое в обществе событие, тем более, что оно касается всех без исключения, и придут на избирательные участки. А вот каков их выбор и сторонниками какого общественного переустройства они окажутся – время покажет.

Поспелова А.И.
(Россия, Магадан)

Поспелова С.В.
(Россия, Севастополь)

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ (сравнительный анализ 1998 и 2011 гг.)

Аннотация. В статье рассматривается собственная ценностная система коренных малочисленных народов Севера (автохтонных народов) Магаданской области. На основе исследований культурных ориентаций

и ценностей коренных малочисленных народов Севера, сформировавшихся в условиях социокультурной адаптации, выделено три типа культурной ориентации. В автостереотипах и гетеростереотипах определены основные характеристики. Выявлены доминантные этнические ценности (язык, обычаи, традиции, религия) и их функционирование в жизнедеятельности респондентов в процессе трансформации социокультурного комплекса.

Ключевые слова: Коренные малочисленные народы Севера, ценности, автостереотипы и гетеростереотипы, обычаи и обряды, религия.

*Pospelova A.I.
(Russia, Magadan)
Pospelova S.V.
(Russia, Sevastopol)*

VALUE ORIENTATION OF INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH IN THE CULTURAL ADAPTATION (comparison 1998 and 2011)

Abstract. The article deals with its own value system of indigenous peoples (indigenous peoples) Magadan region. Based on the research of cultural orientations and values of indigenous peoples, formed in conditions of socio-cultural adaptation, allocated three types of cultural orientation. The auto-stereotype and hetero-identified key characteristics. Revealed dominant ethnic values (language, customs, traditions, religion) and their function in the life of the respondents in the transformation of socio-cultural complex.

Keywords: Indigenous People, values, autostereotypes and heterostereotypes, customs and rituals, religion.

Магаданская область – особый регион России со своими проблемами, как правило, не типичными для большинства территорий страны. Набор социальных проблем в первую очередь определяет его географическое положение, удаленность от центральных районов России, замкнутый характер социально-экономических отношений, образующих особый тип социума [1, с. 5].

В результате интенсивного промышленного освоения Северных территорий, а также культурной и социальной политики государства, направленной на приобщение к ценностям индустриального общества, коренным малочисленным народам пришлось в той или иной мере адаптироваться к изменившимся социально-политическим, экономическим, территориальным и культурным требованиям.

Вследствие объективных условий коренные малочисленные Севера более длительное время, чем представители других северных территорий, находились в изоляции. Специфические обстоятельства жизнедеятельности привели к выработке ими самобытного опыта жизнеобеспе-

чения и культуры, имевших значительно меньше, чем у других северных народов, инокультурных влияний и их последствий. Толерантное отношение к другому человеку и его культуре стало основой культуры северных субэтносов, первоначально возникших, как результат консорции и конвексии. Наиболее характерными чертами этих культур остаются особое отношение к природе, неотделение себя от неё, «экологическая солидарность с миром», ставшие идейной основой формирования субэтносов, которые можно относить к числу автохтонных.

Социально-демографическая ситуация в Магаданской области (равно как и на всем Северо-Востоке РФ) в XX и XXI веках предопределила возникновение *особого синтетического способа миропонимания* у автохтонных народов на основе «традиционных» и «европейских» воззрений. Вследствие этого произошло смешение элементов различных систем ценностей и представлений, что и сформировало у аборигенов способность к восприятию чужих культур. В результате, у них формировалась *собственная ценностная система*, обнаруживающая противоречивые сочетания ценностных элементов: свободы и зависимости от коллектива, патриотизма и национального самоуничтожения, миролюбия и агрессивности, недоверия и открытости, фатализма и стремления решать все самому, святости материнства и фактически приниженного положения женщины, высокой оценки индивидуальности и нежелания выделяться, признания власти силы и стремления ее свергнуть, желания завладеть материальными благами и сакральности бедности, стремления к чистоте и терпимости к грязи, любви к красоте и пренебрежения эстетической стороной жизни.

Сегодня автохтонные народы Севера пытаются определиться и найти свое место через обращение к прошлым очень простым формулам своей культурной идентичности. И все эти процессы идут на фоне убыстряющейся индустриализации территории и локальной застойной безработицы, которая в конечном итоге приводит к маргинализации части аборигенов.

Исследование изменения собственной системы ценностей автохтонного населения Северо-Востока требует определения факторов, оказывающих влияние на этот процесс. В качестве *первого* фактора, определяющего изменения в ценностном сознании коренных малочисленных народностей выступает, прежде всего, жизненная практика, которая в настоящий момент испытывает воздействие модернизации общества. Вековая, самобытная, исторически сложившаяся, жизненная практика народов Крайнего Севера после 70-летнего периода патернализма со стороны государства (что позволяло автохтонному населению вести традиционный образ жизни и репродуцировать свою культуру) была этим же государством брошена под экономическую реформу

Вторым фактором влияния на ценностные приоритеты является воздействие современных культурных преобразований в обществе на культуру автохтонных этносов.

Третьим фактором являются традиции ценностного сознания коренных малочисленных народов Севера.

Как известно, культура существует не только объективно – в виде сознательно полученных результатов человеческой деятельности, но и субъективно – в виде неотъемлемой характеристики личности. В этом плане национальные особенности обнаруживаются в своеобразной иерархии ценностных ориентаций и установок, в традициях, эмоциях и настроениях, так или иначе, отражающих внутреннее и внешнее состояние народа, окружающую его природную и историческую среду.

Народам Севера присуща своеобразная система ценностей, которая служит основой культурного комплекса этноса. Приоритетным в духовном наследии Севера является ценностное отношение к природе, которое обеспечило социум «экологической солидарности», а также трансляцию культурного опыта, что позволяло автохтонам Крайнего Севера тысячелетиями жить в состоянии «замершей цивилизации».

В 1998 в рамках подготовки Концепции развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в Магаданской области на базе Северного международного университета (ныне Северо-Восточный государственный университет) были проведены исследования культурных ориентаций и ценностей коренных малочисленных народов Севера, сформировавшихся в условиях социокультурной адаптации [2]. В 2001 году были проведены повторные трендовые исследования, «чтобы установить тенденции (тренды) социальных изменений и развития» [3, с. 250-254]. Исследование проводилось по репрезентативной региональной многоступенчатой выборке; генеральной совокупностью являются жители г. Магадана и близлежащих районов Магаданской области из числа коренных малочисленных народностей Севера. Методами сбора эмпирической информации явился анкетный мониторинговый опрос и метод экспертных оценок [4, с. 45].

В качестве эмпирического объекта принимаются жители г. Магадана и национальных сел и поселков из числа коренных малочисленных народностей Севера, т.е. социальной общности людей, чья жизнедеятельность обусловлена проживанием на Крайнем Северо-Востоке России. Всего было опрошено 500 человек (в 1998 году) и 500 человек в 2011 году из числа жителей коренных малочисленных народов Севера в местах компактного проживания в возрастном диапазоне от 14 лет до 55 и старше, на основе применения метода самооценки. При этом тендерные и гендерные различия в исследовании не учитывались [7, с. 944].

Социально-демографические показатели, характеризующие этническую принадлежность к коренным малочисленным народам Севера, разделяются на три группы: а) городские жители; б) жители поселков, в)

сельские жители. В зависимости от численности жителей, попавших в каждую группу, по каждому списку (основе выборки) делается случайный, непропорциональный отбор.

В результате исследования было выделено три типа культурной ориентации:

1. Доминантная ориентация на российские и интернациональные образцы духовной и материальной культуры и интереса к ней (ассимиляционная группа);

2. Ориентация как на национальную, так и на российскую и интернациональную духовную и материальную культуры (интернациональная группа);

3. Преимущественная ориентация на национальное, главным образом, на сугубо доминирующие традиционно-этнические ценности (узконациональная группа).

На линии тесного контакта техногенной и традиционной культур существовала 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.

Этнокультурная ориентации определялись нами с помощью методов экспертных оценок или «вопросов индикаторов». Суть его заключается в вычленении из обширного круга показателей такого, который позволил бы с высокой степенью достоверности судить об этнокультурных ориентациях личности в целом. Признаки этнического сходства или различия неодинаково очевидны, например: язык, обычаи, обряды, черты характера, психология, совместная трудовая деятельность, религия, исторические судьбы, прошлое, внешний облик. Значимость в качестве этноконсолидирующих черт варьируется в зависимости от возраста респондентов (в %) и от времени исследования.

Таблица 1

**Соотношение этноконсолидирующих признаков
и возраста респондентов**

Этноконсолидирующие признаки	возраст респондентов			
	14-35 лет		50 лет +	
	1998	2011	1998	2011
язык	25	20	82	90
обычаи, обряды	65	70	82	85
черты характера, психология	40	35	91	90
совместная трудовая деятельность	25	20	45	40
религия	15	35	9	5
исторические судьбы, прошлое	30	55	64	73
внешний облик	35	40	27	15

Как видно из таблицы, наибольшую значимость в качестве этноконсолидирующих черт опрашиваемые приписали признаки «черты характера» и «обычаи и обряды». В то же время религия как эноконсолидирующий признак не играет существенной роли. Но, если у респондентов до 35 лет наблюдается рост показателя «религия» на 20% , то у старшей возрастной группы наблюдается снижение этого показателя (с 9% в 1998 г. до 5% – в 2011 г.).

Как правило, существует корреляция между признаками «обычаи и обряды» и «религия». Почему же у автохтонных народов Магаданской области такая корреляция отсутствует? Суть проблемы в том, что картина мира у автохтонных арктических народов представляла собой систему мифологических, религиозных и рациональных представлений о природе, человеке и социальных отношениях. Мифологические и религиозные представления определяли отношения этих народов к окружающей действительности, влияли на их социальную организацию, социальное и личное поведение. Условием их бытия являлась природа, что требовало ее понимания, но ограничивало ее рациональное познание символически-образным, метафорическим, т.е. мифологическим (причем мифология была глубоко анимистична). Это находило свое выражение в том, что почти вся личная и общественная жизнь и деятельность, весь образ жизни были переплетены с разнообразными религиозными представлениями, культами, запретами, повелениями, жертвоприношениями и т. д. (т.е. с обычаями и обрядами). В результате процесса христианизации почти у всех народностей Севера автохтонный религиозный комплекс не был уничтожен, а лишь дополнен элементами христианской догматики и культа. Таким образом, религия автохтонных народов представляла собой сложное полисинкретическое образование, где смешались разнообразные формы религиозных верований. Причем, все эти различные по своему генетическому основанию религиозные верования не находились в противоречии друг с другом, а существовали в тесном единстве, дополняя и заменяя друг друга [5, с.60-75].

Повседневная жизнь обычно регламентировалась обычным правом, нормы которого были облечены в форму религиозных традиций, обычаев, правил и т.д., регулировавших производственные, семейно-брачные, имущественные и прочие отношения людей.

В XX веке последовательная борьба с «шаманами» и православием привела к тому, что православие растворилось и вымылось из религиозной картины мира. Поэтому сегодня мифологические и религиозные представления продуцируются в сознании автохтонов как «обычай и обряды», как традиционные формы воспроизводства жизнедеятельности. Под «религией» же они понимают христианство. Приверженцами христианства, как правило, является ассимиляционная группа. Интернациональная группа не однородна. 25% из ее представителей стремятся к ассимиляционной группе (и часть из них находятся в одной из христи-

анских деноминаций), 8% – к узконациональной и декларируют «возврат к шаманизму»¹.

В исследовании от 2011 года и у молодежи и у старшей возрастной группы резко возросла значимость такой черты, как «исторические судьбы, прошлое» поэтому мы предложили респондентам назвать 5-6 определений, наиболее характерных, по их мнению, для представителей оцениваемых этнических групп своей собственной и другой (русской). В кросс-культурной психологии представления о собственной этнической группе называются автостереотипными, а представления о группе другого этноса – гетеростереотипными [8, с. 75]. Как известно, стереотип имеет несколько компонентов и основной из них – оценочный может нести как позитивную, так и негативную нагрузку.

Таблица 2

Соотношение автостереотипов и гетеростереотипов

Всего	автостереотипы		Всего	гетеростереотипы	
	положит.	Отрицат.		Положит.	Отрицат
36 (12)	8 (66%)	4 (34%)	23 (11)	8 (72,7%)	3 (27,3%)

Первая цифра означает количество определений, используемых респондента и для описания своих представителей и представителей другого народа. Цифра в скобках означает количество черт для характеристики авто и гетеростереотипов, названных более 50% респондентов.

Таблица 3

Авто- и гетеростереотипы, выделенные более 50% респондентов

автостереотипы		гетеростереотипы	
положительные	отрицательные	положительные	отрицательные
доброта, гостеприимство, трудолюбие, одаренность, терпимость, стойкость, бескорыстие, честность, уважение предков	алкоголизм слабохарактерность отсутствие целеустремленности неуверенность	доброта, гостеприимство, трудолюбие, одаренность, деловитость, стойкость, целеустремленность	жадность, высокомерие, агрессивность,

¹ «Возврат к шаманизму» – тема, которая требует отдельного анализа, так как специфика шаманизма у всех автохтонных арктических народов объясняется тем фактом, что они (в силу ряда исторических и геоклиматических причин) существовали в рамках специфической цивилизационной модели, тогда как другие народы Евразии развивались в ином историческом русле. Поэтому шаманизм не представлял однородного комплекса верований и культов. Существование же религиозных культов и обрядов, проходящих без шамана, можно объяснить тем, что они являются самостоятельными элементами картины мира и один человек соединял в себе идейного вождя, добытчика еды и охранителя жизни.

Результаты, отраженные в таблицах 2 и 3, показывают, что у представителей коренных малочисленных народов Севера, проживающих в г. Магадане, имеется ориентация преобладания положительных автостереотипов (66%) над негативными (34%) при преобладании положительных гетеростереотипов (72,7%) над отрицательными (27,33%). Наличие положительного отношения к родной культуре и хорошего представления о другом народе дает основание для отнесения членов этой группы ко второму типу этнокультурной ориентации «интернациональной» либо же бинокультурной идентификации. Кроме того, 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 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%.

Этнические ценности (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. Шкала содержит градации от 5 (привязанности к традиционной культуре) до 1 (отказ от традиционной культуры).

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». Среди опрошенных в возрасте 20-49 лет лишь 10,5% (1998 г.) и 6% (2011 г.) владеют языком, но не общаются на нем. 72,7% (1998 г.) и 62% (2011 г.) респондентов в возрасте 50 лет и старше владеют родным языком, а 32,2% (2011 г.) всех респондентов желают, чтобы их дети обучались на родном языке. Прочие отдают предпочтение русскому, не видя смысл в обучении и общении на родном языке.

Знание и соблюдение национальных обычаев передаются из поколения в поколение, так как они выступают как один из способов идентификации личностью (этноформ) себя с той или иной социальной группой и в конечном счете с этносом.

Социально-демографические факторы, несомненно, оказывают существенное влияние на выбор приоритета ценностей (см. табл. 4).

Из соотношения показателей видно, например, что «успешная профессиональная деятельность», «счастливая семейная жизнь» доминируют в шкале жизненных ценностей у молодежи. Особое внимание заслуживает критерий «принадлежность к своему народу». В 1998 году респонденты в возрасте 20-24 лет не отмечали этот критерий как ценность. Лишь 20% информаторов в возрасте 25-49 лет придавали важность этому критерию. А респонденты в возрасте 50 лет и старше выде-

ляли и выделяют этот критерий как наиболее значимый в их жизни (63,6% и, соответственно – 75%).

Таблица 4

Соотношение жизненных ценностей и возраста респондентов

Жизненные ценности	14-35 лет		50 лет +	
	1998	2011	1998	2011
Счастливая семейная жизнь	65%	67%	27,2%	32%
Успешная профессиональная деятельность	60%	55%	36,3%	42,5%
Воспитание детей	55%	57%	63,3%	75%
Материальное благосостояние	35%	56%	45,6%	42,5%
Полноценное общение	30%	48,4%	83,6%	81%
Принадлежность к своему народу	20%	35 %	63,6%	75%
Развитие способностей	15%	18%	27,2%	24%

Вышеизложенное подтверждает, что в духовной сфере социокультурного комплекса произошла серьезная трансформация, которая на фоне продолжающейся ассимиляционных процессов имеет своим следствием отказ части представителей коренных малочисленных народов Севера от традиционных представлений и ценностных ориентаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кокорев Е.М. Актуальные проблемы Магаданской области в зеркале социологи // Социальная ориентация экономики Магаданской области: Материалы науч.-практ. конф., 20 окт. 2000 г. – Магадан, 2001. – С.54.
2. Громова Н.З. Особенности ценностных ориентаций на образование у коренных малочисленных народов Севера: дис. ... канд. социол. наук: 22.00.06. – М., 2005. – 173 с.
3. Ядов В.А. Социологическое исследование: методология программа методы. – Самара: Изд-во «Самарский ун-т», 1995. – С. 176.
4. Некрасова Д.В. Проблемы сохранения культуры коренных малочисленных народов Севера // Северо-Восток России: проблемы экономики и народонаселения. Коренные малочисленные народы и этнические группы Северо-Востока: мат-лы регион. Науч. конф. «Северо-Восток России: прошлое, настоящее, будущее» (31 марта – 2 апреля 1998 г., г. Магадан). – Магадан: ОАО «Северовостокзолото», 1999. С. 75-76.
5. Пospelова А.И. Традиционная культура и религия автохтонных арктических народов. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2000. – с. 365.
6. Пospelова С.В. Отношение к религии и ценностные ориентации жителей Магаданской области: дис. ... канд. филос. Наук: 09.00.13. – М., 2005. – 173 с.
7. Грэйс Крайг, Дон Бокум. Психология развития. – СПб: Питер, 2005. – С. 57.
8. Крысько В.Г. Введение в этнопсихологию. – М., 1996. С. 46.

*Тодосиевич Б.
(Сербия, Белград)*

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ОТНОШЕНИЕ К ВСТУПЛЕНИЮ В МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ (ЕС И НАТО) В СЕРБИИ

Аннотация. Сербские граждане (по сравнению с жителями соседних стран) известны прохладным отношением к вступлению в международные организации, такие как ЕС и НАТО. В литературе предложены разные объяснения этой тенденции. В данной статье мы рассматриваем религиозное основание противостояния вступлению в ЕС и НАТО со стороны сербских граждан. Исследование основано на опросе общественного мнения по национальной репрезентативной выборке, который был проведён после президентских и парламентских выборов в 2012 году. Опрос включал два индикатора религиозной ориентации: частоту посещения религиозных служб и самостоятельную оценку степени религиозности. Отношение к ЕС и НАТО исследовалось с помощью вопросов о том, как голосовал бы респондент на референдуме о вступлении в каждую из этих двух организаций. Результаты доказывают, что религиозность ассоциируется с меньшей поддержкой вступления в ЕС и НАТО, хотя связь небольшая.

Ключевые слова: религиозность, ЕС, НАТО, Сербия, политические отношения.

*Todosijevic B.
(Serbia, Belgrade)*

RELIGIOSITY AND ATTITUDES TOWARDS JOINING INTERNATIONAL ORGANIZATIONS (EU AND NATO) IN SERBIA

Abstract. Serbian citizens are known for their meager enthusiasm, compared to those from neighboring countries, for joining international organizations such as EU and NATO. Various explanations of this tendency have been offered in literature. In this paper, we examine the religious basis for the opposition to joining the EU and NATO among Serbian citizens. The study is based on a public opinion survey of a national representative sample, conducted after the 2012 presidential and parliamentary elections. The survey included two indicators of religious orientation: the frequency of attending religious services and self-reported degree of religiosity. Attitude towards the EU and NATO were examined by questions asking about the respondent's vote in case of a referendum about joining each of these two organizations. The results provide evidence that religiosity is associated with lower support for joining the EU and NATO, although the relationships is of modest magnitude.

Keywords: religiosity, EU, NATO, Serbia, political attitudes.

Introduction

Serbian citizens are known for their meager enthusiasm, compared to the citizens from neighboring countries, for joining international organizations such as the EU and NATO (e.g., Atanasović, 2007)¹. While in some other former communist countries NATO membership support was as high as above 90% (Zilberman & Webber, 2003), in Serbia it hasn't ever reached even 30%².

Various explanations of this tendency have been offered in literature. In this paper, we examine the religious basis for the opposition to joining the EU and NATO among Serbian citizens.

EU (EC in the earlier period) membership has been a major long-term political goal, already for a quarter of a century. Even parties and politicians that were in direct conflict with the EU institutions haven't rejected this goal, at least in principle. Explicit non-EU orientation has characterized mostly small parties, and particularly when they did not participate in government. During the 1990s, European integration was obviously a more abstract and distant aim, overshadowed by the then current clash with the EU and USA over conflicts in former Yugoslavia. At the time, government and opposition were clearly differentiated according to their degree of EU enthusiasm, the opposition being much more EU-enthusiastic. With the 'overthrow' of the 'Milošević regime' in 2000, the situation changed, though not unambiguously.

The so-called 'democratic opposition', now in power, was rhetorically very pro-European. In electoral campaigns, it argued that with them in power, EU integration would be within reach in the near future. As a result, on October 13, 2004 Serbian National Assembly adopted the «Resolution on joining the European Union», which says that «accelerated entry of the Republic of Serbia [...] into full membership in European Union [...] is a strategic and national goal»³.

However, the 'democratic opposition' came to power after the NATO aggression on Serbia/Yugoslavia, which lasted 78 days, from March 24, 1999 to June 10, 1999. Although the aggression was mainly perceived as initiated and directed by the USA, it was obvious that the EU is a partner on equal footing in this action. Hence, the pro-European parties came to power at the time when the public mood was less than favorable towards both the EU and NATO.

Although the anti-EU mood started unfreezing slowly afterwards (which was much less the case with the attitude towards the NATO), perception of

¹ Blic (on-line issue), 13.01.2014. «Srbija među evroskeptičnijim kandidatima za članstvo u EU» (<http://www.blic.rs/Vesti/Politika/434199/Srbija-medju-evroskepticnijim-kandidatima-za-clanstvo-u-EU>).

² Stojić claims that «Serbia is one of the most Euro-enthusiastic countries, with approximately three quarters of the population consistently in favor of the European Union», which certainly hasn't been the case. In support of this opinion he quotes only a single source ('European Integration Office of the Serbian Government, 2005', which we couldn't verify (Stojic, 2006, p. 319).

³ http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/RS48-04.pdf.

the EU has remained strongly polarized. In addition to the aggression, new obstacles to the pro-EU sentiments quickly appeared, in the shape of various, ever expanding, conditions for starting accession negotiations with the EU (see Türkes and Gökgöz, 2006). In the early 2000s, the most striking were requests for extradition of several military and civilian leaders from Republika Srpska and Serbia, for the trials in the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) in den Hague. Among the extradited persons, for instance, were former Serbian president Slobodan Milošević, Radovan Karadžić, Ratko Mladić, and Vojislav Šešelj.

When the issue of extraditions had been absolved, the EU focus switched to Kosovo. Serbia has been basically expected to recognize Kosovo, a part of its territory, as an independent state.

In light of the continuing and expanding 'EU conditions', and increasingly negative public opinion in the EU countries concerning any further EU expansion, it is not surprising that Serbian public opinion has remained relatively EU-skeptical.

If there have been little reasons for the EU enthusiasm in Serbia, there has been even less reasons for enthusiasm for joining the NATO. In addition to the usual reasons for doubts concerning the NATO membership, such as the material and human price or participating in foreign military operations¹, Serbian public faced its direct aggression².

In light of such experiences, it is not surprising that Serbian citizens hold skeptical attitudes towards the EU and NATO. Although the 'average' opinion is critical of these international organizations, especially of NATO, it is also clear that such opinion is not unanimous. There are individual differences – some individuals are more positive, others more negative towards them. This paper deals with the explanation of such individual differences. The focus is on the question: What makes some individuals more or less likely to vote for joining the EU and NATO, in a hypothetical case of a referendum on this question.

Vote on these referenda, i.e. vote for or against joining the EU and NATO, is likely to be related to a variety of different social, economic, and psychological factors. Here the focus is on religiosity. Religion has been one of the major factors in contemporary democratic politics. According to the classics in political sociology (Lipset and Rokkan, 1967) religious-secular divide is one of the major cleavages that have shaped European politics

¹ Politika (14.01.2014, on-line issue), «Koristi i troškovi članstva u NATO-u» (<http://www.politika.rs/rubrike/Ekonomija/Koristi-i-troshkovi-chlanstva-u-NATO-u.lt.html>); Petrović (2007).

² Aggression against Serbia in 1999 was not the first military conflict between NATO and Serbs. Republika Srpska faced NATO in 1995, when their forces participated in the Croatian offensive called 'Storm'. As a result, some 200,000 Serbs were forced out of their homes into Serbia.

during the 20th century. In Western Europe, the religious-secular political divide has been associated with the loss of privileges of the clerical stratum. Secularism became associated with the working class, and generally left-wing parties. This cleavage has also had a social component, where religiosity is associated with conservative social and cultural preferences.

Religion has also been associated with various views on international relations. Of particular interest here is the relationship between religion and European integration. According to Minkenberg (2009), «It may be argued that the entire EU is a project inaugurated and pushed along primarily by Christian Democratic forces and inspirations» (p. 1190, abstr.). However, it seems that more recently Euroscepticism has appeared also associated with certain religious groups and institutions (Minkenberg, 2009).

Political role of religion in contemporary Serbia can be expected to differ in several respects. The current democratic system has not replaced a system where religious institutions enjoyed a privileged status. Instead, it replaced a socialist system, which was secular if not always openly anti-religious. Religion hasn't gained a prominent position in the democratic system either, although researchers have documented an increasing de-secularization of Serbian society of the last quarter of century (Blagojević, 2006). There haven't been any particularly successful religious parties, although most parties, especially of conservative-nationalist provenance, pay a lip service towards religion. However, it is generally recognized that Serbian Orthodox Church is an important element of Serbian national identity (e.g., Jević, 2008). But, in daily politics, most parties and politicians stop there.

Still, religion can be expected to influence opinions on various political matters, including those concerning international organizations (Blagojević, 2006). One path of influence probably works via general conservatism, of which religiosity is an important aspect. Another path is through the association of religiosity with national identification. It could be expected that political issues that involve national identity are also associated with individual levels of religiosity¹.

Both joining the NATO and joining the EU are clearly associated with national identification. Joining the EU implies giving up of a significant part of national sovereignty and transferring it to distant EU institutions. And, realistically speaking, for Serbia would also involve losing sovereignty over a significant portion of the national territory.

Joining the NATO involves basically all that is mentioned in connection with EU, plus it evokes memories of the 1999 NATO aggression, and therefore the question of national pride and national self-respect.

Given the fact that religion is generally an important element of national identity in Serbia, and that EU and NATO are negatively associated with national

¹ So, for instance, Euroscepticism is found to be associated with national identification in Belgium (Abts, Heerwegh, & Swyngedouw, 2009).

identification, the main hypothesis tested in this study is that religiosity should be associated with more negative view of these international organizations. Operationally, this means that indicators of religiosity should be associated with higher probability to vote negatively on a hypothetical referendum concerning joining the NATO and EU. This hypothesis is submitted to an empirical investigation in the following sections.

Method

Survey and sample

Data for the current study come from the Serbian Public opinion Survey 2012 (SPOS 2012). The 2012 SPOS is a post-election survey of public opinion conducted after the May 2012 parliamentary and presidential elections in Serbia. The study was designed to be a nationally representative, high quality survey of public opinion, focused on explaining electoral behavior, and analyzing a broad set of attitudes, preferences, and opinions relevant to Serbian political life. It is based on a probability-based sample with multiple stages of selection.

The survey was conducted using the Computer-Assisted Personal Interviewing (CAPI) method. Data collection began on Saturday, December 21, 2012, and ran through Sunday, February 10, 2013. Incentives (a bag of coffee) were introduced to maximize both completions and response rate. The final data-set includes 1568 respondents. Statistical analysis presented below include a combined sampling, demographic and political weight. Respondents who declared Catholic, Muslim, or 'Other' denomination were excluded from the analysis (in total, about 3.5% of the entire sample).

Variables

Attitudes towards joining the EU and NATO were operationalized by the following questions:

Q19a. If there would be a referendum next week about Serbia's entry into the European Union (EU), how would you vote? Would you vote (1) for the entry of Serbia into the EU, (2) against the entry of Serbia into the EU, or (3) you would not take part in the referendum?

Q19b. If there would be a referendum next week about Serbia's entry into the NATO, how would you vote? Would you vote (1) for the entry of Serbia into the NATO, (2) against the entry of Serbia into the NATO, or (3) you would not take part in the referendum?

We operationalize religiosity using two indicators: self-reported level of religiosity, and frequency of religious service attendance. The former is intended to indicate more personal aspect of religiosity, independently of one's involvement into institutionalized religion. The later covers a more behavioral aspect and involvement in social and institutional aspects of religion.

Religiosity is tapped with the following question:

How would you describe yourself – would you say that you have (1) no religious beliefs, that you are (2) not very religious, that you are (3) somewhat religious, or that you are (4) very religious?

Religious Services Attendance is estimated with the following question:
Apart from weddings, funerals and baptisms, about how often do you attend religious services – (1) never, (2) once a year, (3) two to eleven times a year, (4) once a month, (5) two or more times a month, or (6) once a week or more?

Demographic and socio-economic control variables include gender, age, urbanization level, and education.

Gender is a standard binary variable, higher number indicating female gender.

Age is measured in years at the time of the survey.

Urbanization level has four categories

1. Rural area or village
2. Small town or medium size town
3. Suburb of a large city
4. Large city

Education is operationalized in 8 categories, intended to follow the ISCED (International Standard Classification of Education) model:

1. Incomplete primary school
2. Primary school (8 years completed)
3. Incomplete secondary school
4. Completed occupational H.S.
5. Completed 4 years H.S.
6. Higher school
7. University (BA degree)
8. Specialization, Master degree or doctorate

Results

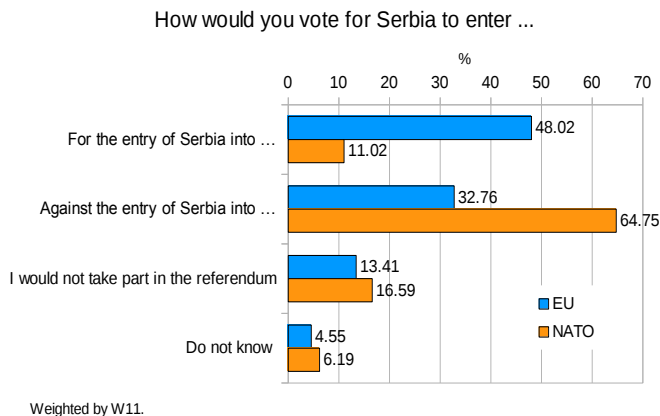


Figure 1: Distribution of the answers to the questions about voting in referendum for joining EU and NATO

Distribution of the answers to the questions about voting in referendum for joining EU and NATO is displayed in Figure 1. In case of joining the EU, nearly

half of the respondents would vote affirmatively, thus indicating a relatively widely held positive attitude towards this international organization. Still, about one third of the public would vote against EU membership¹. Membership in NATO is clearly much less supported by the Serbian public². Nearly two thirds of the respondents say that they would vote *against* the membership. While only 11% is certain to support it, which is lower than reported in some studies (Atanasović, 2007). Referendum abstainers and the uncertain are in fact twice more numerous than the supporters (in total nearly 23%). In general, while the Serbian public is mildly supportive of the EU membership, the rejection of NATO is still overwhelming.

Although the level of support for joining these two international organizations clearly differs, not surprisingly, there is a certain commonality in the attitude towards them (Atanasović, 2007). Correlation coefficient between these two attitudes (treating the variables as binary) is $r=.38$ ($p<.001$). Given the close connection between the two organizations, it is in fact noteworthy that Serbian attitudes towards them are weakly associated. It demonstrates that the Serbian public clearly differentiates them.

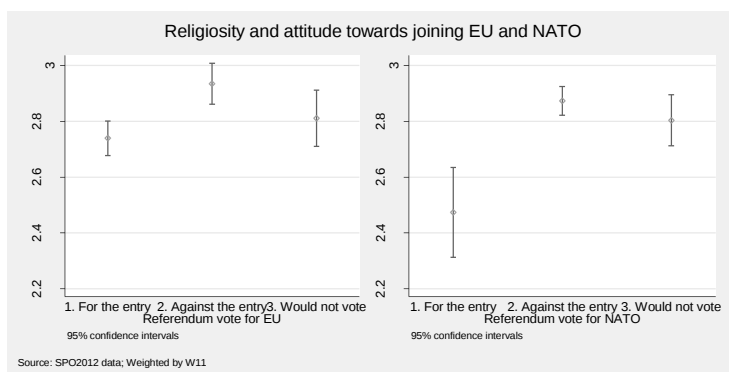


Figure 2: Association between religiosity and hypothetical referendum votes

Bivariate associations

The following step is examination of bivariate associations between the religiosity indicators and hypothetical referendum votes. Figure 2 shows arithmetic means and associate confidence intervals of religiosity according to different answers to the hypothetical referendum questions. The first panel shows results for the EU vote, and the second one for the NATO vote. Concerning the former, votes 'for' and 'against' statistically significantly

¹ The results are very close to what was obtained in another survey conducted at the time, see EurActiv Srbija (www.euractiv.rs), «Opala podrška građana Srbije Evropskoj uniji» (17.10.2012).

² Regardless of the efforts to the contrary by various NGOs (see Petrović, 2007).

differ according to the associated levels of religiosity. Those respondents who would vote against joining EU report higher level of religiosity. Those who would not vote are in-between, and overlap according to the level of religiosity with the other two groups.

Most striking difference concerning the results for the NATO vote is the low level of religiosity among the respondents supportive of the NATO membership. Level of religiosity associated with this group of respondents is significantly lower even than religiosity of the EU membership supporters. Levels of religiosity of the other two groups, those who are against NATO membership and abstainers, are higher, but very close to the corresponding groups concerning the EU membership.

Obviously, secular respondents are more in favor of joining the EU and NATO, but this is especially striking concerning the latter organization. Apparently, in Serbia even a modest religiosity makes one more anti-NATO disposed.

Turning towards the behavioral and institutional indicator of religiosity, i.e., ‘church attendance’, we can observe a very similar picture (see Figure 3). Respondents supportive of the EU membership are, on average, less frequent church-goers than the respondents who oppose it. NATO membership is again more polarizing. Opponents of the NATO membership are again similar to the EU opponents. However, respondents who would support NATO membership are significantly less often attending religious services, even compared to the average supporters of the EU membership.

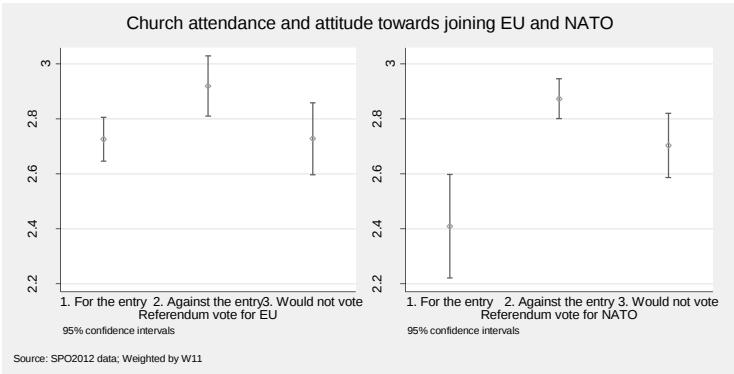


Figure 3: Association between religious service attendance and hypothetical referendum votes

The results presented thus far show that supporters and opponents of membership in EU and NATO clearly differ in their religiosity. This is especially the case with the hypothetical vote on NATO membership. Those who would ‘yes’ appeared as the least religious group, both according to self-

reported religiosity, and according to frequency of religious service attendance. Obviously, religious affiliation and identity have important political consequences, despite the wide secularization in Serbia.

However, bivariate associations are subject to issues spuriousness. Hence, in the final part of the analysis we examine a multivariate model, where in addition to the indicators of religiosity, we add a set of relevant control variables. These include four variables: urbanization level, education, age and gender. They are relevant for the present model, as they can all be expected to be associated both with the dependent variables (attitudes towards NATO and EU), and to the main predictor variables, i.e., religiosity indicators.

Urban residents are more likely to be more positive towards joining these organizations since potential benefits are more likely to affect urban populations. Also, conservative, traditionalist, and also nationalist attitudes are more typical for rural population. Education, likewise, through more liberal orientation, is likely to lead to more open attitudes towards international integration, as longitudinal research of 12 core EU states show (Hakhverdian, 2013; see also Abts, Heerwegh, & Swyngedouw, 2009). Education is also associated with greater mobility, which would bring benefits in case of joining the EU. Older respondents generally tend to be more conservative, and nationalistically oriented, and therefore more skeptical towards both the EU and NATO. In case of gender, expectations are not very clear, as gender differences are inconsistent in this area. In Belgium, for instance, males tend to be more Eurosceptical (Abts, Heerwegh, & Swyngedouw, 2009).

Multivariate model

Since our dependent variable is categorical, we employed multinomial logistic regression, in order to determine the significant predictors of the hypothetical referendum vote. The referendum vote variable has three substantive categories, so we defined the 'yes' vote as the reference category. Results of the multinomial logit analyses are presented in Tables 1 and 2.

The included variables are able to predict responses to the referendum vote question on the EU (Table 1). We can observe that three of the four control variables are significant predictors of the EU vote. Those who would vote against the entry into EU are more likely to come from rural environment (this variable is coded so that higher score refers to more urban setting). More surprisingly, however, younger respondents proved to be more *against* the EU in this model. It should be noted that the bivariate association between age and EU vote is insignificant, showing that age differences appear only when the influence of the other variables is controlled for. Although in the core EU countries education has been a consistent, even increasingly strong, predictor of Euroscepticism (Hakhverdian, 2013), education apparently does not differentiate vote choice on EU integration in Serbia. More in accordance with the expectations, male respondents proved to be more EU-skeptical.

Table 1

Multinomial logit model of hypothetical referendum voting on joining the EU

Dependent variable: Referendum on EU	Coefficient	S.E.	z	p
DV category: 2. Against the entry into EU				
Religiosity	0.289	0.093	3.11	0.002
Church attendance	0.018	0.067	0.27	0.790
Urbanization level	-0.123	0.057	-2.16	0.031
Education	-0.043	0.041	-1.05	0.293
Age	-0.007	0.004	-1.95	0.051
Sex (Female)	-0.276	0.122	-2.25	0.024
Constant	-0.005	0.410	-0.01	0.991
DV category: 3. Would not vote				
Religiosity	0.103	0.126	0.81	0.416
Church attendance	-0.047	0.095	-0.49	0.621
Urbanization level	-0.150	0.082	-1.83	0.067
Education	-0.238	0.057	-4.16	0.000
Age	-0.011	0.005	-2.14	0.032
Sex (Female)	0.101	0.172	0.59	0.558
Constant	0.248	0.570	0.44	0.663
Reference category: 1. For the entry into EU				
N=1368				
LR chi2(12)=57.34				
p<.0001				
Log likelihood=-1318.9				
Weighted by W11.				

Table 2

Multinomial logit model of hypothetical referendum voting on joining the NATO

Dependent variable: Referendum on NATO	Coefficient	S.E.	z	p
DV category: 2. Against the entry into NATO				
Religiosity	0.361	0.134	2.70	0.007
Church attendance	0.194	0.108	1.81	0.071
Urbanization level	0.065	0.088	0.74	0.459
Education	-0.195	0.066	-2.96	0.003
Age	-0.001	0.006	-0.20	0.845
Sex (Female)	0.283	0.190	1.49	0.136
Constant	0.869	0.600	1.45	0.148
DV category: 3. Would not vote				
Religiosity	0.320	0.158	2.02	0.043
Church attendance	0.075	0.125	0.60	0.548
Urbanization level	-0.082	0.105	-0.79	0.432
Education	-0.236	0.077	-3.08	0.002
Age	-0.010	0.007	-1.44	0.151
Sex (Female)	0.526	0.222	2.37	0.018
Constant	0.411	0.711	0.58	0.563
Reference category: 1. For the entry into NATO				
N=1357				
LR chi2(12)=57.93				
p<.0001				
Log likelihood=-1027.4				
Weighted by W11.				

Concerning the main predictor variables, religiosity remained a significant predictor even after introducing the control, suggesting that the association is robust and non-spurious. Coefficient for church attendance, however, fell below statistical significance. This is mainly due to collinearity between religiosity and church attendance variables rather than to the influence of the control variables. If religiosity or church attendance are entered into the equation separately, each of them individually appears as a significant predictor. We also constructed a composite religiosity indicator by combining the two variables into a single index, but the conclusions remain substantively the same.

Referendum abstainers, similarly as in the bivariate analysis, are not significantly differentiated by their religiosity. Only the control variables are relevant here. Education proves to be particularly important, showing that cultural capital tends to transfer into political participation as usually (Smets & van Ham, 2013). In fact, all the variables that significantly differentiate potential non-voters from those who would support joining the EU (rural settings, lower education, younger age) are variables that usually predict vote abstention, not only in hypothetical cases like the present one. The resource theory of electoral participation, arguing that social, economic, cognitive and other resources are crucial for understanding individual differences in voter turnout (Brady et al., 1995; Smets & van Ham, 2013), therefore fits the obtained results.

A corresponding multinomial logit model of hypothetical referendum voting on joining the NATO is shown in Table 2. Here, both indicators of religiosity significantly differentiate 'yes' from 'no' voters on the NATO referendum. Respondents against joining the NATO tend to be more religious, and are more frequent church goers. In addition, education appeared as a significant predictor. Better educated respondents are more in favor of joining this international military organization.

Non-voters, in this case, are also more religious, as well as relatively less educated. Finally, women showed a tendency to abstain from voting concerning NATO membership, demonstrating a frequently observed tendency for women to be less active politically.

Discussion and conclusions

In order to examine the religious basis of public attitudes towards joining the EU and NATO we performed bi-variate and multivariate analysis of survey data from Serbia. In bivariate analysis, religiosity, operationalized as a self-reported level of religiosity and frequency of religious service attendance, proved related to the intentions to vote on hypothetical referendum about joining the EU and NATO. More religious respondents appeared more likely to vote against the membership. In case of the NATO vote, even the abstainers demonstrate higher levels of religiosity. In multivariate models, where a set of relevant control variables are introduced, the associations with religiosity indicators proved to be robust, i.e., they are not spurious.

The results show that even in a secularized country, where daily politics

is generally dissociated from religion, individual religiosity has important political consequences. Membership in international organizations such as the EU and NATO is a highly symbolically salient issue which touches on the core of national identity generally, but perhaps particularly in Serbia. Serbia's intention to join the EU has been plagued with numerous difficulties and ever expanding conditions¹. Serbia gave up of supporting Serbs in neighboring countries, extradited its former president and several other political figures, and is still expected to recognize secession of a highly symbolically important part of its territory. Finally, EU fully took part in the NATO aggression against Serbia in 1999. Yet, NATO is still much more negatively viewed by the Serbian public. Perhaps, the public perceives important benefits of joining the EU, but in case of the NATO such benefits are much more unclear (Todosijević, 2014).

There are probably various factors that contribute to the observed associations between religiosity and attitudes towards joining the EU and NATO. We believe that an important connection is in the national identity. Religiosity often tends to be associated with national sentiments. It is certainly the case in Serbia and in the Balkans more generally, since in this context religious and national identities are intertwined (e.g., Iveković, 2002). The disagreements and conflicts with the EU and NATO, on the other side, clearly touch on issues relevant for national identity. Not only that membership in the EU involves relinquishing certain aspects of national sovereignty, but these institutions are strongly associated with the national pride and self-respect. For many Serbs it appears to be psychologically difficult to support joining an organization that attacked the country and caused vast material and human losses.

There are certainly other factors that affect the connection between religiosity and support for joining the EU and NATO. The infamous 'losers of transition' are often observed to be against joining these organizations (e.g., Abts et al., 2009; Gabel, 1998), as they are more likely to fair poorly in the new economic circumstances. This segment of populations, in addition to lower socio-economics status tends to be more religious as well. Also, general conservatism is likely to be important. It is both associated with religiosity and probably with distrust in these organizations. However, additional analysis is needed to substantiate these speculations.

REFERENCES

1. Abts K., Heerwegh D., & Swyngedouw M. (2009). Sources of Euroscepticism: utilitarian interest, social distrust, national identity and institutional distrust. *World Political Science Review*, 5(1), 1-24.

¹ Writing on the 'Western Balkans', Türkes and Gökgöz (2006, p. 569) argue that 22 «EU's strategy [...] has been one of neither total exclusion nor rapid integration of the Western Balkans into the EU».

2. Atanasović Z. (2007). Public Opinion of Serbia on Joining NATO. *Western Balkans Security Observer English Edition*, Issue: 5, pp. 22-30.
3. Blagojević M. (2006). Savremene religijske promene u Srbiji i 242otive242 integracije u Evropu. [Current Religious Changes in Serbia and Integration in Europe.] *Filozofija i društvo*, 1(29), pp. 95-113.
4. Brady H.E., Verba S., & Schlozman K.L. (1995). Beyond SES: A resource model of political participation. *American Political Science Review*, 89(02), 271-294.
5. Gabel, Matthew (1998). *Interests and Integration: market liberalization, public opinion, and European Union*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
6. Hakhverdian A., Van Elsas E., Van der Brug W., & Kuhn T. (2013). Euroscepticism and education: A longitudinal study of 12 EU member states, 1973-2010. *European Union Politics*, 14(4), 522-541.
7. Iveković I. (2002). Nationalism and the political use and abuse of religion: The politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav successor states. *Social Compass*, 49(4), 523-536.
8. Jevtić M. (2008). Uloga religije u identitetu južnoslovenskih nacija. *Godišnjak FPN*, 2, 171-186.
9. Lipset M.S., & Rokkan S. (1967). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York, The Free Press.
10. Minkenberg M. (2009). Religion and Euroscepticism: Cleavages, religious parties and churches in EU member states. *West European Politics*, 32(6), 1190-1211.
11. Petrović P. (2007). An Attempted Debate-Mapping the debate about NATO in Serbia's civil society. *Western Balkans Security Observer-English Edition*, (5), 31-40.
12. Smets K., & Van Ham C. (2013). The embarrassment of riches? A meta-analysis of individual-level research on voter turnout. *Electoral Studies*, 32(2), 344-359.
13. Stojic M. (2006). Between Europhobia and Europhilia: Party and popular attitudes towards membership of the European union in Serbia and Croatia. *Perspectives on European Politics and Society*, 7: 3, 312-335.
14. Todosijević B. (2014). Simboli i interesi: Prediktori stavova prema članstvu u EU i NATO-u. [Symbols and interests: Understanding attitudes towards membership in the EU and NATO in Serbia.] Presented at the 62nd Annual Meeting of Serbian Psychological Society, Zlatibor, Serbia, May 28-31, 2014.
15. Zilberman A., & Webber S. (2003). Public Attitudes toward NATO Membership in Aspirant Countries. *Public Image of Security*, 50.

РАЗДЕЛ 5. Качественные методы в изучении религиозных феноменов

*Александрова Н.Н.
(Россия, Казань)*

ПРОЦЕССЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОВЫХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК У ПЯТИДЕСЯТНИКОВ- ХАРИЗМАТОВ

Аннотация. Предлагаемая вниманию читателей статья поднимает вопрос о формировании новых форм религиозных практик в среде неохаризматов. Автор статьи подходит к решению исследовательского вопроса с позиции качественной социологии, стремясь понять всю совокупность интерпретаций совершаемых практик.

Ключевые слова: религиозные практики, неохаризматы, Харизматическое христианство.

*Aleksandrova N.N.
(Russia, Kazan)*

THE PROCESS OF EMERGENCE OF NEW RELIGION PRACTICES AT PENTECOSTAL/CHARISMATIC CHURCHES

Abstract. The theme of our investigation is religion practice, how cultural identity influences our religion choice. The specific of religion practices in Protestantism, in different denominations, in particular The problem arises in connection with active development of Protestantism and increase in number of its followers in Tatarstan Republic. It is necessary to know, how they impact the society. We need to create the strategy of interaction.

Keywords: religion practices, pentecostal.

Пятидесятнические общины харизматов одни из самых динамично развивающихся протестантских организаций. Служители и пасторы пятидесятнических общин внимательны к потребностям и желаниям своей паствы, поэтому стабильность и устойчивость форм религиозных практик минимальна. В пятидесятнической среде трепетное отношение к «живой встрече с Богом», это практически обязательная составляющая религиозной жизни каждого харизмата. Поэтому осмысление религиозного опыта происходит не только на уровне практики, чувствования, но и на уровне рационального осмысления. Мы считаем, что наиболее общими факторами, способствующими возникновению новых форм религиозных практик можно назвать возросшее количество обще-

ственных потрясений, усложнение способов социального взаимодействия. Протестанты мобильнее откликаются на все общественные изменения, стараясь развиваться не только в духе со временем, но и еще искать религиозные ответы на современные вопросы общества. Все это способствует религиозному движению и развитию.

Религиозные практики – это результат актуализации религиозных потребностей. Несмотря на то, что практики могут быть как общецерковные, «домашние» или личные, в них всегда реализуется актуальная религиозная потребность, необходимость. Например, в ходе включенного наблюдения в одной из домашних групп харизматической церкви «Краеугольный камень» мы узнали, что часть домашней группы долгое время молились о новом помазании и оживлении отношений с Богом. После нескольких лет молитв и поста «река Духа потекла» по просящим. И с практики молитв о новом помазании появилось целое христианское движение «Река течет».

Интересно, что ощущения нового помазания от Господа каждый описывает по своему, «как обновление жизни», «прикосновение Господа», «прохождение живительного потока через тело, наполняя его», соотнося религиозный опыт, полученный в ходе практики, с библейскими сюжетами и откровениями. Анализ совместных обсуждений верующих позволяет говорить о том, что для всех последователей христианского движения «Река течет» практики получения нового помазания – это не принципиально новый религиозный опыт, а скорее новое прочтение традиционной протестантской религиозной канвы. Доказательством этого может служить и тот факт, что многие последователи движения продолжают параллельно причислять себя к протестантским церквям, которые они посещали до знакомства с практикой нового помазания. Интересен пример баптистов, которые пришли на практику, чтобы, по их мнению, увидеть, как жить в Боге. Они рассказали, что в баптистской церкви учат, как жить в Боге. Они изучают Библию, молятся, прославляют Бога, живут по христианским принципам любви, но они не ощущают в жизни полноты Бога и для этого пришли на практики. На практики нового помазания приходят как пятидесятники харизматы, так и люди, причисляющие себя к евангельским христианам, православным, баптистам. Они приходят «за живым общением с Богом», «за откровением», «за новыми пророчествами». По мнению многих, кто практикуют новые помазания, их жизнь меняется, в ней становится больше Бога. Они начинают искать новые формы общения с Богом не потому, что их не устраивает своя церковь, скорее напротив они хотят привнести в свои практики «больше Бога» и, как правило, они начинают практиковать молитвы о новых помазаниях в своих домашних группах или лично дома, если церковь не одобряет.

Причины возникновения новых практик заключаются в двух тенденциях. В тенденции постоянного поиска религиозных ответов на со-

циальные проблемы в обществе и поиска живого религиозного опыта в пятидесятнических харизматических церквях. Активная позиция пятидесятников харизматов распространяется как на религиозную, так и на социальную жизнь, что и является причиной постоянного поиска новых форм отношений с Богом (или, как мы это называем, религиозных практик). Наше разделение на религиозную и социальную жизнь условно, у пятидесятников харизматов вся жизнь религиозна, их жизнь есть олицетворение проповеди, поэтому молитвы Господу о благословениях новых миссий и явление Бога в жизни верующих – это две равнозначные практики, способствующие религиозному «возрождению». Мы отметили равнозначность двух этих тенденций, ведущих к появлению новых религиозных практик в пятидесятнической харизматической среде, еще и потому, что практики молитв о благословении социальных миссий дают почву появлению в рамках социальных миссий новых молитвенных практик. Например, в харизматической церкви «Вера и Жизнь» руководители групп по реабилитации алкогольно и наркотически зависимых отмечают об открытии им в работе с зависимыми новых благословений от Господа. По рассказу одного из руководителей, его служение всегда несет Благословение от Господа, он это чувствует через своих реабилитантов-«детей», когда Бог благословляет его на покаяние, и он оmyвает ноги «детей» или Господь благословляет его на Любовь к ним, и он старается понять их как своих собственных «детей», показывая значимость в жизни реабилитантов руководителя группы.

Каждая социальная миссия у пятидесятников харизматов это не сколько социальное служение, сколько благословение конкретного человека на эту деятельность. В частности, стоит отметить рассказы учителей религиозной школы «Краеугольного камня» о благословении пресвитеру церкви на создание школы. По мнению учителей, главной целью школы являются не знания, а научение детей отношениям с Богом. Многие учителя отмечают, что в благословении Господа было пророчество, о том, что в школе должна быть коллективная методика обучения, способствующая научению детей христианскому сотрудничеству между собой и учителями. Из этого примера, как из всей работы школы, можно заключить, что религиозная практика пресвитера повлияла на формирование новых практик всей церкви и многих протестантских семей из других церквей.

Итак, сама пятидесятническая среда обладает рядом особенностей, которые способствуют созданию почвы для появления новых религиозных практик. И в тоже время изменение самого общества в ценностном и нормативном уровне способствует поиску ответов на социальные проблемы. Религиозные люди ищут их в отношениях с Богом.

В пятидесятнической среде превалирует религиозная мотивация над социальной. В жизни протестантов нет разделения на религиозную и социальную сферу, большинство рассматривают свою жизнь как слу-

жение Богу, и поэтому их жизнь в церкви и вне церкви представляет проповедь о Христе.

Жизнь всех протестантов связана с постоянным изучением слова Божьего и религиозной литературы, а у части пятидесятников харизматов есть тенденция к изучению теологического достояния различных христианских течений. Все это способствует религиозным размышлениям, поискам, и «экспериментам с традицией».

Возникновение новых практик всегда связано с личным религиозным опытом, который в дальнейшем преломляется в интерпретациях других членов общины и принимается или отвергается.

Процесс появления новой практики – это сложный процесс обновления «традиционной» религиозной канвы новыми формами общения с Богом, живым религиозным опытом, новыми пророчествами, видениями и ведущее в итоге к «религиозному оживлению».

*Богатова О.А.
(Россия, Саранск)*

КЛУБ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ И ФЕХТОВАНИЯ «ВЛАДЫЧНЫЙ ПОЛК» (САРАНСК): КЕЙС КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ РАБОТЫ С МОЛОДЁЖЬЮ

Аннотация. Цель исследования заключается в анализе особенностей и социальных последствий деятельности современной православной религиозности в России на примере православной некоммерческой общественной организации – клуба исторической реконструкции и фехтования «Владычный полк», рассматриваемого в качестве социального механизма работы с молодёжью Русской православной церкви.

Ключевые слова: молодёжные субкультуры, историческая реконструкция, религиозность, православная работа с молодёжью, воцерковление.

*Bogatova O.A.
(Russia, Saransk)*

HISTORICAL RECONSTRUCTION AND FENCING CLUB “VLADYCHNYI POLK” (SARANSK): CASE OF CONFESSIONAL YOUTH WORK

Abstract. The research objective consists in the analysis of features and social consequences of activity of modern orthodox religiousness in Russia on an example of orthodox noncommercial public organization – club of historical reenactment and fencing «Vladychnyi polk», considered as the social mechanism of work with youth of Russian orthodox church.

Keywords: youth subcultures, historical reenactment, religiosity, orthodox work with youth, enchurment.

В настоящее время реконструкторское движение в Республике Мордовия представляют два клуба: 1) клуб исторической реконструкции и фехтования «Владычный полк», являющийся подразделением православной некоммерческой организации – Союза православной молодёжи Республики Мордовия; 2) клуб исторической реконструкции и фехтования «Варма» («Ветер»), который не связан с религиозными организациями и в этом смысле может рассматриваться в качестве типичного клуба исторической реконструкции. Оба клуба созданы преподавателями и студентами Мордовского государственного университета: «Владычный полк» – в 2000 г., «Варма» в 2003. Однако историки – преподаватели и студенты – имеются в составе только одного клуба – «Варма». Каждый клуб имеет своё хронологическое направление исторической реконструкции: «Владычный полк» – XVI–XVII в., «Варма» – X–XIII вв. Это означает различный выбор оружия и снаряжения для реконструкции.

Используя сравнительный метод, мы пытались выявить и описать, с одной стороны, общие, типичные характеристики клубов исторической реконструкции, свойственные обоим клубам, и особенности организации, системы ценностей, идеологии, деятельности православного клуба исторической реконструкции «Владычный полк» – с другой. В процессе исследования были взяты интервью у руководителей клуба исторической реконструкции «Владычный полк» – И.А. Лошкарёва и Д.В. Фролова, некоторых членов клуба, священников, совершающих богослужение в клубе «Владычный полк» – о. Александра и о. Сергия, а также руководителя клуба исторической реконструкции «Варма» В.А. Григорькина.

Реконструкторское движение, участниками которого являются многочисленные клубы исторической реконструкции в ряде стран мира, в том числе и в России, заключается в воссоздании событий определённых исторических периодов, в основном событий военной истории, в форме фестивалей и других театрализованных представлений. Историческая реконструкция, в отличие от субкультуры ролевых игр, от которой это движение отделилось, требует максимально возможной аутентичности воспроизведения исторических реалий. Характерно, что участники обоих клубов исторической реконструкции противопоставляли своё движение ролевым играм как занятию, ставящему целью бегство от действительности: *«Ролевики – это чуть-чуть другие. Нет, мне кажется, в ролевики идут люди, которые пытаются убежать от реальности. А вот реконструкция – там, скорее всего, не убежать от реальности, там понять историю. Понять корни, откуда мы пришли» («Владычный полк»).*

Процесс исторической реконструкции, тем не менее, предполагает, что каждый участник движения принимает на себя определённые социальные роли, соответствующие историческим реалиям, и исполняет их в меру своих возможностей. Таким образом, военно-историческая реконструкция предполагает воссоздание образа жизни определённой исторической эпохи, военной иерархии и, в более широком контексте, социальных отношений этой эпохи. Также задача каждого участника реконструкторского движения состоит в том, чтобы собственноручно воссоздать из материалов, подходящих для этой цели, как можно больше необходимых исторических артефактов: оружия, снаряжения, одежды, украшений, посуды, мебели, других предметов быта.

Члены обоих клубов исторической реконструкции подчёркивали в своих интервью созидательный характер деятельности этого движения, которое требует освоения средневековых искусств (ювелирного дела, иконописи и т.д.) и ремёсел, вовлеченности в социальную активность через воспроизведение событий прошлого, «живой истории». Они противопоставляют реконструкцию как работу, приносящую удовлетворение, активное времяпрепровождение, пассивному досугу: *«Это всем нравится. Это живая история, то, что они будут изучать на парах и читать в книгах, а здесь это можно увидеть воочию» («Варма»); «У нас здесь везде совместные работы. Вот, правда, деисус сверху – это моя личная работа. Собственно, сейчас мы пишем образ по мотивам, собственно говоря, Саранского всемиростивого Спаса, это была одна из первых икон, которая была принесена в Саранскую крепость, вот мы её сейчас пишем. Это Спас нерукотворный, чудотворная икона, которая прославилась чудесами ещё с XVII в., по типологии письмо ещё XVI в. Вот мы стараемся её как бы воспроизвести» («Владычный полк»); «И посмотрите на те творения, которые создали люди, которые были до нас, те мастера... Это, понимаете, сейчас у нас век массового производства, штампуют, а тогда всё было эксклюзивно, всё было руками, вот в чём прелесть, мне кажется, вот это. И вот это всё ощутить, вот это всё понять на себе – оно дорогого стоит...» («Владычный полк»).*

Таким образом, принадлежность к реконструкторскому движению требует от его членов значительных расходов (на закупку дорогих натуральных материалов с целью воссоздания аутентичных вещей), затрат времени на тренировки и реконструкцию необходимого снаряжения и, следовательно, высокой степени преданности этому занятию. Далеко не все юноши и девушки, проявившие интерес к этому движению, готовы идти на такие жертвы. Как следствие, клубы исторической реконструкции представляют собой организации немногочисленные, элитарные: из двух обследованных мною клубов, по оценкам руководителей, один насчитывает 18 «реальных», активных реконструкторов, другой – 12. По

мнению членов клубов, в движении остаётся от 10 до 20% из тех, кто в них приходит.

Руководители клубов также были склоны подчёркивать воспитательную миссию этих организаций, которые в этом смысле противопоставляют девиантным субкультурам, их способность социализировать молодёжь в соответствии с нравственными ценностями:

«Понимаете, задача состоит не в том, чтобы всех превратить в монахов, потому что всё это какой-то интерес, какое-то занятие. Одновременно с тем, чтобы показать, что всё это зиждется на нравственности. Мы ещё никого не научили ни воровать, ни безобразия нарушать разные. Весь упор идёт на нравственность, на то, чтобы вытащить молодёжь из какого-то беспросветного состояния, оттого, что вечер – пьянство, вечер – наркомания. Я не знаю, конечно, я не могу похвастаться, что вот я кого-то вытащил из подвала, но вот те ребята, которые ходят, может быть, они не собьются» («Владычный полк»); *«Ну а мы с молодёжью используем как раз реконструкцию и фехтование и считаем, что занятие этим делом уже является своего рода работой с молодёжью, чтобы убрать её с улиц, снизить алкоголизм, наркоманию среди молодёжи. Если есть идея, то все подобные увлечения, даже игроманские, компьютерные игры, они пойдут побоку, потому что это иллюзорные увлечения, а мы этим занимаемся в реальности»* («Варма»). Все реконструкторы в числе ценностей своих клубов называют патриотизм, подчёркивают высокий уровень дисциплины, сплочённости и товарищества в своих клубах: *«Главной нашей идеей является то, что в клубе мы своеобразная семья или клан. Мы заботимся друг о друге, стараемся вникнуть в суть проблем, помогаем всеми силами, сообща решаем накопившиеся трудности и рассчитываем на то, что то, чем мы занимаемся, не останется просто нашим хобби. Реконструкция и фехтование – это скорее образ жизни»* («Варма»); *«Для меня духовность в клубе – это то, что в нашем клубе, конечно же, прививают правильное сознание и правильные понятия о православии. Для меня духовность – это также общение с моими друзьями, которые тоже есть в клубе»* («Владычный полк»).

Таким образом, типичные клубы исторической реконструкции действуют и развиваются главным образом на энтузиазме их членов и в то же время рассматривают себя не только как ассоциации по интересам, но и как организационную форму патриотического воспитания, работы с молодёжью. В этом социальном контексте определение специфики православного клуба исторической реконструкции представляет собой непростую задачу.

Основателями клуба «Владычный полк» была группа единомышленников, состоявшая из краеведов-любителей – И.А. Лошкарёва и Д.В. Фролова, а также начальника отдела религиозного образования Саранской и Мордовской епархии, ректора Саранского духовного училища о.

Александра Пелина, благодаря которому идея клуба исторической реконструкции получила поддержку Русской православной церкви и организационную форму в рамках Союза православной молодёжи Мордовии. Целью клуба было объявлено, согласно его уставу, «возрождение духовных и культурных традиций на основе изучения истории Русского государства XVI-XVII вв. и освоения навыков воинского ремесла».

По мнению Д. В. Фролова, *«основной проблемой сейчас является то, что очень мало становится носителей традиционной культуры, очень мало, а вот как раз подобные клубы, особенно вот как наш, они являются, условно говоря, таким парником, где взращиваются носители традиционной русской культуры, а традиционная культура – она без православия как-то слабо мыслится, вообще... мы собираемся, воспроизводим фрагмент какого-то сражения, какого-то исторического события, но именно здесь такой культурный, культурологический момент, что мы для себя и для зрителей, безусловно, показываем, как было, как оно могло быть. То есть здесь такая культурно-просветительская миссия, трансляция культуры»*.

Таким образом, миссией клуба с самого начала мыслился синтез собственно исторической реконструкции как личного увлечения его основателей, и деятельности с целью воцерковления молодёжи через реконструкцию традиционной культуры и ментальности. О. Александр рассматривал и рассматривает в настоящее время участие в клубе исторической реконструкции, как и в других православных НКО, в качестве переходного этапа процесса воцерковления, который должен привести молодёжь в приходские общины: *«Разница между церковным предложением и предложением таких структур заключается в том, что православные НКО предлагают вариант через совместное делание, через поиск таких же молодых людей, ребят, девушек объединиться, и беря пример позитивный друг у друга, достигать общей цели, т.е. понимать, что в этом как раз проявляется наша церковность, наша церковь, по сути. Мы община, она состоит из людей, из членов церкви, и постепенно таким образом людей воцерковлять. В церкви же уже сложившиеся традиции. Сложившиеся ритуальные действия, богослужения которые именуются, и поэтому войти, влиться в это богослужение пришедшему с улицы молодому человеку сложно. Потому что разные люди находятся в церкви, кто-то ходит десятилетия, а кто-то в первый раз пришёл. И это большая разница, всё равно что кто-то занимается спортом 10 лет, а кто-то впервые пришёл на тренировку. Согласитесь, уровень их подготовки совершенно различен. Из-за этого часто возникает непонимание, потому что требования в церкви предъявляются сразу же по высшему образцу»*.

С этой целью в состав клуба вошёл священник: *«Мы и священников приглашаем по большим праздникам, то есть, например, по таким, как освобождение России от польско-литовских захватчиков, 4 ноября,*

чтобы служилась ектения по всем погибшим, на память Казанской иконы, на Рождество, на Пасху обязательно тоже священника приглашаем, на Крещение, они служат у нас водосвятные молебны, в т.ч. протоиерея Сергия Прошкина. То есть ребята не только в церкви могут увидеть священника, но и непосредственно здесь» («Владычный полк»). В настоящее время «духовником» клуба является о. Сергей Прошкин, в обязанности которого входит проведение богослужений, включая проповедь, ознакомление молодёжи с православной литературой и с их обязанностями перед Церковью, их воспитание в подчинении дисциплинарной власти Церкви: *«Обязанности духовника заключаются в том, чтобы напоминать ребятам об их духовных обязанностях. Потому что у каждого человека есть духовные обязанности с принятием крещения. Когда человек принимает крещение, он принимает на себя образ Христа, т.е. исполнение всех его заповедей и установлений. Он отрекается от своей греховной жизни и сочетается со Христом. И вот человек, который сочетался со Христом, у него есть три обязанности, которые я пытаюсь им привить: это, во-первых, хождение в храм еженедельное, по заповеди: 6 дней делай все дела свои, а седьмой день Господу Богу, конечно, и, значит, чтение молитв и Священного писания. И ещё, конечно же, соблюдение постов. Вот эти три правила православным христианином должны неукоснительно исполняться, потому что они воспитывают в человеке дисциплину».*

По оценкам И.А. Лошкарёва, реконструкторы редко встречают такую поддержку со стороны представителей Церкви, типичным отношением является непонимание и даже осуждение: *«Ребята, которые приезжали из других регионов, то у них сначала было такое серьёзное удивление: как это у вас, типа с попами? А потом: надо же, оказывается, какие попы есть. С ними поговорить можно на любые темы. А вот там... И приводят достаточно отрицательные примеры своего знакомства со священником. ... Чаще всего своего личного опыта. Я знаю только одного священника, о. Артемия из Твери, он был связан с реконструкторами. В Самаре три священника состоят в клубе исторической реконструкции «Легенда». Там есть три священника внутри клуба».*

В то же время покровительство епархии, которая тесно сотрудничает с местными властями, принесло клубу определённые преимущества, в том числе позволило арендовать помещение детского клуба, по их оценкам, одно из лучших помещений для клубов исторической реконструкции в России. Стены клуба были украшены любительскими фресками, в том числе иконами, которые производят глубокое впечатление на всех, кто их видит: *«Например, на фестивалях, которые, например, у нас были зимой, к нам приезжали ребята из разных городов, и они были просто в восторге, они радовались, и я процитирую: «Очень приятно просыпаться в расписном зале, когда открываешь гла-*

за, а тут росписи, XVII век». И, говорят, завораживающее зрелище весьма» («Владычный полк»).

В то же время обычные, слабо воцерковлённые православные верующие восприняли этот феномен как признак «нетрадиционной религиозности»: *«Вы знаете, нас тоже поначалу сектантами называли. Да, почему-то думали, что мы сектанты. Вы знаете, если всё в православных иконах, то, значит, сектанты. Это о чём говорит? О том, насколько народ не просвещён»*. Кроме того, в качестве отделения Союза православной молодёжи Мордовии «Владычный полк» смог участвовать в конкурсе грантов Президента Российской Федерации, предназначенных для поддержки деятельности неправительственных организаций. На средства одного из таких грантов было построено речное судно «Св. Христофор», на котором члены клуба совершали плавания по потокам Волги и, кроме того, планировали экспедицию по Чёрному и Средиземному морям, включая паломничество по православным святым местам Греции. (Экспедиция не состоялась из-за запрета администрации порта Новороссийск, которая не допустила выход в море на речном судне.)

Отмечаемая самими участниками специфика деятельности клуба как православной НКО заключается, во-первых, в ритуализации их поведения. Молитвы, богослужения являются неотъемлемой частью процесса реконструкции исторических реалий: *«В отличие от ряда других клубов – слава Богу, да, у нас клуб православный, и люди очень спокойно, хорошо к этому относятся. И обязательно, даже если мы отправляемся на манёвры, в лес, на выезды, и даже перед тем, как даже чай пить, мы всегда садимся и молимся, и встаём – тоже молимся, что отличает нас от ряда других клубов»*; *«Даже с элементарной, чисто исторической точки зрения: в средневековом обществе человек даже перед тем, как попить воды, крестился, да? Например, мы стараемся придерживаться таких, может показаться даже, что элементарных, но всё же очень глубоких... страшно слово «обрядов» сказать. Традиций, скорее всего, традиций. Да, также молитва перед едой, также религия, ну то есть именно православные реконструкторы, они больше осознают психологию, скорее всего, людей того времени»*.

Кроме того, в отличие от других реконструкторов, неотъемлемой частью выездов на фестивали для клуба является посещение православных святых мест, которое определяется руководством клуба как «религиозный туризм»: *«Другие клубы, приезжая на фестиваль, зачастую приезжают только отдохнуть, пофехтовать. Мы не допускаем такого расслабления. ... Мы обязательно посещаем исторические места, культурные места, православные места. Вот если мы, например, были в Изборске, мы съездили в Псков, сходили в Кремль, в музей, посетили собор Св. Троицы, были в Поганкиных палатах, зашли ещё в ряд древних храмов, т.е. вместе с православными ценностями ещё и историко-*

культурно-духовный туризм в то же время. ... И когда, например, игумен, настоятель Кирилло-Белозерского монастыря приглашал посетить всех участников фестиваля Кирилло-Белозерский монастырь и богослужение в воскресенье, то пришёл наш клуб и ещё несколько человек из целого фестиваля. Отчасти потому, что многие уже собирались уезжать. Ну что же, вольному воля, а дорога мирская».

Несмотря на клубные богослужения, «Владычный полк» не является аналогом приходской общины: он остаётся весьма необычной внекультовой организацией, состоящей из православных верующих разной степени воцерковлённости (или даже крещёных, но неверующих), а доступ в клуб для представителей других конфессий запрещён: *«Ну, приходской общиной его считать нельзя. Потому что там приходит очень много людей, всё равно, в любом случае остаётся очень мало людей, а чтобы люди стали регулярными прихожанами – это не происходит в один момент. ... Мы ведь не закрытая организация, которая закрыта от всех. Мы людей-то ведь приглашаем, пожалуйста, приходите. Ну, так сказать, кто-то уходит, кто-то остаётся... Принимает, понимает, проникается со временем. Но для этого надо очень много времени, а заставлять никого нельзя, ругать никого нельзя это и не в наших правилах, непедагогично. Насильно заставлять ходить в церковь – это противоположный будет, можно сказать, эффект».* Некоторые изменения происходят в образе жизни лишь небольшого числа реконструкторов: часть постоянных членов клуба еженедельно посещают богослужение, ежедневно молятся или отказываются от курения, осуждаемого церковью.

Таким образом, до тех пор, пока клуб «Владычный полк» работает с обычной, слабо воцерковлённой или невоцерковлённой молодёжью, цели, связанные с нравственным воспитанием молодёжи, в его деятельности практически оказываются на первом месте по сравнению с собственно воцерковлением. Принципиальная позиция руководителей клуба заключается в том, что форсировать процесс воцерковления невозможно и неэтично, этому может способствовать только личный пример: *«Вот в этом отличие церкви от секты: что в церковь никто никого за руку не тянет насильно. Если вас начинают тянуть, то стоит задуматься, значит, это секта».*

Этот «секулярный» акцент руководители клуба пытаются преодолеть путём реализации установки на большую элитарность и закрытость клубных мероприятий (по сравнению, например, с клубом «Варма») и больший контроль информации о них. Сами члены клуба объясняют это нежеланием выступать перед незаинтересованной и равнодушной к православной культуре аудиторией: *«Ведь взять, как организуются массовые мероприятия у нас в городе: сгоняется толпа людей, студентов, например, совершенно незаинтересованных, и им читается... И ведь здесь, помните евангельскую притчу о сеятеле, что вышел сея-*

тель сеять, одно зерно упало на дорогу, одно на камни, одно в тернии, и только четвёртое зерно упало на благоприятную почву. И вот здесь, видите, КПД будет равен практически погрешности. То есть массовые мероприятия, то, как они организовываются, когда сгоняется толпа, – это бесполезно говорить. То есть если человек сам не заинтересован, если он не ищет, не читает, то, конечно, всё это будет напрасно. Будет пустое сотрясение воздуха, не более того».

В последние годы «Владычный полк» предпочитает выступать перед участниками фестивалей, а также воспитанниками православных лагерей, учениками воскресных школ в сельских районах и другими подобными категориями зрителей, которые могут быть потенциальными членами клуба. Внутриклубные же мероприятия с участием священников и использованием исторической, культурной и религиозной символики создают особое, досекулярное социальное пространство, формируют идеальные паттерны социальных отношений, которые не допускают присутствия посторонних. Следует отметить, однако, что члены клуба имеют возможность следовать этим социальным паттернам в лучшем случае «несколько часов в неделю», по их собственным оценкам. В повседневной жизни они являются обычными людьми и действуют согласно «правилам игры» секулярного века.

*Гузельбаева Г.Я.
(Россия, Казань)*

РАЗЛИЧНЫЕ СТРАТЕГИИ РЕЛИГИОЗНОГО ПОВЕДЕНИЯ МУСУЛЬМАН ТАТАРСТАНА НА ФОНЕ ПРОЦЕССОВ ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация. Доклад посвящен анализу изменения роли религии среди мусульман Республики Татарстан за последние два десятилетия. Наибольший скачок роста уровня религиозности наблюдается среди молодежи. Причем сторонники ислама демонстрирует различную степень соблюдения обязательных предписаний своей конфессии: можно говорить о различных стратегиях – от немногочисленной группы глубоко верующих и практикующих до тех, кто является мусульманами скорее номинально. Особый исследовательский интерес представляют те, кто не вписывается в так называемый «традиционный для татар ислам» – это салафиты, последователи Ихван аль-Муслимин («Братья-мусульмане»), Хизб ут-Тахрир, Джамаат Таблиг и пр., которые рассматриваются правоохранительными органами как потенциально опасные элементы, связанные с радикальным исламом.

Ключевые слова: десекуляризация, ислам, российские мусульмане, религиозность.

**DIFFERENT RELIGIOUS PRACTICES STRATEGIES
OF TATARSTAN MUSLIMS FOR THE BACKGROUND
OF THE DESEKULARIZATION PROCESSES**

Abstract. The report focuses on the analysis of the changing role of religion among Muslims of the Republic of Tatarstan for the last two decades. The biggest jump in growth of religiosity observed among young people. Moreover, proponents of Islam demonstrates varying degrees of compliance with the mandatory requirements of his confession: You can talk about different strategies – from a small group of deeply religious and practicing to those who are most nominally Muslim. Of particular research interest are those who do not fit into the so-called “traditional Tatars Islam” – is the Salafists, followers of the Ikhwan al-Muslimeen (“Muslim Brotherhood”), Hizb ut-Tahrir, Jamaat Tabligh, etc., Which are considered by law enforcement agencies as potentially dangerous elements associated with radical Islam.

Keywords: desekularization, Islam, Russian Muslims, religiosity.

Подъем религиозности сочетается с серьезными экономическими, политическими и социальными изменениями, прежде всего с крушением идеологии, серьезным подрывом устоявшейся системы ценностей и моральных основ. В этой обстановке люди пытаются найти свою опору в религии, которая дает одну из основ и для индивидуальной, и для коллективной идентичности.

Проявление процессов десекуляризации в мусульманской среде выражается прежде всего в увеличении значения веры и религии в публичном пространстве и повышении уровня религиозности на индивидуальном уровне по сравнению с началом 1990-х годов. Среди новых черт можно назвать активную исламизацию молодежи, а также тенденцию, согласно которой религиозная социализация переносится с раннего возраста на более поздний подростковый период; при этом большое значение имеют индивидуальные духовные поиски и рефлексия над вероучением.

Сегодня социологи констатируют достаточно высокий уровень религиозной идентичности среди мусульман Республики Татарстан по сравнению с началом 1990-х гг.: верующими себя уверенно называют около половины татар (в той или иной степени говорят о своей вере около 75%). Наибольший скачок как в самоидентификации, так и в исполнении религиозных практик наблюдается среди молодежи. Именно в молодежной среде произошел наибольший рост интереса к исламу, отождествления себя с мусульманской верой, число прихожан мечетей увеличилось в значительной степени за счет молодого поколения,

именно студенты вузов были первыми, кто поставил вопрос о специальных помещениях для совершения намаза, молодые активистки добивались разрешения фотографироваться на паспорт в платке и прочее.

Однако молодежь демонстрирует различную степень соблюдения обязательных предписаний своей конфессии. Исследования фиксируют наличие молодых людей с разными стратегиями религиозного поведения – от немногочисленной группы глубоко верующих и практикующих до тех, кто является мусульманами скорее номинально.

Особый исследовательский интерес вызывает группа практикующих мусульман, которые проявляют высокую степень религиозного самосознания и выполняют обязательные требования ислама (совершают ежедневный пятикратный намаз, постятся в месяц Рамадан, не употребляют свинину и алкоголь, парни ходят по пятницам в мечеть, а девушки носят хиджаб). Для многих из них погружение в религию позволяет преодолеть распад жизненных ориентиров и обрести веру во что-то помимо общепринятого социального успеха и достойного социального статуса.

Духовное управление мусульман РТ придерживается сегодня позиции, что мусульмане Татарстана должны практиковать определённый вариант ислама, который провозглашается традиционным для татар Поволжья и единственно допустимым (ханафитский мазхаб, матуридитская акыда). Однако не все мусульмане следуют этому «официальному» исламу, а осуществляют собственные духовные поиски и становятся последователями идей, популярных в разных концах глобального мусульманского мира, но новых для уммы Татарстана. Эти идеи, новые для так называемого «традиционного» ислама, оцениваются сегодняшними мусульманскими и светскими официальными лицами, некоторыми экспертами (или псевдоэкспертами) как радикальные, а их сторонники стигматизируются в качестве (потенциально) опасных и неблагонадежных.

Мусульмане, которые не вписываются в так называемый «официальный формат» – это салафиты, последователи Ихван аль-Муслимин («Братья-мусульмане»), Хизб ут-Тахрир, Джамаат Таблиг и пр. Зачастую это не вполне успешные люди с позицией относительно низкого социального престижа (без высшего образования, с невысоким уровнем дохода, с непрестижной работой, с судимостью, из рабочих окраин и пр.). В дополнение к этому в последние годы добавляется ярлык «неблагонадежного», «потенциального исламского экстремиста», особенно для тех, кто был подвергнут задержаниям или обыскам в связи с противозэкстремистскими проверками полиции последнего времени. Только среди своего узкого круга общения, только среди таких же мусульман они находят признание и уважение.

Развернувшаяся в последние несколько лет борьба с террористической деятельностью вызывает активное внимание к ним со стороны

правоохранительных органов, что потенциально может привести к реальной радикализации этих слоев верующих (по примеру того, как это уже произошло в республиках Кавказа).

Среди десекулярных черт, наблюдаемых сегодня среди молодежи, можно назвать тенденцию, согласно которой религиозная социализация переносится с раннего возраста на более поздний подростковый период. При этом значимыми и решающими агентами религиозной социализации оказываются внешние референтные группы, индивиды и институты: друзья, интернет, религиозная литература, авторитетные люди, религиозная община и религиозные институты, пр. Молодые мусульмане признают, что их приход в ислам и углубление в веру осуществляется преимущественно на основе самостоятельных духовных поисков, рефлексии над вероучением, влияния друзей и наставников, а не только и не столько под воздействием семейного окружения. В ряде случаев это сочетается с тщательным следованием и строгим соблюдением предписаний своей конфессии, но также возможен вариант с второстепенностью следования обрядам. В этом, в частности, заключается одна из причин появления новых моделей исламской идентичности среди мусульман Татарстана.

Доклад основан на данных социологических исследований (два массовых опроса в РТ с выборкой по 1500 единиц каждый и 42 глубинных интервью), осуществленных автором в 2008-2014 гг. (при поддержке Фонда поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани, г. Москва).

*Истомин А.Г.
(Россия, Белгород)*

ЭЛЕМЕНТЫ ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ В САМОСОЗНАНИИ БЕЛГОРОДЦА

Аннотация. Статья содержит краткую характеристику локальной идентичности городского сообщества города Белгорода, полученную в результате качественного этапа социологического исследования (методом фокус-групп), с позиций содержащихся в ней элементов российской гражданской религии. В основу теоретической модели локальной идентичности положены разработки П.Л. Крупкина, осуществлённые в русле традиции Э. Дюркгейма. В качестве основных элементов локальной идентичности, содержащих элементы гражданской религии, рассматриваются: символические ценности локальной идентичности; мифы самостояния / гордости собой; ритуалы воспроизводства идентичности; пантеон героев – реальных и мифических.

Ключевые слова: локальная идентичность; гражданская религия; Белгород; городское сообщество; коллективные представления; ритуалы.

*Istomin A.G.
(Russia, Belgorod)*

ELEMENTS OF CIVIL RELIGION IN THE CONSCIOUSNESS OF BELGOROD CITIZENS

Abstract. The article contains a brief description of the local identity of the urban community of the city of Belgorod, the resulting qualitative stage of sociological research (focus groups) from positions it contains elements of Russian civil religion. The theoretical model of the development of local identity is based on the works of P.L. Krupkin performed in the tradition of Emile Durkheim. The main elements of local identity, containing elements of civil religion, considered in the article are: symbolic values of local identity; myths of pride of themselves; rituals of reproduction of identity; pantheon of heroes – real and mythical.

Keywords: local identity; civil religion; Belgorod; urban community; collective representations; rituals.

Введение

Гражданская религия (ее называют также общественной или политической) предполагает массовое принятие людьми комплекса политических взглядов и представлений, связанных с историей нации и ее предназначением. Собственно, термин «религия» употребляется здесь сугубо в функциональном теоретическом контексте. Гражданская религия принципиально не связана со сверхъестественным и дистанцирована от него, поскольку её изначальная цель – объединить приверженцев разных религий на основе сопоставимых с ними по силе влияния общественно-политических ценностей [7, с. 320-321]. Такие ценности вполне могут достигать сакральной интенсивности переживания, в соответствии с замечанием Г. Беккера о том, что «весьма значительная часть священного поведения почти не была или очень мало была связана с ориентировкой на сверхъестественное, то есть религиозное» [1, с. 158]. Элиминируя из своего содержания сверхъестественное, гражданская религия вместе с тем полностью сохраняет социальную сущность религии. Как таковая, она может быть определена как «оперативная религия» общества со своей системой ритуалов, символов, ценностей, норм и форм приверженности, которая обеспечивает его всеохватывающим чувством единства, выходящего за пределы всех внутренних конфликтов и различий.

В этой связи исключительно важным свойством гражданской религии, гарантом её устойчивости и жизнеспособности в масштабах соци-

ального сообщества выступает её способность интегрировать общее и частное, общенациональные и групповые «коллективные представления» и ценности. В данной связи она тесно соотносится с понятием коллективной идентичности, которая определяется как комплекс психосоциальных отношений человека, задающий эмоционально важное для него самоотнесение к какой-либо определенной социальной группе (общности) и определяющий правила поведения людей в этой группе, приёма людей в группу и исключения из неё, критерии различения «свой-чужой» [5, с. 36]. Функцией гражданской религии является «размыкание» групповых – религиозных, этнических, региональных, локальных и других значимых сообществ в горизонте общенациональной идентичности, объединение их на основе некоторых универсалий, устойчиво разделяемых этими сообществами в плане самосознания. Это означает, что содержание коллективной – в нашем случае, локальной городской – идентичности должно «пересекаться» с содержанием гражданской религии, быть частично эквивалентным ей.

Методология исследования

В работе П.Л. Крупкина [6] предложена общая концепция структуры коллективной идентичности. Согласно этой концепции, практически каждая версия коллективной идентичности содержит четыре базовых элемента: 1) «центральное место», географическое или сугубо символическое; 2) ценности / святыни («боги» локального сообщества); 3) ритуалы поддержания и укрепления идентичности / солидарности участников; 4) вклад участников в сообщество – материальный или символический. Помимо этого, группа с коллективной идентичностью обычно включает 5) ядро и периферию, зачастую структурированную по статусным уровням.

На основе этой обобщённой теоретической схемы П.Л. Крупкиным и С.Д. Лебедевым предложено описание психосоциального комплекса локальной городской идентичности [5, с. 37], которое, согласно авторам, возможно через следующие базовые структурные элементы:

1. Значимые места (включая символический центр);
2. Представления о локальной географии (средне- и крупномасштабной);
3. Символические ценности локальной идентичности;
4. Мифы самостояния / гордости собой;
5. Ритуалы воспроизводства идентичности;
6. Пантеон героев – реальных и мифических;
7. Представления о структуре сообщества: ядро («элита»), границы, составляющие (страты, сегменты).

В соответствии с ключевым положением теории Эмиля Дюркгейма, основными факторами социальной солидарности выступают коллективные представления и ритуалы; эти же феномены представляют основное

содержание всякой религии [8]. В предложенной выше структуре коллективной идентичности ритуальный элемент отображён в п. 5, тогда как из остальных шести элементов, репрезентирующих различные аспекты коллективных представлений, наиболее релевантны содержанию гражданской религии пп. 3, 4 и 6. Ниже мы приводим репрезентацию их качественного содержания под углом зрения выявления элементов гражданской религии.

С целью получения информации, необходимой для выявления базовых элементов локальной идентичности белгородцев, в 2015 г. было проведено двухэтапное социологическое исследование, первый (качественный) этап которого осуществлялся методом фокус-групп. В апреле 2015 г. в городе Белгороде были проведены 2 дискуссионные фокус-группы (ДФГ): студенческая (студенты городских ВУЗов) и «взрослая» (представители социально активных категорий городского населения старше 30 лет) [4]. Предполагалось, что групповое фокусированное интервью позволит получить базовый набор высказываний и оценок (ценностных суждений, идеологем, мифологем, символов), которые с большой вероятностью составляют смысловое содержание коллективной идентичности горожан. Соответственно, основной целью проведения дискуссионных фокус-групп была вербализация потенциальных оснований локальной идентичности белгородцев, предполагающая последующую проверку их реальной распространённости среди населения в ходе количественного исследования.

Гражданская религия в структуре локальной идентичности жителей Белгорода.

1. Ритуалы воспроизводства локальной идентичности. К таковым относятся общегородские праздники и некоторые другие мероприятия общегородского характера. Самыми важными праздниками города респонденты считают День Победы (9 мая) и День освобождения города от немецко-фашистских захватчиков (День города – 5 августа). Нередко в этом качестве упоминались также Новый Год и Масленица. Следует отметить, что это «стандартный» набор общегородских праздников для российских городов, среди которых Белгород в данном плане не выглядит исключением [3]. В целом же, следует отметить, ритуалы воспроизводства общегородской локальной идентичности Белгорода почти не выходят за рамки этих праздников, хотя участниками опроса упоминались и другие массовые празднества: Новый Год, Масленица, День Знаний 1 сентября возле НИУ «БелГУ», семейный конкурс «Родительский рекорд», популярный в городе в последние несколько лет Фестиваль воздушных шаров и некоторые другие.

2. Символические ценности местного сообщества. Здесь можно наблюдать переплетение исторических и современных мемов массового сознания, традиционно связанных с позитивной самопрезентацией областного центра и региона в целом. При этом исторические смыслообразы несколько преобладают, а современные связаны в основном с материальным производством: *«Ну что, во-первых, южный рубеж был, это форпост, казаки были, это уже ихние заслуги, ихнее мужество и прочее, то есть какую-то они дали историю, знания, значения. Дальше это Курская магнитная аномалия, у нас одна руда в общем-то вторая, по-моему, в мире. Их два месторождения в мире: одно у нас, а другое, по-моему, в Бразилии. Ну и Стойленский ГОК, та же сталь. А до этого 43-й год, знаменитое Прохоровское поле, танковый перелом войны, в общем-то танковой битвы»*. Большую значимость как для молодых, так и для старших респондентов имеет Великая Отечественная война и её герои: *«Ну я опять-таки говорю, что это город воинской славы, что много героев ВОВ белгородцев сражались, ну и все»*. Вообще значение Прохоровского поля особо подчёркивалось участниками обеихДФГ: *«мне кажется вот нужно приучать, да и в принципе это в учебниках в истории есть – это не сам Белгород, а Прохоровка и Прохоровское сражение, я думаю, можно привести, географические местоположения близко, поэтому люди должны знать, что Третье ратное поле России находится в Белгородской области»*. Упоминались также современные торговые марки (майонез «Слобода», конфеты «Славянка», молочная продукция).

Отдельно имеет смысл упомянуть в данном контексте историческую фигуру Крестителя Руси князя Киевского Владимира «Красно Солнышко». Его историческая связь с Белгородом не подтверждается документами и основана главным образом на тождестве топонимов Белгорода на Донце и Белгорода под Киевом [2]. Однако легенда об основании Владимиром Святославичем Белгорода, «раскрученная» в первой половине 1990-х гг. энтузиастами-краеоведами и принятая местными властями, закрепилась в массовом сознании, став особенно популярной среди молодёжи. Эта легенда некритически воспроизводилась в студенческойДФГ и критически – в старшей: *«Я думаю, что сам князь Владимир, его роль в истории города в обывательском сознании была сильно претерпела серьезные изменения. В общем-то сегодня уже многие говорят, что князь Владимир – это основатель города запятая первый князь города запятая и так далее. Даже такие вещи существуют в массовом сознании. Да»*.

3. Мифы самостояния. *«Чистый город»* – самый популярный ответ респондентов на вопрос о том, как они могут описать Белгород. Отвечающие неоднократно подчёркивали, что люди в Белгороде гордятся чистотой своего города: *«...ну, наверное, среди других городов выделяется чистотой очень Белгород, и все белгородцы этим гордятся, мне*

кажется так». «Ну первым таким которым наиболее ярким – это уровень загрязненности. То есть я думаю, что неспроста, допустим, занимаем лидирующие позиции в плане экологии. У нас чистый город. Ну я думаю, что это отличает». В целом о городе респонденты в обеих фокус-группах высказывались положительно: «красивый», «социально-благоприятный», «тихий». Отмечались косвенно заслуги в этом руководства региона и города: «*вот в Белгороде очень много направлено на сохранение экологии, на социальное развитие, на экономическое очень развитие по сравнению с многими другими регионами страны*». Студенты особо отмечали, что в Белгороде очень много кофеен, кальянных и пиццерий; один из респондентов даже назвал город Белгород – «*Пицгород*».

«Белгород в общем то – это такое что-то очень спокойное, тихое, благополучная гавань на фоне более беспокойных регионов, а мне нравится одно словосочетание: «Белоруссия в миниатюре»... я слышал такое выражение, меня оно зацепило от мурманчан».

В целом респонденты отмечали как яркую черту Белгорода: «город маленький», и в этой связи респонденты старшей ДФГ упомянули популярную среди белгородцев поговорку «Белгород – это большая деревня» («большая деревня» – так как «здесь все друг друга знают»).

В то же время это обстоятельство воспринимается горожанами скорее в позитивном плане: «...живу всю жизнь в этом городе и поэтому ну очень много знакомых, если вот поговорить с кем-то, обязательно найдутся в каком-то, ну все равно найдутся какие-то общие знакомые. Здесь все родное. Все свое».

Что касается ответов относительно антропологических характеристик самих жителей города, то респонденты фиксировали, прежде всего, социально-культурные особенности белгородцев: «манеры, культура поведения совершенно разные; вот допустим белгородцы – жители центральной России, а так же и Сибири и Урала, просто объездил всю Россию, есть с чем сравнить. Люди разные совершенно»; «Люди здесь другие». Чаще всего участниками фокус-групп упоминался характерный акцент произношения белгородцев (фрикативное «ГЭ» и «ШО»). «Ну я продолжу мысль, в качестве шуточной – нешуточной, но все-таки отличает белгородца это наше знаменитое «Хгэ»: «я БелХГОродец», и это прослеживается как раз, это связано с тем, что многие коренные белгородцы – выходцы из сельской местности, потому что город неоднократно до нуля рушился и заново восстанавливался, это в первую очередь».

Наследие сельского уклада жизни и крестьянской психологии у белгородцев проявляется в их массовой любви к земле, к сельскому хозяйству (что отмечалось почти исключительно участниками старшей возрастной ДФГ). «Ну, я бы отметила черту земледельца: у нас земледельцы, землепашцы очень многие белгородцы. Страдают и дачными

удобьями, поселениями, поэтому эта черта, и картошка – у нас у всех картошка».

Также у жителей Белгорода в их массе респонденты отмечали и отрицательные стороны. Как утверждали участники фокус-групп, *«Люди здесь злые»* и эгоистичные: *«...самое частое прилагательное, которое я слышу – это слово ЗЛЫЕ. Говорят, что уровень агрессии выше, чем вот, в межличностном общении, по мнению многих людей, выше, чем среднее по стране, говорят: «А у вас в Белгороде люди злее, чем у меня в Москве». – Как же в Москве, Москва большой гигантский город? – говорит, нет, у нас другое, у нас равнодушие, у вас прибегут и помогут, если кто-то в лужу упадет, но вот при этом злые, понимаете, вот как бы это очень сложно...»*; *«Я говорю: в чем проявляется то, что они другие? – Они уважают себя в первую очередь, и неуважение к ближнему, так скажем».*

4. «Пантеон героев» Белгорода. Здесь доминируют политики и спортсмены. Во главе списка здравствующих символически значимых для горожан лиц в обеихДФГ предсказуемо оказался губернатор области Е.С. Савченко. Сразу за ним следуют известные спортсмены – С. Хоркина, Ф. Емельяненко и Волейбольный клуб «Белогорье», баскетболист Алексей Швед; фонд «Поколение» и А. Скоч (обе группы), мэр города в 1990-е гг. Г.Г. Голиков (старшая группа). *«Да, ну я Евгения Степановича Савченко, у меня сразу подразумевается наш губернатор, так же волейбольная команда и ее игроки бессменные Сергей Тетюхин, Тарас Хтей, Дмитрий Мусерский, Дмитрий Ильиных».* Среди исторических героев города особо подчёркивалось значение обобщённой группы «солдаты Великой Отечественной войны», из которой выделяется первый освободитель города танкист А.И. Попов. Также участники исследования выделили уроженца области полководца Великой Отечественной войны генерала Н.Ф. Ватутина, известного руководителя сельского хозяйства В.Я. Горина, знаменитого инженера В.Г. Шухова, знаменитого актёра М.С. Щепкина; в старшей группе отмечали также руководителей области в советское время М.П. Трунова и А.Ф. Пономарёва. Из числа имён знаменитых исторических личностей в данной связи упоминались также: Екатерина II, Богдан Хмельницкий, епископ Иоасаф (Горленко). Примечательно, что в числе «культурных героев» местного сообщества практически не были названы деятели культуры: художники, писатели, артисты, музыканты, просветители – хотя как среди исторических, так и среди современных белгородцев есть вполне известные и заслуженные представители этих профессий (среди наиболее известных в XX-XXI вв. – художник С.С. Косенков, писатели Ф.И. Наседкин, Л.Г. Малкин, О.Е. Кириллов, философ Ю.Ю. Вейнгольд). К огромному сожалению, не были упомянуты и белгородские краеведы – в том числе знаменитый в городе и за его пределами, почётный гражданин

Белгорода Александр Николаевич Крупенков (1951-2013), сделавший исключительно много для сохранения исторических памятников города и воспитания культурного самосознания белгородцев.

Заключение

Таким образом, мы можем видеть, что современная локальная идентичность жителей г. Белгорода включает в себя ряд значимых элементов, которые соответствуют или могут соответствовать общероссийскому комплексу гражданской религии. Прежде всего, это унаследованные от позднесоветской исторической эпохи содержательные блоки культа Великой Отечественной войны, не просто проявляющиеся, но выполняющие роль «несущих конструкций» как в ритуальном, так и в коллективно-репрезентационном измерении идентичности белгородцев. Таково празднование Дня Победы 9 мая и Дня города 5 августа, учреждённого в честь даты освобождения – второго рождения города в 1943-м году; такова высокая символическая ценность даты и местоположения Прохоровского танкового сражения в июле 1943 года; такова исключительная значимость в сознании респондентов символических образов солдат и полководцев Великой Отечественной войны – известных и неизвестных. На роль элементов гражданской религии второго плана в самосознании белгородцев претендуют также ряд общероссийски значимых исторических личностей (Князь Владимир, Екатерина II, епископ Иоасаф, Б. Хмельницкий, М.С. Щепкин, В.Г. Шухов) и современников (в основном политиков и спортсменов); символически значимые для населения производственные достижения и достижения общественного благоустройства, дополняющие актуальный массив исторической памяти сообщества элементами современности и образов будущего. Можно констатировать, что локальная идентичность современных белгородцев базируется на общестрановых ценностях, ритуалах и символах, органически дополняя их региональными и местными; вместе с тем она имеет значительный нереализованный потенциал в перспективном плане, актуализация которого предполагает повышение внимания к социогуманитарной составляющей общественного сознания населения на современном научном и социально-технологическом уровне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беккер Г.П. Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. Д.И. Чеснокова. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. С. 158-217.
2. Битюгин К.Е. «Тысячелетие Белгорода»: сколько же можно?! URL: <http://bitugin.narod.ru/statyi/1000.htm> (дата обращения: 16.06.2015).
3. Городские локальные идентичности как основа формирования устойчивых местных сообществ. Исследование общегородских идентичностей жителей Владимира, Смоленска, Ярославля (Итоговый ана-

литический отчет о результатах массовых опросов населения). URL: http://www.zircon.ru/upload/iblock/152/Gorodskie_lokalnie_identichnosti_Analiticheskiy_otchet_o_resultatah_massovih_oprosov_2015.pdf (дата обращения: 16.08.2015).

4. Истомин А.Г., Лебедев С.Д. Локальная идентичность жителей города Белгорода (по материалам качественного исследования) // Сетевой научно-практический журнал «Научный результат». – 2015. – № 2 (4). С. 13-21.

5. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа. // Социологический журнал. 2013. №4. С. 35-48.

6. Крупкин П.Л. Эволюционная теория архетипов Юнга: архетипические моменты в структуре коллективной идентичности // ПУ (Публичное управление: теория и практика: Сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления). № 3–4. Харьков: Изд-во “ДокНаукДержУпр”, 2010. С. 303-311.

7. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: «КАНОН Пресс», «Кучково поле», 1998.

8. Durkheim E. The elementary forms of religious life. New York: The Free Press, 1995.

*Радисавлевич-Ципаризович Д.
(Сербия, Белград)*

ПАЛОМНИЧЕСТВО И ИСКУССТВО: ТЕМАТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ МОНАСТЫРЯ БОДЖЯНИ

Аннотация: Данное исследование представляет собой пример православного монастыря в Боджяни, известного чудотворной иконой Божьей Матери, которая хранится в нем. В художественном плане монастырь является памятником культуры исключительной важности и колыбелью современной сербской живописи. Вводная часть статьи содержит определения для паломничества и религиозного туризма, а также для церкви и народной религиозности. Социальный контекст проявляется через взаимосвязь общества и явлений религиозного и туристического внимания. Чудеса являются важнейшей особенностью процесса десекуляризации в Сербии, которая одновременно возрождает каноническое, церковное православное христианство так же как неканоническую народную православную религиозность. Центральными святыми сокровищами, хранимыми в монастыре, являются лечебная вода весной и икона Пресвятой Богородицы из Боджяни, одна из шести чудотворных икон, канонизированных Сербской Православной Церковью. Так как религиозный опыт паломников был центральным моментом, мы избрали феноменологический подход к исследованию темы, то

есть пользовались качественным методом. Рассказы, полученные от респондентов, а именно, монахов, священников и мирян, показывают, что люди до сих пор молятся перед иконой, независимо от вероисповедания и национальности. Вывод подчеркивает религиозный и туристический потенциал святыни.

Ключевые слова: паломничество, религиозный туризм, монастыри, чудотворные иконы, Сербия.

*Radisavljevic-Ćiparizovic D.
(Serbia, Belgrade)*

PILGRIMAGE AND ART: CASE STUDY OF THE MONASTERY BOĐANI

Abstract: This investigation is a case study of the Orthodox Monastery of Bođani renown for the miracle-working icon of the Mother of God kept in it. In artistic terms, the monastery is a monument of culture of exceptional importance and the cradle of modern Serbian painting. The introductory part of the paper provides definitions for pilgrimage and religious tourism, as well as for church and folk religiousness. The social context is manifested through the interconnection of society and the phenomena of religion and tourism observed. Miracles are a critical feature of the process of desecularization in Serbia which simultaneously revitalizes canonical, Orthodox Church Christianity as well as the non-canonical folk Orthodox religion. The central holy treasures held by the monastery are a healing water spring and the icon of the Most Holy Mother of God of Bođani, one of six miracle working icons canonized by the Serbian Orthodox Church. Since religious experience by pilgrims was central to the investigation, we decided on the phenomenological approach and the case study, that is, a qualitative method. The narratives obtained from respondents, namely, monks, priests and laypersons show that people still pray in front of the icon, regardless of the religious denomination and nationality. The conclusion emphasizes the religious and tourism potential of the shrine.

Keywords: pilgrimage, religious tourism, monasteries, miracle-working icons, Serbia.

Introduction

Serbia, as a multi confessional country with predominantly Orthodox Christian population, has no shortage of monasteries, churches and other religious temples. Indeed, cultural heritage of Serbia is substantial, ranking high in medieval architecture and unique frescoes, as testified by the UNESCO world heritage list which includes the monasteries of Studenica, Sopoćani, Dečani, Gračanica, Bogorodica Ljeviška (The Holy Mother of God of Ljeviška) and Pečka Patriarchia (Kesić Ristić, 2010). This paper draws a distinction between a pilgrimage as a devotional travel known from ancient

times, and religious tourism as a cotemporary form of travel and holiday. Pilgrimage is understood to be a journey to a holy place, that is, a place accepted by believers as holy, believed to be the site of miraculous healing. A place is considered holy if it has a healing water spring, a miracle working icon, relics or a good spiritual teacher. People rush there, especially when in trouble, regardless of confession and denomination. "Mixed pilgrimage" means that a single shrine is visited by believers of various religions and religious dominations, drawn by the holy place and the holy moment in time.

Holy places of pilgrimage were well visited even at times of the greatest, politically generated secularization of Serbian society, so it can be claimed that they managed to overpower the ideology of atheism. In our case, return to folk religion happened prior to desecularization which took place in the late 1980s and early 1990s (Radisavljević-Čiparizović, 2006). In the words of L. Radulović, miracles are a significant feature of the desecularization process in Serbia, involving simultaneous revitalization of both canonical and non-canonical, folk Orthodox Christianity (Radulović, 2012).

Theoretical and Methodological Framework

The subject of our work at the level of sociological analysis and description is the case study of the Monastery of Bođani, renown for the icon of the Mother of God of Bođani. Apart from Orthodox Christians, numerous Roman Catholics from the settlements in the vicinity have also been paying homage to the shrine since antiquity. At present, this personal dimension of religiousness is mostly expressed through the category of *holy*, which is considered to be best suited to post-modernism (Oto, 1983; Elijade 1980). The case study method allows precise observation and in-depth analysis since it deals with one or a small number of cases. In order for a study to become scientific investigation, it must be based on a scientific theory which offsets the issues concerning generalizability, objectivity and replicability (Fajgelj, 2012: 300). This paper is a phenomenological attempt to encompass direct religious experience viewed from the perspective of the respondents through their narratives. This investigation aimed to determine motivation and religious experience of pilgrims coming to the holy place. In addition to the so-called cabinet research involving collection and analysis of data from literature and the internet, the second part of the investigation also involved field work, more precisely, the visit to the monastery in question in 2012.

Case Study of the Monastery of Bođani

The Monastery of Bođany stands in the northern Serbian province of Vojvodina, and belongs to the Eparchy of Bačka¹. Since its erection in the 15th century and up to 1991, it was a male monastery. Since 1991 it has been turned over to nuns for a period of time, but now the monks from the Monastery of Kovilj came to serve here. The monastery is dedicated to the *Assump-*

¹ see more at the Eparchy site: <http://eparhija-backa.rs>.

tion of the Most Holy Mother of God, and celebrates its *slava* (patron saint's feast day) on 4th December (21st November). The Monastery was founded as Vodica in 1478 (Đekić, 2001). The legend claims that it was founded by Bogdan, a wealthy Serbian merchant from Dalmatia. In this spot he came across a water spring and washed his ailing eyes with its water, praying to the Holy Mother of God for healing. He took a vow to erect a church or a monastery right there if he were healed. It is thought that the monastery was named Bođani after its ktitor.

The temple is fourth in line, the first built of hard material, 17 m in length and 6 m wide. The wall paintings in the monastery church, made in 1737 by Hristifor Žefarović, one of last zoographs in Serbia are of exceptional value. They exhibit some Baroque features, giving rise to the opinion that Serbian modern painting was born in Bođani (Jovanović, M. 2012: 38). Here, Žefarović followed post-byzantine tradition in terms of layout and iconography, but also included a host of details testifying to the influence of Mannerism and contemporary Baroque. His works paved the way forward in Serbian art and culture in general, connecting it with Europe almost three centuries ago.

Apart from the already mentioned healing water spring, the miracle working icon of the Holy Mother of God of Bođani is the central holy relic of the shrine. It is placed in the north part of the church naos, upon the Holy Mother of God's throne. The icon has always been miracle working, as testified by the largest collection of votive gifts in these parts, comprising 46 figure objects. Votive gifts or votives are tokens offered to God or saints as an expression of expectation or gratitude. In the words of Silling, it is apparent that not all gift-givers were Orthodox (Silling, 2011: 187). Most miracle working affected by the icon happened in the 18th century. At present, since several monks arrived from the Monastery of Kovilj bringing about spiritual revival of the monastery, miracle working has started anew. On the basis of her research on votives in Bođani, Leda Silling writes that in Banat and Bačka it is widely believed that prayer is more effective if it is offered to saints of another denomination. More specifically, in the village of Vajska, in the vicinity of Bođane, Šokci, the local Catholic population, also pray to the Mother of God of Bođane. They recounted to the author that, although Roman Catholics, they pray at the Orthodox church since they believe that prayers are more powerful when said in front of icons of Orthodox saints. "Only recently, a Roman Catholic man was lying in hospital after a traffic accident, in coma. The doctors were powerless. His wife implored an Orthodox monk from Bođani to pray to the Mother of God for her husband. Soon after, her husband woke up from coma. (Silling 2011: 191). Father Panaret, the abbot, and Milić Dobrosavljević, the paroh of the village Bođani, were personally present at some healings and testify to this in a half hour long film titled *The Healer of Bođani*².

² https://www.youtube.com/watch?v=CdWRiXiHr_s

Instead of Conclusion

Confirmed was the thesis that people pay homage to this shrine regardless of their confession and denomination. Mixed pilgrimage places are still stronger than religious affiliation. In addition to tradition, they are upheld by pilgrims' belief in God, miracle working saints and healing places. In the case of the Monastery of Bođani, it is the miracle working icon of the Mother of God of Bođani that holds most attraction for the pilgrims. The icon worked most miracles in the 18th century, but also at present, especially since several monks from the Monastery of Kovilj have ignited spiritual revival of the monastery. Religious and tourist potential of the shrine is large and still underused. Comprehensive restoration of the monastery, both in terms of art and spirituality, widely opens the door of the ancient temple to all pilgrims. They find retreat in the Orthodox monastery making interethnic and intercultural contacts. In addition, the monastery also holds value for tourist, who see it only as a valuable monument of culture and art.

REFERENCES

1. Ђекић, М. (2001). Водице у Војводини. Земун: Драганић; Нови Сад : Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.
2. Елијаде, М. (1980) Свето и профано, Врњачка Бања: Замак културе.
3. Fajgelj, S. (2012) Metode istraživanja ponašanja, V dopunjeno izdanje, Beograd: centar za primenjenu psihologiju.
4. Jovanović, M. (2012). Barok u srpskoj umetnosti. Beograd: Dereta.
5. Кесић Ристић, С. (2010) Србија: светска баштина. Београд: Министарство културе Републике Србије : Републички завод за заштиту споменика културе.
6. Otto, R. (1983) Sveto, Sarajevo: Svjetlost.
7. Radisavljević-Ćiparizović, D. (2006). Religioznost i tradicija. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
8. Radisavljević-Ćiparizović, D. 2013. Religija i hodočasnički turizam: studije slučaja tri svetilišta u Srbiji (Kalemegdanska sv. Petka, Bogorodica Đuniska i Majka Božja Tekijska). Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
9. Radulović, L. (2012). (Hiper)produkcija čuda i čudesnih dela: značenja narodnih i crkvenih interpretacija i njihov značaj za proces desekularizacije u Srbiji, Etnoantropološki problemi, 7 (4): 919-933.
10. Silling, L. (2011). Metalni 269otive u pravoslavnom manastiru u Bođanima. Rad muzeja Vojvodine. Br. 53, стр. 187-192.

РАЗДЕЛ 6. Проекты в области межкультурного диалога, социальной солидарности и межконфессионального согласия

*Аристова С.М.
(Кудымкар, Россия)
Королев П.М.
(Кудымкар, Россия)*

КОНЬ И ВОДА (О ПРАЗДНОВАНИИ ГАВРИЛОВА ДНЯ В ДЕРЕВНЕ БАЧМАНОВО)¹

Аннотация. Сообщается об организации в одном из поселений Косинского района Пермского края межмуниципального обрядового фестиваля «Гаврилов день», о соединении традиций православия и народной культуры коми-пермяков.

Ключевые слова: Архангел Гавриил, Бачманово, лошадь, фестиваль, Гаврилов день.

*Aristova S.M.
(Kudymkar, Russia)
Korolev P.M.
(Kudymkar, Russia)*

HORSE AND WATER (ON GABRIEL FEST ON BACHMANOVO VILLAGE)

Abstract. Organisation of inter-municipal ritual festival «Gavrilov Den/Gabriel day» and the motive to combine in one composition the traditions of Orthodoxy with people culture of Komi-Permyaks are presented.

Keywords: Archangel Gabriel, Bachmanovo, horse, festival, Gabriel Day.

В начале прошлого века в деревне случился повальный мор лошадей. Люди заказали молебен по умершим лошадям, устроили поминальный стол, а больных лошадей накормили, напоили и омыли освященной водой. Мор чудесным образом прекратился. В начале этого века в деревне решили возродить этот праздник: ежегодно 26 июля в Гаврилов день, в Бачманове проходит межмуниципальный обрядовый фестиваль

¹ Фестиваль проводится по инициативе Администрации Косинского муниципального района, при поддержке Министерства культуры, молодежной политики и массовых коммуникаций Пермского края, ПДНТ «Губерния», в рамках краевого проекта «59 фестивалей 59 региона».

«Гаврилов день». В первой половине проходит молебен, а во второй – гуляния, жители и гости вовлекаются в традиционную деревенскую бытовую обыденность [1].

Забыть – это выйти за круг бытия, выйти из света его в тень или даже мрак. Но в этом забытии, в этой трагедии выхода впервые проблескивает надежда на осознание утраты. Номо faber в модернистском порыве осваивал природу, уходил от рудиментов прошлого, смело вводил в повседневность свою мему, реализовывал свои фантазии. И утратил целые пласты бытия: собака, без которой охотник – не охотник, лошадь, без которой крестьянин не может восполнять целостность своего хозяйства, – все они ушли, не оставив никаких следов, разве что томящихся в городских квартирах собак и старой меры исчисления мощи в виде лошадиной силы (в которой привычнее считать мощность автомобиля, пришедшего на замену). Человек постмодерна незащищен, он становится винтиком машины или социологической единичкой в расчетах поведения масс людей. Религиозные реконструкции в эпоху постмодернизма подчиняются больше требованиям социального управления и контроля за умонастроением масс. Кажется, что религия утрачена, как утрачена целостность человека, что религиозные организации нужны только как ресурс для геополитиков, в своих стратегиях полагающихся и на религиозный фанатизм. При этом не религия, а именно фанатизм (как и футбольных болельщиков, националистов или меньшинств разного рода) становится доминирующим фактором в планировании будущего мирового порядка.

Экуменизм возвращает нас к началам: так Далай-Лама XIV предлагает от темы религии перейти к теме этики. Можно пить и наслаждаться чаем, его ароматом, его вкусом, в котором добавлено – так на Тибете – кобылье молоко и щепоточка соли, но можно довольствоваться водой. Без нее жизнь не возможна. Призыв понятен: от чрезмерностей и избыточностей современной жизни в развитом мире перейти к более простой, но исполненной сострадания, жизни всего мира, всего планетарного человечества (где, добавили бы мы, нет ни эллина, ни иудея) [2].

Священный язык (санскрит в отличие от пракрита) проникает глубины мрака, он порождает в нем частицы света и надежды. И уже вся структура воды, над которой читается молитва, меняется, приобретая структуру живительной субстанции, той, в которой так нуждаются остро чувствующие токи времени лошади, отторгнутые и отторгаемые бензиновыми двигателями. Они вновь чувствуют свою связь с человеком, с миром, с Богом, с болезнью уходит. Чудо исцеления в Бачманове состоялось. И люди почти забывшие эти начала общего единения тянутся друг к другу, устанавливая отношения добрососедства, пока еще робко осваивая практики кинонии, совместной жизни, через повседневность и обыденность восходя к бытию.

Как отмечает зав. отделом культуры администрации Косинского муниципального района Э. Колегова: гуляя по деревне, каждый может посмотреть и принять участие там, где «ставят сруб, плетут венки, вяжут веники, пекут шаньги, пляшут коми-пермяцкий танец «тупи-тап», учат слова коми-пермяцкого языка, мечут стог, играют в старинные народные игры, пилят дрова и кладут поленницу». Праздник устраивают не только людям, но и лошадям: в этот день можно помолиться об их здоровье, приплоде и благополучии, совершить торжественное омовение, расчесать и украсить гриву и хвост, угостить специально приготовленным для них ржаным хлебом, напоить их чистой, освященной водой. Участникам праздника предлагается трехкратное омовение в течение дня для сохранения телесного и духовного здоровья (после молебна, во время гуляния и на прощание). С помощью этого мы приобщаемся к историческим обрядами, связанным с культом воды и коня. После молебна хозяева угощают всех гостей праздника старинным национальным горячим блюдом из лесной птицы «Тшакыль» (Клубок), парным молоком с деревенским хлебом [1].

В местах, отдаленных от антропотока и урбанизации, жизнь строится не в рамках постмодернистской эпохи, хотя ее черты просматриваются при планировании синкрета духовного праздника с праздником народной культуры. Коми-Пермяцкий округ – одно из таких мест. Здесь и время преимущественно циклическое, оно – как и вечность – представлено всеми своими сторонами одновременно: прошлое и будущее слиты, точнее свиты. В приложении 1 приводится программа празднования Гаврилова дня в Бачманове в этом году. Из нее ясно, что в этот день все жители и гости не работают (когда день свят – все дела спят), время фиесты. На въезде в деревню на горе (который связывают с именем легендарного богатыря Бача) – встреча, и тут же – новая летопись в фотографиях людей-участников празднований предыдущих лет. Потом часть сакральная – поклонение Ангелу Благовещения, крестный ход и водосвятный молебен Архангелу Гавриилу. И одновременно – организация повседневности (не трудовой) – за околицей гуляем – поем, пляшем, играем. Здесь и ряды мастеров и дискуссионная площадка (Влияние православия на быт и культуру коми-пермяков) и показ как запрячь лошадь, как вязать веники, и как танцевать национальный танец. Для отчета о культурной работе – выступления творческих коллективов. Ну и, наконец, прощание.

Один день в Бачманове – день света, день поминовения чуда исцеления лошадей. И формирования атмосферы дружелюбия и праздника, который всегда с тобой.

Как соседствуют два столь разных момента – сакральность и карнавальность? Как они не вырождаются в карикатурную профанность? Может быть, дело в многоязычии – сакральный церковнославянский и почти сакральный коми-пермяцкий уживаются мирно с разговорным русским и коми-пермяцким. Массовый фотопленэр также явление особое: здесь

проявляются черты воздействия художника на снимаемую натуру, происходит одновременно и артификация и натурализация этой деятельности художественного постижения действительности/реальности праздника. Но это уже общий феномен, когда современный человек неотделим от своего гаджета и массовое событие – это событие хорошо и всесторонне протоколируемое. Связность далее распространяется по социальным сетям, придавая празднику некий общий, в определенном смысле, глобальный контекст. Так семена, заложенные в программу, распускаются цветами на мониторах друзей, делая притягательной идею совместного проживания хотя бы одного дня – среди лугов, полей, лошадей, водоемов, танцев и душистого чая.

Приложение 1. МЕЖМУНИЦИПАЛЬНЫЙ ФЕСТИВАЛЬ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЫ «ГАВРИЛОВ ДЕНЬ»

Когда день свят – все дела спят! Д. Бачманово Косинского района 26 июля 2015 г.

Программа обрядового праздника «ГАВРИЛОВ ДЕНЬ»

9.00. ВСТРЕЧАтельная у богатыря Бача на въезде в деревню, на горе. Фото-летопись фестиваля «Гаврилов день»

10.00. Поклонение Ангелу Благовещения. Крестный ход от моельного дома до креста за деревней. Благодарственный водосвятный МОЛБЕН Святому Архангелу Гавриилу

11.00. Похождения за околицей и завтрак на траве. Шатание по деревне «Понесло, так понесло!» «За околицей гуляем-поем, пляшем, поиграем!» Горки Осота, крапивы да лоПУХа ЗАБАВА Поляновна Луговая. Демонстрация традиционного порядка запрягания лошади. Необычная репетиция – «Вся конская амуниция!» Конская упряжь на показ

13.00. Открытие Межмуниципального фестиваля обрядовой культуры «Гаврилов день» праздничная сцена в центре села

13.30.-16.00. Праздник фольклора «Когда день свят – все дела спят» с участием приглашенных коллективов и коллективов Косинского района

14.00. Собрание колхозное на тему «Влияние православия на быт и культуру коми-пермяков»

12.00.-16.00. Творческие площадки МАСТЕРовой ряд РАЗЛИВы душистого ЧАЯ. ВЕНКОплетение и ВЕНИКовязание. ДЕЛЮвой угол – вековая бабушкина практика «Ö-ö-ö!» - начальная школа коми-пермяцкого языка. «Тупи-тап» на пяточках. Лавочка для БЕЗДЕЛЬничков «Семечки щелкайТе да новосТи запоминайТе!»

15.30.-16.00. ПРОЩАНИЕ – неохотное расставание Закрытие фестиваля Проводы ПО-НАШЕМУ

ЛИТЕРАТУРА

1. Положение Фестиваля: URL: <http://kosakdc.jimdo.com>
2. All the world's major religions, with their emphasis on love, compassion, patience, tolerance, and forgiveness can and do promote inner values. But

the reality of the world today is that grounding ethics in religion is no longer adequate. This is why I am increasingly convinced that the time has come to find a way of thinking about spirituality and ethics beyond religion altogether. URL: https://www.facebook.com/DalaiLama/posts/10151052842097616?hc_location=ufi

3. Борхес Х.Л. Сочинения. Т. I. М.: Полярис, 1997. С. 206-208.

*Порхун В.С.
(Россия, Белгород)*

**МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ – КЛЮЧЕВОЙ ИНСТРУМЕНТ
УКРЕПЛЕНИЯ НАЧАЛ ТОЛЕРАНТНОСТИ
В СОВРЕМЕННЫХ МНОГОНАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВАХ:
ПЕРЕДВИЖНОЙ МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ФЕСТИВАЛЬ
ЧАЙНОЙ КУЛЬТУРЫ «С ЧАШЕЙ МИРА»**

Аннотация. В статье предложена концепция передвижного межрегионального фестиваля чайной культуры «С Чашей Мира» – как одно из направлений в распространении межкультурного диалога. Автор представляет чай не как продукт: чай – это межнациональное и мультикультурное явление, это не просто напиток, это целый мир, религия, культура. Реализация проекта рассматривается в контексте взаимодействия народов и культур на основе принципа толерантности, посредством формирования представлений о многообразии культур в мире и развития навыков эффективного взаимодействия и гуманного межнационального общения.

Ключевые слова: толерантность, межкультурный диалог, передвижной межрегиональный фестиваль чайной культуры.

*Porkhun V.S.
(Russia, Belgorod)*

**INTERCULTURAL DIALOGUE – A KEY TOOL
STRENGTHENING STARTED TOLERANCE IN MODERN
MULTICULTURAL SOCIETY: MOBILE INTERREGIONAL
TEA CULTURE FESTIVAL “WITH A CUP OF PEACE”**

Abstract. In the article is suggested the concept of the inter-regional mobile Tea Culture Festival “With world cup” – as one of the direction in spreading of the intercultural dialogue. The author presents tea not as a product but as an international phenomenon, tea is not a simple drink- it is the world, religion, culture. The project realization is considered in context of the nations and culture cooperation based on the principle of the tolerance, by means of the building the concepts of culture variety in the world and devel-

opment of the skills of effective cooperation and human international communication.

Keywords: tolerance, intercultural dialogue, inter-regional mobile tea culture festival.

В настоящее время во взаимодействии народов и культур очевидно доминирование локальных интересов над общими, — подавляющая часть этнических групп отстаивает местные интересы, которые признаются приоритетными по отношению ко всем другим. В этой ситуации крайняя терпимость по отношению к членам своей группы сочетается с нетерпимостью ко всем остальным, тогда как необходимыми условиями выживания народов в современном мире являются интеграция, признание суверенности и ценности каждого народа и его культуры. Это означает, что взаимодействие народов и культур должно развиваться на основе принципа толерантности, выражающегося в стремлении достичь взаимного понимания и согласованности, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а путем диалога и сотрудничества.

Основным принципом в достижении отмеченных целей может служить принцип диалога, который позволяет соединять в мышлении и деятельности людей различные друг к другу культуры, и становится постоянно действующей основой в развитии и взаимодействии культур формы поведения и деятельности, ценностные ориентации.

Межкультурный диалог нацелен на предоставление равных прав всем членам общества вне зависимости от национальной, религиозной, языковой принадлежности. Сложно определить и понять концепцию межкультурного диалога без понимания концепции культуры. В целом культура включает в себя всевозможные образы жизни, верования и ценности, а также их художественное воплощение. Как правило, данные ценности передаются от поколения к поколению, однако практически никогда они не носят характер незыблемости и неприкосновенности. Культуры изменяются, адаптируются к новым временам и принимают новые формы. Ценности переосмысливаются, верования меняются. Наши общества становятся более мультикультурными, и глобализация повысила уровень общения и контакта между представителями различных культур.

И еще очень важно: межкультурный диалог — это действие. Разговора недостаточно, важно то, что за ним следует.

В области распространения межкультурного диалога могут быть следующие направления: научные форумы, конференции, семинары, создание совместных волонтерских программ, а также ярмарки, фестивали и конкурсы с привлечением популярных музыкальных, театральных и этнических коллективов, выступающих за распространение межкультурного диалога и демонстрирующих единство различных этносов и вероучений.

Содействие продвижению межкультурного сотрудничества, как средства налаживания межцивилизационного диалога, достижения согласия и взаимопонимания между народами в числе приоритетных задач внешней и внутренней политики Российской Федерации.

Россия – многонациональная страна, которая пестрит представителями разнообразных культур, которые сохраняя самобытность традиций, сформированных много веков назад, имеют так много общего – гостеприимство, почитание истории, любовь к своей родной стране, но и уважение к другим странам. Что же может объединять страны, находящиеся так далеко друг от друга?

На сегодняшний день на нашей планете живет более 7 миллиардов людей с различными цветами и оттенками кожи, мировосприятием и условиями жизни, религиями и конфессиями. Иногда даже кажется, что в этом полифоническом мире не так много моментов, объединяющих разные народы и культуры под единым знаменем. Однако они все-таки есть, а порой фундаментальные консолидирующие ценности сотканы из, казалось бы, совершенно обычных, подчас бытовых вещей. И одной из таких вещей стал чай, в ходе развития цивилизации получивший статус поистине межнационального и мультикультурного явления.

Чай – это и проверенное многовековой историей средство объединения людей. Этот уникальный напиток прочно вошел в культуру многих стран мира как национальный. Его считают таковым на Западе и Востоке – Европа, Азия, Африка, Америка, Австралия. Оставаясь самим собой, он обрел у каждого из народов свои оригинальные традиции. Чай всегда предполагает мирный диалог культур, мировоззрений и политических доктрин. Это древнее, но очень созвучное новому тысячелетию средство человеческой коммуникации, мудрый жизненный ритуал.

Чаепитие связано с огромным количеством традиций, смысла которых мы иногда даже не понимаем, но все равно им следуем. В разных странах эти традиции свои, но общее у всех чайных церемоний одно – чай создан для общения и понимания друг друга, он объединяет. Чай уже давно не просто напиток. Это целый мир, религия, культура...

Белгородская региональная общественная экологическая организация «Демо-Эко» одна из первых в России в рамках своей деятельности, определила для себя одной из главных задач – проблему совмещения развлекательных и досуговых услуг с развивающими, оздоровительными, образовательными и культурно познавательными услугами и развивает свою программу социальных экологических технологий.

Под экологией обычно понимают борьбу за чистоту окружающей среды, забывая при этом, что главная проблема человечества – проблема выстраивания нормальных отношений между собой каждой личности в отдельности и различных групп, условно разделяемых по социальным, национальным, конфессиональным и другим признакам. Поэтому поднимая тему межкультурного взаимодействия, мы не ограни-

чиваемся только исследованиями традиций разных народов и знакомством с их обычаями, этносом и т.д., наше внимание, прежде всего, сосредоточено на вопросах экологии межличностных поликультурных взаимоотношений, основными целями которой являются:

- глубокое и всестороннее овладение культурой собственного народа как обязательное условие интеграции в иные культуры;
- формирование представлений о многообразии культур в мире и воспитание положительного отношения к культурным различиям;
- формирование и развитие умений и навыков эффективного взаимодействия с представителями различных культур;
- воспитание в духе мира, терпимости, гуманного межнационального общения.

Одним из механизмов реализации выше указанных целей является проведение фестивалей, в первом из которых, Фестивале чайных культур в г. Владимире (лето 2003 г.), проходившем в рамках программы Межрегиональной Ассоциации Общественных Организаций «Социдание», принимали участие города Белгород, Владимир, Воронеж, Киров, Кострома, Москва, Саратов и Пенза. Идея фестиваля состояла в объединении в одном пространстве культурных традиций разных народов через чайные церемонии и концертно-игровые программы. Гости фестиваля смогли познакомиться с русскими до-чайными традициями, вкушать китайский и парагвайский чай, побывать в роли чайного мастера, под хороводы и частушки насладиться задором русского чаепития, послушать самобытную китайскую музыку, исполняемую на исконно русских инструментах.

Как показал опыт проведения фестиваля во Владимире, а в дальнейшем и деятельность нашей организации (проект Клуб чайных церемоний и традиций «Чаша Мира»), тема объединения в одном пространстве культурных традиций разных народов через чайные церемонии и культурно досуговые программы имеет хороший административно-политический ресурс и поддерживается руководителями городов, представителями законодательных и исполнительных органов власти, деятелями культуры, науки, образования, СМИ и многочисленными общественными организациями.

Руководство в организации выше названного Фестиваля и неоднократное участие со своими проектами (с 2004 г.) в проводимом в г. Москве Международном фестивале чая и кофе, а также двенадцать лет деятельности Белгородской региональной общественной экологической организации «ДЕМО-ЭКО», позволяет автору, Порхун Вере Семеновне, утверждать – представленный на рассмотрение проект Передвижной межрегиональный фестиваль чайной культуры «С Чашей Мира» способен привлечь самые широкие слои населения и может рассматриваться как долгосрочный культурный социальный проект.

Передвижной межрегиональный фестиваль чайной культуры «С Чашей Мира» – новая форма межкультурного диалога, предполагающая соединение выставочно-экспозиционной, культурно развлекательной, просветительской и исследовательской работы с рядом дополнительных мероприятий, направленных на различные целевые аудитории.

Время проведения: по 1-3 дня (любые выходные дни с учетом занятости площадок) по предварительной договоренности с каждым из городов.

Место проведения: административные центры регионов, районов.

Цели фестиваля:

- Гармонизация отношений между представителями многочисленных народов и этносов, культурных и религиозных традиций России.

- Популяризация моды на чай и здоровый образ жизни, прежде всего, среди подрастающего поколения.

- Возрождение и развитие национальных традиций чаепития.

- Знакомство с великим многообразием мира чая, сортами чая, чайными церемониями, фольклором и изделиями народного промысла.

- Представление потребителям качественной чайной и кофейной продукции.

- Содействие расширению рынка и популяризации отечественного производителя чая – самого северного в мире Краснодарского чая, а также Грузинского и Азербайджанского чая.

В программе фестиваля:

1. Выставка-ярмарка чайной, кофейной и около чайной и ремесленной продукции.

2. Бесплатная дегустация чая от различных чайных компаний.

3. Фотовыставка «Прекрасное в обыденном» и «Живем вместе как равные».

4. Мастер-классы Школы «Чайного мастерства» и Мастеров ремесленников.

5. Выступление фольклорных и этнических коллективов региона и гостей.

6. Организация различных конкурсов:

- а. «Все разные – все равны» – молодежные инициативы и проекты по усилению межкультурного и межрелигиозного диалога;

- б. «Лучший напиток фестиваля» – продукция чайных и кофейных компаний;

- с. «Лучший продукт к чаю» – околочайная и ремесленная продукция;

- д. «Лучший семейный чайный рецепт» – жители региона.

7. Работа детской тематической площадки «Иван Иванович – Самовар». Участие детей из детских домов – с розыгрышем и вручением подарков.

8. Аукцион (VIP площадка). Проведение благотворительного чайного вечера. Прибыль от аукциона предметов искусства и чайных коллекций будет направлена в Антинаркотический фонд.

Экспозиция выставки-ярмарки:

- Чай, кофе.
- Какао, шоколад.
- Кондитерские изделия и выпечка.
- Мед и продукты пчеловодства.
- Изделия народного промысла.
- Аксессуары, посуда, упаковка.

Организаторы: активисты БРОЭО «ДЕМО-ЭКО» и Административные структуры соответствующего региона.

Консультанты: организаторы и специалисты Всемирного фестиваля чая и кофе в г. Москва и ассоциации «Росчайкофе», социологи.

Перспективы развития: развитие проекта предполагается по следующим направлениям:

- Участие во Всемирном дне культурного разнообразия во имя диалога и развития (ЮНЕСКО) с проектом Передвижной миротворческий фестиваль чайной культуры «С Чашей Мира»
- тиражирование проекта и организация постоянно-действующих клубов.

Открывая пакетик с благоухающим чайным листом, вы прикасаетесь к культуре, объединяющей миллионы добрых и хороших людей. Чай – исключительно добрый и позитивный напиток, дарующий людям спокойствие и умиротворение.

Бывает, что рядом не будет ни одного человека, кто мог бы заговорить с тобой на родном языке, но всегда рядом будет человек, который, как и ты, будет пить ЧАЙ.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алейникова Светлана Михайловна, Беларусь, Минск. *Кандидат социологических наук, начальник отдела кадровых технологий НИИ теории и практики государственного управления Академии управления при Президенте Республики Беларусь.* E-mail: alejnsvetlana@yandex.ru

Александрова Надежда Николаевна, Россия, Казань. *Ассистент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) Федерального университета.* E-mail: kazan-religioved@yandex.ru

Аристова Светлана Михайловна, Россия, Кудымкар. *Заместитель директора по науке и связям с общественностью Филиала ФГПОУ ВПО «Удмуртский государственный университет».* E-mail: s.aristova@mail.ru

Бахарев Виктор Владимирович, Россия, Белгород. *Доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры социологии и управления Белгородского государственного технологического университета им. В. Г. Шухова.* E-mail: socioecolog@mail.ru

Благоевич Мирко, Сербия, Белград. *Доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель Форума по религиозным вопросам (FOREL) Института общественных наук Белграда.* E-mail: blagomil91@sbb.rs

Богатова Ольга Анатольевна, Россия, Саранск. *Доктор социологических наук, профессор кафедры социологии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарёва.* E-mail: bogatovaoa@yandex.ru

Бубликов Василий Валерьевич, Россия, Белгород. *Кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: v.bublikov@mail.ru

Бусыгин Алексей Геннадьевич, Россия, Екатеринбург. *Магистр социологии Уральского Федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина.* E-mail: busygin.al2011@yandex.ru

Гарцуева Зоя Владимировна, Россия, Саратов. *Студентка НИУ «Саратовский Государственный университет им. Н. Г. Чернышевского».* E-mail: gartsuevaz@mail.ru

Гоголюк Юлиан Евгеньевич, протоиерей, Россия, Белгород. *Настоятель храма св. Архангела Гавриила, кандидат богословия, доцент кафедры теологии и философии Социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: gogolyuk@bsu.edu.ru

Готовкина Маргарита Сергеевна, Россия, Белгород. *Аспирантка кафедры социальных технологий Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: marpuzanova@yandex.ru

Гришаева Екатерина Ивановна, Россия, Екатеринбург. *Кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения Уральского Федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина.* E-mail: grishaeva@list.ru

Гузельбаева Гузель Яхиевна, Россия, Казань. Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Казанского (Приволжского) Федерального университета. E-mail: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

Жемчураева Седа Шахитовна, Россия, Грозный. Кандидат социологических наук, доцент кафедры «Политология и социология» Гуманитарного факультета Грозненского государственного нефтяного технического университета имени академика М. Д. Миллионщикова. E-mail: sedazz@mail.ru

Задорин Игорь Вениаминович, Россия, Москва. Генеральный директор Исследовательской группы «ЦИРКОН». E-mail: zadorin@zircon.ru

Ибрагимова Элиза Мусаевна, Россия, Грозный. Ассистент кафедры философии, политологии и социологии Чеченского государственного педагогического института. E-mail: elai-555@mail.ru

Истомин Александр Георгиевич, Россия, Белгород. Ведущий документовед Центра профессиональной карьеры Управления маркетинга образовательных услуг Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: motzi@rambler.ru

Ковальчук Ольга Викторовна, Россия, Белгород. Кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и философии Социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

Копылов Олег Владимирович, Россия, Пермь. Преподаватель кафедры гуманитарных, социально-экономических и юридических дисциплин Пермского филиала Московского государственного университета экономики, статистики и информатики. E-mail: OVKopylov@mesi.ru ; uho08@mail.ru

Королев Петр Михайлович, Россия, Кудымкар. Независимый исследователь, методолог. E-mail: s.aristova@mail.ru

Кудряшова Маргарита Стефановна, Россия, Москва. Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории и теории политики Факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова. E-mail: miran28@yandex.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич, Россия, Белгород. Кандидат социологических наук, профессор и руководитель исследовательской лаборатории «Социология религии и культуры» Центра социологических исследований кафедры социологии и организации работы с молодёжью Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Липич Тамара Ивановна, Россия, Белгород. Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теологии и философии Социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: lipich@bsu.edu.ru

Мартинovich Владимир Александрович, Беларусь, Минск. Доктор теологии Венского университета, заведующий кафедрой апологетики Минской Духовной Академии. E-mail: nrm2@yandex.by

Матецкая Анастасия Витальевна, Россия, Ростов-на-Дону. Доктор социологических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного Федерального университета. E-mail: tojgar@mail.ru

Михель Ольга Вячеславовна, Германия, Ганновер. PhD Ганноверского университета им. Лейбница. E-mail: olgamichel2005@yahoo.de

Муртузалиев Сергей Ибрагимович, Россия, Москва. Доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН. E-mail: msihistory2000@yandex.ru

Мчедлова Елена Мирановна, Россия, Москва. Доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН. E-mail: HMtchedlova@mail.ru

Мчедлова Мария Мирановна, Россия, Москва. Доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии Факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, главный научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН. E-mail: mchedlova@yandex.ru

Осадченко Михаил Сергеевич, Россия, Белгород. Бакалавр журналистики, специалист психологии, магистрант НИУ «БелГУ», PR-менеджер ООО "Агентство по защите активов". E-mail: menegetti@yandex.ru

Осоков Александр Сергеевич, Россия, Саратов. Кандидат философских наук, главный научный сотрудник Института социальных исследований Фонда "Росс - XXI век". E-mail: asmanos@yandex.ru

Петрович Слободан, Сербия, Пожаревац. Медицинский психолог, сотрудник Психоневрологической клиники г. Пожаревац. E-mail: blagomil91@sbb.rs

Порхун Вера Семеновна, Россия, Белгород. Руководитель Белгородской региональной общественной экологической организации «ДЕМО-ЭКО», депутат Белгородского городского совета. E-mail: demo_eco@mail.ru

Поспелова Александра Ивановна, Россия, Магадан. Доктор философских наук, профессор, профессор Магаданского филиала Санкт-Петербургского университета управления и экономики. E-mail: pospp7@yandex.ru

Поспелова София Валентиновна, Россия, Севастополь. Кандидат философских наук, доцент Севастопольского филиала Российского государственного университета им. Г.В. Плеханова. E-mail: pospp7@yandex.ru

Радисавлевич-Ципаризович Драгана, Сербия, Белград. PhD, научный сотрудник Философского факультета Университета Белграда, Сербия, Белград. E-mail: dcipariz@yahoo.com

Романова Елена Геннадьевна, Россия, Москва. Кандидат философских наук, начальник управления программ в сфере образования в Московском государственном областном университете. E-mail: e.g.romanova@mail.ru

Руткевич Елена Дмитриевна, Россия, Москва. Ведущий научный сотрудник ФГБУН «Институт социологии РАН». E-mail: erutkevich@yandex.ru

Смирнов Михаил Юрьевич, Россия, Санкт-Петербург. Доктор социологических наук, профессор и заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. E-mail: mirsnov@yandex.ru

Сухоруков Виктор Викторович, Россия, Белгород. Администратор Интернет-портала «Социология религии». E-mail: verger@yandex.ru

Тодосневич Боян, Сербия, Белград. PhD, ведущий научный сотрудник Института общественных наук Белграда. E-mail: blagomil91@sbb.rs

Трифуневич Весна Светиславовна, Сербия, Ягодина. Доктор социологических наук, доцент, профессор социологии и социологии образования Педагогического факультета Университета Крагуевац. E-mail: dimitrije95@ptt.rs

Трофимов Сергей Викторович, Россия, Москва. Кандидат социологических наук, доцент, зам-ститель декана Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. E-mail: trophimov@socio.msu.ru

Уфимцева Екатерина Игоревна, Россия, Саратов. Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и социальной работы Социологического факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. E-mail: ufim75@mail.ru

Ширманова Марина Юрьевна, Россия, Белгород. Кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и философии Социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: shirmanova@bsu.edu.ru

Шляхова Вера Дмитриевна, Россия, Белгород. Магистр богословия по специализации «История Церкви», психолог-педагог по коррекции и обучению детей с аутизмом. E-mail: valejnu@yandex.ru

Шумкова Валерия Александровна, Россия, Екатеринбург. Магистрантка кафедры религиоведения Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: the.bitter.end@list.ru

Щипков Александр Владимирович, Россия, Москва. Кандидат философских наук, главный редактор портала «Религия и СМИ», директор Московского центра социальных исследований. E-mail: av@schipkov.ru

Щукина Нина Петровна, Россия, Самара. Доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социологии социальной сферы и демографии Самарского государственного университета. E-mail: nina_shukina@mail.ru ; socsfera2007@mail.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна, Россия, Москва. Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений. E-mail: elbakyanes@gmail.com

Научное издание

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей и тезисов по материалам Пятой Юбилейной
Международной научной конференции

НИУ «БелГУ», 25-26 сентября 2015 г.

Статьи печатаются в авторской редакции
Компьютерная верстка: Л.П. Котенко

Подписано в печать 12.11.2015. Формат 60х84/16
Гарнитура Times New Roman. Усл. п.л. 17,8. Тираж 100 экз. Заказ 237
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»
308015, г. Белгород, ул. Победы, д.85