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

Российское общество социологов –
Исследовательский комитет «Социология религии»

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: ПРАВОСЛАВНЫЙ АКЦЕНТ

Сборник статей
по материалам VIII Международной научной конференции

4-5 октября 2018 г.

Белгород 2019

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1
С 69

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

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

Социология религии в обществе Позднего Модерна: православный акцент : сборник статей по материалам VII Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 4-5 окт. 2018 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2019. – 170 с.

С 69

ISSN 2411-2089

Настоящий сборник содержит материалы VIII Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна: православный акцент», прошедшей 4-5 октября 2018 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

Сборник предназначен для социологов-исследователей, религиоведов, философов, историков, политологов, культурологов, теологов, преподавателей и студентов социологических и религиоведческих специальностей.

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1

При информационной поддержке
Журнала «Научный Результат» (http://research-result.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)

ISSN 2411-2089

© Центр социологических исследований, 2019
© Белгородский государственный
национальный исследовательский университет, 2019

Оглавление

Contents

Теоретическая часть.....6

Theoretical part.....6

АЛЕЙНИКОВА С.М. «РУССКИЙ МИР» КАК «РУССКАЯ ИДЕЯ»: КЛЮЧЕВЫЕ ПРИЗНАКИ И ИМПЕРАТИВЫ.....6

ALEINIKOVA S.M. «RUSSIAN WORLD» AS «RUSSIAN IDEA»: KEY FEATURES AND IMPERATIVES 6

АРИСТОВА С.М., КОРОЛЕВ П.М. ПРОЦЕССЫ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ СПЛОЧЕННОСТЬ, И АРХИТЕКТУРА ГЛАВНОЙ ТЕОРИИ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....15

ARISTOVA S.M., KOROLEV P.M. PROCESSES OF THE COHESION SUPPLY, AND ARCHITECTURE OF THE CORE THEORY OF THEIR INTERACTIONS 16

БАРКЕВИЧ Н.Д. ВИДЕОАНАЛИЗ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВА И РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА: ВОЗМОЖНОСТИ И ОГРАНИЧЕНИЯ ПОДХОДА.....24

BARKEVICH N.D. VIDEO ANALYSIS AS METHODOLOGY OF THE STUDY OF PILGRIMAGE AND RELIGIOUS TOURISM: OPPORTUNITIES AND LIMITATIONS OF THE APPROACH 25

ВОРОБЬЁВА Н.Ю. ИМПЛОЗИЯ КАК ЭФФЕКТ ЭКРАННОЙ КОММУНИКАЦИИ В КРИЗИСНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ: ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ.....30

VOROBYOVA N.Y. IMPLOSION AS THE EFFECT OF SCREEN COMMUNICATION IN THE CRISIS SPACE OF THE LATE MODERNITY: THE ORTHODOX OVERCOME 30

ГОТОВКИН Е.О., ГОТОВКИНА М.С. МИЛОСЕРДИЕ КАК ОСНОВА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И МЕДИЦИНЫ.....33

GOTOVKIN E.O., GOTOVKINA M.S. MERCY AS THE BASIS OF THE INSTITUTIONAL INTERACTION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND MEDICINE 34

ГРИШАЕВА Е.И., ШУМКОВА В.А. САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩИН В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ ВКОНТАКТЕ. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ.....35

GRISHAEVA E.I., SHUMKOVA V.A. SELF-REPRESENTATION OF ORTHODOX COMMUNITIES IN SOCIAL NETWORK VKONTAKTE. THEORETICAL BASIS OF STUDY 36

ЛЕБЕДЕВ С.Д. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ: К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ.....40

LEBEDEV S.D. ORTHODOX CULTURE IN MODERN RUSSIAN EDUCATION: TO THE PROBLEM OF CULTURAL REFLECTION 41

МИТРОФАНОВА А.В. ПРАВОСЛАВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ (НА ПРИМЕРЕ ПОДДЕРЖКИ ОДИНОКИХ МАТЕРЕЙ В КРИЗИСНОЙ СИТУАЦИИ) 50
MITROFANOVA A.V. ORTHODOX SOCIAL PROJECTS: THE CASE OF SUPPORTING SINGLE MOTHERS IN CRISIS SITUATIONS 51
MICHEL O.V. STRONG RELIGION AND NATIONAL SENTIMENT – A CASE STUDY INQUIRY FROM GERMANY 56
ПЕРЕСЫПКИНА А.В. РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ВОСПИТАНИИ НРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ ЛИЧНОСТИ 58
PERESYPKINA A.V. THE ROLE OF ORTHODOX CULTURE IN THE EDUCATION OF THE MORAL QUALITIES OF THE PERSON 59
СМИРНОВ М. Ю. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ПОИСКАХ СМЫСЛА 63
SMIRNOV M. YU. SOCIOLOGY OF RELIGION IN SEARCH OF MEANING 63
СУХОРУКОВ В.В. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ 11-ОГО ЧЛЕНА НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО СИМВОЛА ВЕРЫ 67
SUKHORUKOV V.V. SOCIOLOGICAL ASPECT OF ELEVENTH PART OF NICKEO-CONTANTINOPLE CREED 67
ТРОФИМОВ С.В. СВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО: МАЖОРИТАРНАЯ РЕЛИГИЯ В МЕНЬШИНСТВЕ 69
TROPHIMOV S. SECULAR SOCIETY: MAJORITY RELIGION IN THE MINORITY 70

Эмпирическая часть 77

Empirical part 77

АЛЕКСЕЕВА Е.В. ИСПОВЕДЬ КАК ТЕМА КОММУНИКАЦИИ НА ПЛАТФОРМЕ YOUTUBE (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ГОРОДА ЕКАТЕРИНБУРГА) 77
ALEKSEEVA Y.V. CONFESSION AS THE THEME OF COMMUNICATION ON THE YOUTUBE PLATFORM (ON THE EXAMPLE OF THE ORTHODOX PARKS OF THE CITY OF EKATERINBURG) 77
БОГАТОВА О.А., ДОЛГАЕВА Е.И. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ВЗГЛЯД ИЗ РЕГИОНА 87
BOGATOVA O.A., DOLGAEVA E.I. SOCIAL PROJECTS OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH: A VIEW FROM REGION 87
ДИВИСЕНКО К.С. СТИЛИ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЖИЗНЕННЫХ ТРУДНОСТЕЙ И ДУХОВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ ВЕРУЮЩИХ 96
DIVISENKO K.S. PROBLEM-SOLVING STYLES AND BELIEVERS' SPIRITUAL WELL-BEING 96
ЗОТОВА В.А. СОЛОВКИ СЕГОДНЯ. ТРИЕДИНОЕ НАСЛЕДИЕ И ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ИНТЕРЕСЫ СТЕЙКХОЛДЕРОВ 102
ZOTOVA V.A. SOLOVETSKY ISLANDS TODAY. THE TRIUNE HERITAGE AND CONFLICTING INTERESTS OF THE STAKEHOLDERS 102
ИЛЬИНА И.В., ХУЗЯАХМЕТОВ Р.Р., КОЛМОГОРОВ К.А. РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ДОВЕРИЯ 105
ILINA I.V., KHUZIAKHMETOV R.R., KOLMOGOROV K.A. RELIGIOUS ASPECTS OF TRUST PROBLEM 105
МЕЛКУМЯН Е.Б. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ: ОПРОС 12 ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ 109
MELKUMYAN E.B. RELIGIOSITY AND SUBJECTIVE WELL-BEING: SURVEY OF 12 ORTHODOX PARISHES 109

МУРТУЗАЛИЕВ С.И. ПРАВОСЛАВИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ДАГЕСТАНА НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВЕКОВ 114
MURTUZALIEV S.I. ORTHODOX IN RELIGIOUS LIFE OF DAGESTAN BETWEEN XX-XXI CENTURIES 115
НЕРУШ А.А., БИРЮКОВ Д.И. СТРАТЕГИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ МОЛОДЕЖИ 120
NERUSH A.A., BIRYUKOV D.I. STRATEGIES OF RELIGIOUS TOLERANCE AND INTOLERANCE OF ORTHODOX YOUTH 120
ПИСАРЕВСКИЙ В.Г. МЕХАНИЗМЫ ВЛИЯНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ СООБЩЕСТВ В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ ВКОНТАКТЕ НА СВОИХ УЧАСТНИКОВ 125
PISAREVSKY V.G. MECHANISMS OF ORTHODOX COMMUNITIES INFLUENCE ON THEIR PARTICIPANTS IN SOCIAL NETWORK VKONTAKTE 125
РУДЬ И.С. МИССИОНЕРСТВО И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ 135
RUD I.S. MISSIONARY WORK AND THE ACTIVITIES OF ORTHODOX BROTHERHOODS IN THE YEARS OF SOVIET POWER 135
СКЛЯРОВА В.А. КОНФЕССИОНАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ В ОЦЕНКЕ УЧИТЕЛЕЙ-ЭКСПЕРТОВ (НА ПРИМЕРЕ СРЕДНИХ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ) 139
SKLYAROVA V.A. CONFESSIONAL ORIENTED TEACHING KNOWLEDGE OF RELIGION IN THE EVALUATION OF EXPERT TEACHERS (ON THE EXAMPLE OF SECONDARY SCHOOLS OF THE BELGOROD REGION) 140
ТИХОМИРОВ Д.А. МОЛОДЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ВЕРУЮЩИЕ СТОЛИЧНОГО МЕГАПОЛИСА: РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРАКТИКИ ... 147
TIKHOMIROV D.A. YOUNG ORTHODOX BELIEVERS OF MOSCOW: RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND PRACTICES 147
УФИМЦЕВА Е.И. СТАРШЕЕ ПОКОЛЕНИЕ: ОСОБЕННОСТИ ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ 152
UFIMCEVA E.I. OLDER GENERATION: CHURCHING 152
ХУДЯКОВА Е.О., ЛОГИНОВА Н.В. СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МИССИОНЕРСТВА В ПРОСВЕЩЕНИИ МОЛОДЕЖИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ 158
KHUDYAKOVA E.O., LOGINOVA N.V. THE SOCIAL SIGNIFICANCE OF MISSIONARY WORK IN THE YOUTH EDUCATING: HISTORY AND MODERNITY 158

Информация об авторах 164

Information about authors 164

Теоретическая часть

Theoretical part

АЛЕЙНИКОВА С.М. «РУССКИЙ МИР» КАК «РУССКАЯ ИДЕЯ»: КЛЮЧЕВЫЕ ПРИЗНАКИ И ИМПЕРАТИВЫ

Аннотация. «Русский мир» – глобальный интеграционный проект, призванный объединить славянские народы на основе общих цивилизационных ценностей: русского языка и культуры, православной веры, общих представлений об историческом прошлом. Заявленное культурно-цивилизационное содержание РМ в сочетании с ожидаемой политической формой воплощения остро ставит проблему актуальности данной стратегии для стран бывшего СССР, а также адекватности ее основных положений социокультурным и политическим реалиям постсоветского общества. Конвенциальный (договорной) характер представлений об историческом прошлом дает основание рассматривать «Русский мир» в качестве модернизированного варианта «русской идеи», к устойчивым идеологемам которого относятся: сакральность истоков российской государственности, вселенский характер «Русского мира», мессианство, «особый путь», культивирование оппозиции «Запад – Восток».

Ключевые слова: «Русский мир»; «русская идея»; национальная идеология; политические технологии; цивилизация.

ALEINIKOVA S.M. «RUSSIAN WORLD» AS «RUSSIAN IDEA»: KEY FEATURES AND IMPERATIVES

Abstract: «Russian world» considers as the global integration project to unite the Slavic peoples on the basis of shared civilizational values: Russian language and culture, Orthodox faith, general ideas about the historical past. The declared cultural and civilizational content of the «Russian world» combined with the expected political form of its implementation raises the issue of the relevance and appropriateness of this strategy for the countries of the former USSR, including Ukraine and Belarus, as well as the adequacy of its major tenets of sociocultural and political realities of post-Soviet society. Conventional (contract) nature of the historical past gives grounds to consider the «Russian world» as the modernized version of «Russian idea» which sustainable ideologies are: sacredness of the origins of Russian state, universal character of «Russian world», messianism, «special way», cultivation of the opposition «West – East».

Keywords: «Russian world»; «Russian idea»; national ideology; political technologies; civilization.

«Русский мир» (далее РМ) – глобальный интеграционный проект, призванный объединить славянские народы на основе общих цивилизационных ценностей: русского языка и культуры, православной веры, общих представлений об историческом прошлом. Конвенциальный (договорной) характер представлений об историческом прошлом дает основание рассматривать РМ в качестве модернизированного варианта «русской идеи» как «интерпретации русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России» [1, с. 27], характеризующейся набором идеологических констант. К ним можно отнести вселенскость, мессианство, «инаковость» – декларацию особого духовного «кода» восточных славян, отличающего РМ от иных «миров» (Pax Romana, Pax Americana, Pax Islamica и т.п.) и обусловливающий традиционные для российской идеологии противопоставление «другому», поиск особого пути.

В контексте рассматриваемой темы основной исследовательской предпосылкой стал анализ «русской идеи» как модели государственного развития. В ходе анализа основное внимание уделялось выявлению генезиса восприятия государства, его задач и

функций, а также других общественно-политических идей, оказывавших непосредственное влияние на формирование структуры и типа управления, характера взаимодействия политических субъектов глобальной геополитической системы («российской цивилизации»). Соответственно цель статьи – проследить генезис РМ в контексте формирования и развития «Русской идеи». В статье проводится историческая реконструкция, используются метод дескрипции, единства исторического и логического, метод компаративного анализа.

Генезис и историческая динамика. Возникновение и формирование устойчивых представлений об особой вселенской миссии российского государства и основанной на них идеологии связывают с памятниками русской общественно-политической мысли, восходящими к XI–XII вв. В них, как правило, нет четко отрефлексированных представлений о каких-либо идеологических основаниях «русской идеи», но они позволяют проследить генезис ее содержания и функций. Большинство подобных произведений характеризует многогранность затрагиваемых аспектов: онтологических, эсхатологических, мифологических, эстетических, нравственно-этических и др.

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона можно назвать первым обоснованием особой исторической миссии и вселенского характера российской государственности, истоки которых связаны с крещением и христианизацией – объединением разрозненных языческими верованиями племен в единую политическую систему. Отличительными чертами данной политической системы являлись, во-первых, исходная предпосылка равенства всех народов, объединенных единой идеей христианства, ее наднациональный характер. Во-вторых, отсутствие иерархичности – особого статуса и роли отдельного народа или государства. Это, в частности, коренным образом отличает позицию митрополита Илариона от позиции автора «Повести временных лет» с ее высоким уровнем славянского этноцентризма и жесткой иерархией племен: «мудрых и смыслёных полян», противопоставляемых древлянам, радимичам, вятичам и «прочим поганым» [2, с. 148]. В-третьих, отсутствие, за исключением «отринутых иудеев», противопоставления другим народам и неприятия иных верований. В дальнейшем, однако, перечисленные отличительные черты претерпели существенные изменения.

Программное оформление вселенского характера российской государственности получило в XV–XVI вв. Обострившиеся противоречия во взаимоотношениях между католицизмом и российским православием, главным образом, в области пересечения политических интересов соседних государств относительно пограничных земель, привели к необходимости поиска и сакрализации имперских оснований российской державности. Идеи тесного взаимодействия и жёсткого обеспечения государственной властью вселенской миссии церкви обосновывались Иосифом Волоцким. Кратко и ёмко эти основания были сформулированы иосифлянином Филофеем в известной концепции «Москва – Третий Рим».

Данная концепция изменила расстановку приоритетов в управлении и формировании структуры политической системы того времени. Россия стала рассматриваться в качестве прямой наследницы крупнейших христианских центров-империй – Рима и Византии, причем не только в религиозном, но и территориальном плане. Кроме этого, впервые, хотя и опосредованно, в концепции Филофея была артикулирована идея «центра» – с одной стороны, как источника религиозной истины и спасения, с другой – государствообразующей политической силы, центра государственной власти.

Дифференциация религиозного и политического в общественно-политической мысли того времени закрепила амбивалентный характер «русской идеи», на всех этапах своего исторического развития включающей в себя две основные составляющие: духовную и державническую. Амбивалентный характер заключается в том, что ее духовная (религиозная, культурная, цивилизационная) составляющая выступала в

нескольких качествах: а) обоснования необходимости как «собирания» земель и народов, так и распространения православной веры; б) инструмента сакрализации и легитимации политической власти и государственных институтов; в) непосредственно программой государственной политики, по сути представляющей собой императивное требование к власти, поскольку цель всеобщего спасения опиралась на принудительную силу государства и предполагала «симфонию» церковной и государственной властей.

Державническая составляющая, в свою очередь, основывалась на религиозных императивах, выступая, с одной стороны, инструментом реализации заявленных духовной составляющей задач. С другой стороны, продуктом социальных ожиданий общества, возлагавшего решение данных задач именно на политическую власть и государство. Сочетание указанных составляющих и сформировало сверхсоциальное, собирательное начало российской государственности.

Дальнейшее развитие «русской идеи» связывают с утверждением Российской Империи, петровскими реформами, не совместимыми с российскими социальными архетипами и потому впервые противопоставившими в народном сознании отечественную традицию и привнесенную западноевропейскую. Новая форма политического устройства, нестабильная общественно-политическая ситуация, сложившаяся внутри Российской Империи к XIX в., потребовали корректировки государственных идеологем в части привнесения, наравне с духовной и державнической, социальной институциональной составляющей. Уваровская триада «Православие. Самодержавие. Народность» закрепила существенное смещение акцентов в приоритетах идеологических констант.

Православие как «вера предков» рассматривается уже скорее как незыблемая традиция, а не фундаментальное основание и источник державности. Сакральным же основанием становится политическая власть: «Россия живет и охраняется спасительным духом Самодержавия» [3]. Связующими Трон и Церковь элементами выступают «народность» и просвещение, которому отводится инструменталистская функция развития российской государственности [4, с. XLIX].

В целом общим у обоих российских религиозно-идеологических конструктов «Москва – Третий Рим» и «Православие. Самодержавие. Народность» являлось то, что оба они главным образом решали задачи международной легитимации российской политической власти [5, с. 70]. Различие состояло в том, что первый конструкт носит идеальный, мессианско-утопический характер и представляет собой комплекс религиозно-эсхатологических представлений о смысле русской государственности.

Уваровская триада в большей степени была ориентирована на формирование религиозно-политического единомыслия и противодействие распространению среди российской интеллектуальной элиты либеральных идей. Соответственно в рамках первого конструкта Россия призвана решать мессианскую задачу, в рамках второго – религиозно-геополитическую – воссоздания православной империи-центра по аналогии с Византийской.

Значимым этапом в развитии «русской идеи» стало распространение идей славянофильства, основным направлением которого стало обоснование особой исторической роли России в собирании славянского мира, ее уникальности в сравнении с другими цивилизациями, заключающейся в особом общинном строе общественного бытия и религиозных идеалах православия (соборности). Второй отличительной чертой славянофильства является критика западноевропейской цивилизации, а также резко негативное отношение к заимствованию в результате петровских реформ системы социально-политических институтов западного образца.

В контексте рассматриваемой темы концентрированную суть взглядов основоположников славянофильства можно отразить цитатой А.С. Хомякова: «Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический). От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь: от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим

отжили. Русь – одна наследница Греции; у Рима много было наследников. (…) Мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России…» [6].

Приведенная цитата последовательно раскрывает три основных характеристики «русской идеи», заложенных еще в концепции Филофея: право на преемственность греческо-византийской цивилизации; обладание истиной; обусловленную и оправданную этой истиной особую миссию России, распространяющуюся на другие страны и народы. Однако реализация вселенской миссии возможна посредством не религиозных, а государственных (властных, политических) институтов. Четкое оформление получает новый аспект «русской идеи», ставший впоследствии ключевым признаком всей российской идеологии: аспект соотношения «Россия – Запад».

Исток непримиримого противоречия виделся российскими мыслителями в разделении церквей, обусловившего антагонизм двух начал: западноевропейского и славянского. Утрата Европой «истинной веры» в результате «отпадения» католицизма предопределила дальнейшее развитие двух цивилизаций, но не на условиях равноправия и состязательности, а изначального духовно-нравственной исключительности России как носительницы истины и «правильного» начала. Интерес в этой связи представляет позиция И.С. Аксакова, идущая вразрез с ключевыми положениями ранних славянофилов об особой роли православия и России как центра славянского мира.

Констатируя поверхностно-обрядный характер «народного» русского православия, И.С. Аксаков ориентировался на инструменталистскую функцию религии, отмечая, что «церкви могут быть полезны в политическом отношении» [7, с. 61] – создании нового, православно-славянского мира, противопоставляемого Европе. Собирательная роль русского народа не является самодовлеющей, предполагая полную самостоятельность и право остальных славянских народов на самоопределение. Особое внимание следует обратить на то, что И.С. Аксаковым впервые обозначается возможная форма славянского мира – не империя, а конфедеративный союз [8, с. 14]. Идея конфедерации принципиально изменяет характер взаимосвязей, нивелируя иерархичность ролей и статусов народов как коллективных субъектов отношений и делая условным деление «центр–периферия».

Идеи конфедерации, однако, не распространялись на Белоруссию и Украину, являющихся «основой Русского государства». Белорусы не воспринимались как самостоятельный этнос и отождествлялись с понятием «русский», а «русские всех наименований должны со¬ставлять одну общую сплошную семью» [8, с. 294]. Соответственно «Северо-Западный край» понимался как исконная и неотъемлемая часть России, зона ее исключительного политического влияния. В то же время необходимо отметить последовательность и настойчивость И.С. Аксакова в продвижении идеи изучения белоруской народности, поддержки местных школ и белорусского «наречия» в противовес польскому влиянию.

Относительно же статуса русского народа в славянском мире в среде славянофилов не было единства: часть из них предполагали равный политический статус всех славянских народов (И.С. Аксаков), некоторые отдавали безусловный приоритет России и русским (И.В. Киреевский, Ю.В. Самарин). В целом, учитывая весь обширный пласт порой фрагментированных и противоречивых идей, поднятых в работах славянофилов, следует заметить, что их взгляды в большей степени представляли собой философскую рефлексию и нравственный императив узкого социального среза российского общества относительно сложного внешнеполитического контура, в котором оказалась Российская Империя, нежели концепцию политического развития. Государство и политическая власть в трудах славянофилов представлены, как правило, сакральными и метафорично-образными категориями, рассматриваемыми вне их институционального и функционального значения.

Особое значение в формировании «русской идеи» и концепции РМ имеет труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», посвященный, главным образом, не столько классической теории культурно-исторических типов, сколько раскрытию негативного образа Европы. Констатируя тот факт, что «Европа признает Россию и Славянство чем-то для себя чуж¬дым, и не только чуждым, но и враждебным», причем враждебна «не случайно, а существенно» [10, с. 60, 532], Данилевский обосновывает необходимость объединения славянства, возводя данную идею до культа. Фактически Н.Я. Данилевский предложил базовую структурную схему современной идеологии, включающей в себя:

а) сакральное начало (Крещение Руси), обусловливающее «инаковость» российской цивилизации и выступающее в качестве легитимирующего основания;

б) мобилизующее начало – образ «врага» («существенно враждебная» Европа), консолидирующее общество;

в) перспективу светлого будущего (Всеславянского союза), обязательным условием достижения и существования которого является борьба, также возведенная в ранг священной, поскольку предполагает «построение всеобщего блага на принципах Добра и противоборства Злу» [11, с. 11].

Славянофильское идейное течение и концепция Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах получили свое развитие в русской религиозной философии и историософии конца XIX – первой половины XX века преимущественно в части поиска религиозной истины и социального идеала. Проблемы государственного и внешнеполитического развития если и рассматривались, то опосредованно, с точки зрения института, выполняющего сакральную и стабилизирующую функцию, а не реализации стратегии внешнеполитических и государственных интересов. Соответственно русскоцентризм и критика либеральных идей С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, Вл. Соловьева, П.И. Новгородцева, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского и др. не предполагали какую-либо модель отношений и сводились к идее народа-богоносца, призванного осуществить возложенную на него миссию спасения, прежде всего, славянских государств и Европы.

Традиционное противопоставление «Запад–Восток» сводилось к сфере духовных исканий, а понятие социальной или политической деятельности подразумевало идею служения в деле реализации вселенской миссии. Следует, однако, учитывать, что понятие «вселенскости», несмотря на эсхатологическое наполнение философского дискурса, предполагает международный характер его реализации. Смыслообразующими категориями идеи «народа-богоносца» являются «единство» и «общность», понимаемые как тождественные «соборности». Идея единства Русской земли, являющаяся основным смыслом еще древнерусских литературных памятников, трансформировалась в идею общего противостояния негативному воздействию внешней среды, которые стали ключевыми признаками современного концепта РМ.

Многочисленные работы Н.А. Бердяева представляют собой аккумулирование идей и концепций, главным образом, двух течений: славянофилов и русской религиозной философии. В качестве атрибутивных признаков «русской идеи» у Н.А. Бердяева можно выделить: социальный иерархизм, признание особенности русского народа, обусловленную этой особенностью особую миссию России («Россия призвана быть освободительницей народов. Эта миссия заложена в ее особенном духе» [12, с. 9]). В то же время, вслед за Вл. Соловьевым и большинством представителей русской религиозной философии, Н.А. Бердяев не рассматривал «русскую идею» как идею внешнего противопоставления (Западу, Европе), ориентируюсь на интегративную функцию и объединяющее начало русской духовной миссии.

Основное внимание Н.А. Бердяевым уделялось не столько структурированию самой «русской идеи», сколько осмыслению ее противоречивой природы, которая, по его мнению, заключалась в антиномичности русского национального характера. Одна из главных антиномий состоит в сочетании русского мессианизма и национализма,

получившем свое выражение в политическом строе и неоднозначных процессах государственного развития. Мессианские интенции «русской идеи» обусловливают возникновение конкретного политического образования – государства-империи, сама идея которого представлялась «искажением русской идеи» [13, с. 138].

Связано подобное противоречие с тем, что, во-первых, любое государство, по мнению Н.А. Бердяева, порождается насилием, во-вторых, «изначально полнота власти принадлежит народу, но народ этой власти не любит» [14, с. 55]. Поэтому подход к государству как возможному средству и форме реализации «русской идеи» у Н.А. Бердяева больше онтологический и трансцендентный, чем институциональный или структурно-функциональный. На более низкой ступени по сравнению с государством стоит цивилизация, природа которой, в отличие от государства, сугубо материальна, «вне храмов и культа» [14, с. 218].

Доктрина евразийства, зародившаяся в эмигрантской среде первой половины XX века, в отличие от онтологической доминанты славянофилов, представляла собой синтез нескольких концепций. Основатели течения впервые заявили о программном подходе к проблемам внешнего развития России, целью которого является объединенный «мир Евразии» («Россия–Евразия», «Евразийский мир»).

Единое понимание евразийцами Евразийского мира касалось, в первую очередь, его территориального измерения. Представителями евразийства последовательно обосновывалась мысль о «России–Евразии» как замкнутом самодостаточном пространстве, представляющем собой особый и обособленный географический и культурный мир, не ограничивающийся только славянством, а охватывающий в том числе народы Востока и Азии.

В остальных положениях, несмотря на заявленные доктринальность и программность, евразийство, как и течение славянофилов, представляло собой пеструю и порой противоречивую мозаику идей и концепций прошлого и будущего России, что обусловило в итоге раскол движения. Учитывая расхождения в интерпретации евразийцами ключевых положений относительно миссии России в мире, можно выделить несколько основных устойчивых идеологем данного течения.

Принципиальным отличием от всех предыдущих моделей «русской идеи» является то, что в качестве источника цивилизационного и политического развития российского «государства-мира» евразийцы рассматривали не факт Крещения Руси, а объединительную миссию Чингисхана и государствостроительную для России функцию Золотой Орды.

Определение «точкой отсчета» российской цивилизации не византийского наследия и Крещения Руси, а более позднего периода обусловило, во-первых, утрату сакрального основания РМ (Москвы как Третьего Рима), и, во-вторых, переориентацию вектора внешнеполитического развития России с европейского на восточноазиатский регион. Утрата сакрального смысла нивелировала идею мессианства и вселенскости РМ, выдвинув на первый план «русской идеи» ее культуро- и государствоцентризм.

В качестве системообразующей идеи обосновывалось понимание государства не как «симфонии» церковной и политической властей, а жесткой централизации властных функций. Жесткая система государственного управления, выстроенная в интересах общего блага политической системы и предопределила, по мнению евразийцев, «золотой век» Московского государства вплоть до восхождения на престол Петра I, став одним из основных факторов обеспечения единства евразийской державы.

Изменение в подходе обусловило «внеевропейское» понимание роли и функций государства и права и как следствие – разработку новых доктринальных оснований политического объединения «России–Евразия» в форме «государства-мира» [15, с. 23]. Евразийский мир должен представлять собой империю в классической форме теллурократии, характеризующейся жестким политическим централизмом и строящейся по территориальному принципу. В основе понимания государственности была заложена

идея «месторазвития», под которой понималась взаимозависимость природно-географических, социальных и исторических условий развития той или иной цивилизации [16; 17, с. 200]. Европа по-прежнему рассматривалась в качестве «чужого», однако оппозиция «Запад–Восток» претерпела трансформацию.

Если славянофилами природа противоречия между славянским и западноевропейским миром носила сакральный характер, поскольку виделась в расколе христианства и отпадении Европы от «истинной веры», предопределившем ее индивидуализм, рационализм и прочие негативные, с точки зрения славянофилов, последствия, то евразийцы противопоставляли уже не столько духовные, сколько политические основания. Это, в первую очередь, касалось критики либеральной идеологии, сложившейся в Европе к началу XX века, концепций естественного права, гражданского общества и других базисных идей европейской цивилизации.

Основной отличительной чертой евразийцев от славянофилов и представителей русской религиозной философии можно назвать их государствоцентризм, заключавшийся в понимании России как особой цивилизации, но предполагающий политическую форму ее воплощения с жесткой иерархией управления – империю. В целом следует заметить, что многие идеи славянофилов и евразийцев, в частности, культурный релятивизм, дифференциация и иерархизация культуры и культурно-исторических типов, были во многом заимствованы и восходили к идеям немецкого романтизма, положениям Л. Леви-Брюля, Э. Дюркгейма, более поздней школы «Анналов».

«Точками несоприкосновения» евразийства с концепцией РМ можно назвать, во-первых, евразийскую направленность, предполагающую включение в соответствующее государственное образование не только славянских народов, но и некоторых стран Ближнего Востока, Индии, Китая. РМ выступает в таком случае лишь одной из частей евразийского проекта, ориентированного лишь на европейский регион. Во-вторых, при преобладании геополитического содержания идеологии евразийства, нивелируется социокультурная (цивилизационная) составляющая, представляющая собой основу РМ.

В последующем разногласия в среде евразийцев и раскол, связанный с политическими ориентациями и противоречивым отношением к революции 1917 г., привели к развалу течения. Однако некоторые идеи евразийства нашли свое дальнейшее развитие в работах Л.Н. Гумилёва и оказались актуализированы в современном общественно-политическом дискурсе.

Как и большинство евразийцев, Л.Н. Гумилев считал Россию наследницей не Византийской империи, а Тюркского каганата и Монгольского улуса, интегрировавших огромное евразийское пространство в единое политическое образование с жесткой системой управления [18, с. 377]. Одно из ключевых понятий славянофильства – «соборность» – рассматривалось Л.Н. Гумилевым не в узком религиозном, а в широком плане, подразумевая в том числе принципы политической организации и социального взаимодействия: «евразийские народы строили общую государственность, исходя из принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни. На Руси этот принцип воплотился в концепции соборности» [18, с. 383].

Концепция суперэтносов Л.Н. Гумилева во многом перекликалась с теорией культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в части идеи объединения родственных этносов, автономного характера их развития и противопоставления Европе. Под Евразией Л.Н. Гумилевым понималось не только географическое пространство, но и «сформировавшийся в его центре суперэтнос с тем же названием». Поэтому образование «Россия–Евразия» представляет собой не объединение Востока и Запада, а лишь один из многих суперэтносов. Традиционное противопоставление Европе Л.Н. Гумилев раскрывал как неотъемлемое свойство любого суперэтноса, а неприятие Европы рассматривалось не столько в разрезе глубинных религиозных противоречий или конфликта геополитических интересов, сколько в качестве угрозы физическому существованию российского суперэтноса.

Выводы. Генезис концепта РМ в контексте формирования и развития «русской идеи» характеризуется, с одной стороны, неоднородностью и противоречивостью, с другой – наличием ряда устойчивых идеологем. К положениям, на разных этапах развития «русской идеи» характеризующимся противоречивыми позициями ее авторов, относятся:

а) источник российской государственности: религиозный (Византийская империя, Крещение Руси) и политический (Монгольская империя);

б) характер социально-политических взаимосвязей между субъектами РМ: иерархичность – наличие/отсутствие особого статуса и роли отдельного народа (русский народ как «народ-богоносец») или государства «Москва – Третий Рим») со структурой взаимоотношений «центр-периферия»;

в) вектор внешнеполитического развития России: европейский (собирание Славянского мира вокруг Москвы или Константинополя) или евразийский (в границах Монгольской империи, включая тюркские народы).

К устойчивым идеологемам, составляющим «русскую идею» и оказавшимся востребованными современной российской идеологией, относятся сакральность истоков российской государственности и обусловленные сакральностью ее происхождения вселенский характер РМ, мессианство, «особый путь», противопоставление России Европе (культивирование оппозиции «свой–чужой»). Это позволяет говорить о типологическом родстве идеологии «Русского мира» с основными российскими идеологическими конструктами и дает основание рассматривать его в качестве модернизированного варианта «русской идеи».

Литература

1. Вольтер, О.В. Феномен российской государственной идеологии как духовно-политической основы государственной целостности России: история и современность (политологический аспект): автореф. дисс. докт. полит. наук: 23.00.01 / О.В. Вольтер; Северо-Кавказская академия государственной службы. – Ростов-на-Дону, 2010. – 54 с.
2. Поучение Владимира Мономаха / Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М.: Издательство «Художественная литература», 1969. – С. 146–171.
3. Уваров, С. Доклады министра народного просвещения С.С. Уварова императору Николаю I [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/acts/19/1830/1833119.html. – Дата доступа: 01.04.2016.
4. Циркулярное предложение г. Управляющего Министерством народного просвещения начальствам учебных округов о вступлении в управление министерством // Журнал Министерства народного просвещения. – 1834. – №1. – С. XLIX–L.
5. Кочетков, В.В. Национальная идея России и конституционализм: опыт философии власти / В.В. Кочетков // Философия права. – 2010. – №6. – С. 70–75.
6. Хомяков, А.С. Несколько слов о «Философическом письме», напечатанном в 15 книжке «Телескопа» (Письмо к г-же Н.) / А.С. Хомяков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vehi.net/khomyakov/izpisma.html. – Дата доступа: 01.02.2016.
7. Переписка двух славянофилов // Русская мысль, 1916. – Книга XII. – С. 85–114.
8. Переписка двух славянофилов // Русская мысль, 1916. – Книга IX. – С. 1–32.
9. Аксаков, И.С. Наше знамя – русская народность / И.С. Аксаков / Составление и комментарии С. Лебедева / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Ин-ститут русской цивилизации, 2008. – 640 с.
10. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский / Составление и коммен¬тарии А. В. Белова / Отв. ред. О. А. Платонов. Изд. 2-е. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 816 с.

11. Емельянов, С.А. Сколько стоит русская идея? Практические аспекты проблемы идеального и национального / С.А. Емельянов – СПб.: Алтейя, 2012. – 143 с.
12. Николаевская, Т.Е. «Русская идея» Николая Бердяева: к вопросу о характере русской философии и мировоззрения / Т.Е. Николаевская // Наука и современность. – 2010. – №2-3. – С. 203–207.
13. Бердяев, Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 246 с.
14. Бердяев, Н.А. Философия неравенства письма к недругам по социальной философии / Н.А. Бердяев. – Берлин: Обелискъ, 1923. – 246 с.
15. Назмутдинов, Б.В. Политико-правовые воззрения евразийцев в российском государствоведении XX в. : автореф. дисс. … канд. юрид. наук: 12.00.01 / Б.В. Назмутдинов; НИУ «Высшая школа экономики». – М., 2012. – 31 с.
16. Савицкий, П.Н. Россия и латинство / П.Н. Савицкий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vtoraya-literatura.com/publ_43.html/. – Дата доступа: 18.04.2016.
17. Лавринова, Н.Н. Категория «месторазвитие» в концепциях русских мыслителей начала XX века / Н.Н. Лавринова // Социально-экономические явления и процессы. – 2013. – №11(57). – С. 199–202.
18. Гумилев, Л.Н. От Руси до России / Л.Н. Гумилев. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 392 с.

References

1. Vol'ter, O.V. Fenomen rossijskoj gosudarstvennoj ideologii kak duhovno-politicheskoj osnovy gosudarstvennoj celostnosti Rossii: istorija i sovremennost' (politologicheskij aspekt) [The phenomenon of the Russian state ideology as a spiritual and political foundations of Russian national integrity: Past and Present (political aspect). Dr. polit. sci. diss.]. Diss. Dokt polit. nauk. – Rostov-na-Dony. 2010. 54 p.
2. Pouchenie Vladimira Monomaha [Instruction of Vladimir Monomakh]. – Moscow, 1969, pp. 146–171.
3. Uvarov, S. Doklady ministra narodnogo prosveshhenija S.S. Uvarova imperatoru Nikolaju I (Reports of the Minister of Education Uvarov Emperor Nicholas I) Available at: http://www.krotov.info/acts/19/1830/1833119.html (Accessed 1 April 2016).
4. Cirkuljarnoe predlozhenie g. Upravljajushhego Ministerstvom narodnogo prosveshhenija nachal'stvam uchebnyh okrugov o vstuplenii v upravlenie ministerstvom [Circular proposal of Governer of the Ministry of Education school districts rulers to join the Ministry Management]. Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshhenija, 1834, no 1, pp. XLIX–L.
5. Kochetkov, V.V. Nacional'naja ideja Rossii i konstitucionalizm: opyt filosofii vlasti [The national idea of Russia and Constitutionalism: Experience the power of philosophy]. Filosofija prava, 2010, no 6, pp. 70–75.
6. Homjakov, A.S. Neskol'ko slov o «Filosoficheskom pis'me», napechatannom v 15 knizhke «Teleskopa» (Pis'mo k g-zhe N.) (A few words about the Philosophical Letters", written 15 book "Telescope" (Letter to Mrs. N.) Available at: http://www.vehi.net/khomyakov/izpisma.html (Accessed 23 April 2016).
7. Perepiska dvuh slavjanofilov [Correspondence two slavophiles]. Russian thought, 1916, vol XII, pp. 85–114.
8. Perepiska dvuh slavjanofilov [Correspondence two slavophiles]. Russian thought, 1916, vol IX, pp. 1–32.
9. Aksakov, I.S. Nashe znamja – russkaja narodnost' [Our banner – Russian nationality] Moscow, Institute of Russian civilization, 2008, 640 p.
10. Danilevskij, N.Ja. Rossija i Evropa [Russia and Europe]. Moscow, Institute of Russian civilization, 2011, 816 p.

11. Emel'janov, S.A. Skol'ko stoit russkaja ideja? Prakticheskie aspekty problemy ideal'nogo i nacional'nogo [How much is the Russian idea? Practical aspects of the ideal and the national]. St. Petersburg, Aleteya, 2012, 143 p.

12. Nikolaevskaja, T.E. «Russkaja ideja» Nikolaja Berdjaeva: k voprosu o haraktere russkoj filosofii i mirovozzrenija [«Russian idea» of Nicholas Berdyaev: the question about the nature of Russian philosophy and outlook]. Nauka i sovremennost', 2010, no 2-3, pp. 203–207.

13. Berdjaev, N.A. Sud'ba Rossii. Opyty po psihologii vojny i nacional'nosti [The fate of Russia. Experiments on the psychology of war and nationality]. Moscow, Philosophical Society of the USSR, 1990, 246 p.

14. Berdjaev, N.A. Filosofija neravenstva pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii [The philosophy of the letter to the enemies of inequality in social philosophy]. Berlin, Obelisk, 1923, 246 p.

15. Nazmutdinov, B.V. Politiko-pravovye vozzrenija evrazijcev v rossijskom gosudarstvovedenii HH v. [Political and legal views of the Eurasians in the Russian gosudarstvovedenie twentieth century. Phd. legal sci. diss.]. Diss. Phd. jurid. nauk. Moscow, 2012. 31 p.

16. Savickij, P.N. Rossija i latinstvo (Russia and Latinism) Available at: http://www.vtoraya-literatura.com/publ_43.html (Accessed 1 May 2016).

17. Lavrinova, N.N. Kategorija «mestorazvitie» v koncepcijah russkih myslitelej nachala HH veka [Category «topogenesis» in the concepts of Russian thinkers of the early twentieth century]. Social'no-jekonomicheskie javlenija i process, 2013, no 11(57), pp. 199–202.

18. Gumilev, L.N. Ot Rusi do Rossii [From Rus to Russia]. Moscow, AST, 2002, 392 p.

АРИСТОВА С.М., КОРОЛЕВ П.М. ПРОЦЕССЫ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ СПЛОЧЕННОСТЬ, И АРХИТЕКТУРА ГЛАВНОЙ ТЕОРИИ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Аннотация. Целью работы является разработка главной теории взаимодействия процессов, таких как проблематизация, схематизация, объективация, позиционирование. Эти процессы являются конструктивами технологии организации и управления процессами мыследеятельности. В качестве фокуса мы выбрали то, что делает группу целостной и сплоченной. Взяв за основу опыт обсуждения этих процессов и их взаимодействия, авторы развивают два варианта теории, вводя в конструктивное поле методы комбинаторики и дискретной математики. Построена метрическая основа главной теории взаимодействия, ведущего к сплочению, выдвинуты гипотезы симметрии процессов, предложены законы взаимодействия. В статье приняты исследовательские ограничения, связанные с эннеадической метрикой, используется метод аналогии с главной теорией современной физики Ф. Вильчека. Приводится приложение в форме игры с представителями ценностных категорий, составляющих корпоративную философию компании Лукойл. Результаты статьи имеют практическое применение при разработке социологии групп, в которых значимым фактором является сплоченность, таких как семья, религиозная община, спортивная команда, корпорация. Архитектура главной теории оригинальна, теория имеет значение для программирования и управления процессами жизнедеятельности.

Ключевые слова: сплоченность; законы взаимодействия; схематизация; проблематизация; мышление; позиционирование; объективация; главная теория.

ARISTOVA S.M., KOROLEV P.M. PROCESSES OF THE COHESION SUPPLY, AND ARCHITECTURE OF THE CORE THEORY OF THEIR INTERACTIONS

Abstract: The aim of the work is to develop the core theory of interaction of the processes, such as problematization, schematization, objectification, positioning. These processes are the constructs of the technology of organization and management of thought processes. As a focus, we chose what makes the group holistic and cohesive. Taking as a basis the experience of discussing these processes and their interactions, the authors develop two versions of the theory, introducing methods of combinatorics and discrete mathematics into the constructive field. The metric basis of the core theory of interaction leading to cohesion is constructed, hypotheses of symmetry of processes are put forward, laws of interaction are offered. In the article, research restrictions related to the enneadic metric are adopted, the method of analogy with the core theory of modern physics of F. Wilczek is used. An application is presented in the form of a game with representatives of the value categories that make up the corporate philosophy of Lukoil. The results of the article are of practical use in the development of the sociology of groups in which cohesion is a significant factor, such as family, religious community, sports team, corporation. The architecture of the core theory is original, the theory is important for programming and controlling life processes.

Keywords: cohesion; laws of interactions; mapping; deepening; thinking; anticipating; creating alternatives; core theory.

Введение

Сплоченность группы или общества — результат взаимодействия нескольких важных процессов, определяющих деятельность и жизнь группы как некоего целого. Понятие сплоченности используется в химии межмолекулярных взаимодействий, в компьютерных науках как мера согласования общего кода с кодом модулей, в геологии движения пород, в лингвистике как набор элементов, делающих дискурс семантически связным, в политологии как жизненные связи между членами группы или общества. Сплоченность возникает, когда связи обеспечивают отношения между членами группы и отношение к группе в целом. Д.Форсит [Forsyth 2010] отмечает, что несмотря на то, что сплоченность является мультифасеточным процессом, его можно разбить на четыре главные составляющие: общественные отношения, рабочие отношения, достигнутое единство и эмоциональность[1]. Мы рассматриваем в качестве процессов, ведущих к сплоченности, процессы, к которым пристальное внимание уделяется на протяжении последних 64 лет в рамках методологической программы московского методологического кружка (с 1954) и Некоммерческого научного фонда «Институт развития имени Г.П. Щедровицкого» (с 1995) [Некоммерческий научный фонд]. В отечественной

[1] Oxford Dictionary дает такие значения словам cohere, cohesion и coherent: **cohere** |kōˈhi(ə)r| verb [intrans.] 1 be united; form a whole*: our mixed physical and spiritual natures cohere and mature.* 2 (of an argument or theory) be logically consistent*: this view does not cohere with their other beliefs.* ORIGIN mid 16th cent.: from Latin *cohaerere*, from *co- 'together' + haerere 'to stick.'* Thesaurus 1 *the stories cohere into a convincing whole*: stick together, hold together, be united, bind, fuse. 2 *this view does not cohere with others*: be consistent, hang together.

cohesion |kōˈhē zh ən| noun the action or fact of forming a united whole *: the work at present lacks cohesion.* • Physics the sticking together of particles of the same substance. ORIGIN mid 17th cent.: from Latin *cohaes- 'cleaved together,'* from the verb *cohaerere* (see cohere), on the pattern of *adhesion*. Thesaurus *the subplots lack cohesion*: unity, togetherness, solidarity, bond, coherence; connection, linkage.

coherent |kōˈhi(ə)rənt| adjective 1 (of an argument, theory, or policy) logical and consistent *: they failed to develop a coherent economic strategy.* • (of a person) able to speak clearly and logically *: she was lucid and coherent and did not appear to be injured.* 2 united as or forming a whole *: divided into a number of geographically coherent kingdoms.* 3 Physics (of waves) having a constant phase relationship. DERIVATIVES coherence noun coherency noun (rare) coherently adverb ORIGIN mid 16th cent. (in the sense [logically related to]): from Latin *cohaerent- 'sticking together,'* from the verb *cohaerere* (see cohere).

методологической школе в ходе ее становления отражается переход от модерна к позднему модерну, late modern, как некоему фронтиру, который сдвигается в будущее неразрущающим образом, позволяющим избегать попадания в постмодернистскую ловушку, когда создают хаос, чтобы им управлять как некой безличной массой. [Coherence and chaos 1994; Аристова и Королев 2007; Inayatullah 1993, Аристова 2000]

На школах по технологиям мышления эти процессы: схематизация, объективация, позиционирование и проблематизация — доводятся до уровня программ. Один из участников такой школы в 2015 г. по теме «схематизация» В.Н. Княгинин [Княгинин 2015] делится своими впечатлениями, цитирует моменты из установочного доклада П.Г. Щедровицкого: «Мышление организует деятельность и вносит организованность в некоторую действительность, а схематизация обеспечивает выделение комплекса процессов, обеспечивающих данную организованность, «подсвечивая» каждый раз ключевой, базовый процесс; организованность мышления приводит к утверждению той или иной схемы как принципа организации, в этом смысле (пусть и с большим преувеличением от меня) схемы фиксируют, а в некоторых случаях, став частью деятельности, создают общества и сообщества, лежат в основании мыслительных и деятельностных, профессиональных (или похожих на них) практик, например, той же философско-методологической работы». Он задается вопросом, есть ли «главная» схема или это все же комплекс. И далее разъясняет: схемы важны и выполняют организующую роль по отношению к мышлению и деятельности. Это выражение принципа организации, поэтому схема близка к модели. Схема и схематизация — способ работы со сложностью: множеством элементов, множеством связей, множеством вариантов изменений. Еще один участник школы в Юрмале В.В. Сааков разрабатывал тему «Позиционные структуры схемы мыследеятельности и задачи управления», чтобы сделать сообщение на XXIII чтениях памяти Г.П. Щедровицкого. "Концепция управленческого мышления в системомыследеятельностном подходе" [Сааков 2017]

В данной статье мы рассматриваем некоторого рода «главную» схему, или главную теорию, core theory (если пользоваться термином Ф. Вильчека (F. Wilczek) [Вильчек 2015, 2018])

Первый вариант теории

В одной из лекций (в Томске) П.Г. Щедровицкий [Щедровицкий 2016] поверх схемы мыследеятельности (а это в определенном смысле главная схема, разработанная московским методологическим кружком в период методологической практики в движенческой форме проведения в 1979–1992 гг. организационно-деятельностных игр в разных практических областях) нарисованы сплошные и пунктирные двойные стрелки, которыми соединяются «места», в которых осуществляется проблематизация (между областями 3 и 5, ближе к 3, где формируется текст), схематизация (между областями 2 и 4), объективация (в области 6) и позиционирование (в области 1 и 2 слоя мыследействования). Пунктирная связь между позиционированием и проблематизацией, позиционированием и объективацией и между схематизацией и проблематизацией имеет — смеем предположить — иную трактовку, чем связь, изображенная сплошной линией между проблематизацией и объективацией, объективацией и схематизацией, схематизацией и позиционированием (см. рисунок 1). Имеется выноска от связи позиций: действующей 6 и рефлексивной 6-6: «мышление разыгрывается как эффект смены позиций».

Рис 1. Основные технологии организации и управления процессами мыследеятельности (источник – [Петр Щедровицкий, 2016]) Это воспроизведение слайда из лекции П.Г. Щедровицкого в Томске.

Развитие идеи

Получается множество из 8 связей по сторонам и 4 связи по диагоналям квадрата, они таковы:

$[\{b_i\}]$ $OP^{(4)}$, $PO^{(4)}$, $PL^{(4)}$, $LP^{(4)}$, $LS^{(4)}$, $SL^{(4)}$, $SO^{(4)}$, $OS^{(4)}$; $PS^{(4)}$, $SP^{(4)}$, $OL^{(4)}$, $LO^{(4)}$.

Движение слева направо по схеме МД выдвигает в случае такой ориентации квадрата следующую последовательность процессов:

[LtR] проблематизация → позиционирование → объективация → схематизация.

Движение сверху вниз от мышления к действию:

[TtA] объективация → проблематизация → схематизация → позиционирование.

Движение снизу вверх от ситуаций деятельности к мышлению:

[AtT] позиционирование → схематизация → проблематизация → объективация.

В последовательности [LtR] скрыт смысл такого порядка событийного ряда, который подчиняется логике “до и после”. Эта логика вводит один из смыслов времени в модусах прошлого, будущего и настоящего.

Время и неопределенность

Связи PO, PL, PS, OS, LS, LO задают каналы протекания времени в залоге превращения (PtF) естественного хода событий. Связи OP, LP, SP, SO, SL, OL задают

соответствующие каналы протекания времени в залоге преобразования (FtP), настоящего в прошлое по макету будущего. Если принять положение вышеупомянутого квадрата как на 30 градусов повернутого влево, и элиминируя одну из вершин, именно L, мы множество $\{b_i\}$ сводим к множеству $\{b_j\}$, происходит редукция $\{b_i\} \rightarrow \{b_j\}$, 12D→6D: LO, OL исчезают или вовлекаются вовнутрь фокуса объективации; LP, PL входят вовнутрь вершины P, а LS, SL — вовнутрь вершины S. Семантика связей PS и SP становится сложной, равно как и семантика связей OP, PO, OS, SO.

Множество $\{b_j\} = \{OP^{(3)}, PO^{(3)}, OS^{(3)}, SO^{(3)}, PS^{(3)}, SP^{(3)}\}$

Внутри процесса проблематизации нетрудно выделить собственные элементы, элементы связей $PO^{(3)}$, $OP^{(3)}$, $PS^{(3)}$, $SP^{(3)}$. Последовательности процесса также редуцируются,

$[LtR]^{(3)}$ проблематизация → [X] → объективация → схематизация.

$[TtA]^{(3)}$ объективация → проблематизация → схематизация →[X].

$[AtT]^{(3)}$ [X] → схематизация → проблематизация → объективация.

Здесь мы имеем область, вносящую неопределенность (локализация), которую мы обозначаем буквой X (см. рис 2). В нее ведет процесс проблематизации и из нее выходит стрелка к процессу объективации; объект далее становится предметом схематизации.

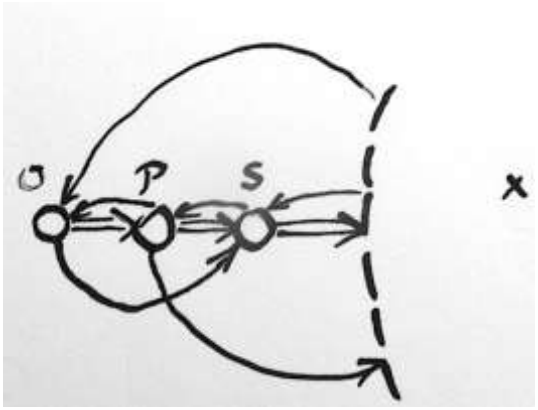

Рисунок 2

Редукция

Два примера редукции.

(1) когда кооперация процессов объективации, проблематизации и схематизации (OPS система) как некий комплекс становится некоторого рода «эксплорером» области X,

(2) когда из области X абстрагируется ряд, включающий процесс схематизации, проблематизацию и процесс объективации (SPO система).

В результате редукции мы вынуждены говорить о том, что помимо процессов P, O, S появились индуцированные элиминацией процесса позиционирования дополнительные процессы Px, Ox, Sx и, соответственно, появилась мнимая область X, параметры которой связаны с процессами проблематизации, объективации и схематизации (POS система): Xp, Xo, Xs. Восстановление системы связей четверицы процессов возможно при решении символических уравнений:

$Px + Xp = PL_0$;

$Ox + Xo = OL_0$:

$Sx + Xs = SL_0$,

где индекс 0 означает базовый уровень для конструирования связей PL, LP, OL, LO, SL, LS, соответственно. POS-система не «привязана» к позиционированию в случае, если процесс позиционирования L элиминирован.

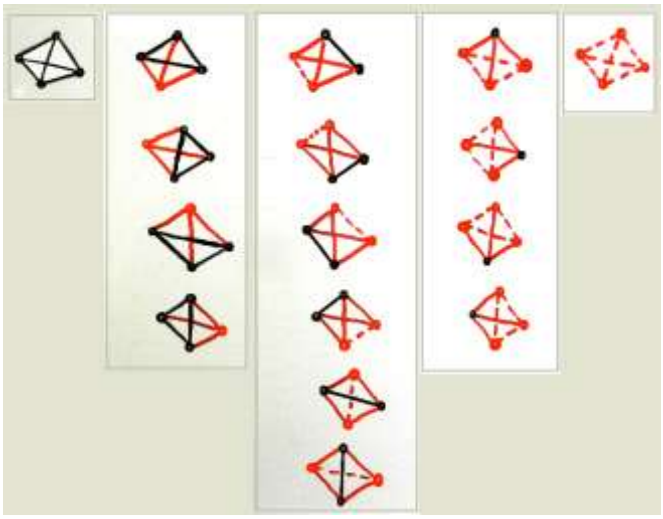

Рисунок 3. Между двумя крайними ситуациями – полной определенности и полной неопределенности, имеет место быть 14 разных ситуаций управления и организации процессов МД, по четыре, когда определен или не определен один процесс, и шесть ситуаций, когда не определены два процесса

Точно также при элиминировании одной из четырёх других вершин квадрата, происходит соответствующая редукция 12D→6D. И образуется мнимая область, которая индуцирует дополнительные процессы. Можно допустить элиминирование двух, трех и даже всех процессов, в этом случае мы попадаем в область полной неопределенности, в которой мы можем обладать лишь теми неизвестными, у которых нет никаких конечных и граничных условий. Запуск любого рабочего процесса будет затруднен и обременен этим множеством неизвестных, поскольку для воспроизводства управления и организации процессов мыследеятельности необходимо восходить от нулевой размерности к 12 измерениям: 0 – 1 - 2 - 6 – 12

Второй вариант теории

Мы рассмотрели эти процессы на другой метрической основе, на эннеадической структуре [Korolev et al. 2017]. При этом произведя некоторого рода семантическое преобразование. Переобозначили процессы так: схематизация → mapping M, проблематизация → deepening, D, позиционирование → anticipating, A, объективация → creating alternatives, L. Используя гипотезу симметрии, мы добавили еще два процесса: мышления, thinking (Th), и объединения, teaming, Te. Последний процесс можно назвать и сплочением. Используя закон цикличности, свойственный динамике (кинематике) эннеаграммы, а именно порядок прохождения (перебора процессов) M-L-A—Te-D-Th—M, мы можем сделать вывод относительно детерминации процессов в первом варианте теории S→L, L→A, Te→D, D→Th, Th—M, A—Te (см. рис. 4).

Последние два соотношения определяются симметрией относительно треугольника (триады): R (transforming) – M&T (methods and tools) – P (Practice).

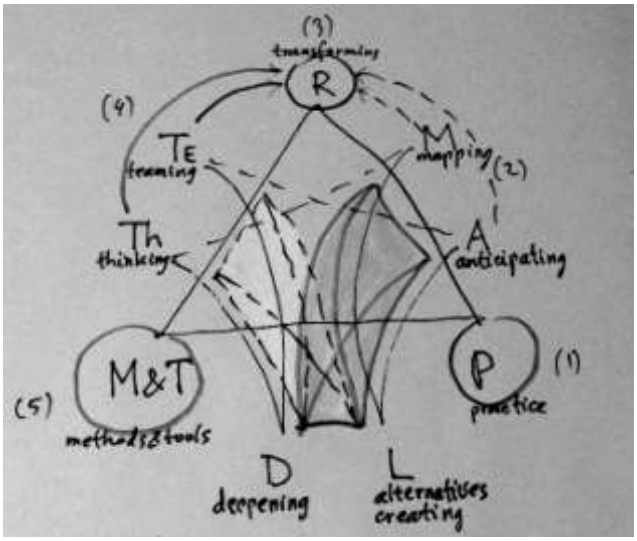

Рисунок 4. D- и L- процессы являются общими для правого и для левого “четырехугольников”. Правый отождествляется с построениями, которые П. Щедровицкий надслаивает над схемой мыследеятельности, если процессам D, L, A и M поставить в соответствие P, O, L, S. Левый прямоугольник соответствует тому пространству, которым схватывается время. Teaming (групповое самоопределение) и Thinking (связанное с поведением и науками о поведении) являются в определенной степени процессами “симметричными” M и A (O и S). Симметрию мы понимаем в духе Ф. Вильчека [Вильчек 2018].

Заметим, что R (трансформация, преобразование, модернизация) определяется соотношением

$$R = Te + Th,$$

к правой части которого мы — в силу гипотезу о симметрии — добавили бы еще два члена, в этом случае мы получаем следующий закон определения модерна:

$$R = Te + M + Th + A$$

Или, следуя ироничному замечанию Ф. Вильчека [Вильчек 2015] о методике преподавания физики на ускоренных курсах (три закона Ома), для сплоченности получаем соотношение, которое и определяет основное положение общей теории сплоченности:

$$Te = R – M –Th – A.$$

Обсуждение

Компания «Лукойл» в качестве корпоративной философии, ориентированной на сплочение коллектива, использует 12 ценностных категорий, которые нетрудно представить в форме процессов. Можно попытаться применить разработанную теорию к игре с представителями этих категорий (см. рисунок 5). Мы выделили бы два этапа подготовки к игре с «представителями категорий».

Первый этап. Категории “Effective”, “Motivation” etc. мы выносим через представителей на некое рабочее поле, на котором эти 12 представителей вступают в категориальную игру, порождая смыслы, которые далее «направляются» к категориям, выявляя в них некие проблемные узлы и точки развития. Какова тема игры? Какую действительность (практические области) эти категории обнаруживают? Каким образом результаты игры могут быть «направлены» к исходным категориальным полям? Или: какова форма доклада представителя категории о результатах его участия в игре?

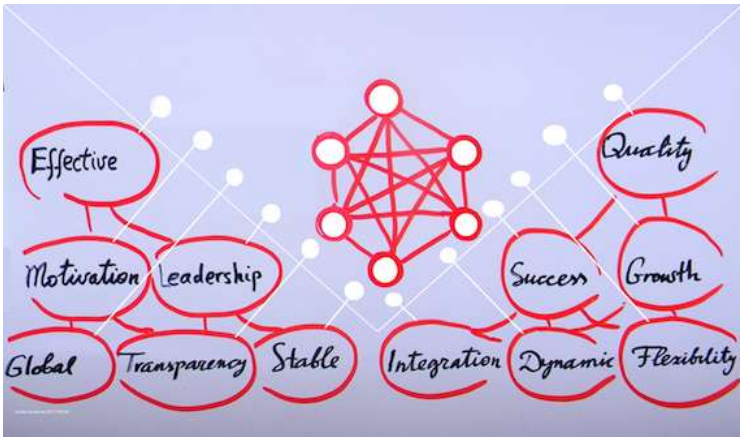

Рисунок 5. Изображены состояния до и после игры.

На втором этапе представители входят на игровой плацдарм и, пользуясь методами и инструментами, разработанными технологиями мышления и командообразования, развернуть на себе четыре процесса (в случае первого варианта теории) или шесть процессов (в случае второго варианта теории), главной теории.

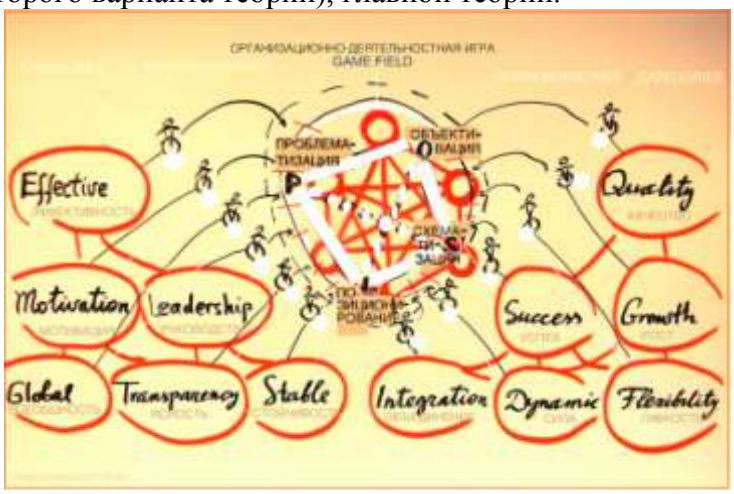

Рисунок 6. Развернутое пространство игрового многослойного поля.

Если учесть ту сложность, которую мы обсуждали ранее относительно построения пространств OSLP в условиях неполной информации, изображая те 14 промежуточных случаев, то игра с ориентацией на организацию и управление процессами мыследеятельности становится чрезвычайно непростой. Эта сложность обеспечивает мыслительную избыточность, благодаря чему мы можем исходные категории извлечь из их исторических ниш и рассмотреть их по-новому, делая разные композиции и аранжировки. Трудность возникает и на обратном пути, как результаты игры имплементировать в исходные практические области, а также в осмысление процесса трансформации (изменения, модернизации)

Выводы

Общая теория взаимодействия процессов, обеспечивающих сплоченность группы, может строиться на основе той метрики, которая развивается в данной статье. Сплоченность группы определяется значением того состояния мира, которое находится в модернизации, изменении, и тремя компенсирующими факторами, такими как схематизация, мышление и предчувствие (стохастичность, самоопределение в позиции).

Литература

1. Coherence and Chaos in our uncommon futures – visions, means, actions (1994) – Selections from the XIII World Conference of the World Futures Studies Federation, Turku, Finland, August 23-27, 1993 / Ed. by Mika Mannermaa, Sohail Inayatullah, Rick Slaughter.
2. Forsyth, D.R. Components of cohesion. Group Dynamics, 5th Edition. Wadsworth: Cengage Learnung. 2010. P.118-122
3. Inayatullah, Sohail. Chaos in culture, Science and Politics: New Synthesis or Spenser revisited? // Coherence and Chaos in our uncommon futures – visions, means, actions - Selections from the XIII World Conference of the World Futures Studies Federation, Turku, Finland, August 23-27, 1993 / Ed. by Mika Mannermaa, Sohail Inayatullah, Rick Slaughter. P. 30-36
4. Korolev P, Daradkeh Y, and Aristova S. Connecting Known and Unknown. The processes with uncertainty: How to approach and control? A Forty-Five-Cycle Universe Picture Design. – LAP Lambert Academic Publishing, 2017. 97 p.
5. Аристова С.М. Гендерный и демографический аспекты исследования прочностных семейных уз в российской провинции //Семья на рубеже веков. Материалы международной научно-практической конференции (Пермь 5-6 декабря 2000г.); Перм.ун-т. Пермь, 2000. С.33-35
6. Аристова С.М., Королев П.М. От политической этики к методологии этической футурологии //Народы Прикамья во времени и пространстве: Материалы межрегиональной научно-практической конференции «Высшее образование и наука Коми-Пермяцкого округа в социокультурном и экономическом пространстве Пермского края» 22 июня 2007 г. Кудымкар, 2007. С. 169-177
7. Вильчек Ф. Тонкая физика. Масса, эфир и объединение всемирных сил. СПб.: Питер, 2018. 336 с.
8. Вильчек, Фрэнк. Красота физики. Постигая устройство природы (A Beautiful Question. Finding Nature’s Deep Design), Allen Lane, 2015, рус. пер.: Альпина Паблишер, 2015
9. Княгинин В.Н. Началась очередная школа по технологиям мышления в Юрмале. Тема 2015 года - схематизация. 19 августа 2015 URL: http://www.csr-nw.ru/csr_news/shkola_po_tehnologiyam_myshleniya/ (дата обращения: 14.09.2008).
10. Некоммерческий научный фонд «Институт развития имени Г.П.Щедровицкого» URL: http:www.fondgp.ru (дата обращения: 14.09.2008).
11. Петр Щедровицкий. Образование перед лицом новой промышленной революции (Томск) 7 нояб. 2016 г. //Лекции П.Г. Щедровицкого URL: https://www.youtube.com/watch?v=sk0YK237pNQ 32:55 (дата обращения: 14.09.2008).
12. Сааков, В.В. Позиционные структуры схемы мыследеятельности и задачи управления. URL:http://priss-laboratory.net.ru/T.E.X.T.S.-/GP- XXIII_2017.htm (дата обращения: 14.09.2008).

References

1. Coherence and Chaos in our uncommon futures – visions. means. actions (1994) – Selections from the XIII World Conference of the World Futures Studies Federation. Turku. Finland. August 23-27. 1993 / Ed. by Mika Mannermaa. Sohail Inayatullah. Rick Slaughter.
2. Forsyth. D.R. Components of cohesion. Group Dynamics. 5th Edition. Wadsworth: Cengage Learnung. 2010. P.118-122
3. Inayatullah. Sohail. Chaos in culture. Science and Politics: New Synthesis or Spenser revisited? // Coherence and Chaos in our uncommon futures – visions. means. actions - Selections from the XIII World Conference of the World Futures Studies Federation.

Turku. Finland. August 23-27. 1993 / Ed. by Mika Mannermaa. Sohail Inayatullah. Rick Slaughter. P. 30-36
4. Korolev P, Daradkeh Y, and Aristova S. Connecting Known and Unknown. The processes with uncertainty: How to approach and control? A Forty-Five-Cycle Universe Picture Design. LAP Lambert Academic Publishing. 2017. 97 p.
5. Aristova S.M. Gendernyy i demograficheskiy aspekty issledovaniya prochnostnykh semeynykh uz v rossiyskoy provintsii //Semia na rubezhe vekov. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (Perm 5-6 dekabrya 2000g.) [Gender and demography aspects of investigating the stable family bonds in Russian province // Family between two centuries. Proceedings of international scientific and practical conference (Perm December 5-6, 2000)]; Perm University. Perm. 2000. S.33-35
6. Aristova S.M., Korolev P.M. Ot politicheskoy etiki k metodologii eticheskoy futurologii //Narody Prikamia vo vremeni i prostranstve: Materialy mezhregionalnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Vyssheye obrazovaniye i nauka Komi-Permyatskogo okruga v sotsiokulturnom i ekonomicheskom prostranstve Permskogo kraya» 22 iyunya 2007 g. [From political ethics to Methodology og ethicalfuturology //Peoples od Prikamie in time and space: Proceedings of international scientific and practical conference 'Higher education and science in Komi-Permyak Okrug in sociocultural and economic space of Perm krai' Jube 22, 2007]. Kudymkar. 2007. S. 169-177
7. Wilczek, Frank Tonkaya fizika. Massa. efir i obyedineniye vsemirnykh sil.[*The Lightness of Being: Mass, Ether, and the Unification of Forces*] Saint Petersburg: Piter. 2018. 336 s.
8. Wilczek, Frank. Krasota fiziki. Postigaya ustroystvo prirody (A Beautiful Question. Finding Nature's Deep Design). Allen Lane. 2015. rus. per.: Alpina Pablisher. 2015
9. Knyaginin V.N. Nachalas ocherednaya shkola po tekhnologiyam myshleniya v Yurmale. Tema 2015 goda - skhematizatsiya. 19 avgusta 2015 [The current school on technologies of thinking has been opened at Yurmala. Theme of the year 2015 is schematization. August 19, 2015]. URL: http://www.csr-nw.ru/csr_news/shkola_po_tehnologiyam_myshleniya/ (Date of access: 14.09.2008).
10. Nekommercheskiy nauchnyy fond «Institut razvitiya imeni G.P.Shchedrovitskogo» [Nonprofit Scientific Fund 'Institute for development by name of Georgy Shchedrovitsky'] URL: http:www.fondgp.ru (data obrashcheniya: 14.09.2008).
11. Petr Shchedrovitskiy. Obrazovaniye pered litsom novoy promyshlennoy revolyutsii (Tomsk) 7 noyab. 2016 g. //Lektsii P.G. Shchedrovitskogo [Educations in front of the new industrial revolution (Tomsk) November 7, 2016] URL: https://www.youtube.com/watch?v=sk0YK237pNQ 32:55 (Date of access: 14.09.2008).
12. Saakov. V.V. Pozitsionnyye struktury skhemy mysledeyatelnosti i zadachi upravleniya. [Position structures of the scheme of think-and-do and tasks of governance] URL:http://priss-laboratory.net.ru/T.E.X.T.S.-/GP- XXIII_2017.htm (Date of access 14.09.2008).

БАРКЕВИЧ Н.Д. ВИДЕОАНАЛИЗ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВА И РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА: ВОЗМОЖНОСТИ И ОГРАНИЧЕНИЯ ПОДХОДА

Аннотация. В статье рассматриваются методологические возможности видеоанализа в изучении поведения паломников и религиозных туристов в ситуациях соприсутствия в одном пространстве. Делается акцент на ряде концептуальных и эмпирических проблем изучения их взаимодействия. Проведен обзор ключевых исследований туристов, паломников и посетителей храмов как культурных объектов. Описываются базовые методологические предпосылки и методические принципы видеоанализа как метода исследования социального взаимодействия. Анализируются его

возможности и ограничения для изучения взаимодействия туристов и паломников в пространстве храма.

Ключевые слова: паломничество; религиозный туризм; видеоанализ; пространство взаимодействия; микровзаимодействие.

BARKEVICH N.D. VIDEO ANALYSIS AS METHODOLOGY OF THE STUDY OF PILGRIMAGE AND RELIGIOUS TOURISM: OPPORTUNITIES AND LIMITATIONS OF THE APPROACH

Abstract. The article discusses the methodological possibilities of video analysis in the study of the behavior of pilgrims and religious tourists in situations of co-presence in the same space. Emphasis of a number of conceptual and empirical problems of studying their interaction. Reviewed a key studies of tourists, pilgrims and visitors behavior in churches and cathedrals as cultural and sacred places. Described the basic of methodological background and methodological principles of video analysis as a method for studying social interaction. Analyzed its capabilities and limitations to study the interaction of tourists and pilgrims in the church spaces.

Keywords: pilgrimage; religious tourism; video analysis; interaction space; microinteractions.

Введение

На сегодняшний день двадцать четыре объекта всемирного наследия ЮНЕСКО и большое количество памятников истории и культуры в нашей стране привлекают множество туристов со всего мира, а также выступают в качестве объектов внутреннего туризма и культурного потребления. Особое место в списке туристических мест занимают пространства, так или иначе связанные с религиозным поклонением, в то же время, сохраняя статус сакральных и культовых объектов для многочисленных паломников. В этой связи могут возникать специфические проблемы и конфликты. Известны резонансные споры об имущественной принадлежности Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге или, например, ставший уже символом столицы Покровский храм (собор Василия Блаженного), предлагают ограничить для посещения туристов, ввиду огромного туристического потока и чрезмерно высокой «антропоценной нагрузке»[2].

Таким образом, проблемы «права на пространство» религиозных, туристических и культурных организаций, апелляция к разным принципам справедливости, обсуждение в публичной и медийной среде этих вопросов делает их актуальными и дает потенциал для социологического изучения подобных проблем.

Храм может представлять ценность с точки зрения архитектуры, фрески и иконы внутри него — с точки зрения живописи, и поэтому там могут проводиться экскурсии и т.д. Но, в отличие от музея, храм — это не пространство, специально предназначенное для культурного потребления. Изначальное назначение этих объектов было сакральным и культовым, и чаще всего им остается, поэтому верующие используют пространство в определенном смысле «правильно» и по назначению, а все остальные — нет.

Однако такой взгляд, неизбежно упрощает действительность, поскольку не всегда понятно, как вообще мы можем вообще провести такую границу очевидным образом: стоит ли автоматически отвергать культурный мотив у верующих и религиозный — у посетителей-туристов? И если православие в этом смысле довольно консервативная религия, то в некоторых протестантских храмах и молитвенных домах вообще могут проводиться культурные мероприятия сразу после, или же прямо во время богослужения. С одной стороны, такие случаи сложнее в смысле «демаркации» мотивов, но с другой проще, в том смысле, что такая ситуация регулируется нормами, принятыми в данной

[2] Вход туристов в собор Василия Блаженного могут ограничить // Православие и мир URL: https://www.pravmir.ru/vhod-turistov-v-sobor-vasiliya-blazhennogo-mogut-ogranichit/ (дата обращения: 01.11.2018).

конфессии. А как быть, когда таких регулирующих норм нет, как в случае православия? Каким правилам люди следуют *на практике*?

В этой связи проблема, которая может тут возникнуть, будет заключаться в следующем: культурное и религиозное в таких местах будут плохо «сочетаться», ввиду различий в принципах поведения религиозных туристов и паломников. Мотивы людей, которые приходят туда с разными целями, могут сильно отличаться, и в этом смысле *поведение* становится обоюдно проблематичным в ситуациях одновременного соприсутствия.

Как все это можно исследовать, и какие методы наиболее продуктивны, что конкретно следует анализировать? Представляется, что посетитель или верующий не всегда может отдавать себе абсолютный отчет о своем поведении, так как зачастую он, как и любой другой актор, действует машинально и нерефлексивно, привычно: рефлексивный мониторинг действия работает до определенных масштабов и поэтому невозможно осознавать каждое совершенное действие, например, телодвижение и взгляд. А именно из таких действий в значительной степени выстраивается некий базовый «фундамент» социального поведения.

Если мы сфокусируемся на таком уровне микроинтеракций, то отдельная проблема возникнет в самих терминах, которыми мы типологизируем людей. «Паломник» или «турист» станут весьма условными понятиями, поскольку совершаемые воплощенные действия не являются достоверными основаниями к отнесению к той или иной социальной категории. В социологическом дискурсе эти вопросы рассматриваются либо на «макро» уровне (как, например, у Зигмунда Баумана паломник и турист стали метафорами модернизации[3]), либо подобные понятия просто используются в качестве категорий здравого смысла. Таким образом, проблема непосредственного взаимодействия туристов и паломников на «микро» уровне остается фактически неисследованной.

Поведение людей в религиозном и музейном пространстве

Религиозные объекты описывались в ряде исследований как *гетеротопии* — физические пространства, которые сочетают в себе множество различных антропологических *мест*[4]. Например, на гетеротопичности пространства храма был сделан акцент в работе М. Шекли. Посетители англиканского собора, которых она изучает, могут быть разделены на две основные группы: во-первых, те, чья основная мотивация религиозная, т.е. это верующие прихожане и паломники; во-вторых, посещающие собор туристы, чья мотивация заключается в восприятии собора как особого объекта, представляющего культурную ценность. И культурное использование этого пространства стало вытеснять религиозное, что можно считать результатом секуляризации. Несмотря на кажущуюся очевидность, все это довольно тщательно прописывается и снабжается статистическими сведениями[5]. Похожая исследовательская установка воспроизводится в более поздней статье об английском Кафедральном соборе как объекте религиозного туризма[6].

В некоторых исследованиях рассматривается проблематика «сочетания» культурного и религиозного пространства в уже непосредственно микросоциологической оптике. И внимания в этой связи заслуживает работа Стива Бёрнса[7], где он описывает взаимодействие людей с материальными объектами выставки, которые находятся под

[3] Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал, 1995. Том. 0. № 4. С. 133–154.

[4] Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис. 2006. С. 196.

[5] Shakley M. Space, Sanctity and Service; the English Cathedral as heterotopia // Int. J. Tourism Res.. 2002. №4. P. 351.

[6] Gutic J., Caie E., Clegg A. In Search of Heterotopia? Motivations of Visitors to an English Cathedral // Int. J. Tourism Res.. 201. №12. P. 750-760.

[7] Berns S. Considering the glass case: Material encounters between museums, visitors and religious objects // Journal of Material Culture . 2015. P. 1– 16.

стеклом (выступающим в роли барьера) как музейные экспонаты, при этом одновременно они являются сакральными объектами для религиозных людей. И он, основываясь на результатах интервью и наблюдений, описывает, что происходит, когда верующие люди посещают Британский музей, как они себя ведут с реликвиями под стеклянными барьерами. Этот барьер, во-первых, «фреймирует» объект как экспонат, а во-вторых, служит для него защитой, и как бы воплощает норму запрета прикасаться к нему, а значит и в целом регулирует поведение посетителей выставки[8]. Однако нормативный порядок выставки и его материальное устройство может конфликтовать с другим нормативным порядком — религиозным, где иные поведенческие особенности взаимодействия с материальными объектами, имеющими сакральное значение. В частности, православные и католики целуют стекло, прикладываются губами к таким объектам. И это может создавать определенного рода проблемы для организаторов выставки, например, стекло может быстро загрязняться и т. д.[9]

Методологические и методические особенности видеоанализа

Видео стало предметом анализа и источником релевантных данных для социальных наук фактически с момента своего возникновения. Поэтому на сегодня существует множество различных методических принципов сбора и анализа видеоданных. Видеоанализ как самостоятельный методологический подход заметно отличается от мейнстримной визуальной социологии. Хотя сегодня это уже вполне самостоятельная и самобытная область исследований, тем не менее, корни и идейные истоки видеоанализа лежат в этнометодологии. Во многом благодаря усилиям Гарфинкеля и Сакса, а также Чарльза Гудвина, он стал своеобразным логическим продолжением и дополнением конверсационного анализа. И если последний ориентирован на анализ разговоров, то есть аудиоданных, то дальше производится экстраполяция этой теоретико-методологической стратегии на видеоданные. При этом часто анализ разговоров и видео взаимодополняется, так что оба этих источника данных анализируются вместе. Существует два крупных центра видеосоциологии: первый представлен Х. Кноублаухом[10], исследования которого принято называть видеографией; другой развивают английские исследователи К. Хит, Й. Хидмарш и П. Лафф[11], метод которых как раз и принято называть видеоанализом. Он в большей степени используется в этнометодологии и исследованиях рабочих мест.

Видеоанализ как социологический метод предполагает, что «аудиовизуальные практики и артефакты обеспечивают интегрированное описание материальной воплощенности, ситуативности и синхронности социального действия...»[12]. Кноублаух полагает, что «видеоанализ начинается с последовательности действий и интеракций как предмета изучения»[13]. При этом важно отметить, что в социологии, обращенной к использованию визуальных данных, в том числе и видеозаписей, наибольшее распространение получил так называемый *репрезентативный* подход, когда визуальные данные интерпретируются как символические объекты, но «вместо того чтобы видеть и объяснять репрезентации, видеоанализ занимается рассмотрением естественно происходящего взаимодействия в повседневных ситуациях. Действие не является постановочным; кадры не выбираются в соответствии с их художественной ценностью, убедительной силой или политическим значением. В то время как видеоанализ

[8] Ibid P. 4.

[9] Ibid P. 4.

[10] Knoblauch H., Schnettler B. Videography: Analyzing Video Data as a «Focused» Ethnographic and Hermeneutical Exercise // Qualitative Research. Vol. 12. No 3., 2012 P. 334–356.

[11] Heath C., Hindmarsh J., Luff P. Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life. London: Sage, 2010. 173 p.

[12] Баньковская С.П. Видеосоциология: теоретические и методологические основания // Социологическое обозрение. Т. 15. No 2, 2016. С. 104.

[13] Кноблаух Х. Видеография: фокусированная этнография и видеоанализ // Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. (ред.). Визуальная антропология: настройка оптики. М.: Вариант. 2009. С. 25.

предполагает *натуралистический* подход к рассмотрению социальных взаимодействий, что означает детальный анализ практик естественно происходящих «здесь-и-сейчас»[14]. Именно поэтому видеоанализ, во многом благодаря свойству видеозаписи быть многократно воспроизводимой, позволяет увидеть в происходящих социальных событиях естественного взаимодействия людей такие детали, которые выходили бы за пределы репрезентации и «выглядели иначе, чем это представлялось наяву, в момент съемки»[15].

Методические особенности видеоанализа были подробно и последовательно описаны Хитом и его коллегами: вопросы выбора объекта исследования, этические принципы и проблемы видеосъемки, стратегии съемки, принцип отбора материалов, способы транскрипции и презентации материалов и т.д. Сбор видеоданных предполагает соблюдение некоторых важных условий. Прежде всего, необходимо выбрать исследуемый объект и оценить возможность снять происходящее на камеру. Съемка в публичных местах обязывает исследователя соблюдать требования этики. Если это какое-либо относительно закрытое для посторонних пространство с ограниченным и фиксированным количеством взаимодействующих людей (как аппаратное помещение метро или школьный кабинет), то о съемке следует предварительно договариваться с руководством и предупреждать персонал. В случае же публичных пространств с постоянно меняющимся количеством участников (как, например, в музее), принято обеспечивать информированное согласие, то есть люди должны видеть предупреждение о том, что их снимают.

В видеоанализе не существует консенсуса относительно положения камеры при съемке — преимуществом обладает как фиксированная, так и подвижная камера, многое зависит от объекта и целей исследования. В первом случае в кадр попадает большее число людей и их действий: если расположить камеру с довольно широким углом обзора, то можно минимизировать вмешательство исследователя, его субъективного взгляда в этот процесс. Однако недостатком при таком подходе может быть слабая фиксация происходящего взаимодействия вблизи, далекий ракурс камеры может плохо снять все жесты и взгляды участников в их деталях, поэтому чем больше действий мы пытаемся охватить, тем больше мы теряем доступа к их конкретным деталям но можем лучше проследить интеракции участников в пространстве[16].

В видеоанализе важно помнить о следующих трех аспектах полевой работы: 1) поиск действия — располагать камеру необходимо так, чтобы в фокус попадало именно то, что непосредственно интересует исследователя; 2) минимум вмешательства в происходящее — видео должно фиксировать естественные взаимодействия людей, поэтому видеозапись и наличие камеры не должно никому мешать. Вначале, конечно, этого не всегда бывает легко достичь, люди обращают на камеру внимание, но если запись ведется достаточно продолжительное количество времени, обычно все к этому привыкают и перестают ее замечать[17]; 3) кадрирование (framing) действие — очень важно четко зафиксировать все необходимые для исследователя детали[18]. Это возможно, например, благодаря использованию нескольких камер, синхронно снимающих с разных ракурсов, в каком-то смысле это компромисс между подвижной и статичной камерой.

Заключение: возможности и ограничения подхода

Методологические и методические принципы сбора, анализа и интерпретации видеоданных позволяют включить в исследовательскую оптику ряд важных аспектов

---

[14] Максимова А. С. Использование видео для изучения социального взаимодействия // Социологическое обозрение. Т. 15. No 3, 2016. С. 92.

[15] Баньковская С.П. Видеосоциология: теоретические и методологические основания // Социологическое обозрение. Т. 15. No 2, 2016. С. 97.

[16] Heath C., Hindmarsh J., Luff P. Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life. London: Sage, 2010. P. 45.

[17] Ibid P. 49

[18] Ibid P. 45

взаимодействия людей между собой и с материальной средой окружающего их пространства.

Технические возможности видео дают возможность рассмотреть подробно все детали и последовательность взаимодействий, вплоть до самых мельчайших. В отличие от обычного наблюдения запечатление происходящих социальных событий на видео обеспечивает их воспроизводимость и возможность «перефреймировать, пере-фокусировать и пере-оценить аналитический взгляд»[19].

Однако при этом этнометодологический видеоанализ ничего не может нам сказать о мотивах поведения людей, в том числе паломников и религиозных туристов. Метод позволяет фиксировать исключительно разговоры и визуально описываемые аспекты взаимодействия, выражаемые в жестах, взглядах и телодвижениях, совершаемых взаимодействующими акторами в непосредственных ситуациях соприсутствия. Поэтому исследователь в данном случае принципиально опускает вопрос о категории членства, так как *ситуативный* статус «паломник» и «религиозный турист» относителен, он может использоваться только как рабочее понятие, а не описание той или иной социальной группы. Этот метод позволяет детально и «насыщенно» проанализировать локальные интеракции паломников и туристов, осуществляющиеся в конкретном месте. Как уже отмечалось ранее, такие места с такими проблемами существуют как в православных храмах и соборах, имеющих культурную ценность, так и в музеях, имеющих сакральное и культовое значение для верующих. Представляется, что видеоанализ имеет перспективы для исследования проблем взаимодействия в таких местах и может продуктивно сочетаться с другими методами социологического исследования.

Литература

1. Баньковская С.П. Видеосоциология: теоретические и методологические основания // Социологическое обозрение. Т. 15. No 2., 2016 С. 129–166.
2. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал, 1995. Том. 0. № 4. С. 133–154.
3. Вход туристов в собор Василия Блаженного могут ограничить // Православие и мир URL: https://www.pravmir.ru/vhod-turistov-v-sobor-vasiliya-blazhennogo-mogut-ogranichit/ (дата обращения: 01.11.2018).
4. Кноблаух Х. Видеография: фокусированная этнография и видеоанализ // Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. (ред.). Визуальная антропология: настройка оптики. М.: Вариант. 2009 С. 19–36.
5. Максимова А. С. Использование видео для изучения социального взаимодействия // Социологическое обозрение. Т. 15. No 3., 2016 С. 91–121.
6. Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис. 2006. С. 191–205.
7. Berns S. Considering the glass case: Material encounters between museums, visitors and religious objects // Journal of Material Culture . 2015. P. 1–16.
8. Gutic J., Caie E., Clegg A. In Search of Heterotopia? Motivations of Visitors to an English Cathedral // Int. J. Tourism Res.. 201. №12. P. 750–760.
9. Shakley M. Space, Sanctity and Service; the English Cathedral as heterotopia // Int. J. Tourism Res.. 2002. №4. P. 345–352.
10. Heath C., Hindmarsh J., Luff P. Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life .London: Sage, 2010. 173 p.
11. Knoblauch H., Schnettler B. Videography: Analyzing Video Data as a «Focused» Ethnographic and Hermeneutical Exercise // Qualitative Research. Vol. 12. No 3., 2012 P. 334–356.

[19] Ibid P. 6

ВОРОБЬЁВА Н.Ю. ИМПЛОЗИЯ КАК ЭФФЕКТ ЭКРАННОЙ КОММУНИКАЦИИ В КРИЗИСНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ: ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Аннотация. Феномен имплозии возникает как эффект в процессе сотворчества реципиента в системе экранной коммуникации. Современный зритель в ситуации рыночного и эстетского авторского произвола, тонкой манипуляции сознанием должен самому себе со всей серьезностью ответить на вопрос о цели вступления в коммуникацию с экранным артефактом. Увеличивающийся объем информации заставляет оберегать себя от мясорубки смыслов культурного дискурса. Состояние имплозии, вызванное творчески-преображающей дисфункцией экранных искусств, может быть преодолено через осознание духовных пределов эстетической коммуникации и обращение к сфере религиозного преображения личности в православии.

Кризисные явления современной культуры, в том числе имплозия и проблема манипуляции сознанием получают свое разрешение, если общество устремляется к построению христианской культуры, как о ней писали П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, П.А. Сорокин и многие другие.

Ключевые слова: имплозия; экранная коммуникация; манипуляция сознанием; эффекты массовой коммуникации; христианская культура; духовность; творчество; преображение личности в православии.

VOROBYOVA N.Y. IMPLOSION AS THE EFFECT OF SCREEN COMMUNICATION IN THE CRISIS SPACE OF THE LATE MODERNITY: THE ORTHODOX OVERCOME

Abstract. The phenomenon of implosion arises as an effect in the process of creation of the recipient in the system of screen communication. The modern spectator in a situation of market and aesthetic author's arbitrariness, subtle manipulation of consciousness should seriously answer the question of the purpose of entering into communication with the screen artifact. The increasing volume of information forces to protect itself from a meat grinder of meanings of cultural discourse. The state of implosion caused by the creative-transforming dysfunction of screen arts can be overcome through the awareness of the spiritual limits of aesthetic communication and the appeal to the sphere of religious transformation of the individual in Orthodoxy.

Crisis phenomena of modern culture, including implosion and the problem of manipulation of consciousness are resolved if society aspires to the construction of Christian culture, as it was written about P.A. Florensky, S. N. Bulgakov, N. Ah. Berdyaev, I. A. Ilyin, P.A. Sorokin and many others.

Keywords: implosion; screen communication; manipulation of consciousness; effects of mass communication; Christian culture; spirituality; creativity; transfiguration of personality in Orthodoxy.

Последствия художественных коммуникативных практик в кризисном пространстве жизни общества Позднего Модерна делают необходимым исследование имплозии как эффекта сотворчества реципиента в системе экранной коммуникации. Интернет, например, представляет собой «не отдельную реальность, а коммуникативную среду» [8, с. 291], в которой реципиент должен придерживаться определенной этики поведения, необходимой для духовно-нравственного развития личности.

В поисках гармонии, имея желание стать целостной личностью, человек бежит от одномерной материальной цивилизации. Светская культура предлагает возможность приобщиться к искусству, классическим содержанием которого является человечность.

Все аффекты, страсти, метания души могут быть выражены и гармонично претворены посредством катарсиса, который достигается творчески активным реципиентом в процессе эстетической коммуникации. Массовая культура с её техническими видами искусства сужает в тенденции функции искусства до развлечения и психологической компенсации. Кинематограф, телевидение, новейшие медиа зачастую весьма коммерциализированы, что создает конфликт между личностью, обществом и массмедиа. Их эстетическая функция, функции воспитания, социализации и социального контроля могут быть связаны не с воссозданием образа Божьего в человеке, а. наоборот, с его откровенным разложением. Экранная индустрия каждодневно фабрикует представления о том, что есть реальность, какова человеческая природа и идеальный образ жизни. Невозможно согласиться с такими радикальными выводами о детерминации человеческого духа экранной образностью. Поэтому нам представляется принципиально важным рассмотреть феномен имплозии как особого типа мировосприятия и возникающего на его основе мировоззрения, превращающего, в соответствии с концепциями Ж. Бодрийяра [2, 3], Г.М. Маклюэна [9], реальность в виртуальный симулякр, что открывает возможность анархической свободы не только для интерпретации образов действительности, но и для преображения мира и человека на утопических демиургических началах. Имплозивной личности представляется, будто она творит жизнь по законам красоты и гармонии, почерпнутым в эстетическом опыте приобщения к экранному артефакту. В этом случае имплозия возводится до уровня теургии (греч. – мистерия, богодейство), выводящей художественное творчество за пределы искусства в жизнь. Сотворчество реципиента при его максимальной жажде преображения мира приводит к мистическому оперированию духовным без Бога, без знания духовных законов, установленных Творцом. Неудачливый демиург, конструировавший мир по собственной воле, возможно лучше может быть подготовлен к признанию над собой высшей власти Бога Вседержителя. Эстетический опыт, полученный в сфере экранных коммуникаций, будучи применен к реальности, приводит к признанию антиномичности эстетического, что объяснимо с позиций религии и морали. Выходя за границы светской культуры, ищущий «красивой жизни» реципиент непременно наталкивается на сердце культуры, т.е. религиозный культ с его морально-нормативной базой.

Проанализируем пути преодоления имплозии как эстетико-культурной ловушки для активного, ищущего духовного совершенства реципиента экранной коммуникации**,** отнюдь не интерпассивного участника экранных коммуникаций. (С. Жижек развивает понятие интерпассивности реципиента [6, 7]). Установим переход от имплозивного мировоззрения с его креативным проектированием, интерактивным типом взаимодействия с миром и гаптической чувственностью через «трансгрессию» (в терминах религии – это «грех» [11, с.152-180]) к покаянному самосознанию православного христианина, соработающего своему Творцу.

Кинематограф и телевидение в советское время называли искусствами, причастными к пополнению сонма муз. Радужные представления о безграничных облагораживающих потенциях искусства перекочевали в 1990-е гг., когда экраны стала заливать лавина грязи, что привело к творчески-преобразующей дисфункции экранных искусств. Знакомство с постмодернистским мировоззрением произошло во многом благодаря экранным средствам массовой коммуникации и создающейся на их основе гиперреальности. Экранные искусства эволюционировали от парадигмы зеркального отражения реальности до маскировки её отсутствия, достигнув современного состояния, когда электронно-цифровое означающее вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью. При этом то, что называют объективной реальностью, оказывается одной из форм воображаемого.

Информационные супермагистрали и виртуальная реальность становятся общекультурными коммуникативными практиками, требуется учесть их потенциал для

порождения культурных идентичностей и моделей субъективности. В литературе пишут о «сотворении постмодерного субъекта, нестабильного и диффузного» [5, с.122]. Он порождается и существует через интерактивность в виртуальной среде. Виртуальные развлечения, игры с идентичностью могут привести к изменению сознания личности, но в отрицательном направлении. Человек, душа которого захвачена добровольно созданным «постмодерным субъектом», перестает различать реальный и вымышленный миры. Может произойти раздвоение, а затем и распад личности.

Цифровые технологии позволяют осуществить проект художественного авангарда XX в., когда миметический принцип «я так вижу» заменяется постулатом конструирования – «я так мыслю и чувствую». Такая креативная анархия отменяет не только духовные, но и физические законы мироздания. Имплозивный реципиент осуществляет трансгрессию, переход границы охранительных реалий обыденного существования.

Эстетическое в жизни и культуре описательно определяется следующими параметрами: игровым, гармонизирующей коммуникации, неутилитарного созерцания, преображающе-теургическим. Так и сотворчество реципиента можно разбить по видам в зависимости от степени изменения его сознания и жизни. Самоутверждающийся субъект не ограничивается поверхностным игровым моментом. Тогда виртуальное творчество может обернуться имплозией, за которой следует трансгрессия – по М. Фуко «опыт-предел» - в православии «смертный грех». Святитель Феофан Затворник Вышенский писал: «Такой грех лишает человека благодати, полученной в крещении, отнимает Царство Небесное и отдает суду. И это все утверждается в час греха, хотя не совершается видимо. Такого рода грехи изменяют все направление деятельности человека и самое его состояние и сердце, образуют как бы новое исходище в нравственной жизни; почему иные определяют, что смертный грех есть тот, который изменяет центр деятельности человека» [10, с.223-224]. Имплозивный реципиент, этот «трансгрессивный маг», собиравшийся трансформировать свою жизнь по законам искусства, не стал теургом, по Н.А. Бердяеву «совместно действующим с Богом» [1, с.217], не сотворил «сверхбытия», «сверхкультуры», «красоты как сущего». Возмездие за грех катастрофически излечивает имплозивного реципиента. Пути преодоления имплозивного мировоззрения намечаются с учетом разработанной в русской эстетике Серебряного века концепции теургии, которая помогает найти выход из тупика самообожествления человека. Применительно к православию под теургией С.Н. Булгаков понимает «действие Бога, излияние Его милующей и спасающей благодати на человека. Как таковое оно не зависит от людей, но от воли Божией» [4, с.575], задача человека состоит в смиренном сознании, что ничего истинного, доброго и прекрасного без Бога он сотворить не может. В этом смысле даже реципиент экранной коммуникации призван соработать Творцу. Бог предоставляет своему созданию возможность раскаяния в мечте о себе как о романтическом теурге, ведущим диалог со Вседержителем на равных. Личность через обращение ко Христу примиряется с Богом, становится Его соработником и следует словам Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит…» (Ин. 14:12).

Влияние новейших художественных коммуникативных практик на личность и общество – тема, которую только начинают систематически разрабатывать. В перспективе важно учитывать принципы свято-отеческой эстетики, которая позволит в условиях духовного и нравственного кризиса обновить взгляд на художественную коммуникацию и экранную культуру, на практику государственной культурной политики и цензуры в этой сфере.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 688 с.

2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2016. 240 с.

3. Бодрийяр Ж. Системы имплозивные и взрывные // Призрак толпы / Жан Бодрийяр. Карл Ясперс. М.: Алгоритм, 2014. С. 249-252.

4. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. 672 с.

5. Грицанов А.А., Галкин Д.В., Карпенко И.Д. Виртуальная реальность // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С.122.

6. Жижек С. Чума фантазий. Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2012. 388 с.

7. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.

8. Колкунова К.А. Религия и Интернет // Энциклопедический словарь по социологии религии / Под ред. М.Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. С.291-293.

9. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М., Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.

10. Феофан, Затворник Вышенский, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: «Лепта», 2002. 752 с.

11. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.

References

1. Berdyaev N. The meaning of creativity: Experience of justification of man. Kharkov: Folio; M.: OOO "Publishing house AST", 2002. 688 p.

2. Baudrillard J. Simulacra and simulations. M.: Publishing house "POSTUM", 2016. 240 p.

3. Baudrillard J. Implosive and Explosive Systems / / Ghost crowd / Jean Baudrillard. Karl Jaspers. M.: Algorithm, 2014. P. 249-252.

4. Bulgakov S. N. Eternal Light: Contemplation and Speculation. M.: OOO "Publishing house AST"; Kharkov: Folio, 2001. 672 p.

5. Gritsanov A. A., Galkin D. V., Karpenko I. D. Virtual Reality // Postmodernism. Encyclopedia. Minsk: Interpresservis; Book House, 2001. P. 122.

6. Zizek S. The Plague of Fantasies. Kharkov: Publishing House "Humanitarian Center", 2012. 388 p.

7. Zizek S. Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism. SPb.: Aletheia, 2005. 156 p.

8. Kolkunova K. A. Religion and The Internet // Encyclopedic Dictionary of Sociology of Religion / ed. by M. Smirnov. SPb.: Plato's philosophical society, 2017. P. 291-293.

9. McLuhan G. M. Understanding Media: The Extensions of Man. Moscow, Zhukovsky: "KANON-press-TS", "Kuchkovo pole", 2003. 464 p.

10. St. Theophan, The Recluse of Vyshensky. Christian Moralizing. M.: "Mite", 2002. 752 p.

11. Florensky P. A. The Pillar and Ground of The Truth: Experience of Orthodox Theodicy. M.: OOO "Publishing house AST", 2003. 640 p.

ГОТОВКИН Е.О., ГОТОВКИНА М.С. МИЛОСЕРДИЕ КАК ОСНОВА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И МЕДИЦИНЫ

Аннотация. В статье рассматривается милосердие как одна из ключевых основ взаимодействия двух социальных институтов Русской Православной Церкви и системы здравоохранения. Феномен милосердия раскрыт с позиции христианского вероучения и

других религиозных концепций. Определены две формы милосердия: социальная и индивидуальная.

Ключевые слова: милосердие; религия; христианство; церковная благотворительность; социальная деятельность; благотворители; сестры милосердия.

GOTOVKIN E.O., GOTOVKINA M.S. MERCY AS THE BASIS OF THE INSTITUTIONAL INTERACTION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND MEDICINE

Abstract. The article considers charity as one of the key foundations of interaction between the two social institutions of the Russian Orthodox Church and the healthcare system. The phenomenon of charity is revealed from the standpoint of Christian dogma and other religious concepts. Two forms of charity are defined: social and individual.

Keywords: charity; religion; Christianity; church charity; social activities; philanthropists; nurses of mercy.

Милосердие – это неотъемлемая часть нравственной культуры и общественных норм всех цивилизаций. С одной стороны, все мировые религии – буддизм, христианство и ислам – обнаруживают единство в том, что милосердие является главным принципом, высшим законом жизни людей; а с другой, – демонстрируют существенные различия в понимании ими этого явления. С позиции буддизма, милосердие оказывается приближено к аскетическому упражнению, необходимому для приобретения индивидуального опыта. В исламской религии милосердие имеет скорее прикладной характер, но вместе с тем, предписано не только человечеству, но и всем живым существам. С христианской же точки зрения, милосердие – высшая форма самораскрытия человека, в милосердии он призван осуществить нравственный идеал. Основа понимания милосердия христианской религиозной традицией заложена в Нагорной проповеди Иисуса Христа, в которой восславляются, в частности, кроткие, милостивые и миротворцы (см.: Мф. 5, 5-9), а так же возвещение того, что в Царство Божие будут введены лишь те, кто был милосерд к людям, терпящим какую-либо нужду (см.: Мф. 25, 31-40). В центре христианского учения о милосердии находятся идеи жертвенной любви и справедливости. Милосердие выражает важнейшую идею христианства: Бог есть Любовь, Боговоплощение – истинное милосердие.

Милосердие соединяет в себе два направления: духовно-эмоциональное (эмпатию) и конкретно-практическое (реальную помощь). М.И. Поскотина отмечает, что милосердие представляет собой особый вид деятельности, реализующей потребность людей нести в окружающий мир любовь и заботу[2].

В Современной энциклопедии социальной работы милосердие определяется как «одна из важнейших христианских добродетелей, исполняемых посредством дел милостей духовных и телесных» [3]. При этом к духовным милостям авторы статьи относят такие аспекты деятельности, как, например, «утешить печального, молитва за ближнего Богу, добрый совет и т.д.»; а к милостям материальным – «посетить больных, заключенных, накормить голодного и т.д.».

В основе взаимодействия Русской Православной Церкви и системы здравоохранения на протяжении всей истории лежал принцип милосердия.

В православной культуре исторически сложились две формы милосердия: индивидуальная, т.е. оказание помощи одним человеком, и социальная, которая осуществляется группой людей.

В российской истории можно встретить множество примеров первой формы благотворительности. Среди известных благотворителей представители разных социальных классов от членов императорской фамилии до «простолюдин». Всех их объединяло одно чувство альтруистической любови к нуждающимся людям.

Социальная форма церковной благотворительности изначально зародилась в монастырских стенах. При монастырях, как правило, существовали бесплатные гостиницы для богомольцев, трапезные для бедных странников, а также лечебницы. Важно, что в монастырских больницах не только оказывали медицинскую помощь – они содействовали передаче и распространению медицинских знаний и навыков.

Далее в сер. XIX – нач. XX вв. особое распространение получила социальная практика сестричеств милосердия. Впервые труд сестер милосердия стал применяться в период Крымской войны. Они помогали в борьбе с многочисленными эпидемиями (чумы, холеры и т.д.) и социальными бедствиями (засухами, пожарами, неурожаями и т.п.). Они работали на врачебно-наблюдательных станциях на побережьях морей для санитарной охраны морских границ от занесения в страну заразных болезней.

Безусловно, что богатый социально-психологический, медицинский и нравственный опыт, накопленный российскими благотворителями приобретает большую актуальность в обществе позднего модерна, когда люди утрачивают собственную активную причастность к событиям, сворачивается человеческая солидарность, а значит, с неизбежностью исчезают доброта и любовь – те качества, без которых, по мнению П. Сорокина, Э. Фромма, останавливается человеческий прогресс, выхолащивается гуманизм [1].

На наш взгляд, решение данной проблемы возможно, во-первых, через возрождения духовных основ медицины, через обращение к историческому опыту отечественной благотворительности, во-вторых, через развитие, расширение и укрепление взаимодействия социальных институтов Русской Православной Церкви и системы здравоохранения.

Литература

1.Кравченко С.А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения. М.: Экзамен, 2003. 580 с.

2.Поскотина М.И. Возрождение милосердия как философско-образовательная проблема // Философия образования. 2010. № 4(33). С. 334-340.

3.Современная энциклопедия социальной работы/Под общей ред. В.И. Жукова. М., 2008.

References

1. Kravchenko S.A. Sociology: paradigms through the prism of sociological imagination. Moscow: Examen, 2003. 580 c.

2. Poskotina M.I. Revival of charity as a philosophical and educational problem // Philosophy of Education. 2010. № 4 (33). Pp. 334-340.

3. The modern encyclopedia of social work / Under the general ed. IN AND. Zhukov. M., 2008.

ГРИШАЕВА Е.И., ШУМКОВА В.А. САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩИН В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ ВКОНТАКТЕ. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В данной статье мы обращаемся к теоретическим концептам, которые мы использовали для того, чтобы структурировать анализ самопрезентации православных общин в социальной сети Вконтакте. Прежде всего мы учитывали сетевой характер среды социальных медиа, а так же рассмаривали посты на стене как идеологические дискурсы. Во-первых, сетевая структура социальных сетей задает контекст, т.е. она определяет возможности, которые есть в наличии у православных пользователей для выстраивания самопрезентации общины. Во-вторых, важно принимать во внимание также и

идеологические мультимодальные дискурсы, которые описывают цели и интересы общины.

Ключевые слова: православие; интернет-исследования; самопрезентация; цифровая религия; социальные медиа.

GRISHAEVA E.I., SHUMKOVA V.A. SELF-REPRESENTATION OF ORTHODOX COMMUNITIES IN SOCIAL NETWORK VKONTAKTE. THEORETICAL BASIS OF STUDY

Abstract. The following paper concerns theoretical concepts that we have used to structure the analysis of orthodox groups' self-representation in SNS Vkontakte. We considered the network character of social media environment as well as wall posts as ideological discourses. Firstly, the network structure of SNS is a context that defines the opportunities (affordances) that orthodox users have in construction of parish' self-representation. Secondly, we should also pay attention to ideological multimodal discourses that describe values and interests of community.

Keywords: Orthodoxy; Internet studies; self-representation; digital religion; social media.

Исследование выполнено при финансовой поддержке в рамках проекта РФФИ 16-03-00387

Принимая во внимание растущую популярность социальных медиа, Русская православная церковь рассматривает их как площадку для миссионерской работы. В частности, православные приходы создают и активно продвигают свои страницы в социальных сетях для привлечения новых людей и для коммуникации внутри приходов.

Современные исследования религий в интернет-пространстве исходят из представления об онлайн и оффлайн религиях как взаимодополняющих феноменах (Lövheim, 2012). Развитие интернет-технологий частично изменило паттерны поведения в сети, что привело к размыванию границ между онлайн и оффлайн контекстами. Люди ежедневно используют интернет для связи друг с другом; интернет-коммуникация стала более прозрачной и персонализированной, оставляя меньше возможностей для создания «фейковых идентичностей». Подобным же образом, верующие используют социальные сети для обмена информацией о событиях, для обсуждения теологических и духовных вопросов и проблем. Лундби подчеркивает, что активные прихожане склонны использовать интернет для поддержания своей связи с сообществом (Lundby, 2011). По мнению Левхейм, «религия в онлайн пространстве представляет собой не новую форму религии, но развивающуюся параллельно с религией, существующей в оффлайн» (Lövheim, 2011: 50). Так онлайн религия соединяет в себе черты как "онлайн культуры (например, интерактивность, производство контента аудиторией), так и оффлайн религии (например, верования и ритуалы исторически сложившихя сообществ)» (Campbell, 2017: 17).

В этой перспективе религиозная идентичность онлайн является не просто описанием оффлайновых религиозных представлений и деятельности, но конструированием самопрезентации перед интернет-аудиторией при помощи имеющихся возможностей у определенной интернет-платформы. Интернет-медиа как секуляризованное публичное пространство (Hjarvard, 2013; Lundby, 2008) требуют перевода и адаптации религиозного нарратива: использование аудио, видео, мемов, короткого текста и др. В то же время предполагается, что онлайн самопрезентация должна транслировать религиозные ценности сообщества адекватным с точки зрения религиозной иерархии способом. Таким образом, самопрезентация православных приходов онлайн возникает как результат взаимодействия религиозных и медийных требований и норм. Другими словами, выражение религиозной идентичности онлайн является презентацией религиозной

принадлежности оффлайн, которая опосредована медиатизированным характером коммуникации и возможностями, которые предоставляет интернет-среда.

Наше исследование сфокусировано на анализе самопрезентации православных общин в социальных медиа. Во-первых, сетевая структура социальных сетей задает контекст, т.е. она определяет возможности, которые есть в наличии у православных пользователей для выстраивания самопрезентации общины. Во-вторых, помимо сетевой структуры онлайн-среды важно принимать во внимание идеологические дискурсы, которые пользователи конструируют при помощи постов на стене. Таким образом, при анализе мы учитываем два компонента: сетевой характер среды социальных медиа и идеологические дискурсы. Ниже мы предлагаем их теоретическое описание, которое направляло процесс сбора и анализа данных.

Сетевая структура социальных сетей

Данна Бойд и Николь Элиссон (Boyd, Ellison, 2007) определяют социальные сети как «веб-сервисы, которые позволяют индивидам (1) конструировать открытый или частично открытый профиль с набором характеристик, описывающих пользователя, (2) формировать список контактов – «друзей», с которыми они могут коммуницировать, то есть, создавать свою социальную сеть (3) просматривать списки контактов других пользователей системы».

Настройки профиля позволяют размещать персональную информацию: биографические сведения, местоположение, данные об образовании, работе, семейный статус. Заполненность профиля индивида определяет, с одной стороны, то, кем он/она является, с другой – то, каким он/она хочет восприниматься другими. Пользователь выбирает, использовать ли свое настоящее имя или никнейм, свою фотографию или какое-либо иное изображение. В профиле также могут размещаться нарративные элементы, которые раскрывают личность индивида другим пользователям.

Такая характеристика профиля как интерактивность зависит от наличия ссылок на другие страницы социальной сети и внешние веб-сайты, номера телефона, электронной почты и т.д. Персональные страницы с низкой интерактивностью обычно содержат мало механизмов обратной связи и, соответственно, не предполагают интеракции [14, с. 650].

В случае групп в Вконтакте, степень интерактивности частично регулируется через настройки и, соответственно, зависит от модераторов. Модераторы задают тип группы (открытая / закрытая) и режим доступа к записям на стене, а также определяют возможность публиковать посты и оставлять комментарии (для всех пользователей / только для участников группы / только для модераторов). Интерактивность проявляется также в наличии обсуждений, комментариев, лайков и репостов.

Друзья и подписчики составляют «публику», перед которой разворачивается самопрезентация пользователя. Самопрезентация в большинстве случаев адаптируется под аудиторию: «самость, которая конструируется в блогах, является результатом стремления привлечь широкую аудиторию и возможную прибыль» (Bakardjieva, 2012: 407). Papacharissi полагает, что самопрезентация онлайн мотивируется потребностью в признании со стороны других, желанием пользователя занять значимую роль внутри определенной сети (Papacharissi, 2002).

В сети Вконтакте под фотографией профиля отображается список из 6 друзей и такой же список пользователей, находящихся онлайн. По списку друзей – как в количественном, так и содрежательном аспекте – создается впечатление о пользователе:

предыдущие исследования показали, что индивиды проверяют страницы друзей пользователя, чтобы получить о нем или о ней представление. Важной для социальной сети является возможность просматривать и обмениваться списками друзей: это инструмент объединения в сети как можно большего числа пользователей. В сети Вконтакте чужие списки контактов выстраиваются следующим образом: пользователи видят в первую очередь тех, с кем у них наибольшее количество общих друзей, остальные контакты сортируются по дате их регистрации[20]. Интересно, что Вконтакте есть функция скрытого списка друзей, но на него есть ограничение: можно скрыть до 30 друзей. Создатели сети выдвигают следующий аргумент: «Скрыть сразу всех друзей нельзя: мы социальная сеть и стремимся к тому, чтобы пользователям было проще найти своих знакомых на сайте»[21].

Таким образом, перечисленные аспекты, связанные с возможностями, которые предоставляют социальные сети, характеризуют не только персональные страницы отдельных пользователей; но также могут быть применены в анализе сообществ — в нашем случае, групп, создаваемых православными приходами.

Идеологические дискурсы

Описание ценностей православной общины, выстраивание оппозиции мы/другие, а так же определение целей и интересов общины (Dijk, 1998) являются центральными компонентами при конструировании самопрезентации. В случае социальных сетей эти три компонента, как правило, представлены через посты на стене. Мы исходим из посылки, что совокупность постов, размещенных на странице общины Вконтакте, образует единый дискурс. Этот дискурс мультимодален, и анализ только текста здесь может оказаться недостаточным. К визуальным модальностям дискурса можно отнести: смайлики, визуальный контент, музыку. Например, проведенный анализ трех наиболее активных в социальных медиа православных общин, принадлежащих к Екатеринбургской митрополии[22], показал, что хотя модераторы и предпочитают текстовый контент, популярностью так же пользуются фото и видео. Визуальные модальности привносят эмоциональное измерение в презентацию религиозной идентичности, делая онлайн-взаимодействия более похожими по степени экспрессивности на взаимодействия в оффлайне.

В конструировании онлайн-идентичности значимыми компонентами являются не только публикации с оригинальным контентом, но и репосты. Репосты являются технологией себя (technology of the self), которая дает возможность пользователю самопозиционироваться в контексте существующих норм и практик (Bakardjieva, 2012: 406). В этом смысле можно интерпретировать репосты на религиозную тематику не просто как признание религиозного авторитета, но как самовыражение через существующие нормы.

Как подчеркивает Людерс, существование в медиа-пространстве требует от индивида креативности (Luders, 2008). Соответственно, креативность мы учитывали как один из важных концептов при анализе онлайн-самопрезентации Исследователи определяют интернет-пользователей как “ креативных акторов, для которых цифровые

[20] Как скрыть список друзей? // Помощь по сайту Вконтакте. URL: https://vk.com/faq8638.

[21] Каким образом формируется список друзей? // Помощь по сайту Вконтакте. URL: https://vk.com/faq8307.

[22] Введенское Архиерейское подворье», https://vk.com/club154212054; Храм святого князя Владимира, г. Екатеринбург https://vk.com/vladimirekbru; «Собор в честь Успения Пресвятой Богородицы (ВИЗ)», г. Екатеринбург https://vk.com/sobor_uspenie

медиа являются ценным инструментом для самоформирования, самоисследования и саморазвития и могут использоваться инновационным образом" (Bechmann, 2012: 771). Таким образом, цифровые инструменты создают возможности для креативного представления себя перед аудиторией. В анализе религиозных сообществ интересен вопрос о том, насколько последние открыты для креативного использования различных цифровых инструментов и является ли это признаком их адаптации к секулярной современности.

Заключение

Основываясь на анализе предыдущих интернет-исследований, мы выявили основные компоненты, которым мы уделяем внимание при анализе самопрезентаций православных общин в социальной сети ВКонтакте. К ним относятся: профиль пользователя и публикации на стене. Анализ списка друзей требует написания специальной программы, поэтому аудиторию мы анализировали через ее оценку публикуемого контента. Для этого мы использовали платные возможности сервиса popsters.ru, который позволяет определить коэффициент вовлеченности аудитории (Engagement rate или ER). Сервис предлагает шесть вариантов метрики ER: day, post, view и среднее арифметическое для каждого показателя (то есть, активность аудитории относительно дня, поста, просмотров). Активность аудитории вообще представляет собой сумму лайков, репостов и комментариев за определенный период. А, к примеру, средний коэффициент вовлеченности аудитории за день (av ER day) расчитывается как активность, деленная на количество подписчиков и дней; средний ER post – активность, разделенная на количество подписчиков и публикаций за анализируемый период. Получаемые значения позволяют условно объективно оценить, насколько интересен контент группы и какому проценту ее аудитории.

Литература

1. Как скрыть список друзей? // Помощь по сайту Вконтакте. URL: https://vk.com/faq8307 (дата обращения: 15.10.2018).
2. Каким образом формируется список друзей? // Помощь по сайту Вконтакте. URL: https://vk.com/faq8638 (дата обращения: 15.10.2018).
3. Bakardjieva M. Web 2.0 Technologies of the Self / M. Bakardjieva, G. Gaden // Philosophy and Technology. 2012. V. 25. № 3. P. 399-413.
4. Bechmann A. Mapping actor roles in social media: Different perspectives on value creation in theories of user participation / A. Bechmann, S. Lomborg // New Media & Society. 2012. V. 15. № 5. P. 765-781.
5. Boyd D.M. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship / D.M. Boyd, N.B. Ellison // Journal of Computer-Mediated Communication. 2007. V. 13. № 1. P. 210-230.
6. Campbell H. Surveying theoretical approaches within digital religion studies / H. Campbell // New Media & Society. 2017. V. 19. № 1. P. 15–24.
7. Dijk T., van. Ideology: A Multidisciplinary Approach / T. Van Dijk. London : SAGE Publications, 1998. 384 p.
8. Hjarvard S. The Mediatization of Culture and Society / S. Hjarvard. London : Routledge, 2013. 192 p.
9. Lövheim M. Identity / M. Lövheim // Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. New York : Routledge, 2012. P. 41-56.
10. Lövheim M. Mediatisation of religion: A critical appraisal / M. Lövheim // Culture and Religion. 2011. V. 12. № 2. P. 153-166.
11. Luders M. Conceptualizing personal media / M. Luders // New Media & Society. 2008. V. 10. № 5. P. 683–702.

12. Lundby K. Editorial: mediatized stories: mediation perspectives on digital storytelling / K. Lundby // New media and Society. 2008. V. 10. № 3. P. 363–371.
13. Lundby K. Patterns of Belonging in Online/Offline Interfaces of Religion / K. Lundby // Information, Communication & Society. 2011. V. 14. № 8. P. 1219-1235.
14. Papacharissi Z. The Presentation of Self in Virtual Life: Characteristics of Personal Home Pages / Z. Papacharissi // Journalism & Mass Communication Quarterly. 2002. V. 79. № 3. P. 643 – 660.

References

1. How to hide the friend list? *Website support Vkontakte* [Online]. Available at: https://vk.com/faq8307 (accessed: 15.10.2018).
2. How the friend list is formed? *Website support Vkontakte*. Available at: https://vk.com/faq8638 (accessed: 15.10.2018).
3. Bakardjieva, M. and Gaden, G. Web 2.0 Technologies of the Self. *Philosophy and Technology*. 2012. V. 25. № 3. P. 399-413.
4. Bechmann, A. and Lomborg, S. Mapping actor roles in social media: Different perspectives on value creation in theories of user participation. *New Media & Society*. 2012. V. 15. № 5. P. 765-781.
5. Boyd, D. M., Ellison, N. B. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2007. V. 13. № 1. P. 210-230.
6. Campbell, H. Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*. 2017. V. 19. № 1. P. 15–24.
7. Dijk, T., van. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE Publications, 1998.
8. Hjarvard, S. *The Mediatization of Culture and Society*, London: Routledge, 2013.
9. Lövheim, M. Identity. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. by Campbell, H. New York: Routledge, 2012. P. 41-56.
10. Lövheim, M. Mediatisation of religion: A critical appraisal. *Culture and Religion*. 2011. V. 12. № 2. P. 153-166.
11. Luders, M. Conceptualizing personal media. *New Media & Society*. 2008. V. 10. № 5. P. 683–702.
12. Lundby, K. Editorial: mediatized stories: mediation perspectives on digital storytelling. *New media and Society*. 2008. V. 10. № 3. P. 363–371.
13. Lundby, K. Patterns of Belonging in Online/Offline Interfaces of Religion. *Information, Communication & Society*. 2011. V. 14. № 8. P. 1219-1235.
14. Papacharissi, Z. The Presentation of Self in Virtual Life: Characteristics of Personal Home Pages. *Journalism & Mass Communication Quarterly*. 2002. V. 79. № 3. P. 643 – 660.

ЛЕБЕДЕВ С.Д. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ: К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ

Аннотация. В статье излагается теоретико-методологический подход к анализу практик преподавания / изучения знаний о религии с позиций культурной рефлексии. Структура и содержание основной части статьи выстраиваются в соответствии с тремя методологическими принципами: когерентности систем «общество – образование» Э. Дюркгейма, социокультурным принципом П.А. Сорокина и принципом единства и взаимодополнения функции и контекста. Последовательный анализ основных аспектов рефлексии религии в российском обществе и образовании результируется в комплексном описании соответствующей проблемы для последующего эмпирического анализа.

Ключевые слова: российское образование; религия в образовании; рефлексия религии; культурная рефлексия; православная культура.

LEBEDEV S.D. ORTHODOX CULTURE IN MODERN RUSSIAN EDUCATION: TO THE PROBLEM OF CULTURAL REFLECTION

Abstract. The article presents a theoretical and methodological approach to the analysis of the practice of teaching / studying knowledge about religion from the standpoint of cultural reflection. The article main part structure and content are aligned in accordance with three methodological principles: the coherence of the systems "society - education" by E. Durkheim, the sociocultural principle by P.A. Sorokin and the principle of unity and complementarity of function and context. A consistent analysis of the main aspects for the reflection of religion in Russian society and education results in a comprehensive description of the corresponding problem for subsequent empirical analysis.

Keywords: Russian education; religion in education; reflection of religion; cultural reflection; Orthodox culture.

Введение. Комплекс вопросов, связанных с религией в современной системе образования, является значимой проблемной областью для мировой социологии религии, где соответствующие вопросы ставятся и решаются в междисциплинарном пространстве социологии – богословия – философии. В российской действительности, в силу ряда исторических и культурных обстоятельств, данный вопрос стоит с наибольшей остротой. «Религия в образовании» принимается общественностью и оценивается экспертами крайне неоднозначно, в то время как кардинального разрешения этой проблемы в скором обозримом будущем не предвидится (6). К основным предпосылкам и причинам этой ситуации следует отнести: а) высокую степень и жёсткий характер предшествующих ей секуляризационных процессов в российском / советском обществе; б) постсоветский радикальный политико-идеологический поворот к религии; в) конфессионально ориентированный проект преподавания знаний о религии в средней общеобразовательной и высшей школе как основную форму образовательной рефлексии религии. В то же время указанное противоречие остаётся недостаточно отрефлексированным на системном социологическом уровне.

Указанное обстоятельство требует разработки и применения к изучению и практическому разрешению этого проблемного узла новых исследовательских подходов с применением теоретико-методологического арсенала современной социологии. В качестве одного из таковых может быть предложен культурно-рефлективный подход, схематично представленный в данной статье.

Методология и методы. Вопрос о преподавании знаний о религии в современной школе выходит за частные рамки организационных, педагогических и правовых проблем. Будучи тесно с ними связано отношениями взаимной обусловленности, его глубинное универсальное основание усматривается нами в области смыслополагания. Представления, обеспечивающие, в терминах Никласа Лумана, самореференцию и инореференцию субъектов и практик, а своей наиболее глубокой, универсальной и устойчивой части, связанной с паттернами культуры, могут дать ключ к пониманию и на его основе – разрешению потенциальных и реальных конфликтных ситуаций в этой сфере.

Основными категориальными инструментами, позволяющими углубить осмысление проблемной ситуации с религией в образовании, представляются концепты «рефлексия» и «культура», объективные референции которых выявили свою ключевую значимость для современных социальных процессов в последние десятилетия (2; 1). Соответствующие понятия и их производные образуют концептуальную базу исследования.

Рефлексия понимается нами как одна из трёх основных сфер (модальностей) человеческой деятельности, наряду с предметной деятельностью и коммуникацией. Это деятельность по воспроизводству и преобразованию смыслов, которая выражается в оценке / интерпретации актуальных жизненных реалий. В то же время к рефлективной деятельности относится не любое смыслопроизводство, а тот его пласт, который функционально связан с самосознанием некоторого социального субъекта в определённой ситуации социальных (прежде всего) отношений. Простейшее, идеально-типическое рефлективное действие представляет собой субъектную оценку / интерпретацию объекта в определённом контексте взаимоотношений с ним, которое осуществляется через проекцию на этот объект некоторого комплекса смыслов («узнавание»). На практике такие действия обычно носят сложный, синкретичный характер, обусловленный: многослойностью идентичности субъекта, предметной многосторонностью объекта и многомерным характером тематического смыслового континуума. Вместе с тем имеются достаточные основания предполагать в каждом конкретном «социальном фрагменте» доминирующие тенденции их сочетаний и возможность установить эти тенденции научным способом анализа.

Рефлексия религии – осмысление (оценка / интерпретация) религиозных явлений и процессов в контексте субъект-объектных отношений. Это могут быть отношения включённости, дистанцированности, противопоставления субъекта те или иным референциям религии. При этом в части различных референций последней такие отношения могут различаться, «парадоксальным» образом сочетаясь на практике.

Рефлексия религии в образовании – осмысление религиозных явлений и процессов в ракурсе предметной сущности (функций, целей и задач) образования в его конкретно-исторической версии. Она носит сложносоставной и потенциально противоречивый характер в силу диффузии институциональных контекстов образования и других социальных институтов: собственно конфессий, семьи, СМИ и т.д., которые пересекаются и сталкиваются в фокусе «экрана знаний» и индивидуальной культуры целевого субъекта образования – обучающегося (6, С. 75). Качество окончательного «рефлективного решения» последним проблемы соотнесения различных тематических коммуникативно-познавательных программ (Т.М. Дридзе) определяет достижение или недостижение образовательных целей и задач в части изучения религии.

Культура – «символический универсум», системно организованная (хотя не жёстко интегрированная) универсальная вселенная смыслов, выработанная в процессе развития определённой социальной системы.

Культурная рефлексия – осмысление значимых реалий (в данном случае – комплекса религиозных референций) с позиций универсалий и базовых ценностей определенной культуры. Предметно ей соответствуют наиболее экзистенциально, бытийно значимые отношения, «онтологические основания бытия (15, С. 199). В плане рефлексии религии наиболее релевантны светские и собственно конфессиональные культурные паттерны, а также их соотношение и взаимовлияние в общественных дискурсах.

Как следствие, *культурная рефлексия религии в образовании* может быть определена как комплекс оценок / интерпретаций религии, формирующийся в процессе образовательной коммуникации и результирующий в сознании обучающегося под влиянием присутствующих в нём светских и религиозных (конфессиональных) смыслов и ценностей.

Принципы методологии исследования:

Когерентность систем «общество (социетальная система) – образование (институциональная подсистема общества)» (3, С. 254, 261); общество задаёт рамку, ключевые паттерны рефлексии реальности, на которые ориентируется образование.

Социокультурный принцип «личность – общество – культура» (12, С. 218), подразумевающий единство и автономию категорий «социальный субъект – социальная

структура – смысловой паттерн»; во всяком акте рефлексии участвуют: субъект, структура отношений, в которые он включён, и устойчивые общепринятые смыслы, которые он проецирует на объект осмысления.

«Функция – контекст»; каждая составляющая рефлексии характеризуется в этой связи двумя сторонами: функцией (тем, что она активно вкладывает в осмысление реальности) и контекстом –социальным «ресурсом» и ограничениями, которые с ней связаны).

Исходя из указанных принципов, выстраивается трёхмерная аналитическая модель рефлексии:

ось «социальный субъект – социальная структура – смысловой паттерн»;

ось «функция – контекст»;

ось «общество – образование».

Основная часть. Ниже мы схематично представим описание рефлексии религии в российском образовании применительно к современной ситуации в соответствии с этой моделью.

Субъектный модус – ***общество*** **–** *функция*. Определяющими социальными субъектами сегодняшнего российского общества в плане рефлексии религии и православной культуры в частности, выступают государство и ведущие религиозные объединения, представленные, прежде всего, Русской православной церковью Московского Патриархата. Их взаимодействие и сложившаяся модель отношений формирует рамочные правила рефлексии («рефлективную программу») религии в обществе. Запрос государства на свою устойчивую и полную легитимацию в обществе проявляется в т.ч. в обращении к авторитету наиболее влиятельной и исторически авторитетной религии и конфессии, представленной наиболее крупной и значительной религиозной организацией (4, С. 6). Запрос церкви состоит в максимальном использовании институциональных каналов сохранения и расширения своего влияния в обществе и на общество, в том числе канала образования (10, С. 94).

Субъектный модус – ***общество*** **–** *контекст*. Ресурс и ограничения рефлексии религии и православной культуры как её ведущего референта в социосубъектном измерении определяются контингентом людей, массово вовлечённых в такую рефлексию через тематические социальные настроения. Они выражают как востребованность и поддержку соответствующей рефлективной программы, так и наоборот – запрос на альтернативные рефлективные программы, конкурирующие с ней. Субъектный контекст рефлексии религии определяют, прежде всего, граждане РФ, разделяющие массовые прорелигиозные умонастроения, из которых наиболее известен и описан в науке «проправославный консенсус» (9, С. 20-25), и разделяющие массовые контррелигиозные умонастроения (13). В настоящее время, при сохранении значительного влияния первых, в российском обществе нарастает влияние вторых. Количественное и качественное соотношение в обществе субъектов, руководствующихся соответствующими умонастроениями, будет определять меру жизнеспособности рефлективных программ, предлагаемых крупными институциональными субъектами.

Противоречие в данной связи состоит в том, что субъекты в обществе придерживаются различных умонастроений / рефлективных позиций относительно религии, которые могут не укладываться в рамку доминирующей программы рефлексии. Такая рассогласованность «рефлективных программ» ведёт к дисфункциональному характеру взаимодействий в поле религиозной ситуации.

Субъектный модус – ***образование*** **–** *функция*. В институциональном поле образования, как нам представляется, правомерно рассматривать ситуацию в обратной перспективе. Именно: определяющими, «конечными» субъектами рефлексии религии в образовании являются потенциальные и реальные обучающиеся (и отчасти, до достижения ими совершеннолетия – их родители/опекуны). Соответственно, при введении в современную массовую образовательную коммуникацию религиозных инноваций –

таких, как «Основы православной культуры и светской этики» и других аналогичных предметных дисциплин – их инициаторами предполагается, что эти предложения должны быть востребованы людьми, разделяющими соответствующие религиозные и прорелигиозные настроения. Контингент обучающихся и шире – членов их семей – формирует социальный заказ на соответствующие образовательные программы. Не менее значимо то, что они же выступают акторами рефлексии получаемого ими по каналу образовательной коммуникации и другим каналам предметно-тематического знания, причём акторами, принимающими конечное решение по диспозиционированию соответствующего содержания в своей индивидуальной культуре.

Субъектный модус – ***образование*** **–** *контекст*. По большому счёту, все прочие субъекты образования, задействованные в проектировании, подготовке, организации и трансляции соответствующего материала, выступают в качестве «служб обеспечения», выполняющих подготовительные, инструментальные стадии рефлективного процесса. Как следствие, ресурс и ограничения соответствующей рефлективной повестки определяют «поставщики» таких образовательных программ, – в рассматриваемом случае, это также институты-партнёры «государство – церковь» в лице соответствующих организационных структур. Соглашение между ними формирует преобладающую официальную повестку («рамку») рефлексии религии в образовании, которая концептуально определяет, оформляет, идентифицирует «нестройный гул голосов» основного субъекта такой рефлексии, позволяя ему осмыслить свою позицию в отношении таких программ. В этой связи государство, как основной «стейкхолдер» национальной системы образования, предоставляет традиционным религиям (в первую очередь, православию в лице РПЦ МП) определённые законодательством и функциональными потребностями общества рамки их присутствия в образовании, которые те используют для реализации своих интересов, целей и задач.

Обозначенное выше противоречие здесь проявляется в том, что субъекты образования формируют и выражают различные заказы на оценку / интерпретацию религии в образовании, как в части её количественного присутствия в образовательной коммуникации, так и в качественной части содержания преподавания. При этом ряд запросов и предполагаемых образовательных результатов выходят за предлагаемую рефлективную рамку. Количественные и качественные параметры такого несовпадения остаются в значительной мере неопределёнными.

Структурно-институциональный модус – ***общество*** **–** *функция*. «Функциональный консенсус» по поводу объекта рефлексии, принятый в обществе, задаёт русло её практической направленности. Характер рефлексии религии в этой связи двояк. Он определяется: а) трендами доминирующих практических (прежде всего, политических) установок на взаимодействие с религией в лице её значимых представителей – институций, организаций и групп; б) объективно присутствующим в обществе запросом на научно обоснованное экспертное знание о религии, который опосредуется, интерпретируется и регулируется в русле практических императивов.

В контексте постсоветской религиозной ситуации, особенности рефлексии религии определяет социально-политический запрос на легитимирующую функцию последней в «спайке» с социально-интегрирующей функцией. Можно говорить о доминировании политико-идеологической концепции, позиционирующей традиционные для России религии во главе с православным христианством как общественное «благо», способствующее укреплению единства общества и его моральных регулятивов, сопряжённой с позиционированием ряда альтернативных им, главным образом нетрадиционных религий и конфессий как «неблага» (7). Соответствующие ценностно-идеологические установки определяют рамку официально востребуемой и социально одобряемой в российском обществе рефлексии религии. Запрос на экспертную, научную рефлексию вследствие этого удовлетворяется выборочно, главным образом, в части изучения угроз со стороны признанно деструктивных форм и проявлений религиозных

феноменов (экстремизма, терроризма), и существенно слабее – в части изучения возможностей конструктивного взаимодействия религиозных и светских институций и субъектов, которые зачастую позиционируются как аксиома.

Структурно-институциональный модус – ***общество*** **–** *контекст*. Ресурс, т.е. институциональные возможности и ограничения рефлексии религии в обществе, от которых зависят уровень и качественные характеристики такой рефлексии, определяются в данном модусе развитием рефлексивности основных институциональных акторов – контрагентов религиозной ситуации: светских и собственно религиозных. М. Розати предлагает в этой связи простую и эвристичную четырёхпозиционную схему классификации такого соотношения, основанную на критерии «взаимно дополнительного обучения» институций «религии» и «современности» (11, С. 284-288). Оптимальные возможности для всестороннего и интенсивного развития рефлексии религии, согласно этой модели, открывает постсекулярный тип общества, для которого характерен высокий уровень саморефлексивности тех и других. Напротив, максимально ограничивают развитие такой рефлексии отношения взаимного непризнания, когда каждой из сторон востребованы консервативно-охранительные дискурсы, поддерживающие отношения конфронтации. Два промежуточных варианта основаны на преобладающей рефлексивности одной из сторон, в силу которой она использует в своих целях «активы» другой: например, вхождение религии в публичное (светское) пространство как полноценного актора внутри этого пространства, и, с другой стороны, инструментализация государством основной религиозной традиции из функциональных соображений (11, С. 286).

Для постсоветской религиозной ситуации в России, на наш взгляд, характерно противоречивое сочетание черт именно двух промежуточных вариантов, которые автор обозначает как «авторитарные современности» (нерефлексивные светские институты при рефлексивных религиозных) и «патерналистское усмирение религии» (наоборот). При этом, в силу объективных причин, преобладающим является второй тренд: государство, как более модернизированный агент, использует в качестве политического ресурса авторитет основной религиозной традиции (православного христианства в лице РПЦ МП), основанный на «общности традиций, этнической, культурной и религиозной принадлежности» (4, С. 6). Церковные же институции в целом довольны своей ролью «могущественной периферии», приходящей на помощь «попавшему в беду «центру» (11, С. 287). Структурно-институциональный ресурс общественной рефлексии религии, как следствие, концентрируется главным образом в светской (государственной) сфере и, хотя не скован жёсткими ограничениями, развивается не столь динамично, как в постсекулярной модели. В частности, дискурсы светских и конфессиональных контрагентов остаются относительно замкнутыми и в этой связи ограниченно стимулирующими друг друга к развитию.

Противоречие, при согласованности интересов ключевых субъектов взаимодействия, здесь выражается в напряжении между политико-идеологической и объективно-научной сторонами социальной рефлексии религии.

Структурно-институциональный модус – ***образование*** – *функция*. Исходя из того, что система образования осуществляет постоянную систематическую рефлексию конгруэнтности идеалов и реалий общества (17, С. 85-87), её деятельность может быть представлена как отображение общественных запросов в разработке, изменении, внедрении и реализации образовательных стандартов и программ, направленных на сближение реалий и идеалов.

Объективно в современном российском образовании в последние десятилетия выражены и всё ещё не вполне удовлетворены два важных запроса: а) запрос на усиленную и качественно новую религиоведческую составляющую содержания образования; б) запрос на общую воспитательную, ценностно-ориентирующую составляющую содержания образования. Наиболее распространённым вариантом

комплексного ответа системы образования на указанные запросы стал проект «конфессионально ориентированного образования», предполагающий сочетание программы ознакомительного религиоведения и традиционалистской программы воспитания / ценностной ориентации, интеграция которых основывается на моноконфессиональном акценте содержания соответствующего сегмента образования (8, С. 150). В этой связи особенно интенсивное организационное и методическое развитие получило направление, связанное с преподаванием / изучением православной культуры (8, С. 139).

Структурно-институциональный модус – ***образование*** – *контекст*.

Система образования в современном обществе представляет собой институт специально организованной коммуникации, направленной на воспроизводство его социокода. Условием такого воспроизводства является систематическая «рефлексия конгруэнтности» идеалов и реалий общества, которая определяет содержание образовательных стандартов и программ. В основе образовательной коммуникации лежат принципы: текста как формы трансляции; полидисциплинарности; институционально-ролевой матрицы «учитель – ученик»; научной легитимации дисциплин; аудиторного режима учебной деятельности (17, С. 135-137).

Структурно-институциональный ресурс рефлексии религии в образовании, диктующий её возможности и ограничения, тесно связан с режимом соответствующей образовательной деятельности. Он определяется характером «ниш» предметно-тематической образовательной коммуникации, предоставляемых школой. Изучение религии в российской школе ограничивается только одним учебным предметом общегуманитарного цикла, преподаваемого в 4-х классах российских средних общеобразовательных школ (модули ОРКСЭ, кроме «Светской этики») или на протяжении нескольких лет («Православная культура», «Исламская культура», «Духовное краеведение» и подобные дисциплины в средних и высших учебных заведениях ряда российских регионов). Соответствующая ниша для выполнения своей образовательной цели и задач вынуждена адаптироваться к полностью секуляризованным светским контекстам образовательного мейнстрима – предметным и внепредметным. От качества этой адаптации в существенной мере зависит её принятие субъектами – «заказчиками» образовательного продукта.

Здесь обозначенное выше противоречие преломляется в латентный либо явный конфликт между обучающей (принцип научности) и воспитательной (принцип культуросообразности) функциями образования, что дополняется противоречием между частным, почти маргинальным, статусом соответствующего образовательного сегмента и возлагаемыми на него задачами.

Смысловой (культурный) модус – ***общество*** **–** *функция*. Смысловое измерение рефлексии религии в современном обществе формируется во взаимодействии двух типов культурно-символических универсумов: светского, представляющего доминанту актуальной культуры в обществах Модерна, и собственно религиозного (конфессионального). Светский культурный мейнстрим поставлен перед необходимостью конструктивного для себя ответа на религиозный вызов. Для этого ему необходимо адаптировать актуализирующиеся в обществе на волне ревитализации религии (религиозного «возрождения», «десекуляризации») конфессиональные культуры, прежде всего, в части ценностей, норм и мировоззренческих установок, отображающих их смысложизненные основания. Эта адаптация может осуществляться различными способами: от конфронтационного (подавление, вытеснение, «стигматизация» религиозных символов и смыслов) до рецепционного (освоение их в максимально близких, комплементарных им ценностных и смысловых контекстах светского характера). Кризисная ситуация постсоветского общества и его культуры обусловила резкий переход от стратегии конфронтации и подавления религии к её рецепции, что, в условиях недостаточной сформированности институциональных и культурных механизмов

последней, вылилось в ситуацию, охарактеризованную Ж.Т. Тощенко как парадокс (14, С. 356-361).

Религиозные культурные традиции и социокоды, в свою очередь, призваны сохранить свои смысловые (вероучительные) и ритуально-поведенческие (культовые) основания, но при этом адаптироваться к светскому современному мейнстриму. Ю. Хабермас отмечает в той связи необходимость для них троякой рефлексии: осмысленного поддержания религией когнитивно диссонансных отношений с другими религиями / конфессиями, занятия определённой позиции в отношении авторитета наук, имеющих монополию на мирское знание, и встраивания в условия конституционной государственности и профанной морали (16, С. 120). Такое балансирование на «лезвии» единственно позволяет им «вписаться» в сложную ткань современного общества, не разрушая её, и проявить в нём своё конструктивное влияние, минимизировав деструктивный потенциал.

Смысловой (культурный) модус – ***общество*** **–** *контекст*. Возможности и ограничения смыслового измерения рефлексии религии связаны с выраженной количественной и качественной асимметрией репрезентации светской и конфессиональных культур в секуляризованном обществе. Данное обстоятельство объективно делает основным ресурсом культурной рефлексии религии светские дискурсы. Это ставит светские смысловые паттерны в преимущественное положение интерпретирующих, а конфессиональные – в положение интерпретируемых. Религиозное содержание культуры воспринимается большинством не иначе как через фильтр светских ценностей и знаний.

Здесь можно говорить об актуализации культуротранслирующей и мировоззренческой функций религии, но только в той мере и качестве, которые допускаются паттернами светской культуры. Поскольку мировоззренческая функция любой религии в современном российском обществе крайне слаба (в силу преимущественно вторичного, рефлективного способа усвоения современным человеком религиозных представлений и норм), её культуротранслирующая функция в основном ограничивается передачей знания о религии в контексте вторичной, опосредованной светской культурой ценности национального и мирового культурного наследия. Это существенно сужает интерпретативную матрицу религии, усиливая и закрепляя в общественном сознании дистанцию между «религиозным» и «современным».

Исходное противоречие – между религиозными и светскими мировоззренческими смыслами и ценностями – акцентируется здесь противоречием между асимметрией репрезентации культур в обществе в пользу светской культуры (интерпретирующим модусом) и активной ревитализацией религии (транслирующим модусом). Светская культура не всегда способна аутентично интерпретировать религиозные смыслы; при этом она порождает различные, в том числе противоположные по содержанию, оценки / интерпретации религиозных реалий.

Смысловой (культурный) модус – ***образование*** – *функция*. К основной функции культурного модуса рефлексии в институциональных рамках образования относится социализирующее воздействие соответствующего предметно-тематического сегмента на целевого субъекта образования. Оно осуществляется через трансляцию и усвоение последним некоторого общепринятого социокода (17, С. 65-66). Применительно к социогуманитарному блоку содержания образования речь идёт, прежде всего прочего: а) о передаче ценностей господствующей культуры; б) о передаче комплекса знаний / умений / навыков (компетенций) касательно социокультурных явлений и отношений.

Общество в этой связи транслирует через школу, как минимум, три блока социокода, связанных с рефлексией религии: а) блок базовых ценностей, где некоторое нормативное представление о религии играет роль дополнительного легитиматора определённых представлений и норм поведения («скреп»); б) блок ценностей и знаний культурно-исторического наследия, где религиозная культура выступает одной из важных

содержательных компонент; блок собственно религиоведческого знания, где религия выступает в качестве самостоятельного объекта социальной реальности, с которым члену общества необходимо быть знакомым на уровне «теоретического минимума». Рефлексия обучающимися религии осуществляется через осмысление ими ключевых содержательных моментов, последовательно формируемых доступной им тематической «социокультурной таблицей» и их собственным тематическим «экраном знания» (А. Моль), что результируется во встраивании соответствующих оценок / интерпретаций в их картину мира.

Смысловой (культурный) модус – ***образование*** – *контекст*. Указанные содержательные моменты воспринимаются обучающимися сквозь призму ранее усвоенных ими тематических ценностей и представлений, так что ученики призваны искать и находить модель их согласования. Как отмечает Д. Эрвьё-Леже, «социальную логику духовного «самодела» (*spiritual do-ityourself composition*) невозможно постичь, если не брать в расчет как социальные условия доступа к символическим ресурсам данного конкретного индивида, так и те культурные условия, в рамках которых эти ресурсы используются» (18, С. 258). Сказанное относится не только к собственно религиозному выбору, но характеризует более широкий и разноплановый процесс мировоззренческого осмысления как такового. Здесь в едином фокусе образовательной коммуникации сходятся объективные диспозиции целевого субъекта образования в отношении различных референций изучаемой действительности и различные культурные оценки / интерпретации этих последних, усваиваемые им извне. Как следствие, культурно-смысловым ресурсом рефлексии религии в образовании представляется, прежде всего, определённый паттерн образовательного знания (5, С. 18-20), транслируемый в ходе учебного процесса. Это знание имеет мировоззренческое измерение, предполагающее культурную рефлексию.

Применительно к рефлексии религии оно включает три «концентрических» уровня. Это, в первую очередь, тот блок знания, который транслируется обучающимся в рамках предметно-дисциплинарного преподавания. Второй уровень – более широкий пласт школьного образовательного знания, имеющего актуальнее точки соприкосновения со знанием о религии. Третий уровень культурно-смыслового модуса образования – фоновое тематическое знание о религии, имеющее характер повседневного знания. Проблема в культурно-смысловом модусе образования концентрируется, таким образом, в ракурсе контекста смыслового содержания образования: как будет воспринят (оценен и интерпретирован) соответствующий блок знания на самом деле?

Противоречие здесь принимает вид вероятностного конфликта между про- и контррелигиозными паттернами оценки / интерпретации религии в светской культурной матрице восприятия, которые варьируются как в субъектном, так и в предметном планах осмысления. Выявление содержания и структуры такого конфликта, его основных факторов, оценка и прогноз соответствующих рисков представляются задачами конкретных исследований в соответствующей области.

Заключение. Рефлексия религии в образовании – осмысление религиозных явлений и процессов в ракурсе функций, целей и задач образования. Она носит сложносоставной и потенциально противоречивый характер в силу диффузии институциональных контекстов образования и других социальных институтов: собственно конфессий, семьи, СМИ и т.д. Полем их пересечения и потенциального конфликта ценностей / интерпретаций выступает сознание целевого субъекта образования – обучающегося. Качество окончательного рефлективного соотнесения им различных версий осмысления религии определяет достижение или недостижение образовательных целей и задач в части её изучения.

Аналитическая модель, предлагаемая нами для описания и решения проблемы рефлексии религии в современном российском образовании, предполагает три измерения: ось «социальный субъект – социальная структура – смысловой паттерн»; ось «функция –

контекст»; ось «общество – образование». Такой подход позволяет «распутать» проблемный узел, который представляется как рядоположенность нескольких противоречий.

Субъекты в обществе придерживаются различных умонастроений / рефлективных позиций относительно религии, которые могут не укладываться в рамку доминирующей программы рефлексии. Это создаёт дисфункциональный потенциал взаимодействий в поле религиозной ситуации. Соответственно, субъекты образования формируют и выражают различные заказы на оценку / интерпретацию религии в образовании, как в части её количественного присутствия в образовательной коммуникации, так и в качественной части содержания преподавания. При этом ряд запросов и предполагаемых образовательных результатов выходят за предлагаемую рефлективную рамку. Количественные и качественные параметры такого несовпадения остаются в значительной мере неопределёнными.

В структурно-институциональном плане отношений в обществе существует напряжение между политико-идеологической и объективно-научной интенциями рефлексии религии. В сфере образования это преломляется в латентный либо явный конфликт между обучающей (принцип научности) и воспитательной (принцип культуросообразности) функциями образования, что дополняется противоречием между частным характером соответствующего образовательного сегмента и возлагаемыми на него масштабными задачами.

В культурно-смысловом плане исходное противоречие – между религиозными и светскими мировоззренческими смыслами и ценностями – акцентируется противоречием между асимметрией репрезентации культур в обществе в пользу светской культуры (интерпретирующим модусом) и активной ревитализацией религии (транслирующим модусом). Светская культура не всегда способна аутентично интерпретировать религиозные смыслы; при этом она порождает различные, в том числе противоположные по содержанию, оценки / интерпретации религиозных реалий. В сфере образования это противоречие принимает вид вероятностного конфликта между про- и контррелигиозными паттернами оценки / интерпретации религии в светской культурной матрице восприятия, которые варьируются как в субъектном, так и в предметном планах осмысления.

Литература

Александер, Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология [Текст] / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. – М.: Изд. и консалтинговая группа •Праксис•, 2013. – 640 с.

Гидденс, Э. Последствия современности [Текст] / Энтони Гидденс: [Пер. с англ.] – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 352 с.

Дюркгейм, Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение [Текст] / Э. Дюркгейм: Пер. с франц. – М.: Наука, 1995. – 572 с.

Зайченко, А. Авторитет как политический ресурс церкви [Текст] / А. Зайченко // Религия и право. – 2003. – № 4. – С. 6-8.

Зборовский, Г.Е. Образовательное знание как проблема социологии [Текст] / Г.Е. Зборовский // Социологические исследования.– 2012.– № 2. – С. 12-20.

Лебедев, С.Д. Образовательная рефлексия религии: к социологической интерпретации [Текст] / С.Д. Лебедев // Социологический журнал.– 2014.– № 2.– С. 72-88.

Лункин, Р.Н. Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-оккультным православием // Православная церковь при новом патриархе / Малашенко А.В., Филатов С.Б. – Москва, 2012. – С. 171-223.

Метлик, И.В. Религия и образование в светской школе [Текст]: Монография / И.В. Метлик – М.: Планета-2000, ППЦ «Пересвет», 2004. – 384 с.

Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России [Текст] / Под ред. К. Каариайнена, Д. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – 400 с.

Основы социальной концепции Русской Православной церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (специальный выпуск). М. – 2000 г. – №8. – 108 с.

Розати, М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение [Текст] / М. Розати // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – №1 [32]. – С. 272-293.

Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П.А. Сорокин: Пер. с англ. / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

Сухоруков, В.В. Существует ли консенсус относительно российского православия? // Социология религии в обществе Позднего Модерна: религия, образование, международная интеграция : сборник статей по материалам VII Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 21-22 сент. 2017 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: Центр социологических исследований НИУ «БелГУ», 2018. CD-ROM. – 185 с. – С. 42-47.

Тощенко, Ж.Т. Парадоксальный человек. [Текст] / Ж.Т. Тощенко. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 543 с.

Тощенко, Ж.Т. Социология жизни: поиск ответа на научные и общественные вызовы // Дмитриев А.В., Иванов В.Н, Тощенко Ж.Т. Социологическая мозаика – 2018. – М.: КНОРУС, 2018. – С. 147-221.

Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? [Текст] / Юрген Хабермас: Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2002. – 144 с.

Шаронова, С.А. Социология образования [Текст]: Учебное пособие / С.А. Шаронова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 380 с.

Эрвьё-Леже, Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна [Текст]: // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – №1 [33]. – С. 254-268.

МИТРОФАНОВА А.В. ПРАВОСЛАВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ (НА ПРИМЕРЕ ПОДДЕРЖКИ ОДИНОКИХ МАТЕРЕЙ В КРИЗИСНОЙ СИТУАЦИИ)

Аннотация. Статья представляет собой теоретическое введение в полевые исследования православных и православно-ориентированных социальных проектов на примере оказания помощи одиноким матерям и беременным женщинам, находящимся в сложной жизненной ситуации. Автор утверждает, что Русская Православная Церковь, пришедшая в социальную работу только в конце XX века, имеет шанс избежать тяжелых ошибок, сделанных другими христианскими благотворительными организациями за прошедшие сто лет. В качестве примера приводится работа католических приютов Ирландии и Квебека для одиноких матерей и детей, рожденных вне брака. Хотя эти заведения во многом опережали свое время, находившихся в них женщин и детей воспринимали как объекты, нуждающиеся в моральном исправлении посредством тяжелого труда и обязательного покаяния. Современная социальная работа как церковных, так и православно-ориентированных светских организаций осуществляется в условиях утраты Церковью моральной и организационной монополии; это не только отражает прогресс гуманистических ценностей в обществе, но и способствует более глубокому исполнению евангельских заповедей. Автор предполагает, что в условиях сворачивания государственной системы социального обеспечения Русская Православная Церковь может приобрести новые инструменты влияния на общество и продвижения собственной повестки дня.

Ключевые слова: православная социальная работа; приюты для женщин; Русская Православная Церковь; Дом для мамы; гуманизация социальной работы.

MITROFANOVA A.V. ORTHODOX SOCIAL PROJECTS: THE CASE OF SUPPORTING SINGLE MOTHERS IN CRISIS SITUATIONS

Abstract. This article is a theoretical introduction into an empirical study of the Orthodox and secular, but Orthodoxy-based, social projects focused on providing support to single mothers and pregnant women in crisis situations. The author suggests that the Russian Orthodox Church that became involved into social work only in the end of the 20th century has a chance to avoid heavy mistakes made by the other Christian charity organizations during the past hundred years. Catholic orphanages for illegitimate children and single mothers in Ireland and Quebec are analyzed as an example. In spite of being, in many aspects, ahead of their time, these institutions were based on envisioning women and children as objects in need of moral correction via heavy labor and compulsory repentance. Contemporary social work of both ecclesiastical and secular Orthodoxy-based organizations is done after the loss of moral and organizational monopoly by the Church; this fact reflects the progress of humanitarian values in society and contributes into more profound understanding of the Gospel of Christ. The author theorizes that following the withdrawal of state social security system the Russian Orthodox Church would be able to acquire new instruments to influence the society and to promote its own agenda.

Keywords: Orthodox social work; women's crisis center; Russian Orthodox Church; Home for Mom; humanization of social work.

Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (номер проекта: 18-011-00598, «Социальные проекты РПЦ»).

3 июня 2017 года в университете Конкордия (Монреаль, Канада) состоялась телеконференция между бывшими воспитанниками приютов для незаконнорожденных детей, содержавшихся там в 1940-50-е годы[23]. С одной стороны экрана находились жители франкоязычной канадской провинции Квебек, известные как «сироты Дюплесси», с другой — воспитанники домов матери и ребенка (mother and baby homes) из Ирландии. Представители обеих групп рассказывали, что их подвергали жестокому обращению и вынуждали к тяжелому труду. Большую часть приютов для женщин, родивших вне брака, и их детей в 1940-50-е годы в европейских странах и Канаде содержала Католическая церковь.

Я не хочу сказать ничего плохого о тогдашней католической системе благотворительности. Любая религиозная организация состоит из людей и поэтому неизбежно отражает и хорошие, и плохие черты, присущие определенному этапу развития общества. Христианские организации помогали обездоленным, когда никто и не слышал о социальном государстве, при этом иногда опережая свое время (как, например, аболиционисты — борцы с рабством), а иногда — нет. Они поддерживали людей так, как могли, исходя из своих представлений о милосердии, с одной стороны, продиктованных Евангелием, а с другой — подвергнутых воздействию конкретного времени и конкретной социальной среды. Католические авторы справедливо отмечают, что раньше такие женщины оказывались просто на улице, их выгоняли из семей и им некуда было пойти, кроме церковных приютов[24]. Учреждения такого рода были и у протестантов (Bethany Home в Ирландии) — ирландские католики, собственно говоря, вдохновлялись системой,

[23] Bernstien, Jaela. Children of sin: Quebec and Irish orphans share stories of abuse under care of Catholic Church // CBC News. 3 June 2017. URL: https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/duplessis-orphans-meet-irish-mother-baby-homes-1.4142930 (дата обращения: 12.09.2018).

[24] Quinn, David. Mother and baby homes: a hidden history \\ The Irish Catholic. 29 March 2018. URL: https://www.irishcatholic.com/mother-and-baby-homes-a-hidden-history/ (дата обращения: 12.09.2018).

созданной англиканами в Великобритании; были также светские приюты для незамужних матерей и их детей.

Как в Ирландии, так и в Квебеке в 1940-е годы не существовало привычных для современного западного общества социальных институтов. Обычно государство финансировало приюты в Ирландии на подушевой основе, отдавая их в управление женским монашеским общинам. В задачи приютов входила не только материальная поддержка, но и раскаяние грешниц, для чего их принуждали постоянно каяться и участвовать в богослужении. Женщины использовались для тяжелой работы — ручной стирки, поэтому приюты стали известны также как «прачечные Магдалины». Детей подращивали лет до 8, затем посылали в ремесленные училища, сеть которых также находилась под управлением католической церкви. Усыновление в Ирландии было запрещено до 1953 г., поэтому детей часто отправляли за рубеж, например, в США, где богатые католические семьи стремились усыновить белых детей.

В Квебеке времен премьерства Мориса Дюплесси ситуация была еще более жесткой. До 1960-х годов в провинции не было министерств образования, здравоохранения и социального обеспечения. Католическая церковь отвечала за всю социальную работу, включая приюты, куда попадали незаконнорожденные дети, а также дети, потерявшие родителей или изъятые из семей. «Сиротами Дюплесси» называют особую категорию таких детей, которым ставили ложные психиатрические диагнозы и отправляли в психоневрологические интернаты, чтобы привлечь больше федеральных фондов (подушевое финансирование для больниц было больше, чем для приютов). Иногда целые приюты переводили в категорию психоневрологических больниц. Сирот также заставляли бесплатно (зарплата поступала приюту) работать в качестве слуг или на фермах.

После войны в Ирландии происходит медленное становление государственной системы социальной защиты. В 1947 г. были созданы Департаменты социального благосостояния и здравоохранения, в 1952 г. — принят закон о социальном обеспечении. Тем не менее, этот закон не распространялся на одиноких матерей до 1973 г. Настоящий кризис церковной системы соцобеспечения пришелся на 1960-е годы, когда в результате быстрой модернизации (Ирландия получила прозвище «кельтский тигр») правительство смогло направить финансовые средства на создание социального государства. В Квебеке в те же годы происходит так называемая «тихая революция» — создается Министерство социальных дел, в руки которого и перешла церковная система социальной поддержки.

Создание системы социального государства означало смерть церковных социальных проектов. Более того, в Квебеке и Ирландии начинается кризис традиционной церковности. В Квебеке отмечено самое значительное в развитых странах падение уровня посещаемости церквей: в начале 1960-х гг. он составлял более 80%, в 2007 г. — 15%, в 2017 г. — 5%[25]. В Ирландии цифры не такие впечатляющие (в 2016 году 36% взрослых еженедельно посещали религиозную службу[26]), но недавние референдумы (2015 — по признанию однополых браков, 2018 — по легализации абортов) показали, что влияние католической церкви упало, и она уже не представляет морального большинства в обществе (однополые браки поддержали 62,1 % голосовавших, аборты — 67 %)[27].

---

[25] Dreher, Rod. Fruits Of The Quiet Revolution \\ The American Conservative. 30 July 2018. URL: https://www.theamericanconservative.com/dreher/fruits-of-the-quiet-revolution-catholic-church-quebec/ (дата обращения: 12.09.2018).

[26] McGarry, Patsy. The faith of Ireland's Catholics continues, despite all // The Irish Times. 11 August 2018. URL: https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/the-faith-of-ireland-s-catholics-continues-despite-all-1.3592019 (дата обращения: 12.09.2018).

[27] Ирландия проголосовала за легализацию однополых браков // BBC News. Русская служба. 24 мая 2015. URL: https://www.bbc.com/russian/international/2015/05/150523_ireland_same_sex_marriage_referendum_result (дата обращения: 12.09.2018).; Премьер Ирландии: легализация абортов — "мирная революция" // Радио Свобода. 26 мая 2018. URL: https://www.svoboda.org/a/29252426.html (дата обращения: 12.09.2018).

Ситуация в России, конечно, серьезно отличается от зарубежной. Некоторые институты социального государства были созданы Советской властью еще в 1920-е годы, а Церковь была полностью отстранена от социальной работы. Советская социальная система местами была так же далека от современных представлений о гуманности, как католические приюты Квебека. Происходило (и происходит до сих пор) много плохого, что открывается сейчас, в том числе ситуации, аналогичные «сиротам Дюплесси». Но Церковь, которой была запрещена работа с населением помимо оказания «религиозных услуг», осталась в стороне от отрицательных сторон социальной работы.

До революции Православная Церковь в России также выполняла ряд социальных функций, в частности под ее патронажем действовали убежища для «падших женщин» (Магдалинские приюты) и приюты для сирот из (как сказали бы сейчас) социально незащищенных слоев. Женщин в приютах рассматривали прежде всего не как жертвы несправедливой социальной системы или человеческой жестокости, а как кающихся грешниц, их детей считали незаконнорожденными. В приютах и убежищах царили принудительный труд и казарменная дисциплина, участие в богослужениях было обязательным. Современный исследователь сравнивает атмосферу этих заведений с тюрьмой[28].

Если бы революции не произошло и Русская Православная Церковь занималась социальной работой в 1950-е годы, она совершала бы те же ошибки, что христианские организации западных стран. И получила бы вместо «кредита доверия» 1990-х «кредит недоверия», то есть отрицательные черты, общие для всей социальной работы середины века, были бы приписаны Церкви. Сейчас в качестве примера можно наблюдать конфликт и непонимание вокруг интерната при Боголюбовском женском монастыре, где пытались применять в воспитании детей подходы, характерные для 1940-х годов — в частности, жесткую дисциплину и систему наказаний[29]. Эти подходы, обычные для более раннего времени, сейчас уходят в прошлое, спровоцировали отрицательную общественную реакцию — но не столько против устаревших педагогических методик, сколько против Церкви.

В гонениях на христиан, безусловно, нет ничего хорошего, но в данном случае лучше быть среди гонимых, чем среди гонителей. Богу было угодно, чтобы Русская Православная Церковь пришла в социальную работу, когда изменился сам подход к этой сфере деятельности. Речь не только об общей гуманизации ценностей общества, но и о переходе от частной благотворительности к системной социальной работе. Основное отличие помимо многих других заключается в том, что благотворительность не ставит более широких целей, чем оказать помощь конкретному человеку в сложной ситуации. Социальная работа в конечном итоге ориентирована на переустройство общества и создание более справедливых условий для всех его членов[30]. В связи с этим произошло кардинальное изменение отношения к человеку, на которого направлена социальная работа («клиенту» или «пользователю»). Российский исследователь И.Э. Петрова отмечает, что в начале XX века объект благотворительности воспринимался как пассивный получатель помощи; в наше время пользователь «имеет право выбирать и быть независимым от социального работника — он полноправный партнер во взаимодействии с социальным работником»[31]. В современной социальной работе исключено

---

[28] Мартыненко Н.К. Организация благотворительных приютов для женщин «групп социального риска» в России в середине XIX – начале XX в. // Вестник ТГУ. Гуманитарные науки. История и политология. 2009. Выпуск 6. С. 345.

[29] Ребров, Дмитрий. Боголюбово: доверяй, но проверяй // Милосердие.ru. Православный портал о благотворительности. 13 октября 2009. URL: https://www.miloserdie.ru/article/bogolyubovo-doveryaj-no-proveryaj/ (дата обращения: 12.09.2018).

[30] Фирсов М.В. Технология социальной работы: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект. 2007. С. 66-67.

[31] Петрова И.Э. Клиент социальной работы // Социология (Москва). 2007. № 3-4. С. 91.

неуважительное уважение к пользователю, его принуждение к труду или молитве (в том числе с благими намерениями).

Русская Православная Церковь вынуждена осуществлять социальную деятельность в условиях потери как моральной, так и организационной монополии. По этой причине можно говорить о сосуществовании различных социальных организаций, проектов и инициатив, которые могут быть церковными (в административном смысле), могут быть не церковными, но православными по самоназванию, и могут быть светскими, не декларирующими православности, но ориентированными на православные ценности.

Наглядный пример представляет работа церковных и светских православно-ориентированных организаций по поддержке матерей и беременных женщин в сложной жизненной ситуации. Святейший Патриарх Кирилл неоднократно заявлял, что дома-приюты для женщин в сложной жизненной ситуации должны быть в каждой епархии, в частности на заседании Высшего церковного совета в мае 2018 года он вновь подчеркнул: «Церковь должна открыть свои двери и помогать таким женщинам»[32]. Сейчас Церковью открыто 57 таких домов, первым из которых был «Дом для мамы» в Москве. По мнению Патриарха, в поддержке нуждается любая женщина, выбравшая материнство — независимо от вероисповедания и семейного статуса. Бросается в глаза, что женщины, родившие вне брака, больше не подвергаются осуждению, а их детей не называют «детьми греха»[33]. С одной стороны, изменение церковной позиции обусловлено трансформацией общества и его морали. С другой стороны, оно отражает более глубокое понимание евангельской заповеди любви к ближнему, которая ранее не исполнялась в полной мере именно потому, что Церковь в этой области не намного опережала общество (хотя все же опережала).

Социальная работа православных и православно-ориентированых организаций в настоящее время не предполагает, что клиент является православным или воцерковленным; он также не рассматривается как объект обязательной катехизации. Клиентам не вменяют в обязанность участие в богослужении, хотя такая возможность обычно предоставляется. Как и в случае ранее приведенных примеров, это не только отражает изменения в обществе, но и позволяет полнее воплощать евангельские заповеди. Сейчас православные инициативы всех типов не обращают внимания на религиозную принадлежность добровольцев и даже платных сотрудников — во всяком случае, если это не приходская инициатива, участники которой, вероятнее всего, прихожане данного храма.

Терпимость частично обусловлена простой нехваткой людских ресурсов. В Канаде и Ирландии католическая церковь обычно использовала монахинь — кстати, после «тихой революции» в Квебеке резко сократилось число как монахинь, так и молодых девушек, желающих ими стать. Тем не менее, мои полевые исследования свидетельствуют, что в процессе работы социальных инициатив люди часто переживают духовную трансформацию, вплоть до случая, когда девушка пришла в православный проект будучи некрещеной и, по ее словам, атеисткой, но начала участвовать не только собственно в социальной работе, но и в молитвах (чтении акафистов), а теперь готовится принять крещение.

В заключение хотелось бы сказать, что в России мы наблюдаем уникальную ситуацию сворачивания развитой ранее социальной системы государства. Речь, конечно, вряд ли зайдет о полной ее ликвидации, но ситуация вполне может вернуться к уровню Ирландии и Квебека 1940-х годов, то есть государство будет частично финансировать социальную работу, отдавая ее при этом на аутсорсинг, в том числе и религиозным

---

[32] Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 11 мая 2018 года // Официальный сайт Московского Патриархата. 11 мая 2018. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5193186.html (дата обращения: 12.09.2018).

[33] См. истории подопечных «Дома для мамы», изложенные на странице ВКонтакте: https://vk.com/domdliamamy77

организациям. Если приход государства в сферу социального обеспечения привел в ряде стран к снижению интереса к организованным формам религии, можно ли предположить, что обратный процесс — уход государства — приведет к повышению такого интереса? Ответ на данный вопрос неочевиден, так как Русская Православная Церковь возвращается к социальной работе в условиях безвозвратной утраты «моральной монополии», а также организационной конкуренции с различными светскими проектами. В то же время успешная социальная деятельность Церкви, безусловно, позволит ей активнее продвигать свою социальную, культурную и иную повестку дня, а также усилит влияние православных ценностей в обществе.

Литература

Мартыненко Н.К. Организация благотворительных приютов для женщин «групп социального риска» в России в середине XIX – начале XX в. // Вестник ТГУ. Гуманитарные науки. История и политология. 2009. Выпуск 6. С. 343-348.

Петрова И.Э. Клиент социальной работы // Социология. 2007. № 3-4. С. 91-100.

Ребров Д. Боголюбово: доверяй, но проверяй // Милосердие.ru. Православный портал о благотворительности. 13 октября 2009. URL: https://www.miloserdie.ru/article/bogolyubovo-doveryaj-no-proveryaj/

Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета// Официальный сайт Московского Патриархата. 11 мая 2018. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5193186.html

Фирсов М.В. Технология социальной работы. М.: Академический проект. 2007.

Bernstien, Jaela. Children of sin: Quebec and Irish orphans share stories of abuse under care of Catholic Church // CBC News. 3 June 2017. URL: https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/duplessis-orphans-meet-irish-mother-baby-homes-1.4142930 (дата обращения: 12.09.2018).

Clément, Dominique. Duplessis Orphans // Canada's Human Rights History. URL: https://historyofrights.ca/encyclopaedia/main-events/duplessis-orphans/ (дата обращения: 12.09.2018).

Dreher, Rod. Fruits Of The Quiet Revolution \\ The American Conservative. 30 July 2018. URL: https://www.theamericanconservative.com/dreher/fruits-of-the-quiet-revolution-catholic-church-quebec/ (дата обращения: 12.09.2018).

Kelly, Adrian. Catholic Action and the Development of the Irish Welfare State in the 1930s and 1940s // Archivium Hibernicum. 1999. Vol. 53. P. 107-117.

McGarry, Patsy. The faith of Ireland's Catholics continues, despite all // The Irish Times. 11 August 2018. URL: https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/the-faith-of-ireland-s-catholics-continues-despite-all-1.3592019 (дата обращения: 12.09.2018).

Moran, Joe. From Catholic Church dominance to social partnership promise and now economic crisis, little changes in Irish social policy // Irish Journal of Public Policy. 2009. Volume 2. Issue 1. URL: http://publish.ucc.ie/ijpp/2010/01/moran/01/en (дата обращения: 12.09.2018).

Quinn, David. Mother and baby homes: a hidden history \\ The Irish Catholic. 29 March 2018. URL: https://www.irishcatholic.com/mother-and-baby-homes-a-hidden-history/ (дата обращения: 12.09.2018).

References

Martynenko N.K. Organization of charity shelters for women from "the groups of social risk" in Russia in the middle of the 19th – the beginning of the 20th centuries // Vestnik TGU. 2009. Issue 6. P. 343-348.

Petrova I.E. The client of social work // Sotsiologiia. 2007. № 3-4. P. 91-100.

Rebrov D. Bogoliubovo: Trust, but Check // Miloserdie.ru. October 13, 2009. URL: https://www.miloserdie.ru/article/bogolyubovo-doveryaj-no-proveryaj/ (дата обращения: 12.09.2018).

Speech of His Holiness Patriarch Kirill at the meeting of the Supreme Church Council // Official site of the Moscow Patriarchate. May 11, 2018. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5193186.html (дата обращения: 12.09.2018).

Firsov M.V. Technology of social work. Moscow: Akademicheskii proekt. 2007.

MICHEL O.V. STRONG RELIGION AND NATIONAL SENTIMENT – A CASE STUDY INQUIRY FROM GERMANY

Abstract. This contribution discusses the possible interrelations between the strongly religious identity and other intersecting codes of self-determination such as an ethnie and a nation. It identifies the factor of religious world-denying as crucial for understanding identity politics employed by fundamentalist actors in their positioning to the organizational environment, understood as "the sinful world". This factor explains the character of positioning towards "different others", i.e. people with different religious and ethno-national identity features or with dissenting lifestyles and dissenting worldviews. The study provides a case analysis involving a strongly religious, ultra-conservative movement from Germany: On the grounds of this case, it explains the role of religious world-denying in identity politics of strongly religious actors and in their conflictive positioning towards "the world" and "the different" perceived in opposition to the 'divine plan of salvation for the people of God'.

Keywords: holy nationalism; fundamentalism; religious world-denying; conflict; positioning; identity; ethnie; nation.

Research interest: The scholarly literature on the possible conflation of *strongly religious* and *nationalist* self-determination focuses first and foremost on the notion of 'holy nationalism' as an empirically extractable identity pattern: This pattern is separated from other analytically conceivable interconnections of the (ethno-)national and religious sentiments in human relations and actions.[34] One of the first classifications of 'holy nationalism' is provided by Cruise O'Brien (1988): The scholar explores different expressions of the utopian 'salvation ideologies' for 'the chosen people of God' with their simultaneous reference to self-determination as a nation. Following this work by Cruise O'Brien (1988), Langewiesche (2008) distinguishes three major identity patterns of 'holy nations': These are 'the chosen people,' 'the chosen people with tenure,' and 'the deified nation'. The *first type* of 'holy nationalism' ('the chosen people') relates to a nation defined as 'chosen by God', but competing with other nations for his grace. The latter semantics are considered to be an integral part of the 'salvation plan'. The narrative of this type emphasizes the will and power of God to grant nations the status and position of 'the chosen' and 'not-chosen' ones. The *second type* of 'holy nationalism' ('the chosen people with tenure') frames nations as 'holy actors' endowed with a permanent grace of God in pursuing 'his plan of salvation' for 'the chosen'. Finally, in case of the *third type* of 'holy nationalism' ('the deified nation') a nation frees itself from its bonding to God and its dependence on his grace: The narrative here grants the nation the status of 'Gods' with unlimited power and preponderance over all other nations. Following Cruise O'Brien (1998) one of the historical examples of the 'deified nation' was represented by the Nazi regime in Germany during the Second World War. This classification of 'holy nations' enjoyed great attention in the scholarly discourse, encompassing a number of consentaneous or to some extent critical

[34] Cf. for example Billig (2004[1995]), Geyer (2004), Langewiesche (2008) or Smith (2008, 2010).

responses.[35] However, whichever position Cruise O'Brien's interpreters took, they inevitably identify semantics of 'salvation for the chosen' (with reference to God or just to one's own exclusively defined self-determination as a nation) as the source of *social conflicts*. Such semantics serve as an instigation of social tensions, emerging on the internal and external lines of border regimes in social collectivities with features of 'holy nations': Due to the collective self-enhancement through the exclusively defined and conflated ideas of nation and religion, 'holy nations' commit themselves to intolerance towards all dissenting meaning systems and their spokespersons as well as towards anyone who differs from the typical identity characteristics of the particular strongly religious nationalist collectivity. Finding its 'apogee' in the conflation with nationalism, the idea of 'salvation for the chosen' was able to mislead whole states into the delusion and mania of (very often violent) self-assertion over other nations, minority groups and human life in particular. Through such identity politics 'holy nations' consolidated their border regimes, advancing conflictive tensions, violence and exclusion of "the different"[36] and outsiders. In pursuit of their 'plan of salvation' 'holy nations' strive for political and social domination and aim to implement their particularistic, homogeneous social order which they consider to be 'ideal', 'paradisiacal' and 'freed' from any social problems.[37] Not every strongly religious or quasi-religious movement develops this combustible mixture of nationalism. However, every strongly religious movement operates with the idea of 'salvation for the people of God', which provides the basis for boundary making in strongly religious collectivities,[38] and which under specific socio-historical circumstances can conflate with other codes of self-determination (such as e.g. an ethnie or a nation), each with different forms and strength of its empirical expression.[39]

Research problem: Providing insightful comprehension of social dynamics in the field of strongly religious nationalist groups, the research on 'holy nationalism' does not reveal an important issue concerning semantics of religious world-denying typical for strongly religious movements endorsing the idea of 'salvation aristocracy'. In other words, the research on 'holy nationalism' does not explicate whether and how a specific mode of religious world-denying might influence social tensions provoked by strongly religious groups and whether the factor of religious world-denying might influence tendencies to conflation of strongly religious self-identification with other codes of self-determination, such as an ethnie or a nation. Several classic and more recent studies on strongly religious movements define semantics of religious world-denying as an identity-shaping factor which induces reactivity in the positioning of

---

[35] Cf. for example Akenson (1992), Gumbrecht (2013), Langewiesche (2008) or Will (1994).

[36] Following Michel (2014b), I use the term "the different" (or "different others") to denote social positions of people who differ from the group of reference with its typical features of the group identity concerning specific socio-demographic characteristics and value orientations. The group of reference perceives these differences (in socio-demographic characteristics and value orientations), frames them in terms of "non-conformity" and refers to them in order to justify various lines and strategies of social differentiation as well as various forms of discrimination. I use the term "different others" (as well as the terms "the sinful world", "the evil", "enemies" etc.) in double inverted commas in order to stress the perspectivism in the definition processes undertaken by the group of reference.

[37] Characteristically, such ideologies reduce the perception, definition and solution of possible social problems to the persecution of the order's "enemies". The latter can be people who question power relations and constitution of the particularistic social order including its internal and external lines of social differentiation. Furthermore, these can be people, who differ from the typical characteristics of the strongly religious (nationalist) identity (Cf. Almond, Appleby, & Sivan, 2003).

[38] For example, Max Weber (1963[1920]) refers to the term "salvation aristocracy" ("Heilsaristokratismus"), in order to define specific self-symbolization and self-definition processes of strongly religious actors (i.e. religious virtuosos), which manifests in their self-aggrandizement through the idea of 'salvation for the chosen only' and which is accompanied by rejection and devaluation of all dissenting lifestyles and different identity features (p. 541). According to Weber, the phenomenon "salvation aristocracy" serves to consolidate border regimes in communities of religious virtuosos specifically in their relationship towards the organizational outside as well as towards the "not-comrade" ("Ungenosse") and "the iniquitous" ("Ungerechte") (pp. 247, 543).

[39] In fact, these are exactly the ethno-religious communities, which for example Antony Smith (2008) defines as the sources of many nations and the reason for nations' persistency (p. 29).

religious virtuosos to their organizational environment and to non-members in general. In addition, research on religious world-denying shows that strongly religious actors can develop different modes of world-adjustment ranging from religiously motivated self-exclusion to dynamics of world-conquering.[40] Furthermore, more recent studies stress that these are exactly those specific modes of religious world-denying, which are responsible for differences in the positioning to the "different others" (i.e. to people with dissenting lifestyles and with differing identity features).[41] Taking these studies into consideration, it is conceivable to suggest the following *research assumptions and research objects* for further exploration: A specific mode of religious world-denying (as a factor shaping the strongly religious identity) is likely to relate to specific identity politics and is likely to have an effect on other intersecting codes of self-determination such as, for example, an ethnie or a nation. Additionally, it is conceivable to expect that strongly religious actors can define their role in 'the plan of salvation for the chosen' in a different way according to the selected mode of religious world-denying: This role definition is likely to lead to (a) different expressions of their religious, ethnic, ethno-national and national identity politics and (b) different modes of their positioning towards "different others".

This contribution aims to discuss these research aspects referring to existing theories on strongly religious world-denying and providing an analysis of a strongly religious movement which is active in Germany and displays the dominant mode of inner-worldly conquering in its relationship towards "the world", i.e. towards its organizational outside. This research objective defines the structure of this contribution: *Firstly*, the article explains the precise role of religious world-denying in social conflicts with participation of strongly religious actors as well as in the positioning towards "the different". *Secondly*, it touches upon methodological issues concerning the empirical basis, data analysis and reconstruction of the research case selected to clarify the research assumptions of this investigation. *Thirdly*, the article provides a case analysis of a strongly religious movement with a specific mode of world-denying while taking into closer consideration (a) its self-understanding as 'the people of God' with a particular 'plan of salvation', (b) its relation to ethnic and national codes of self-determination with particular expressions of ethno-national sentiment, and (c) its positioning to "different others". *Finally*, this contribution concludes with the discussion of the research results.

ПЕРЕСЫПКИНА А.В. РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ВОСПИТАНИИ НРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ ЛИЧНОСТИ

Аннотация. Воспитание нравственных качеств является необходимым условием гармоничного развития личности. Особенно важно в образовательной среде создавать условия, способствующие пониманию и принятию молодыми гражданами страны гражданско-патриотических и духовно-нравственных ориентиров. Отечественные ученые в своих трудах отмечали значимость православного культурного наследия, знание которого может способствовать не только преодолению многих неблагоприятных факторов отмечаемых в подростковой среде, но и осознанию пагубных и трагичных событий в истории нашей страны. Между тем, преодолеть степень ослабленного рефлексивного отношения молодого гражданина нашей страны к социальной действительности, можно благодаря активной деятельности, развитию коммуникативных качеств, ответственности за свои поступки. Под влиянием православной культуры происходит переосмысление ценностных установок и идеалов, осуществляется мировоззренческая переориентация личностного и общественного сознания. Приобщение детей и молодежи к православным культурным ценностям, имеющим общенациональную значимость, является необходимым условием формирования личности.

---

40 Almond et al. (2003), Michel (2014a), Weber (1963[1920]).

41 Almond et al. (2003), Michel (2014b, 2015/forthcoming).

Ключевые слова: Православие; культура; нравственность; молодое поколение граждан; духовность.

PERESYPKINA A.V. THE ROLE OF ORTHODOX CULTURE IN THE EDUCATION OF THE MORAL QUALITIES OF THE PERSON

Abstract. Education of moral qualities is a necessary condition for the harmonious development of the individual. It is especially important in the educational environment to create conditions conducive to understanding and acceptance by young citizens of the country of civil-Patriotic and spiritual and moral guidelines. Russian scientists in their works noted the importance of the Orthodox cultural heritage, the knowledge of which can contribute not only to overcoming many adverse factors noted in the teenage environment, but also to the awareness of the harmful and tragic events in the history of our country. Meanwhile, it is possible to overcome the degree of a weakened reflexive attitude of a young citizen of our country to social reality through active work, the development of communicative qualities, responsibility for their actions. Under the influence of Orthodox culture, there is a rethinking of value attitudes and ideals, a worldview reorientation of personal and social consciousness. The introduction of children and young people to Orthodox cultural values of national importance is a necessary condition for the formation of personality.

Keywords: Orthodoxy; culture; morality; young generation of citizens; spirituality.

Проблемы воспитания нравственных качеств личности напрямую связаны с теми преобразованиями, которые касаются всех сфер жизнедеятельности современного российского общества, инициируя освоение специальной области общественного опыта, путем определения новых мотивов и потребностей, их трансформацию и соподчинение.

Принято считать, что успешно социализировавшаяся личность та, которая усвоила и может воспроизвести определенную систему знаний, норм и ценностей и будет функционировать в обществе как полноправный ее участник. Ни социально-политические, ни экономические реформы не будут целостными, если в основу всей жизни не положить духовно-нравственные принципы, основанные на знании духовного наследия, с обращением к богатому историческому и культурному прошлому нашей страны.

Умственное воспитание, отвечающее личным свойствам каждого индивида с учетом его психофизиологических особенностей развития, приобретение опыта нравственного поведения, наполненного содержанием православных ценностей и его освоением в семье, детском саду, школе, в окружающем социуме, не может осуществляться полноценно без изучения духовной истории своей страны, своего края.

Российский ученый Л.С. Выготский отмечал, что «степень социализации личности является важным критерием ее адаптации к жизни в обществе и социальная ситуация развития представляет собой исходный момент для всех динамических изменений, происходящих в развитии в течение определенного периода. Она определяет те формы и тот путь, следуя по которому ребенок приобретает новые свойства личности, черпая их из действительности, как из основного источника развития, тот путь, по которому социальное развитие становится индивидуальным».[1; 191] Юным гражданам важно научиться адаптироваться в мире людей и стать счастливым, добрым и успешным.

Ученые-обществоведы, историки, философы, социологи, психологи обращают пристальное внимание на изучение и актуализацию проблемы формирования ценностных ориентаций, видя в ней, прежде всего, комплексный анализ развития трансформирующегося социума. Многие из них сходятся во мнении, что неразрешенная, на первый взгляд, задача по преодолению ослабленного рефлексивного отношения современного молодого гражданина нашей страны к социальной действительности, может иметь положительный результат.

Использование в полной мере педагогических условий в процессе формирования духовно-нравственных качеств, основанных на осознанном изменении мировоззренческих установок молодых людей, определяет их активную жизнь в социокультурной среде. Как положительный вариант, духовно-нравственная личность формируется в ходе деятельности осуществляемой в образовательной организации при условии создания благоприятной воспитательной среды, культивируя определенный набор ценностей.

Между тем, ценностные качества могут формироваться в ходе стихийной социализации под влиянием окружающей среды либо в процессе воспитательной деятельности, когда сам факт социализации контролируется. Таким образом, воспитание нравственных качеств происходит в единстве с развитием внутренних детерминант деятельности, которые соотносятся с общими ценностными представлениями, основанными на социальном и индивидуальном опыте человечества.

С точки зрения гражданского понимания, такие организации как детский сад и школа, являющиеся частью институциональной образовательной системы, сфокусированы не только на развитии интеллектуальных возможностей личности, но и формировании первичных представлений о жизненных ценностях и нормах, необходимых для вхождения в общественную жизнь. Расширяется возможность общения. Кроме общения со взрослыми, возникает устойчивая среда общения со сверстниками, что само по себе позволяет развивать коммуникативные навыки, которые целесообразно направлять на формирование духовно-нравственных качеств.

Возможности воспитательной среды, например, в школе, способствуют воспитанию коммуникативной культуры, выстраиванию конструктивных взаимоотношений, овладению способами реализации прав и ответственности по отношению к себе как личности, семье, окружающим, своей стране.

Обращение к православному культурному наследию нашей малой родины, истории и культуры нашего Отечества, может способствовать преодолению многих неблагоприятных факторов отмечаемых в подростковой среде. Приобщение детей и молодежи к православным культурным ценностям, имеющим общенациональную значимость, является необходимым условием формирования личности, воспитания гражданина России с высоким уровнем нравственности и ответственности за свои поступки, защитника культурно-исторических достижений.

Воспитание духовной культуры как одной из форм социализации личности, выступает в качестве необходимого условия формирования человека нового времени – разностороннего, творческого и гармонично развитого. Человек не может быть удовлетворен только окружающими его ценностями. Бездуховность, безрелигиозность – подготовленная почва для произрастания безнравственности во всех ее проявлениях.

Православная культура активно воздействует на социальные процессы и духовно-нравственный облик современного человека, российского общества в целом. Сегодня жизненное самоопределение и социальная карьера молодого человека во многом зависит от уровня его культурного, интеллектуального и профессионального потенциала. Способом реализации культурной социализации молодого специалиста выступают те знания, которые «способствуют преодолению односторонности и фрагментарности развития личности, расширяют возможности каждого индивида раскрыть свой внутренний потенциал и ведут к обретению гражданской позиции». Сегодня существует социальный запрос населения, стремящегося воспитать своих детей в соответствии с принципами православной культуры, высоконравственными людьми, ответственными за себя и свое Отечество. В духовной жизни российского общества происходит существенное переосмысление ценностных установок и идеалов, осуществляется мировоззренческая переориентация личностного и общественного сознания.

Философы и педагоги прошлого (Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский, К.Д. Ушинский и другие) рассматривали личность, прежде всего в ее духовно-нравственном аспекте. Н.А. Бердяев писал, что русские люди должны жить в ладу со своей совестью, с

православными патриотическими традициями предков.[1;53] Известный русский философ И.А. Ильин отмечал, что духовность человека предполагает существование в его душе веры, совести, верности, любви и патриотизма. По его мнению, в будущем перед новой, демократической Россией встанет важнейшая задача - выработать новую систему национального воспитания, от чего будет зависеть ее историческая судьба. [3;816]

В российской педагогике на протяжении многих лет сложились традиции духовного осмысления педагогической деятельности и получили развитие в работах протоиерея Александра (Салтыкова), Е.П. Белозерцева, В.А. Беляевой, М.Я. Виленского, архимандрита Зиновия (Корзинкина), В.М. Меньшикова, И.В. Метлика, Н.Д. Никандрова, Б.В. Ничипорова, Т.И. Петраковой, Т.А. Флоренской, игумена Георгия (Шестуна), Р.В. Янушкявичюс, О.Л. Янушкявичене и других ученых. Стоит отметить исследования В.В. Зайцевой, Н.М. Трофимовой, Е.В. Бондаренко, Г.А. Мусаелян, Н.Е. Щурковой, в которых рассматриваются психолого-педагогические проблемы нравственного воспитания. Введение в образовательный процесс школьных учреждений религиоведческих дисциплин находят отражение в работах В.М. Меньшикова, Т.И. Петраковой, Л.А. Харисовой, И.В. Метлика, Н.С. Борисова, П.С.Гуревича и др. Краткий перечень отечественных ученых, чьи труды посвящены исследованию проблем духовно-нравственного воспитания, позволил обозначить такую форму социализации личности, в основе которой воспитание духовного человека нового времени – разностороннего, творческого и гармонично развитого.

Всегда в России духовно-нравственное воспитание традиционно способствовало становлению нравственных качеств личности на основе православной культуры во всех формах ее проявления – религиозной, идеологической, научной, художественной, бытовой. Обращение к национально-нравственным и культурно-эстетическим традициям влияют на формирование личности, развивают такие качества, которые позволят ей успешно интегрироваться в современном мире, достичь высокого уровня культуры, широты кругозора, полноты усвоения морально-этических ценностей.

Духовное возрождение российского общества – есть главное условие его выживания, сохранения российского народа и умножения духовного наследия в современном мире. В целях воспитания духовности, а также формирования нравственных качеств личности, способной к созидательному процессу и действиям в интересах общества и Родины, разрабатываются и принимаются нормативные документы. Губернатор Белгородской области Е.С. Савченко отметил, что «конкуренция, которую мы старательно культивируем в себе, экономике, человеческих отношениях, может наделать множество бед, если общество отстает в духовном и нравственном развитии». Чтобы окрепнуть и возрасти в вере, любому человеку, а тем более целому народу необходимо преодолеть множество испытаний и побороть множество искушений. А для этого важно нам всем быть единомышленниками в деле воспитания юных граждан, учиться и учить их на трагичных событиях истории страны как стать человеком нравственным, обладающим чувством ответственности за судьбу своей страны, как стать истинным патриотом.

Патриотическое сознание российских граждан определено как важнейшая ценность, как основа духовно-нравственного единства общества. Поэтому для организации эффективного патриотического воспитания усилий одной только системы образования недостаточно. Сегодня крайне необходимы согласование полномочий и ответственности государства, церкви, педагогической науки, семьи, образовательных учреждений и средств массовой информации.

Одной из серьезных проблем современности является утрата нашего главного национального достояния – культурной идентичности. Наше молодое поколение стоит на пороге столкновения с новыми вызовами, которые нацелены на подмену исторического прошлого, на отрицание либо фальсификацию исторической правды, субституцию исконных духовно-нравственных ценностей, которые во все времена являлись первоосновой воспитания патриотизма и гражданской ответственности.

Совершенно очевидно, что образовательным учреждениям отводится ведущая роль в формировании гражданской позиции молодых людей. Аккумулируя свои возможности и свой функционал школы, колледжи, университеты представляют собой центры интегративного, социокультурного и общенационального пространства духовно-нравственного и патриотического воспитания юных граждан. При этом не стоит забывать, что воспитание каждого ребенка начинается, прежде всего, с семьи. В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина» и Федеральных государственных образовательных стандартах отмечается необходимость укрепления института семьи, что будет содействовать духовно-нравственному развитию и патриотическому становлению общества.

Опираясь на нашу героическую историю, культивируя морально-нравственные ценности, выработанные народом России за более чем тысячелетие, находя исконные духовные ориентиры, закладываются и укрепляются основы гражданской сплоченности. Историческое и духовное единство народа, объединяющие нас моральные ценности – такие же неоспоримые факторы государственного строительства, как его политическая и экономическая составляющие.

Помня о мудрости древних греков говоривших, что духовность необходимо возделывать подобно тому как пахарь возделывает землю, образовательная организация выступает инициатором и проводником моральных принципов, заронив семя духовности в душу ребенка. Минимизация проблем и разрешение противоречий, связанных с процессом формирования личности возможны при условии создания **единого социально-воспитательного пространства,** интеграции деятельности различных социальных субъектов, своевременного учета общественного мнения и упреждения большинства негативных процессов, связанных с воспитанием человека, способного сберечь и преумножить лучшие традиции своего народа.

Текущий год ознаменован столетием со дня трагической кончины царской семьи Романовых, что является горестным напоминанием об историческом событии, трагической ошибке, изменившей судьбу России. Время дает не просто шанс, чтобы проанализировать этапы российской истории, но осмыслив духовные последствия драматических событий, раскаяться за содеянное. Утверждение в обществе духовно-нравственных ценностей основанных на православной вере, позволит не только задать основополагающий вектор в воспитании нравственных качеств личности молодых граждан, но и способствовать уменьшению рисков возникновения новых цивилизационных трагедий.

Литература

1. Выготский Л.С. Проблемы культурного развития человека. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо. 2005. 1136 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Изд. Современные записки. Париж, 1931. 320 с.
3. Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт.предисл., отв.ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1216.
4. **С**тратегия формирования регионального солидарного общества на 2011-2025 годы. Белгород. 2011 г. 43 с.
5. Зиятдинова, Ф.Г. Социальные проблемы образования. М.: Российск. гос.гуманит. ун-т., 1999. 282 с.
6. Ушинский, К. Д. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. М., 1974. Т.2. С.160.
7. Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. 2-е изд., дополнен. СПб., Изд-во: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1999. С.190
8. Выготский Л.С. Психология искусства / Под. Ред. М.Г. Ярошевского, М.,1987. С.229-250.

9. Федосеева О. Ю. Педагогическая диагностика духовного и нравственного развития младших школьников // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2014. Т. 2. С. 206-210.
10. Лихачев Д.А. Земля родная. М., Просвещение. 1983. С. 19.

References

1. Vygotsky L. S. Problems of cultural development of the person. Psychology of human development. - M.: Publishing Sense; Eksmo. 2005. 1136 p.
2. Berdyaev N. Ah. The appointment of man. Experience of paradoxical ethics. Ed. Modern notes. Paris, 1931. 320 PP.
3. Il'in I. A. the Path of spiritual renewal., ed.Preface., OTV.edited by O. A. Platonov. Moscow: Institute of Russian civilization, 2011. 1216.
4. Strategy of formation of regional solidary society in 2011-2025. Belgorod. 2011 43 p.
5. Ziyatdinova F. G. Social problems of education. M.: Russian. state humanit. Univ. of Illinois, 1999. 282 p.
6. Ushinsky K. D. Selected pedagogical works: In 2 T. M., 1974. Vol.2. P. 160.
7. Likhachev D. S. Essays on the philosophy of artistic creativity. 2nd ed., supplemented. SPb., Publishing house: Russian-Baltic information center BLITZ, 1999. P. 190
8. Vygotsky L. S. Psychology of art / Ed. Red. M. G. Yaroshevsky, M., 1987. P. 229-250.
9. Fedoseeva O. Scientific-methodical «concept»Electronic journal diagnostics of spiritual and moral development of Junior schoolchildren". 2014. Vol.2. P. 206-210.
10. Likhachev D. A. Native Land. M., Enlightenment. 1983. P. 19.

СМИРНОВ М. Ю. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ПОИСКАХ СМЫСЛА

Аннотация. В статье рассмотрены изменения в предметном поле социологии религии, происходящие в результате возникновения новых форм религиозной жизни общества. Автор указывает на необходимость развития качественных исследований и формирования новых теоретических подходов в социологии религии.

Ключевые слова: социология религии; социологические теории религии; религиозная идентичность; новые формы религии.

SMIRNOV M. YU. SOCIOLOGY OF RELIGION IN SEARCH OF MEANING

Abstract. The article deals with the changes in the subject field of sociology of religion that occur as a result of the emergence of new forms of religious life of society. The author points to the need to develop qualitative research and the formation of new theoretical approaches in the sociology of religion.

Keywords: sociology of religion; sociological theories of religion; religious identity; new forms of religion.

Социология религии, в качестве относительно артикулированной отрасли знаний, начиналась столетие тому назад не с полевых исследований, а как академическая деятельность, воплотившаяся в социологические теории религии, ныне ставшие уже классикой. Это было закономерно, поскольку требовалась аккумуляция многообразного и разнопланового исследовательского материала, наработанного к тому времени в предметных сферах разных направлений социального познания. Проще говоря, на рубеже прошлого и позапрошлого веков происходило комплексное осмысление того состояния, в котором перед исследователями представал объект по имени религия.

Далее последовал вековой путь развития, когда произошло становление эмпирического и прикладного уровней социологии религии. Наполняемость социологического знания о религиях конкретикой постоянно требовала разработки более точных методик получения и проверки данных.

Теоретизирование при этом обычно как бы догоняло эмпирические исследования, схватывая и выражая в различных концепциях многообразие и динамику отношений в обществе по поводу религий.

Рискну утверждать, что в социологии религии за всё время её существования было немного, так сказать, «опережающих теорий», которые бы из обобщения наличных данных предсказывали возможные варианты развития религиозной ситуации, как локально, так и в глобальном масштабе. Можно, конечно, какие-то случаи такого рода теорий разыскать в умозрениях тех или иных мыслителей, засветившихся на поле социологии религии (концепт «культа» как типа сообщества у Говарда Беккера, например). Но всё же очевидно, что прогностическая функция – это далеко не самое сильное, чем может похвастаться социология религии.

Обращаясь к трём временным измерениям религии – прошлому, настоящему и будущему, – социология религии неплохо описывает «post factum» диахронные процессы, пытается более или менее адекватно отразить синхронные, но настороженно затихает перед прогностикой.

И это обстоятельство заставляет задуматься над банальным вопросом: а в чём смысл социологического исследования религий, если оно не имеет убедительных перспективных выводов, довольствуясь постоянным замером текущей религиозной динамики и превращая это в самодостаточное действие?

Говоря о прогностике, я вовсе не имею в виду какие-то футурологические умствования, уводящие в даль далёкую. Социолог религии не должен быть звездочётом-предсказателем в глубины будущего, втайне надеющимся, что к тому времени «помрут либо эмир, либо осёл, либо они оба». Но на объяснение обозримой перспективы социология религии работать должна.

Убеждён, что попытаться это сделать можно, прежде всего, вновь, как и столетие тому назад, обратившись к академической теоретической работе. Надо выбираться из ползучего эмпиризма количественных исследований. Ныне наша отрасль стоит перед необходимостью новых социологических теорий религии. Слишком переменилось «поле» или, точнее, обстоятельства существования религий, чтобы по-прежнему увлечённо разглядывать деревья, не видя за ними леса.

Количественные исследования исчерпали ресурс эффективности, – не вообще как таковые, а в том смысле, что уже не могут ничего прибавить к тому, что можно опознать и без них. Скорее, эти исследования создают «магию цифр» (пользуясь фразеологизмом из названия известной статьи Филатова и Лункина [2]) и фактически не отражают реальность, а конструируют некие правдоподобные образы реальности. Часто же просто работают на манипулирование общественным сознанием. Собственно, сила обаяния количественных исследований – в цифрах. Поддаваясь этому влиянию, мы оказываемся, вольно или невольно, сродни пифагорейцам. Цифра ведь это знак числа, а число всегда наделяется каким-то магическим свойством.

Качественные исследования и экспертные оценки показывают, что предметная сфера социологии религии существенно меняется. Возникает то, что трудно идентифицировать с религией в традиционных понятиях, используемых религиоведением.

Что же является более или менее видимыми признаками изменений в объекте (религиях), а значит и изменения самого объекта? Назову только два признака.

1. Наличие относительно широкого масштаба религиозной самоидентификации при одновременном отсутствии у большинства приверженцев любой религии устойчивых вероучительных представлений, при невостребованности доктринальных смыслов и адаптации религиозных практик к повседневным, т. е. профанным нуждам.

Можно сказать, что во все времена верующие было мало искушены доктринальными познаниями. Но в условиях монопольного положения религий, конфессионально инспирированные умонастроения всё равно преобладали в мотивации образа жизни, от бытовой повседневности до актов экономической и социальной активности,.

Из аналитики этих процессов родился знаменитый «тезис Вебера», как теория, показывающая определяющую роль религиозных установок в формировании разных типов социальности. Похожую корреляцию, как известно, искал и С. Н. Булгаков в ракурсе проблем «православной общественности» и «православной этики и духа капитализма». Но для убедительности такого теоретизирования было хорошее условие – наличие устойчивого конфессионального бэкграунда, пусть и в приблизительных понятиях, но свойственного большинству субъектов этой корреляции.

Ныне же, с учётом последствий секуляризации и мировоззренческого плюрализма, приходится наблюдать процесс иного рода – социальность вносится в размытое религиозное сознание, структурируя его в зависимости от целей такой интерполяции.

Это может быть, допустим, внесение радикально-экстремистской политической мотивации, как оно происходит, например, в среде участников ряда движений приверженцев ислама. Это может быть и внесение мотивации патриотизма и служения государству, как оно происходит в современной России среди приверженцев православия. Можно и ещё какие-то близкие по интенции модусы обнаружить.

То есть, упрощенно говоря, **не религиозные потребности формируют социальность, а социальность интегрируется в религиозную сферу и преобразовывает её по своим лекалам.**

При этом внешняя конфессиональная маркировка сохраняется и ей даже уделяется повышенное внимание, когда эффектная, эстетизированная и эмоционально подпитываемая, форма или презентация религиозной экипировки успешно компенсирует размытость вероучительных смыслов и угасающий ритм собственно религиозных практик.

Самоидентификация людей с религией, происходящая преимущественно в режиме адаптации вероучительных норм к повседневному жизненному миру верующих, – это распространённое состояние в религиозной ситуации любого современного общества [5]. Уже не раз отмечалось, что религиозная идентичность выступает в действительности своего рода превращённой формой этнической, гражданской или вообще социальной идентичности [1].

Из анализа такого состояния в России возможен, к примеру, вывод, что православие существует как мистически генерированная номинация, но не как целостность в социальном плане, причём не только в силу разных исторических обстоятельств бытия конфессии, но и поскольку «православная» идентичность конструируется из произвольных трактовок самого православия, совсем не обязательно предполагающих конфессиональные смыслы. Обычная ситуация – самоопределение в качестве православных без воцерковлённости или даже вообще без веры в Бога (феномен так называемых «православных атеистов»). Аналогичные состояния свойственны и другим религиозным традициям (при известной специфике каждой из них).

2. Религии явно утратили монополию на так называемую духовную сферу, хотя по инерции продолжается декларирование тождество духовности и религиозности. В современных условиях плюрализма возникла и усиливается ситуация конкуренции предлагаемых религиозных и нерелигиозных «продуктов» при мировоззренческом выборе.

Кстати, нерелигиозные это вовсе не обязательно антирелигиозные. Так называемый «новый атеизм» далеко не стал чем-то чрезвычайно влиятельным и уж точно не может быть широкомасштабной альтернативой религиям.

Но функциональные эквиваленты прежним моделям религиозного выбора реально существуют и увлекают растущие контингенты последователей. Наблюдаются такие

явления, которые в широких масштабах ранее не фиксировались. На свободе от былой жёсткой религиозной институциональности возникает плюралистическое разнообразие явлений, – апатеизм, бриколаж, вернакулярность, гибридизация, игностицизм, итсизм, исповедание без принадлежности и принадлежность без исповедания, креолизация, транскультурация, «vicarious religion» и проч. Всё это уже трудно опознаваемо по традиционным «признакам религии». Сюда же добавим и феномены квазирелигий, киберрелигий (в виртуальном пространстве), пародийных религий. По точному наблюдению Даниэль Эрвьё-Леже: «...индивид строит свой духовный и религиозный микромир из калейдоскопа разбросанных повсюду элементов, почти всегда вырванных из того символического синтаксиса, который позволил бы их адекватно ‘прочесть’. Что ж, надо просто исходить из этого факта, а не тщетно сожалеть о тех ушедших временах, когда религиозная и идеологическая социализация в раннем возрасте способствовала созданию компактных, стабильных идентичностей, ясно друг от друга отличимых и социально идентифицируемых» [4, с. 260].

Указанные признаки вовсе не являются свидетельством пресловутого «кризиса религии». Вообще-то кризис – это показатель того, что организм как раз борется за выживание. И действительно, повсеместно происходят трансформации, при которых образуется новый тип институциональности – сохранение и укрепление организационных функций конфессиональных сообществ при нечувствительности их участников к вероучительному контенту религий. Религиозные организации эффективно удерживают внешние маркеры, вроде упрощённых форм как бы религиозного поведения, уже почти не обязывая последователей вникать в доктринальные смыслы. Мистический опыт не исчезает при этом, но уходит в глубины приватного религиозного сознания. Это – свидетельство не якобы упадка религии, но скорее переустройства институциональных устоев религий. Религии зримо получают новую востребованность, но не в их мистико-сотериологическом значении, а как символические представители этнической, социальной или политической идентичности.

Что со всем этим делать социологии религии? Получается, что, пройдя трудную дорогу становления, социология религии за это время сформировала образ объекта, на котором отработаны исследовательские методики и теоретические модели, но который всё больше уходит в прошлое и не собирается дожидаться, пока социологи религии организуются, вооружатся новыми методами и дружно приступят к его изучению.

Надо признать, что с религией творится что-то такое, что уже далеко не всегда поддаётся привычному научному инструментарию. Наиболее проницательные исследователи ищут адекватные подходы, будь-то так называемая «новая парадигма в социологии религии» или, скажем, «социология духовности» [3, с. 209–211, 355–359].

Это подсказывает нам актуальный вектор развития социологии религии, смысл которой должен определяться новым теоретизированием, способным не только охватить спектр обозначенных новаций и трансформаций, но и стать основой социологического прогноза перспектив религиозной жизни общества. Иначе зачем тогда нужны наши научные штудии?

Литература

1. Пронина Т С. Религия в поисках идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издат. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015.

2. Филатов С. Б., Лункин Р. Н, Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35–45.

3. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

4. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / пер. с фр. А. С. Агаджаняна // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.

5. Religions and Identities in Transition / ed. by I. Borowik, M. Zawila. – Kraków: NOMOS, 2010.

СУХОРУКОВ В.В. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ 11-ОГО ЧЛЕНА НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО СИМВОЛА ВЕРЫ

Аннотация. Автор проанализировал различие между старым и новым вариантами Никео-Константинопольского Символа веры. Изменения, внесённые в его 11-ый член, осмыслены по трём концептуальным параметрам. Показана противоположность старообрядцев и новообрядцев. Социология религии может использовать этот подход в качестве гипотезы или критерия.

Ключевые слова: Символ веры; воскресение; инверсия; фальсификация; классификация.

SUKHORUKOV V.V. SOCIOLOGICAL ASPECT OF ELEVENTH PART OF NICKEO-CONTANTINOPLE CREED

Abstract. Author analysed distinguish between old and new variants of Nickeo-Constantinople Creed. Changes in eleventh part of it comprehended by three conceptual parameters. Opposition of old and new believers is shown. Sociology of religion can use this approach as hypothesis or criterion.

Keywords: Creed; resurrection; inversion; falsification; classification.

Одним из ключевых элементов любой религии является Символ веры. В некоторых религиях он может отсутствовать в явном виде или по причине высокой динамичности вероучения, или по принципиальным соображениям о невербализуемости основных догматов, или ещё в связи с какими-либо обстоятельствами. Православие, однако, имеет специальную молитву соответствующего характера.

По отношению к деятельности патриарха Никона в XVII в. православие в России существует в двух основных вариантах: предреформенном и постреформенном. Первый вид имеет относительно нейтральное название «старообрядчество, староверие» (постреформенные православные полагают их раскольниками, сектантами). Второй вид не имеет безоценочного специального названия, которое было бы столь же распространено, как старообрядчество (а с негативной коннотацией есть термин «никониане»), поэтому будет логично именовать его «новообрядчеством» или «нововерием».

Цель данной статьи — найти связь между религиозным вероучением и общественной жизнью. Метод достижения цели — сравнительный анализ Символов веры старообрядцев и новообрядцев. Объектом исследования является одиннадцатый член Никео-Константинопольского Символа веры как самого распространённого в богослужебной практике.

Таблица 1. Сравнительный анализ вариантов Символа веры

Конфессия **Основания сравнения**	**Старообрядчество**	**Новообрядчество**
Формулировка	Чаю воскресения мертвым	Чаю воскресения мертвых
Падеж	Дательный	Родительный
Смысл	Действие Бога	Автономный процесс
Основание	Воля Бога	Свойство человека
Статус человека	Объект	Субъект

Таким образом, воскрешение у старообрядцев является результатом действия, производимого Богом по своей воле в отношении человека, а у новообрядцев — процесса, происходящего на основе некоторого внутреннего свойства человека, т.е. такого, который происходит сам по себе, не инициирован непосредственно Богом.

Чтобы концептуально осмыслить это различие, введём три параметра с двумя значениями в каждом:

- *статус:* субъект либо объект,
- *свойство:* сакральное либо профанное,
- *время:* настоящее либо будущее. В параметре времени отсутствует прошлое, т.к. оно, во-первых, одинаково для всех православных, рассматриваемых до момента реформы (как тех, которые будут верны старым обрядам, так и тех, которые предпочтут реформаторские изыскания патриарха Никона), во-вторых, неизменно ничьими действиями. Следовательно, прошлое автономно от дихотомии старообрядцев и новообрядцев, а потому его введение в концепцию было бы логически избыточным.

Результирующим параметром будет *комбинация* значений, а именно религиозное вероучение, с одной стороны, и общественная жизнь, с другой стороны, между которыми мы ищем связь. Визуализируем данную концепцию на рис. 1 и рис. 2.

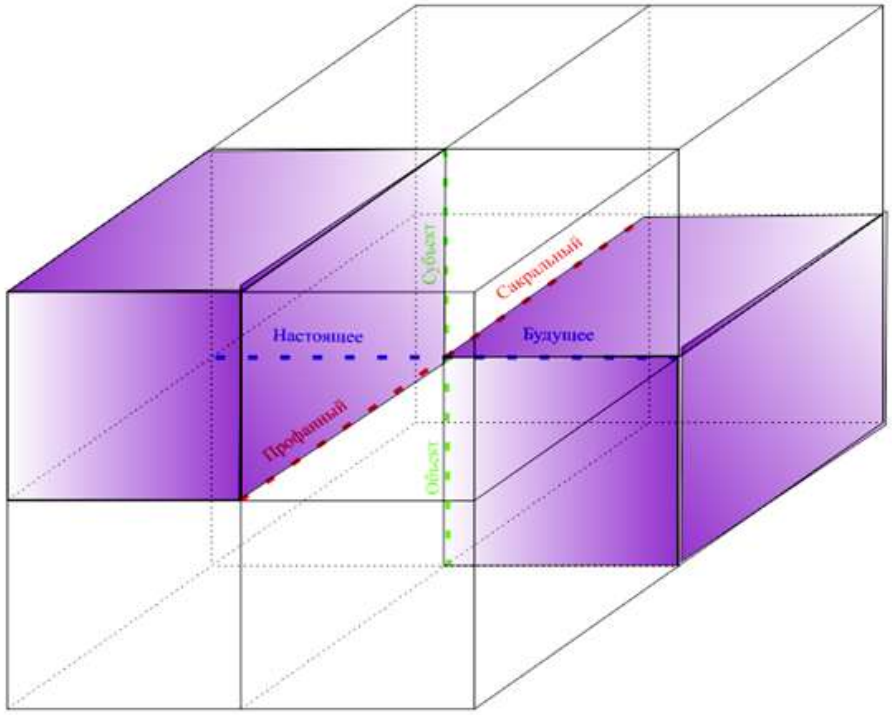

Рис. 1. Старообрядцы

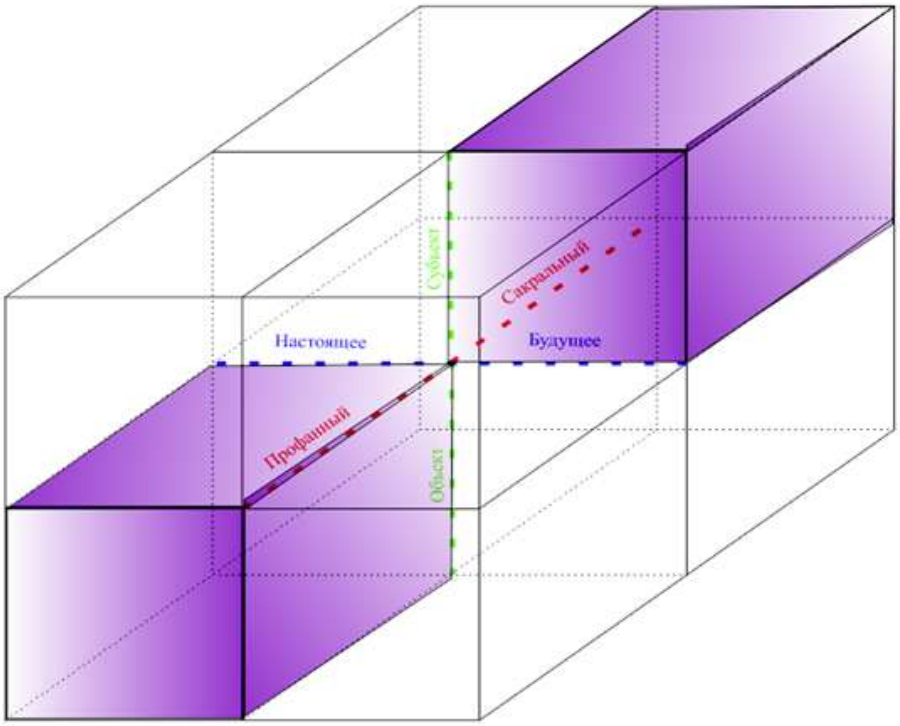

Рис. 2. Новообрядцы

Легко заметить, что у обеих конфессий вероучение и общественная жизнь связаны инверсией всех трёх параметров:

- *старообрядцы:* объектность в сакральном будущем ↔ субъектность в профанном настоящем,
- *новообрядцы:* субъектность в сакральном будущем ↔ объектность в профанном настоящем.

Вышеуказанная инверсия, если она будет обнаружена в ходе эмпирических исследований, может выполнять следующие функции в социологии религии. Во-первых, гипотетическая функция. Эту концепцию можно использовать при конструировании последующих гипотез, что особенно актуально в исследованиях межконфессионального взаимодействия на территориях со смешанных проживанием старообрядцев и новообрядцев. Во-вторых, критериальная функция. На основе инверсии можно разработать критерии фальсифицируемости ответов тех респондентов, которые определились со своим отношением к религии, а также критерии классификации неопределившихся респондентов.

ТРОФИМОВ С.В. СВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО: МАЖОРИТАРНАЯ РЕЛИГИЯ В МЕНЬШИНСТВЕ

Аннотация. Статья посвящена анализу мажоритарной религии в условиях современного западноевропейского общества. Вследствие развития секулярности и религиозного плюрализма, религии, ранее бывшие мажоритарными, и охватывавшие большинство населения, оказываются сегодня в ситуации меньшинства, что оказывает соответствующее влияние на взаимоотношение с государством и обществом в целом. Противоречия могут вызвать как изменения в самоидентификации и оценке собственной веры со стороны приверженцев традиционных мажоритарных религий, поскольку конфессиональная идентичность потеряла значительную часть своего содержания, так и

конфликты в общественном пространстве, которые лишь с трудом регулируются светским обществом. Применяемая чаще всего социологами методика оценки интенсивности религиозной практики путем анализа регулярности и степени выполнения религиозных предписаний оказывается не всегда эффективной, учитывая изменения, происходящие в этой области. Примеры Франции и Скандинавии демонстрируют противоречия этой ситуации, а также её различные интерпретации исследователями.

Ключевые слова: социология религии; мажоритарная религия; меньшинство; светское общество.

TROPHIMOV S. SECULAR SOCIETY: MAJORITY RELIGION IN THE MINORITY

Abstract. The article is devoted to the analysis of majority religion in the conditions of modern Western European society. Owing to the development of secularism and religious pluralism, religions that were formerly majority-affiliated, and which covered the majority of the population, today find themselves in a minority situation, which has a corresponding effect on relations with the state and society as a whole. Contradictions can cause both changes in self-identification and evaluation of one's own faith on the part of adherents of traditional majority religions, since confessional identity has lost a significant part of its content, and conflicts in public space that are only regulated by secular society. The method most often used by sociologists to assess the intensity of religious practice by analyzing the regularity and degree of implementation of religious precepts is not always effective, given the changes taking place in this area. The examples of France and Scandinavia demonstrate the contradictions of this situation, as well as its various interpretations by researchers.

Keywords: sociology of religion; majority religion; minority; secular society.

Социологические исследования религий большинства во многих странах Европы сегодня, как правило, делает вывод об уменьшении числа регулярно практикующих приверженцев традиционных религий в современном западноевропейском обществе. Такие заключения аналитиков вызывают решительные протесты верующих и части политиков, однако зачастую оказываются обоснованием высказываний, преуменьшающих роль религии, в лагере её противников.

Религиозная практика верующих оказывается неодинаковой, что позволяет дифференцировать их (как исследователями, так и, прежде всего, самими верующими) по их вовлеченности в жизнь прихода (часто измерением частоты посещений богослужений), регулярности и степени выполнения религиозных предписаний. Эта шкала всегда будет предполагать наличие групп «сильных» верующих, представляющихся неким образцом для подражания, и «слабых», чья принадлежность к своей религии оказывается исключительно номинальной.

На фоне уменьшающегося количества регулярно практикующих верующих возрастает число людей, которые хотя признают, что выполняют требования своей религии далеко не полностью, тем не менее, определяют себя как верующих. Их самоидентификация вызывает проблемы для исследователя и его критиков, но вместе с тем хорошо маркирует изменения, происходящие последние полвека на религиозном поле.

Образ «регулярно практикующего верующего» на практике всегда означает принадлежность к некоторому приходу. Это идеальная модель, которая в значительной мере ориентирована на образ жизни села или маленьких городков, с трудом находит место в условиях крупных городов и современной повседневной жизни. Д.Эрвьё-Леже отмечает,

что «“регулярно практикующий верующий”, соблюдающий религиозные предписания, зафиксированные Церковью, и согласующий по ним ритм своей жизни – типичным образом для религиозного мира, вписанного в приходскую цивилизацию: стабильный мир, где религиозная жизнь, организованная вокруг колокольни, управляла пространством и временем, где священник, полностью посвященный решению религиозных вопросов и выполнению обрядов, безраздельно осуществлял свою власть над прихожанами, чье подчинение соизмерялось с их духовной вовлеченностью»[42].

Модель «регулярно практикующего верующего» может быть реализована именно в приходе или общине. В католической церкви Франции становление такой схемы относится, прежде всего, к реформе Тридентского собора (1545-1563), и было достаточно стабильным вплоть до послевоенных лет XX века, когда она начинает претерпевать изменения и все больше и больше ослабевает.

Католическая система институционального утверждения исторически построена на преемственности приходской цивилизации: соответствие взглядов верующих достигается посредством культа, причастия и таинств. Неотделимая от факта существования постоянных территориальных общин и от наличия достаточного для руководства и окормления верующих числа духовенства – «религиозного персонала», сегодня эта система полностью перестраивается. Это связано не только с «концом сельского мира», служившего основой этой системы, не только с распадом естественных: семейных и сельских – общин, на которых она развивалась подобно привою. Мобильность и развитие обмена без сомнения подорвали социальные и культурные основы сельского религиозного мира, кроме того сегодня обесценена форма религиозной организации, относящая «по праву» всех верующих, проживающих на определённой территории к некоторой религиозной общине. Современный верующий готов выбирать не только свою веру: он также испытывает необходимость самостоятельно выбирать свою общину.

Сегодня французский католик ощущает себя в социальном пространстве, где конфессиональная идентичность потеряла значительную часть своего содержания, а сам католицизм более не может претендовать на статус религии большинства.

Приходская модель сегодня считается в западном обществе нормативной и поддерживается практически во всех конфессиях и религиях, строящих общинную организацию и предъявляющую своим приверженцам определённые этические и ритуальные требования. Помимо христианства, можно назвать иудаизм и ислам, также придающие известное значение традиционной религиозной идентичности и регулярному посещению соответственно синагоги и мечети, а также выполнению верующим в повседневной жизни определенных религиозных предписаний (молитвы, посты и пищевые требования и запреты, праздники и т.д.).

Институциональный кризис утверждения истин веры традиционных религий 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 на гребне Французской революции в ответ на почти монопольную позицию Католической церкви на религиозном поле.

[42] Hervieu-Léger, D., Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999. P. 89-90

Во Франции, жизненная энергия добровольных движений, как старинных, так и появившихся недавно, контрастирует с инертностью большинства приходов, самым сильным образом задетых снижением практики и уменьшением числа священников. В этом новом контексте религиозная практика становится формой определённой «позиции», касающейся небольшого «остатка» верующих, в высшей степени включённых в религиозную жизнь. «Конформистская» практика, воспринимаемая как обязательство и послушание, уступает место практике активной (воинствующей), показываемой публично как личное свидетельство. Как следствие, ассоциативное назначение прихода превозобладает над его пространственным измерением.

Локальная приходская жизнь часто обеспечивается группами добровольцев-мирян, заменивших духовенство практически во всех областях приходской жизни, кроме таинств. Кроме функциональной необходимости управления приходом вследствие уменьшения числа священников[43], изменения приходской структуры (сети) связаны с индивидуализацией верований. Развитие новых общин, возникающих вне территориальных структур католической общности, радикально усиливает растущее разделение двух конкурирующих основ социальности: один – по территориальному признаку, другой – по близости взглядов. Для того, чтобы обеспечить себе признание со стороны института «новые общины» нередко выражают многочисленные знаки сотрудничества с местным епископом. Со своей стороны, религиозные власти прилагают усилия, чтобы принять их под свою юрисдикцию, доверяя этим общинам управление уже существующими приходами. Постепенно новые общины получают канонический статус[44]. Однако, институту с трудом удаётся контролировать процесс, ставящий под вопрос территориальный принцип управления религиозными организациями. Долгое время считавшаяся второстепенной по отношению к доминировавшей приходской модели, организация общин и выбираемых сетей с соответствующей им системой утверждения истин веры кажется сегодня захватывающим позиции в центре Католической церкви, которая, тем не менее, сохраняет типичную модель институционального утверждения истин веры.

Д.Эрвьё-Леже утверждает, что тенденция дезинституциализации, наблюдаемая в христианских и иудейских организациях, не затрагивает механизма отношений церквей и государства. Внутренняя способность институтов к регуляции истин веры ослабевает, но до настоящего времени это не ставит под вопрос представительские функции религиозных властей перед государством. Президент Конференции (католических) епископов, Президент протестантской Федерации Франции, Главный раввин Франции остаются признанными властями. Механизм общественного управления религиями заметно слабеет. Это проявляется, например, по сложностям, возникающим при попытке согласовать требования различных течений еврейского ортодоксизма со школьным расписанием, в частности с обязательным для всех школьников посещать школу в субботам, а у молодежи, принадлежащей мусульманским общинам, проблемы вызывает запрет носить *хиджаб* в светской школе. Это проявляется в конфликтах, возникающих в некоторых коммунах при выделении участков для иудеев или мусульман на муниципальных кладбищах.

Нейтралитет светского государства, который должен иметь приоритет, оказывается, сложно соблюдать, когда собственно религиозные конфликты – решение которых не может быть согласно юридической практике отнесено к праву церквей[45] - выливаются на публичную сцену. Привлечение государства в свидетели во имя

---

[43] *J.* Palard, «Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique, entre singularité et universalité. Territoire et centralisation», *Archives de Sciences sociales des religions* (à paraître)

[44] Cf. Comité catholique français des religieux, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles,* Paris, Le Cerf, 1993.

[45] J. Boussinescq, *La Laïcité française,* Paris, Le Seuil., 1994 , p. 52.

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.

В некоторых случаях напряжение может проявляться в агрессивной форме. Д.Эрвьё-Леже приводит пример конфликта в коммуне Шамблак в департаменте Эр (Chamblac-dans-l'Eure) в 1997 г., где группы католиков традиционалистов требовали выделения отдельной церкви, находящейся в государственной собственности, для отправления мессы по чину Пия X (дореформенный ритуал) в противоречии с решением местного епископа. В Шамблаке требования исходили одновременно от членов схизматического Братства святого Пия X, вышедшего из Римско-католической церкви, и от традиционистов «романского обряда», последователей умершего накануне настоятеля церкви, с молчаливого согласия епископа служившего долгие годы по старому чину в местном приходе. Светский администратор - префект в этой ситуации проявил неуверенность в решении проблемы общественного порядка, имевшую к тому же теолого-политические корни. Епископ обратился к нему с требованием навести законный порядок, но одновременно мэр города, верующий католик, предоставил для традиционалистов помещения мэрии для нужд культа под предлогом осуществления права вверенных ему граждан на свободу выражения веры. После проявления насилия со стороны групп верующих – взлома церкви, препятствование отправлению служб местного настоятеля – разделившего местное население из-за невмешательства властей.

В конечном итоге компромисс был найден в заключении между мэром коммуны и представителями традиционалистов - Братством Пия X соглашения о предоставлении им закрытой сельской (неприходской) церкви. Однако, это решение не коснулось традиционалистских движений – группы Богородицы Христианства и Кавалеров святого Лазаря – остающихся в лоне католической церкви, и по прежнему требующей от местного епископа права регулярно совершать литургии по тридентскому обряду. В регионе была распространена петиция и проходил сбор подписей. В самом Шамблаке годовщина смерти старого настоятеля вылилась в 30 ноября 1997 г. в различные конкурирующие религиозные манифестации под усиленным надзором подразделений полиции. Противопоставление духовенства и местного населения различным течениям традиционалистских движений, находящихся как в рамках церкви, так и вне её, показало явную дерегуляцию попыток решения религиозного конфликта светской администрацией[46]. «Случай Шамблака» предвещает возможные подобные конфликты, хотя на национальном уровне в целом религиозное управление функционирует достаточно эффективно в случае католицизма. Характерно, что в этой ситуации ущемленными оказались интересы именно принадлежащих к мажоритарному течению в католицизме, если даже конкретно сторонники старого обряда сегодня представляют меньшинство.

Другой пример касается религиозные практики в скандинавских странах, где исторически мажоритарной является лютеранская церковь также наблюдается тенденция секуляризации. На примере очевидного несоответствия цифр официальной статистики Министерство церковных дел Дании и опросов Датского радио (DR), касающихся мнения о важности религии (религиозных принципов) в жизни, участия в богослужениях и числа крещений, можно делать довольно различающиеся выводы о религиозности датчан и прогнозы, относительно будущего религии в этих странах.

[46] В настоящее время Moto propio "Summorum Pontificum" (14 сентября 2007) папы Бенедикта XVI разрешает данные конфликты, разрешая священникам служить по просьбе верующих тридентскую литургию, тогда как предыдущее Moto propio "Ecclesia Dei" (1988) папы Иоанна Павла II разрешала исключительно поместным епископам устанавливать места, где такая месса могла отправляться.

В Дании Лютеранская церковь, официально называемая Церковью Датского Народа (дат. Folkekirken), является государственной. Главой церкви является монарх Дании, а контролирующие функции осуществляет особое Министерство церковных дел (дат. Kirkeministeriet).

С 1 января 2000 года Церковь Швеции (швед. Svenska kyrkan) была отделена от государства, однако согласно «Закону о Церкви Швеции» (швед. Lag om Svenska kyrkan), после отделения Церкви Швеции от государства за ней был оставлен надзор за кладбищами, потому даже лица, не входящие в неё, должны платить похоронный сбор. Также Церковь Швеции получает государственные пособия на охрану церковных зданий, признанных памятниками архитектуры и другие общественно-полезные мероприятия. Уже с 1952 году шведские граждане имели право выйти из Церкви Швеции без вступления при этом в другую конфессию, вместе с тем, до 1 января 1996 года крещение не было обязательным условием членства в Церкви Швеции, хотя и было необходимо для занятия выборной должности в приходе или в епархии.

Церковь Норвегии (норв. den Norske kirke) является официальной церковью Норвегии. До 1969 года называлась «государственной церковью» (норв. Den Statskirken). До реформы 2012 года главой церкви официально являлся король Норвегии, а управление ею осуществляло Министерство по делам культуры и церкви Норвегии. С 21 мая 2012 года Церковь была отделена от государства, получив автономию в догматических вопросах, управлении имуществом и поставлении клира. Однако при этом клир церкви сохранил статус государственных служащих, а Норвежский парламент — право контроля бюджетных вопросов церкви. Кроме того, высшим управляющим органом осталось Министерство по вопросам правительственного управления, реформ и церковным делам. И только с 1 января 2017 года в результате ещё одной реформы Церковь Норвегии стала независимым и никак не связанным с государством учреждением.

Согласно социологическим опросам[47], в 2016 году только 17 % респондентов в Дании сказали, что «религия очень важна для их жизни». Целых 49 % полностью не согласились с этим утверждением, а еще 30 % не могли определиться. Опрос, проведенный Датским радио в 2008 году[48], показал, что 30 % датчан считал религию важным аспектом своей жизни - почти в два раза больше, чем исследование DR 2016 года.

Брайан Арли Якобсен, адъюнкт-профессор религиозной социологии в Копенгагенском университете считает, что «религия не очень важна для датчан, что подтверждается исследованиями. Подавляющее большинство сомневающихся не рассматривают себя как верующих или атеистов, а просто не интересуются этими вопросами. Это растущая группа - в Дании и в остальном мире »[49].

Однако, несмотря на то, что, как показано выше, только 17 % считают религию важной, 76 % (2017) датчан по-прежнему официально являются членами Датской церкви. Но, по мнению Брайана Арли Якобсена, это не столько религия, сколько культура: «Для многих датчан их отношения с церковью больше связаны с национальной идентичностью, а не с религиозной».

В религиозной практике можно найти черты, которые сложно объясняются лютеранской теологией. Больше датчан отправляются в церковь во дни Всех Святых, чем в Пасхальное воскресенье[50]. Хотя Пасха считается самым важным праздником в

[47] An Opinion survey on behalf of national broadcaster Danmarks Radio, November 2016.

[48] An Opinion survey on behalf of national broadcaster Danmarks Radio, November 2016.

[49] Jacobsen, B. A. (2015). Hellige bygninger på grænsefladen i dansk kommunalpolitik. // Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, 62, 91-105.. (Святые здания на границе датской муниципальной политики. // Журнал изучения религии, 62, 91-105.)

[50] More Danes go to church on All Saints' Day than Easter Sunday // http://cphpost.dk/news/more-danes-go-to-church-on-all-saints-day-than-easter-sunday.html

христианском календаре, больше людей посещают церковные службы 1 ноября, когда они не только празднуют всех святых, но и отмечают своих умерших близких. Так в Фюнской епархии (Fyens Stift) 10 898 (2% населения епархии) человек участвовало в службах дня Всех Святых, но только 9 186 человек пришли в местные церкви в Пасхальное воскресенье[51]. Подобные данные получены в исследованиях в епархиях Хадерслева и Ольборга в Ютландии. Для сравнения, в день Всех Святых в храмы приходит в среднем в два раза больше людей, чем на обычное воскресное утреннее служение в течение года.

Согласно Кирстине Хелбоу Йохансен, адъюнкт-профессору Орхусского университета, осенняя традиция важна для многих датчан, которые переживают таким образом процесс скорби по родным. «Для людей стало традицией ходить в церковь в день Всех Святых, чтобы разделить и своё горе, хотя он стал просто днем памяти с особыми ритуалами, такими как освещение свечей и молитвы памяти усопших»[52].

Ранее в этом году цифры из Министерства Церкви Дании показали, что число крещений в Дании сократилось примерно на 20 процентов с 1990 года.

Статистика показывают, что в 2014 году только 62,6 % всех новорожденных в Дании были крещены, что на 1,3 % меньше, чем годом ранее, и снижение значительно с 1990 года, когда были крещены 80,6 %.

Астрид Краббе Тролль[53], социолог религии в Копенгагенском университете считает, что «в частности, три вещи повлияли на число крещений: индивидуализация, секуляризация и религиозное многообразие - эти три тенденции происходят одновременно».

А.Тролль утверждает, что то, что сегодня Дания стала нацией, которая содержит больше этнических групп и религий вне христианства, соответствующе повлияло на процент крещения. Исследования также показали, что молодые люди с меньшей вероятностью ощущают связь с датской церковью и ее ритуалами, чем это было ранее. Еще одним важным фактором стало желание родителей, чтобы ребенок, подрастая, сам мог принять решение о своем крещении. «Многие родители отказываются делать выбор в отношении религии для своих детей говорят, что право ребенка на выбор было самым важным».

Очевидно, что по сравнению с другими странами Европы, датский пример, еще не говорит о исчезновении религии из общественной сферы, однако показательны тенденции и мотивации, выявленные при исследованиях.

Литература

1. Hervieu-Léger, D., Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999 – P.290.
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)

[51] Французская статистика в конце 1990-х показывала большее число пришедших на богослужения Вербного воскресенья (Dimanche des Rameaux), чем на собственно Пасхальные, что не нашло должного объяснения в исследованиях ни социологов, ни пасторов.

[52] Ibid.

[53] Leth-Nissen, K. M. S., & Trolle, A. K. . Dåb eller ej? Rapport om småbørnsforældres til- og fravalg af dåb. København: Det teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Bind. 59, 2015 (Крещение или нет? Отчет о рождении ребенка и крещении. Копенгаген: факультет теологии. Публикации факультета теологии Копенгагенского университета, том. 59, 2015)

3. Comité catholique français des religieux, Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles, Paris, Le Cerf, 1993.
4. J. Boussinescq, La Laïcité française, Paris, Le Seuil., 1994.
5. Moto propio “Summorum Pontificum” (14 сентября 2007)
6. Moto propio “Ecclesia Dei” (1988).
7. An Opinion survey on behalf of national broadcaster Danmarks Radio, November 2016.
8. Jacobsen, B. A. (2015). Hellige bygninger på grænsefladen i dansk kommunalpolitik. // Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, 62, 91-105.. (Святые здания на границе датской муниципальной политики. // Журнал изучения религии, 62, 91-105.)
9. More Danes go to church on All Saints’ Day than Easter Sunday // http://cphpost.dk/news/more-danes-go-to-church-on-all-saints-day-than-easter-sunday.html
10. Leth-Nissen, K. M. S., & Trolle, A. K. . Dåb eller ej? Rapport om småbørnsforældres til- og fravalg af dåb. København: Det teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Bind. 59, 2015 (Крещение или нет? Отчет о рождении ребенка и крещении. Копенгаген: факультет теологии. Публикации факультета теологии Копенгагенского университета, том. 59, 2015)

Эмпирическая часть

Empirical part

АЛЕКСЕЕВА Е.В. ИСПОВЕДЬ КАК ТЕМА КОММУНИКАЦИИ НА ПЛАТФОРМЕ YOUTUBE (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ГОРОДА ЕКАТЕРИНБУРГА)

Аннотация. Статья посвящена анализу структурных единиц наблюдения исповеди на платформе видеохостинга Youtube. Изучение деятельности религиозных сообществ в пространстве Интернета становиться сегодня необходимым. Без учёта этого компонента данные исследований уже не ухватывают религиозное взаимодействие во всей его полноте, а значит, не могут являться всесторонними и претендовать на объективность. Подробно рассматривается исповедь, в пространстве цифрового взаимодействия, в её широком коммуникативном контексте. С помощью контент анализа обнаружены смысловые единицы коммуникации священников,; анализируется структура и состав контента каналов православных приходов Екатеринбурга, проанализированы основные темы, с которыми те обращаются к аудитории прослеживается качество и объем обратной связи, получаемой от аудитории. Даётся заключение о коммуникативной заострённости православного дискурса на YoTube. В статье содержится анализ параметров представленности каждой из коммуникативных единиц анализа исповеди в контексте взаимодействия сетевых сообществ православных храмов Екатеринбурга, на их собственных сайтах и на платформе YouTube.

Ключевые слова: сплошное структурированное наблюдение; контент-анализ; религиозное взаимодействие по типу «исповедь»; религиозные коммуникации; цифровое пространство храмов.

ALEKSEEVA Y.V. CONFESSION AS THE THEME OF COMMUNICATION ON THE YOUTUBE PLATFORM (ON THE EXAMPLE OF THE ORTHODOX PARKS OF THE CITY OF EKATERINBURG)

Abstract. The article is devoted to the analysis of the structural units of observation of confessions on the Youtube video hosting platform. The study of the activities of religious communities in the Internet space is now necessary. Research data, no longer captures religious interaction in its entirety, without this component therefore cannot be comprehensive and claim to be objective. The confession is considered in detail, in the space of digital interaction, in its broad communicative context, semantic communication units of priests were found with the help of content analysis; the structure and content of the channels of the Orthodox parishes in Ekaterinburg are analyzed, the main topics which are address to the audience, quality and volume of feedback received from the audience are traced. The conclusion is made about the communicative sharpness of the Orthodox discourse on YouTube. The article contains the analysis of the parameters of the representation of each communicative unit for the analysis of confession in the context of interaction of the network communities of the Orthodox churches in Ekaterinburg, on their own sites and on the YouTube platform.

Keywords: structured observation; structural units of observation; content analysis; thick description; religious communication; Orthodox digital landscape of Ekaterinburg.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-03-00-387 «Формирование религиозной идентичности (на примере православных приходов города Екатеринбурга)»

Реальность современного мира такова, что все его компоненты выходят в Интернет и обретают цифровую форму. Этот процесс происходит и с религией. Поэтому изучение деятельности религиозных сообществ в пространстве Интернета становится сегодня необходимым. Без учёта этого компонента данные исследований уже не ухватывают религиозное взаимодействие во всей его полноте, и, значит, не могут являться всесторонними и претендовать на объективность.

Теоретической основой нашего исследования выступила теория медиатизации религии Стига Хьяварда и Мии Лёвхайм. Методологической базой — комбинация методов структурированного наблюдения с коммуникативным интеракционизмом в версии Н. Дензина (Denzin, 2002, p. 33, 55; Denzin, Lincoln, 2005, p. 429, 824, 832). Была так же применена техника сплошного описания «thick description». В статье представлена авторская операционализация единиц наблюдения взаимодействия по типу «исповедь».

Согласно концепции Хьярварда и Лёвхайм, СМИ развились в самостоятельный общественный институт, их влияние возросло до такой степени, что теперь все другие должны подчиняться логике медиа для того, чтобы эффективно взаимодействовать друг с другом и с системой в целом (Hjarvard, 2008, p. 3-4).

Поскольку церковь в современном обществе в значительной степени утратила роль морального компаса и не имеет прежнего влияния на институты семьи и школы, эту функцию взяли на себя СМИ. Конфликт интересов заключается в том, что они при этом транслируют не идеи, согласованные с догматами мировых религий, а «религиозные фантазии». Это происходит по причине того, что сегодня в XXI веке СМИ обслуживают интересы общества потребления, поэтому передаваемые ими смыслы «обработаны в соответствии с требованиями жанров популярной культуры» (Hjarvard, Lovheim, 2012, p.10-11). Институциональные религии всегда держат в центре своего внимания таинства, в то время как в дискурсе институциональных СМИ постулаты веры (любой, в зависимости от страны изучения) заменяются дискурсом о сверхъестественном, магическом, волшебниках, колдунах, эльфах, вампирах и др.

Одновременно с этим медиасредой в XXI веке является Интернет, предоставляющий в распоряжение аудитории большое количество коммуникативных площадок, на которых создателем контента может выступить любой желающий, а темы, поднимаемые в блогах, Живых Журналах, на форумах и в чатах, не подвергаются никакой цензуре в большинстве современных обществ. Возникающие в результате альтернативные теле- и радиоканалы, журналы, видеоблоги представляют собой альтернативную медиасреду, а её создатели часто становятся лидерами мнений. Как следствие, институт церкви через своих «сотрудников» получает возможность говорить «от первого лица» и транслировать свои подлинные ценности.

В православном религиозном сообществе, среди духовенства, распространение получил феномен ведения видеоблогов. Деятельность, начатая священниками, получила поддержку высшего руководства. В 2018 году Синодальный отдел РПЦ по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ выпустил документ, который призван обозначить цель пребывания священнослужителей в Интернете и описать основные тактики поведения, которых тем стоит придерживаться. Документ носит название «Видеоблоги священников Русской Православной Церкви»[54]. Он находится в открытом доступе на сайте Синодального отдела и доступен для ознакомления всем желающим.

Текст разделён на 5 рубрик: «основные положения», «проблематика деятельности», «целеполагание и мотивация», «методы и язык», «тематика выпусков». Важно отметить, что документ посвящён только видеоблогингу, а не в целом присутствию священников в Интернете. Ведению канала как деятельности даётся положительная оценка, она названа «новым видом миссионерства». При этом все рекомендации составлены мягко.

[54] Видеоблоги священников Русской Православной Церкви, 2016 г. URL: http://sinfo-mp.ru/videoblogi-svyashhennikov-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-rekomendatsii-i-sovetyi.html (дата обращения: 10.09.2018).

Охватывается широкий круг вопросов: частота и тематика выпусков, способ подачи материала и тон общения с аудиторией, внешний вид священнослужителя, количество времени, которое необходимо посвящать блогерству. Эти вопросы отдаются на самостоятельное усмотрение священника. Также говорится, что необходимо «помнить об ответственности перед Богом и людьми». Прямо указывается на то, что блогинг может привести священника к «человекоугодию» и «сребролюбию», чего стоит остерегаться.

Сложному с моральной точки зрения вопросу о монетизации канала (процессу, когда автор контента получает материальное вознаграждение от администрации видеохостинга YouTube за то, что размещённый им ролик набрал определённое количество просмотров; чем больше число просмотров, тем выше сумма вознаграждения) также дана положительная оценка, обоснованная тем, что «трудящийся достоин награды»[55].

Поскольку YouTube является площадкой коммуникации священнослужителей и прихожан, особенно актуальными становятся вопросы: какие темы поднимаются в видеоблогах священников; о чём они говорят чаще всего; с каким посылом обращаются к своей аудитории? Принимая решение изучить эту тему, мы руководствовались тезисом о том, что наиболее актуальной для православного дискурса темой является исповедь как центральная точка духовной жизни верующего.

Видеоплатформа YouTube представляет особенный интерес для исследования коммуникации в цифровом пространстве по двум причинам. Во-первых, тематики и содержание видеороликов, формы подачи материала, тон обращения к аудитории — всё это полностью находится в ведении автора канала, то есть данном случае — священника. И определяется только его моральными, этическими и эстетическими убеждениями (что подтверждается содержанием вышеупомянутого документа). Во-вторых, интерактивная площадка видеоплатформы наглядно демонстрирует объем и качество обратной связи, получаемой от аудитории (число подписчиков и частота просмотров, лайки, комментарии).

Исследование YouTube каналов, принадлежащих приходам православных храмов города Екатеринбурга, проводилось в период с мая по июль 2018 года. Из 53 храмов города на первом этапе в выборку попали 24, каким-либо образом представленные в Интернете: имеющие сообщества в социальных сетях vk.com, Facebook, Instagram, Одноклассники; располагающие собственными сайтами и каналами на платформе YouTube. Из 24 храмов Екатеринбурга собственный канал ведут 7. Нами проанализирован их широкий коммуникативный контекст, частотность представленных на них тематик, число подписчиков и просмотров, наличие и количество откликов от аудитории (лайки, посты, комментарии). Это позволило наиболее точно отразить степень присутствия исповеди как темы коммуникации, характерной для православного сообщества в пространстве видеохостинга YouTube.

Описание сгруппировано по квотам, которые были выработаны в ходе исследования православных приходов Екатеринбурга в 2017 году. (Островская, Алексеева 2017). Тогда в сплошной выборке нами было выделено три группы храмов, которые соответствовали их географическому расположению: «центр», «спальные районы», «окраина». Взаимодействие по типу «исповедь» было разложено на следующие компоненты: «священник», «прихожане», «пространство», «время», «общность цели и средства её достижения», «тема», «контекст». Проводя в 2018 году исследование каналов YouTube, мы придерживались той же стратегии, что позволило в дальнейшем провести сравнительный анализ представленности компонентов исповеди в цифровом и физическом пространствах. Выкладка по единицам представлена в Таблицах (см. приложение).

[55] См. там же

Канал **Храма-Часовни Великомученицы Екатерины (Таблица 1, № 6)** называется «Собор Святой Екатерины». Информация о дате создания канала закрыта для просмотра. На канале 3 подписчика и 14 видео, которые не имеют объединения в плейлисты. Но все имеют одну и ту же тему — восстановление Храма Великомученицы Екатерины на его историческом месте в городе Екатеринбурге. Лайков, комментариев и репостов под видео также нет.

Канал **Екатеринбургской Градо-Семионовской церкви школы,** называется «Simeon Prihod» **(Таблица 2, № 1).**

На канал выложено 5 видео, зарегистрирован 1 подписчик. Четыре видеозаписи — это выступления детского хора на праздниках в храме. А одна запись — это любительская съёмка вознесения креста на купол храма, сделанная прихожанами. Комментариев под видео на канале нет, обсуждений подписчиков тоже нет.

Канал **храма Успения Пресвятой Богородицы на ВИЗе (Таблица 2, № 4)** называется: «Собор Успения Пресвятой Богородицы Екатеринбург, Виз»; создан в 2013 году, подписано 2800 человек. 937 роликов структурированы 15 плейлистами: «Благая часть», «Жизнь прихода», «Восстановление собора», «Сюжеты о храме», «Беседы с Батюшкой», «Богослужения», «Для души полезное», «Духовное слово протоирея Евгения Попиченко», «Этапы восстановления собора», «Паломничества», «Лекции священника Константина Корепанова», «Встреча с иеромонахом Анатолием Печор», «Концерт «Сердца Ромэн», «Понравившиеся видео». Отметим, что комментариев и обсуждений на канале нет.

Плейлист «Жизнь прихода» содержит видео, темы которых: паломнические поездки, крестные ходы, престольные праздники, лекции в приходе. Плейлист «Для души полезное» содержит беседы со священниками других приходов. Темы бесед: образ мужчины, образ женщины, создание православной семьи, ведение праведной православной жизни.

Большой интерес представляет авторский проект настоятеля прихода «Благая часть», который является собственным видеоблогом священника. Всего проект насчитывает 606 роликов, расположенных в хронологическом порядке. Видео начали выходить в августе 2017 года. И с тех пор выкладываются ежедневно, с очень редкими пропусками. В описании плейлиста на канале сказано: «Каждая программа — это разговор о самом важном, о жизненном, беспокоящем душу. Свои духовные размышления о пути к Богу и спасении души, о борьбе со страстями и поиске Истины батюшка рассматривает через призму современных событий». В этом же разделе — видеозапись беседы с настоятелем о покаянном настрое. В ходе передачи священник отвечает на вопросы прихожан, зачитываемые ведущей. Настоятель поясняет, что такое исповедь, в чём её смысл, как правильно к ней готовиться, как проходить, как строятся отношения кающегося и священника в процессе совершения таинства. Отдельная часть передачи посвящена исповеди детей и подростков. Настоятель поясняет родителям отличия между исповедью взрослого и ребенка, даёт советы о том, как помочь в подготовке.

Важно отметить, что этот канал имеет самое большое число подписчиков — как ранее уже говорилось, 2,8 тысяч человек. Ролики этого канала имеют и самое большое число просмотров, оно колеблется от 240 до 2000. Лайков, комментариев и репостов ролики канала не имеют. Возможно, это связано с тематикой выпусков. Выложенные записи не имеют цели возбудить дискуссию, скорее они направлены на то, чтобы побудить аудиторию к внутренней работе над собой.

Канал храма во имя **Преподобномученицы великой княгини Елисаветы Феодоровны (Обитель милосердия) (Таблица 2, № 5)** называется: «Храм святой Великой Княгини Елисаветы». На канале 56 подписчиков, 106 видеороликов, объединённых в 13 плейлистов. Все они посвящены трём основным коммуникативным тематикам: празднование десятилетия обители, жизнь её подопечных, жизнь сестёр.

Канал **храма Великомученика Георгия (Таблица 2, № 6)** носит название «Храм Георгия Победоносца». На канале 28 подписчиков и один плейлист, содержащий 126 видео. Всё это записи проповедей настоятеля и священников храма. Проповеди выложены в хронологическом порядке, начиная с июня 2015 года. Последняя видеозапись датирована 27 мая 2018 года. Темы проповедей соответствуют церковному календарю, священник почти на всех записях с книгой в руках зачитывает Евангелие. Об исповеди и причастии отдельно на записях проповедник не упоминает.

Канал **храма рождества Христова (Таблица 2, № 9)** называется «Храм Рождества Христова г. Екатеринбург». Он создан 6 марта 2017 года, на канале 18 подписчиков и 73 ролика, объединённые в 2 плейлиста. Первый из них — спектакли и концерты, показанные детьми при храме. А второй плейлист — записи проповедей настоятеля и священников храма. Проповеди выложены в хронологическом порядке, начиная с апреля 2017 года. Последняя запись датирована 28 августа 2018 года. Проповеди поднимают только евангельские темы. О катехизаторских вопросах священники не говорят, поэтому информации об исповеди и причастии в проповедях не найдено.

YouTube канал **храма в честь Владимирской иконы Божией Матери на семи ключах (Таблица 3, № 3)** носит название «Владимирский приход». Создан в 2014 году. Он структурирован 10 плейлистами, внутри которых сгруппированы 284 видео. Большая часть записей — это передачи телеканала «Союз». На канале выложено 3 передачи цикла «Есть что сказать». Эта программа представляет собой беседы со священником, в ходе которых поднимаются проблемы духовной жизни верующих, несущих военную службу. Обсуждаются благотворительные акции, проводимые епархией и администрацией города для военных. Зрителям передачи предлагается принять участие. Большая часть видео на канале — это цикл передач «Школа покаяния», выпускаемый той же телекомпанией. Цикл представляет собой более 70 передач-уроков, в ходе которых обсуждаются самые разные темы, связанные с покаянием, сокрушением, исповедью, праведной жизнью. Каждая передача посвящена конкретной очень узкой теме или проблеме, с которой сталкиваются православные в повседневной жизни. В ходе обсуждения ведущая даёт ответы на вопросы и конкретные рекомендации как правильно себя вести православному в разных жизненных обстоятельствах. Схожей тематикой и содержанием обладает и цикл передач телеканала «Союз» — «Размышление на погосте». Основной посыл передачи состоит в том, что православный должен помнить о смерти, будучи живым, и готовить свою душу к загробной жизни. Здесь в пример для подражания зрителям приводятся жизнеописания православных святых, старцев и мучеников. Кроме этого на канал выложен цикл из 20 огласительных бесед, которые читает катехизатор Сергей Масленников.

Кроме собственных каналов приходов на платформе YouTube существует канал православного телеканала «Союз». Еще 9 храмов Екатеринбурга, которые не имеют собственных каналов, представлены на этой платформе роликами этой компании: Таблица 1 (№№ 1, 2, 3, 4, 7, 8, 11); Таблица 2 (№ 8); Таблица 3 (№ 1). На YouTube канале собраны новостные сюжеты, рассказывающие о событиях в этих храмах: открытиях, освящениях, торжественных службах в храмах, детских и престольных праздниках.

Таким образом, из 54 православных приходов города Екатеринбурга на платформе YouTube собственный канал ведут только 7. Их коммуникативный контент содержит в себе следующие смысловые единицы, ранжированные нами по частотности: жизнь прихода (4 из 7), передачи ТК «Союз» (4 из 7), детские коллективы (3 из 7), записи проповедей (3 из 7), восстановление храма (2 из 7), вопросы духовной жизни (2 из 7). При этом исповедь как тема коммуникации не является частотной ни для одного из них. Полная номенклатура единиц наблюдения также не представлена ни в одном случае. Из 7 каналов лишь один — Храма Успения Пресвятой Богородицы на ВИЗе (Таблица 2, № 4) содержит специальную беседу об исповеди как таинстве, длительностью 46 минут. Другой храм в честь Владимирской иконы Божией Матери на семи ключах (Таблица 3, № 3) выложил полный цикл записей программы «Школа покаяния», где так же

обсуждается исповедь как таинство. Другие 9 храмов, представленные на YouTube новостными роликами православного телеканала «Союз», сами не являются создателями контента и не говорят о себе от первого лица.

Сравнивая эти данные, с полученными в 2017 голу, мы видим, что в одном случае (Таблица 2, № 4) храм имеет низкую посещаемость: всего 6 человек, при том, что максимальное число посетителей для храма спального района составляет 112 человек, согласно данным исследования. Одновременно с этим другой храм (Таблица 3, № 3), представленный на платформе YouTube (хоть и не всеми компонентами исповеди), является одним из самых посещаемых в городе: 183 человека при максимальном количестве в 212 посетителей. Исповедь в этом храме в день наблюдения не проводилась, однако проводилось причастие. Это связано с тем, что период исследования совпал с празднованием Пасхи в 2017 году (Островская, Алексеева, 2018, с.74-75).

Литература

Видеоблоги священников Русской Православной Церкви, 2018 г. URL: http://sinfo-mp.ru/videoblogi-svyashhennikov-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-rekomendatsii-i-sovetyi.html (дата обращения: 10.09.2018).

Островская Е.А., Алексеева Е.В. Структурированное наблюдение как метод изучения религиозного ландшафта // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 71-115.

Denzin N.K. Symbolic interactionism and ethnomethodology: a proposed synthesis // American Sociological Review. 1969. Vol. 34, Iss. 6. P. 922-934.

Denzin N.K. Interpretive Interactionism (Applied social research methods). 2nd ed. London: Sage, 2002. 208 p.

Denzin N.K., Lincoln Y.S. The SAGE Handbook of Qualitative Research. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage. 2005. 1210 p.

Denzin N.K., Lincoln Y.S. The SAGE Handbook of Qualitative Research. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage. 2011. 784 p.

Hjarvard S. The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change // Northern Lights. 2008. № 6 (1). P. 9-26.

References

*Videoblogi svyashchennikov Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (*2016), available at: http://sinfo-mp.ru/videoblogi-svyashhennikov-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-rekomendatsii-i-sovetyi.html (Accessed 10 September 2018).

Ostrovskaya, E. A. and Alekseeva, E. V. (2018) "Structured observation as a method of the religious landscape studying", *The Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal*, 2, 71-115.

Denzin, N. K. (1969), "Symbolic interactionism and ethnomethodology: a proposed synthesis", *American Sociological Review*, 34 (6), 922-934.

Denzin, N. K. (2002), *Interpretive Interactionism (Applied social research methods series, 2nd ed.)*, Sage, London, UK.

Denzin, N. K. and Lincoln, Y. S. (2005), *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (3rd ed.), Sage, Thousand Oaks, CA.

Denzin N.K., Lincoln Y. S., 2011. *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (4th ed.), Sage, Thousand Oaks, CA.

Hjarvard, S. (2008), "The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change", *Northern Lights*, 6 (1), 9-26.

Таблица 1. Храмы центральных районов. Table 1. Temples of central regions.

П. н.	Храм	Священник	Прихожане	YouTube	Исповедь в расписании служб	Исповедь как ритуал	Исповедь как таинство
1	Свято-Троицкий кафедральный собор	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
2	Всех святых, в земле Российской просиявших (Храм-Памятник на Крови)	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
3	Вознесения Господня	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
4	православный Приход Святителя Николая Чудотворца	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
5	Всех Святых на Михайловском кладбище	нет	нет	нет	нет	нет	нет
6	Часовня святой великомученицы Екатерины	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UCjzeozusZ3VbT2atgpLgY7A ролики, посвящённые восстановлению Храма Святой Екатерины на историческом месте	нет	нет	нет
7	в честь иконы Божией Матери «Порт-Артурская»	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
8	Иоанно-Предтеченский собор	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет
9	Казанской иконы Божией Матери, Площадь центрального рынка, 6	нет	нет	нет	нет	нет	нет
10	во имя Святителя Иннокентия, митрополита Московского	нет	нет	нет	нет	нет	нет
11	православный приход церкви «Большой Златоуст»	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет	нет

Таблица 2. Храмы спальных районов. Table 2. Temples of dormitory regions.

П.н.	Храм	Священник	Прихожане	YouTube	Исповедь в расписании служб	Исповедь как ритуал средство	Исповедь как таинство тема
1	Градо- Екатеринбургская Симеоновская церковь- школа	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UCgjH30whD3SpUIeoEcP2FMA выступления детского церковного хора и вознесение креста на купол	нет	нет	нет
2	Православный приход во имя Святого Преподобного Серафима Саровского	нет	нет	нет	нет	нет	нет
3	в честь Святых Целителей Космы и Дамиана Асийских	нет	нет	нет	нет	нет	нет
4	Приход во имя Успения Пресвятой Богородицы (ВИЗ)	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UCVTTQESVhlCk_59YWpnDO_Q видеоблог настоятеля, жизнь прихода, новостные сюжеты о храме, беседы со священниками, концерты	нет	нет	на YouTube канале видеозапись беседы со священником о покаянном настрое.
5	Приход во имя святой Великой княгини Елисаветы Феодоровны (Обитель Милосердия)	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UCDkKq7NI4rgS1UBqEFlr5UA видео отчеты о работе службы милосердия, жизни сестёр и подопечных обители	нет	нет	нет
6	во имя Святого Великомученика Георгия	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UCYdpWAPIM6f	нет	нет	нет

	Победоносца			JR2a9MH7LgWw видеозаписи проповедей настоятеля, расположенные в хронологическом порядке июнь 2015 – май 2018			
7	во имя Успения Пресвятой Богородицы (Эльмаш)	нет	нет	нет	нет	нет	нет
8	во имя преподобного Сергия Радонежского и преподобной мученицы Елисаветы	нет	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет
9	Храм Рождества Христова (Уралмаш)	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UC_aO29teMndIrmLZCXIpk-g записи проповедей, крестного хода; выступлений детского хора; мультфильм, нарисованный детьми в приходской видеостудии	нет	нет	нет
10	Во имя Святой Блаженной Матроны Московской	нет	нет	нет	нет	нет	нет

Таблица 3. Храмы окраинных районов. Table 3. Temples of outskirts.

П.н.	Храм	Священник	Прихожане	YouTube	Исповедь в расписании служб	Исповедь как ритуал средство	Исповедь как таинство тема
1	Архиерейское подворье во имя святителя Саввы Сербского	нет	нет	нет	Новостные репортажи на YouTube канале телеканала «Союз»	нет	нет
2	Святого Равноапостольного князя Владимира	нет	нет	нет	нет	нет	нет
3	Владимирской иконы Божией Матери на Семи Ключах	нет	нет	https://www.youtube.com/channel/UC8lHBxJ4b2LLevrzMEDh2aA циклы передач Телеканала «Союз»: «Есть что сказать», «Школа покаяния», «Размышления на погосте». Видеозапись цикла огласительных бесед (читает катехизатор Сергей Масленников)	нет	нет	на YouTube канале циклы передач Телеканала «Союз»: «Школа покаяния», где очень подробно разбирается духовный смысл исповеди

БОГАТОВА О.А., ДОЛГАЕВА Е.И. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ВЗГЛЯД ИЗ РЕГИОНА

Аннотация. Цель исследования заключается в выявлении функциональной специфики социальных проектов Русской Православной Церкви — Московского патриархата в современном российском обществе, в аспекте мотивации их субъектов, социальных технологий, используемых в процессе их разработки и реализации, а также их социальных последствий на региональном уровне. В статье анализируется социальная деятельность Русской Православной церкви в Республике Мордовия по двум направлениям: 1) православная воспитательная работа с детьми и молодежью, поддержанная за счет республиканского бюджета, в частности в рамках социальных программ, на примере детского православного лагеря АНО «Солнечная Мордовия»; 2) благотворительность, осуществляемая усилиями отдельных энтузиастов из числа священников, прихожан, волонтеров и частных спонсоров, на примере организации социальной помощи в Ичалковском благочинии в одном из сельских районов республики, выявляются основные функции изучаемых социальных проектов, их результаты, социальные условия и проблемы, возникающие в процессе их реализации.

Ключевые слова: социальный проект; социальная деятельность религиозных организаций; православные некоммерческие организации.

BOGATOVA O.A., DOLGAEVA E.I. SOCIAL PROJECTS OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH: A VIEW FROM REGION

Abstract. The research purpose consists in revealing of functional specificity of social projects and faith-based social organizations of Russian Orthodox Church — the Moscow Patriarchate in a modern Russian society, in aspects of motivation of their subjects, the social technologies used in the course of their realization, their social consequences at regional level. In the paper social activity of Russian Orthodox church in Republic Mordovia is analyzed in two directions: 1) orthodox educational work with children and the youth, supported at the expense of the republican budget, in particular within the limits of social programs, on an example of children's orthodox camp «Solar Mordovia»; 2) the charity carried out by efforts of separate enthusiasts from among priests, parishioners, volunteers and private sponsors, on an example of the organization of the social help in Ichalkovsky district in one of rural areas of republic, the basic functions of studied social projects, their results, social conditions and the problems arising in the course of their realization are revealed.

Keywords: the social project; social activity of the religious organizations; the orthodox faith-based social organizations.

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научно-исследовательского проекта «Социальные проекты Русской православной Церкви» (грант РФФИ № 18-011-00598).

Предметом данного исследования является реализация социальных проектов, направленных на преобразование личности, а также социальных институтов, групп и общества в целом, организациями, входящими в структуру Русской Православной Церкви (далее — РПЦ), на примере Республики Мордовия. В современной России организацией конфессиональной социальной деятельности (социального служения) занимаются как христианские, так и другие традиционные религиозные организации. Деятельность социально ориентированных православных организаций включает такие основные направления, как социальная поддержка малоимущих, инвалидов, бездомных и других категорий населения, находящихся в трудной жизненной ситуации, воспитательная работа с детьми, подростками и молодежью, а также с некоторыми категориями взрослых

(заключенными, военнослужащими и др.), реабилитация людей, страдающих химическими зависимостями и другие задачи, связанные со здравоохранением, а также правозащитная деятельность и юридическая поддержка.

Особенность современного видения социального служения РПЦ, изложенного в Концепции Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ, заключается в том, что церковь не ограничивается деятельностью, направленной на решение конкретных социальных проблем, а рассматривает себя в качестве в качестве агента социальных изменений и партнёра государства в преобразовании системы социальных учреждений, видя свою задачу в том, чтобы в процессе этой трансформации «внести в общество дух любви, деятельной веры, жертвенного служения ближним, предложить новые технологии, новые формы работы». Концепция взаимодействия церкви как части гражданского общества с государством [1, с. 33], изложенная в Основах социальной концепции РПЦ, основывается на идеях вторичности государственных институтов по отношению к общинным и необходимости осуществления социальной деятельности непосредственно общественными ассоциациями верующих.

Проблемы социальной деятельности конфессиональных организаций рассматриваются в современных социальных науках в методологических рамках теорий секуляризации и постсекулярного общества в интерпретации Ю. Хабермаса, рассматривающего постсекулярность в качестве модели равноправного взаимодействия религиозных и светских субъектов в модальности диалога, а не опровержения [2, с. 120], а также ее адаптации к изучению проблем управления религией в публичном пространстве в условиях глобальных неолиберальных трансформаций (А. Поссамай) и воспитания «нового человека», адаптированного к постсоветской социальной реальности — личности одновременно ответственной, склонной к подчинению, дисциплинированной, трудолюбивой и эффективной в рыночном смысле, Дж. Зигон [3, p. 245]. Как отмечает А. Поссамай, доминирующий на уровне идеологии социальных реформ неолиберализм ставит в весьма противоречивую ситуацию представителей религиозных благотворительных организаций, которые считают благотворительность своим долгом и готовы посвятить жизнь служению людям, нуждающимся в помощи, превращая их в «более дешевых» по сравнению с государственными поставщиками социальных услуг и заставляя их своей деятельностью невольно легитимировать эрозию социального государства [4, p. 45].

Применительно к деятельности российских религиозных организаций, направленной на решение социальных проблем, ряд авторов конкретизируют её функции и социальные последствия в зависимости от масштабов проблем и уровней социальной реальности. Так, И. Э. Петрова даёт определение конфессиональной социальной работы в широком (содействие развитию социума в целом, совершенствованию отношений между людьми) и в узком смыслах — как социальной помощи лицам, находящимся в трудной жизненной ситуации [5, с. 23]. М. В. Фирсов различает функции социальной работы на уровне микро-, мезо- и макропрактики. Основной функцией микропрактики является оказание помощи клиентам; функциями мезопрактики — налаживание коммуникаций, осуществление посредничества и образование; функция макропрактики — преобразование всего общества [6, с. 66-67].

Ряд российских исследователей, в частности, Р. Н. Лункин, И. В. Забаев, Д. А. Орешина, Е. В. Пруцкова занимаются изучением приходских форм социальной деятельности Русской Православной Церкви. Р. Н. Лункин исследует деятельность столичных и региональных приходских общин в области реализации социальных и культурно-образовательных инициатив, включая помощь бедным, организацию сиротских приютов, создание мирянских организаций, информационную и образовательную деятельность, а также привлечение средств для реализации этих проектов [7, с. 119-140]. В работах И. В. Забаева, Д. А. Орешиной, Е. В. Пруцковой анализируются представления православного сообщества о целях и назначении церковной социальной работы,

специфике приходского социального служения, которая, по мнению исследователей, заключается в том, что её объектом являются как получатели социальной помощи, так и те, кто её оказывает; таким образом, сама по себе церковная социальная деятельность направлена не только на решение социальных проблем, но и на «производство желающих помогать» [8, с. 359]. Д. А. Орешиной разработана аналитическая схема для изучения влияния различных социальных факторов, способствующих или препятствующих развитию социальной деятельности приходов на макро- (институционально-правовые основы), мезо- (социально-демографические и экономические факторы) и микроуровнях (специфика стиля руководства и влияние личности священника, а также групповая динамика в приходской общине) [9, с. 99-120].

В Мордовии, как низкоресурсном регионе с относительно низким уровнем развития организаций гражданского общества, социальная деятельность РПЦ реализуется в основном по двум направлениям:

1) православная воспитательная работа с детьми и молодежью, поддержанная за счет республиканского бюджета, в частности, в рамках социальных программ;
2) благотворительность, осуществляемая усилиями отдельных энтузиастов из числа священников, прихожан, волонтеров и частных спонсоров.

В процессе реализации научно-исследовательского проекта «Социальные проекты РПЦ» (грант РФФИ № 18-011-00598) нами были предприняты качественные эмпирические исследования методами включенного наблюдения 1) в детском православном лагере «Солнечная Мордовия», а также глубинного интервью с персоналом лагеря, родителями воспитанников; 2) в Ичалковском благочинии в форме группового интервью со священником и группой прихожан, осуществляющих благотворительную деятельность в Ичалковском районе Республики Мордовия. Цель исследований заключалась в выявлении социальных функций, реализуемых в процессе разработки и осуществления социальных проектов организациями, входящими в структуру РПЦ — Московского патриархата, а также результатов их деятельности.

Автономная некоммерческая организация «Культурно-просветительский оздоровительный центр “Солнечная Мордовия”», открытый в 2013 г. по инициативе митрополита Саранского и Мордовского Зиновия, расположен в с. Макаровка, вблизи столицы Республики Мордовия — г. Саранска. Учредителем лагеря является православная религиозная организация — «Иоанно-Богословский мужской епархиальный монастырь с. Макаровка городского округа Саранск Республики Мордовия Саранской и Мордовской Епархии РПЦ (МП)». Организация его работы в период 2016- 2020 гг. включена в перечень мероприятий подпрограммы «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в Республике Мордовия на 2015-2020 годы» государственной программы «Развитие образования в Республике Мордовия на 2014-2020 годы» [10]. Для родителей из Мордовии, приобретающих путевки в лагерь, это субсидирование означает снижение их стоимости на 30% (с 28 до 19 тыс. руб.). В прошлом лагерь предоставлял скидку в размере 50% родителям, работающим в бюджетной сфере, в последние годы скидка была распространена на все семьи жителей республики. Кроме того, в лагерь поступают бюджетные средства на оказание государственных услуг на конкурсной основе: так, в 2018 г. получено 6,4 млн. руб. по конкурсу Минсоцтрудзанятости РМ, 1,076 — Госкоммолодежи РМ и 547,28 тыс. руб. — от республиканской спортивной школы по боксу им. Олега Маскаева [11]. В частности, лагерь выиграл конкурс на приём «социальной смены», путевки которой полностью субсидировало Минсоцтрудзанятости РМ.

Концептуальная специфика деятельности «Солнечной Мордовии», связанная с православной направленностью, заключается в сочетании воспитательной, культурно-просветительной, рекреационной и миссионерской функций. Миссионерская составляющая реализуется включением в распорядок дня обязательных утренних и вечерних молитв, экскурсий в Иоанно-Богословский монастырь и посещения

богослужений в соборе на его территории, а в штат лагеря — священника, в чьи обязанности входят богослужения, исповедь и причащение воспитанников лагеря, православные воспитательные беседы. Православная специфика лагеря проявляется и на уровне «культурных кодов» — в названии обычных мероприятий и их фреймировании в соответствии с ценностями православной культуры: например, лагерная дискотека называется «вечеркой», а ее репертуар не содержит рэпа, шансона, песен с ненормативной лексикой и т.п., репертуар кинотеатра состоит из православных мультфильмов и фильмов о православных праздниках, святых, иконах. Православная специфика присутствует также в культурно-просветительных (квест «Заступники», основанный на знании фактов из жизни святых) и воспитательных (игра «Искушение», флешмоб «По дорогам добродетели») мероприятиях. Программа отдыха воспитанников включает конкурсы, мастер-классы, подготовку концертов в рамках художественной самодеятельности и т.д.

Реализация этой концепции предполагает участие воцерковленного персонала — по крайней мере, наличие воцерковленного кадрового ядра, включающего членов Союза православной молодежи Мордовии, доля которого оценивается сотрудниками лагеря в 20–30 %. Совершенствование жизни лагеря для директора и духовника во многом является вызовом, так как люди они в этой сфере относительно новые. Директор работает в своей должности около 2 месяцев (ранее была администратором лагеря, в отличие от своей предшественницы не имеет опыта подачи заявок на конкурсы социальных проектов). Священник служит на приходе в одном из районов республики, послушание духовника тоже исполняет недавно. Они погружены в проблемы лагеря, находятся в состоянии постоянной рефлексии по поводу происходящего с ними, детьми, родителями — всеми участниками лагерной жизни.

Специфика социально-организационных проблем деятельности «Солнечной Мордовии», с нашей точки зрения, связана с социальным контекстом современного российского общества, которое, как подтвердило исследование, остается светским во всех отношениях, отмеченных Ч. Тейлором [12, с. 408]: секуляризация общественной жизни в смысле отказа от ссылки на высшую реальность как санкцию деятельности институтов (секулярность-1), упадок религиозных верований и практик, проявляющийся в данном случае в низкой степени воцерковленности воспитанников и их семей (секулярность-2), а также изменение условий веры, заключающееся в превращении религии в одну из опций мировоззренческого выбора, исключающего принуждение (в качестве примера корпоративной истории несколько вожатых «Солнечной Мордовии» рассказывали о неверующем мальчике, который обратился в течение предыдущей смены). Если институциональная светскость российской системы образования закреплена в Конституции и законодательстве РФ, то светскость на уровне сознания и поведенческих установок клиентов православного лагеря обусловлена как содержанием информационной среды, в которой они находятся, так и принятыми в местных сообществах образцами и практиками социального поведения.

В российском обществе все три аспекта светскости взаимодействуют друг с другом, создавая, например, предпосылки для претензий по поводу последствий передачи государственной услуги религиозному образовательному учреждению вместе с субсидией в условиях, когда только часть родителей, получивших «социальные» путевки, имела выбор и предпочла именно православный лагерь. В период нашего исследования недовольство по поводу обязательности утренних и вечерних молитв высказали старшеклассники, часть из которых, по словам духовника, отдыхала в другом православном лагере, где было принято молиться индивидуально, в отдельной комнате, а часть вообще не была готова к таким практикам. Этот случай побудил священника еще раз задуматься над концепцией лагеря и ее адаптацией к современным социальным условиям, а именно выбором между моделью лагеря для воцерковленных детей и лагерем с православной ориентацией.

В ходе глубинных интервью и наблюдения мы определили основные проблемы, решение которых позволило бы развивать православное воспитание в лагере:

а) кадровое обеспечение. Одно из главных направлений развития лагеря — создание команды единомышленников, отсутствие которой сказывается на воспитательной работе. *«Люди постоянно меняются. Из Союза православной молодежи к нам приходят единицы. Это большой недостаток. Команды нет. Есть те люди, которые со мной работают (в администрации) — да, это команда. Но это не весь лагерь»* (директор). Вместе с тем качественный состав вожатых пока не соответствует этим задачам. Большинство из них — студенты Мордовского государственного педагогического института имени М. Е. Евсевьева, для которых главным мотивом пребывания в лагере является «прохождение» педагогической практики, оценка в зачетке. Они далеки от православия: *«Им нужна практика. Им ведь больше ничего не нужно…. Иногда мне кажется, что они не понимают, куда приезжают»* (директор). Решение проблемы вожатых духовник видит в привлечении к работе с детьми студентов Саранской духовной семинарии, которые однажды уже приезжали в лагерь, но формы такой работы пока не определены: заменят ли семинаристы обычных вожатых или будут работать параллельно с ними; необходима ли им дополнительная педагогическая подготовка.

б) проблемы совместимости нравственных ценностей и установок православного воспитания с ранее сложившимися у воспитанников. Вследствие того, что цена путевок даже с учетом скидок примерно равна медианной зарплате по республике Мордовия, приобретают их за свой счет преимущественно среднеобеспеченные семьи, в то время как «социальная смена», в период отдыха которой нами проводилось наблюдение, включала детей из многодетных семей, из семей, находящихся в трудной жизненной ситуации, малообеспеченных, детей из республиканского социального приюта «Надежда». С одной стороны, такой социальный состав обострил ряд уже известных руководству проблем и стал катализатором относительно новых сложностей, с которыми персонал лагеря столкнулся впервые, с другой — позволил отрефлексировать общие проблемы православного воспитания в республике.

Сравнивая воспитанников из «обычных» и «социальной» смен, сотрудники лагеря констатировали более низкий уровень как их воцерковленности (*«Они очень далеки от церкви… Смотришь, вроде бы ребенок уже достаточно взрослый, а он даже креститься не умеет»* (директор)), так и общей интериоризации культурно-нравственных норм: *«Дети этой смены общаются на повышенных тонах, грубят, жестоки друг с другом. Некоторые ребята из прошлой (обычной) смены опасались, что об их вызывающем поведении мы сообщим родителям. Детей из социальной смены этот вопрос вообще не волнует»* (старшая вожатая); *«У меня в отряде есть дети из многодетных семей. Есть и приемные дети. Некоторые из них многое пережили, и у них надломлена психика»* (вожатая).

Особенности поведения воспитанников, связанные с предпочтением агрессивно-конкурентных установок перед сотрудничеством и компромиссом, персонал связывает с воспитанием в семье и трансляцией родительских паттернов: *«В родительский день подхожу к семье одного мальчика и говорю: ну, что, Саша, рассказал о своем плохом поведении? А его папа отвечает: он все правильно делает, он должен озоровать. Это я его так учу: в школе он обязан получать пятерки, а вне школы у него должно быть плохое поведение»* (вожатая). Все эти факты вносят корректировки в воспитательные задачи, стоящие перед вожатыми и духовником: *«В том, что творится в семьях, виноваты не дети, а взрослые. И мы должны показать детям, что все может быть по-другому. Что они могут жить и общаться по-другому»* (старшая вожатая).

Технологии православного воспитания являются предметом постоянных размышлений духовника. Прежде всего, речь идет о двух сторонах этого процесса:

1) специфика методики православного воспитания в условиях детского лагеря;

2) соотношение правил православного лагеря и свободы выбора детьми православной культуры. Последний вопрос полностью обусловлен особенностями «социальной» смены, так как в других сменах выбор православного лагеря родителями и детьми можно считать согласием с его правилами.

Специфика детского лагеря состоит в кратковременности и эпизодичности воспитательной деятельности. Ведь одной из главных задач, наряду с православным просвещением, остается отдых и развлечения. Поэтому перед духовником стоит крайне сложная, практически невыполнимая задача — в этих условиях заинтересовать детей, привести их к вере. *«Чтобы приехали ребятишки из лагеря, и первым делом пришли бы в Храм. Раньше они не обращали на него внимания, а теперь, может быть, придут сюда и спросят: что я могу здесь делать, какую помощь могу оказать. Вот это было бы, наверное, хорошо».* Главным препятствием для решения этой задачи является низкая степень готовности детей к восприятию достаточно сложной информации. *«Говорить о христианстве сразу не каждый готов, даже взрослый. Особенно, когда человек целенаправленно к этому не стремится. Дети здесь не совсем готовы»* (духовник).

В условиях необходимости каким-то образом разрешить противоречие между ограниченностью времени, неготовностью большинства детей и глубиной материала, который требуется до них донести, основным методом православного воспитания в детском лагере являются импровизированные неформальные беседы, которые могут проходить в любое время, в разных помещениях или на улице, с небольшими группами детей примерно одного возраста. Основные принципы таких бесед — наличие диалога и учет интересов детей. *«Я стараюсь готовиться, думаю, какую тему развить. Но при встрече с детьми все мои задумки просто разрушаются… Здесь приходится буквально прорываться: вопрос — быстрый ответ, вопрос — быстрый ответ. И все время нужны какие-то провокации — тогда их удается разговорить»*.

Подводя итоги, отметим, что нетипичная «социальная» смена позволила по-новому взглянуть на привычные формальные и неформальные правила, устоявшиеся традиции, а в итоге пойти по пути конструирования новых социальных норм и внедрения новых технологий воспитания. Соглашаясь с духовником, отметим, что в каком-то смысле вся деятельность по духовно-нравственному воспитанию в условиях лагеря является экспериментом, в ходе которого могут постоянно возникать новые вызовы, связанные, например, с социальным составом детей.

В качестве примера благотворительного проекта можно рассматривать организацию социальной помощи нуждающимся в Ичалковском благочинии Ичалковского района Республики Мордовия на основе сотрудничества благочинного — настоятеля Храма Рождества Пресвятой Богородицы в п. Кемля, администрации муниципального района и частных спонсоров.

В системе социального служения Храм Рождества Пресвятой Богородицы в селе Кемля выполняет роль своего рода диспетчерской, куда стекается информация о нуждающихся в помощи на территории муниципального района. Сведения доставляют не только прихожане и настоятели храмов благочиния, но и другие неравнодушные люди, а также работники учреждений социальной защиты. Некоторые малообеспеченные граждане приходят за помощью сами. Средой для социального служения в этом типичном сельском районе Мордовии является крайняя бедность и безработица: «*С земляными полами еще люди живут. Вы представляете? Иногда им действительно нечего есть»* (благочинный). *«Нет работы. Они бы рады работать. Просят нас: найдите нам работу. А мы им продукты и вещи привозим»* (помощник благочинного).

Руководство этой деятельностью осуществляют благочинный Ичалковского района (настоятель названного храма) и его помощник по социальной работе. Непосредственными участниками являются активные прихожане, среди которых есть руководители, предприниматели, студенты, педагоги и представители других профессий. Благотворительной помощью охвачен весь район: *«Сергей у нас занимается коммерцией.*

Он ездит по глухим деревням и торгует с машины. Знает про нуждающиеся семьи — держит их на контроле. Либо сам помогает, либо мы с ним помощь передаем» (благочинный). *«Закупает для нас товар (для продуктовой помощи). Например, мы пишем список круп, а он нам все это привозит. Александр Степанович работает на почте, возит пенсии всем — тоже помогает с доставкой»* (помощник благочинного).

Благочиние тесно взаимодействует с местной властью: главой района и ее заместителями. *«Если что-то нужно, руководство района, чем только может, обязательно помогает. У нас тесное очень сотрудничество»* (благочинный). Помощь осуществляется и на основе информации районного учреждения социальной защиты о самых остро нуждающихся жителях района. Иногда работники учреждения направляют в храм людей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации (например, погорельцев). Помогают также руководители предприятий и организаций района, преподаватели и учащиеся местных школ и колледжей. Постоянный источник финансовых средств на социальную работу — пожертвования прихожан и неравнодушных граждан. *«В первый год, когда начинали, я сама обходила все организации. Давали объявления: пожертвуйте, сколько можете — пять рублей, десять. Мы все это собирали в ящичек для пожертвований. Потом эти средства могли потратить, например, на обувь для нуждающихся*» (помощник благочинного).

Большие затраты требуются на проведение детских праздничных театрализованных представлений, которые проходят в одном из театров столицы региона (по словам священника, минимум 150 тыс. руб). Эти средства тоже в основном набираются из пожертвований и средств прихода: *«Бывает, друзья мне помогут, бывает, приходские средства туда идут на работу с молодежью»* (благочинный). Финансовое участие в жизни благочиния принимают и частные благотворители из Москвы: *«Мы перед ними отчитываемся, и они видят, на что мы эти средства потратили. Адресно: кому, сколько, чего*» (благочинный).

Опыта участия, а тем более побед в конкурсах грантов прихожане практически не имеют. *«Участвовали по линии соцзащиты в нашем республиканском конкурсе. Речь шла о связях с общественными организациями, церковными приходами. Мы тогда затрагивали и воскресную школу. Но денег не было. Это просто конкурс был такой»* (работник соцзащиты). Вместе с тем недостаток финансовых средств ощущается во всех социальных проектах благочиния. *«А некоторые идут (за рождественскими продуктовыми наборами) и говорят: а нам, мы тоже вроде малоимущие? Я объясняю: понимаете, на этот раз мы вам не можем помочь. Вы же в прошлый раз брали продуктовый набор, а эти люди еще ни разу его не получали. Мы всех сразу охватить не можем. Охватываем 50–60 семей. Это все-таки большая сумма денег»* (помощник благочинного).

Предметом постоянной тревоги для активистов благочиния является угроза отключения коммунальных услуг у малоимущих граждан из-за накопившихся долгов. Особенно опасные, угрожающие жизни людей ситуации возникают при отключении газа в разгар отопительного сезона. *«Вы понимаете, мать-одиночка. Зима. Мороз. Приходят и отрезают газ из-за 6 тысяч долга»* (благочинный). *«Одна женщина, помните, батюшка, плакала: ребенок с температурой лежит, бутылками с горячей водой обложенный — отрезали газ!»* (помощник благочинного). В таких условиях приходится принимать не только срочные меры по оплате счетов, но и помогать людям дожить до подключения газового отопления (доставлять в семью обогреватели, покупать газовые плиты): *«И камины подключали: младенец у них, а они замерзают»* (благочинный).

В помещении больницы действует первый в республике больничный Храм в честь святого целителя и великомученика Пантелеймона (открыт в 2001 г. по инициативе покойного протоиерея В. Бабушкина, прежнего благочинного Ичалковского района). *«Там еженедельно богослужения совершаются. Люди больные. Всегда служится молебен за*

болящих. Может быть, потому и не закрылась наша больница, что на ее территории храм?» (благочинный).

При Ичалковском педагогическом колледже действует поисковый отряд «Патриот» в составе около 20 студентов, который тесно сотрудничает с местным благочинием: *«Их немного, но это действительно те, кто горит желанием помочь. Вот сейчас учебный год только начался, а они уже ходят и в душу мне заглядывают: батюшка не звонил?*» (завуч педагогического колледжа). Одно из направлений его работы — разные виды помощи пожилым, больным, инвалидам.

В целом исследование позволяет утверждать, что мотивация приходской социальной работы существенно отличается от мотивации светских социальных проектов, что создает существенные ограничения для передачи соответствующих государственных функций православным приходам. Православное милосердие и православное воспитание опираются на подлинную добровольность и ставят своей целью не столько наращивание помощи нуждающимся или расширение охвата соответствующим воспитанием, сколько качественные внутренние изменения самих помогающих и (пусть немногих) воспитуемых. *«Этим нельзя заниматься по приказу, для отчета. Это неправильно. Например, человек, который помог приобрести инвалиду хорошее кресло, он хороший человек, или плохой? Хороший. А если он баллотируется в депутаты? Надо смотреть, что у него на сердце. Настоящее милосердие делается по любви! Социальная работа — это потребность верующего человека. Заставить ее выполнять невозможно*» (благочинный). В связи с этим возникают обоснованные сомнения в том, что православное социальное служение способно выполнять дисциплинирующие функции в процессе социализации молодежи или стать частью государственной системы социальной защиты, а тем более — полностью ее заменить. Скорее речь может идти о расширении сотрудничества между государством и РПЦ в социальной сфере.

Литература

1. Митрофанова А.В. Социальная работа православных некоммерческих организаций: направления, цели, типология // Гуманитарные науки. 2013. №1 (9). С. 32–43.

2. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.

3. Zigon J. Making the New post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow / by Jarrett Zigon. (Russian history and culture; v. 5). 258 p.

4. Possamai A. The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. 241 p.

5. Петрова И.Э. Клиент социальной работы или получатель социальных услуг: взгляд конфессиональный и светский // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2017. № 2. С. 92–108.

6. Фирсов М.В. Технология социальной работы: Учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект. 2007. 432 с.

7. Лункин Р.Н. Приходы и монастыри Русской Православной Церкви: скрытая сила российского общества // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Руселе. М.: Весь мир, 2011. С. 119–140.

8. Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. Специфика социальной работы на приходах Русской православной церкви: проблема концептуализации // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 355–368.

9. Орешина Д.А. «Партнёрский приход»: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской Православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 5 (67). С. 99–120.

10. Подпрограмма «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в Республике Мордовия на 2015-2020 годы» государственной программы Республики Мордовия «Развитие образования в Республике Мордовия на 2014-2020 годы». URL: http://e-mordovia.ru/otkrytye-dannye/tselevye-programmy/respublikanskaya-arkhivnaya-sluzhba-rm/dukhovno-nravstvennoe-vospitanie-detey/ (дата обращения: 12.07.2018).

11. АНО «Солнечная Мордовия»: Государственные закупки // Rusprofile.ru – глобальная справочная система по российским юридическим лицам и предпринимателям. URL: https://www.rusprofile.ru/gz/6813121 (дата обращения: 29.09.2018).

12. Тейлор Ч. Секулярность и религия // Страницы: богословие, культура, образование. 2014. № 18. С. 395–410.

References

1. Mitrofanova A. V. Social Work of the Orthodox Non-Commercial Organizations: Areas, Goals, Typology // Gumanitarnye nauki. 2013. № 1 (9). Pp. 32–43.

2. Habermas J. The Future of Human Nature. Moscow: Ves Mir, 2002. 144 p.

3. Zigon J. Making the New post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow / by Jarrett Zigon. (Russian history and culture; v. 5). 258 p.

4. Possamai A. The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. 241 p.

5. Petrova I.E. Social Work Client or Recipient of Social Services: Religious and Seculae View // PNRPU Sociology and Economics Bulletin. 2017. No. 2. Pp. 92–108.

6. Firsov M.V. Technology of Social Work. Moscow: Academichesky Project. 2007. 432 p.

7. Lunkin R.N. Parishes and Monasteries of the Russian Orthodox Church: a Hidden Power of Russian Society // Parish and Community in Contemporary Orthodoxy: the Grassroat System of Russian Religiosity/ Ed by Alexander Agadjanian, Kathy Rousselet. Moscow: Ves Mir, 2011. 368 p.

8. Zabaev I.V., Oreshina D.A., Prutskova E.V. Peculiarities of Social Work at the Russian Orthodox Church Parishes: an Issue of Conceptualization // The Journal of Social Policy Studies. 2013. Vol. 11. № 3. Pp. 355–368.

9. Oreshina D.A. «Partnership Parish»: the Factor of Priests and Laity Cooperation in the Development of the Orthodox Church Parishes Social Work in Contemporary Russia // St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies. 2016. Iss. 5 (67). Pp. 99–120.

10. The subprogram «Spiritually-Moral Education of Children and Youth in Republic Mordovia for 2015-2020 of the Republic Mordovia Government program «The Development of Education in Republic Mordovia for 2014-2020». URL: http://e-mordovia.ru/otkrytye-dannye/tselevye-programmy/respublikanskaya-arkhivnaya-sluzhba-rm/dukhovno-nravstvennoe-vospitanie-detey/ (reference date: 7/12/2018).

11. AHO «Solar Mordovia»: the State purchases//Rusprofile.ru – Global Inquiry System on the Russian Legal Bodies and Businessmen. URL: https://www.rusprofile.ru/gz/6813121 (reference date: 9/29/2018).

12. Taylor Ch. Secularity and Religion // Pages: Theology, Culture, Education. 2014. № 18. Pp. 395–410.

ДИВИСЕНКО К.С. СТИЛИ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЖИЗНЕННЫХ ТРУДНОСТЕЙ И ДУХОВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ ВЕРУЮЩИХ

Аннотация. В статье изложены предварительные результаты эмпирического исследования взаимосвязи духовного благополучия верующих и способов совладания со сложными жизненными обстоятельствами. На основе шкалы «Религиозное решение проблем» (Religious Problem-solving Scale) была осуществлена попытка выявления стилей преодоления жизненных трудностей. Данные анкетного опроса верующих (евангельские христиане, n = 233) подтвердили наличие трех стилей, отличающихся степенью ответственности, возлагаемой индивидом на себя или на Бога, а также уровнем собственной инициативности. Выявлено, что верующие в большей мере используют совместный стиль, для которого характерно распределение равной ответственности и инициативности между Богом и человеком при решении проблем. Использование данного стиля значимо связано с уровнем духовного благополучия, который выражается в наличии у индивида чувства непосредственной связи с Богом и в положительной субъективной оценке качества собственной жизни.

Ключевые слова: религиозный копинг; стили решения проблем; протестантизм; совладающее поведение; евангельские христиане; социология религии.

DIVISENKO K.S. PROBLEM-SOLVING STYLES AND BELIEVERS' SPIRITUAL WELL-BEING

Abstract. The article reviews the preliminary results of the empirical study of the interconnection between believers' spiritual well-being and religious coping. Religious Problem-solving Scale was used to clarify the ways the believers deal with their life problems. The questionnaire data (Evangelical Christians, n = 233) approved the availability of the three styles of overcoming difficult life circumstances characterized by the level of responsibility that a person puts either on him/herself or on God, as well as the level of individual initiative. It was found out that the believers are more inclined to applying the common, or cooperative style characterized by the equal responsibility between God and person in coping. The application of this style is significantly connected to the spiritual well-being level that is demonstrated in a person's sense of the direct connection with God and in the positive estimation of own life's quality.

Keywords: religious coping; styles of problem solving; Protestantism; spiritual well-being; Evangelical Christians; sociology of religion.

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 16-06-00138.

Изучение роли религии в современном российском обществе обретает актуальность не только в связи с ее продолжающимися институциональными изменениями, но и с влиянием на повседневную жизнь людей. Так, по данным репрезентативного опроса ВЦИОМ 2016 года 55 % россиян считают, что религия помогает в их повседневной жизни (варианты ответов «постоянно помогает» и «такие случаи бывают»). Показательно, что по сравнению с 1990 годом эта доля увеличилась более, чем в два раза. Аналогично возросло и число респондентов, которые надеются на Бога в своей повседневной жизни и ощущают Его близость: в 1991 г. оно составляло 25 %, а в 2016 г. – 47 % [3]. Результаты этих опросов свидетельствуют о том, что за последние десятилетия религиозная вера в массовом сознании стала рассматриваться как значимый фактор, влияющий на повседневную жизнь. Вероятно, это дискурсивное изменение непосредственно не связано с интенсивностью религиозных практик: доля людей, регулярно ходящих на богослужение, соблюдающих Великий пост, принципиальным образом не изменяется [1].

Такая религиозная интерпретация событий повседневной жизни происходит на фоне неинституциональной религиозности и духовности, которая остается весьма малоизученной областью в отечественной социологии религии. Ситуативная индивидуальная религиозность, не подкрепленная аффилиацией, может выступать в качестве достаточно значимого ресурса, когда индивид переживает жизненные трудности, стресс, мировоззренческий кризис. Тем более религиозные убеждения значимы при совладании с трудностями для воцерковленных верующих: религиозные координаты мировоззрения позволяют реинтерпретировать негативные события жизни, а деятельностная сторона помогает отвлечься от проблем и «переключиться» на позитивное восприятие.

Значимость религиозности и духовности подтверждают отечественные эмпирические исследования способов совладания с жизненными трудностями у верующих людей [2; 4]. В западной социологической и психологической литературе проблема религиозного совладания обсуждается достаточно долго – с конца 70-х гг. XX века, и имеется ряд существенных методических наработок. Так, методика «Религиозные и духовные убеждения» (Royal Free Interview for Religious and Spiritual Beliefs) представляет собой формализованное интервью, нацеленное на выявление связи духовных, религиозных или философских убеждений с состоянием здоровья пациентов [6]. Несколько методик были разработаны в рамках изучения совладающего поведения (копинга) известным специалистом в области психологии религии Кеннетом Паргаментом и его коллегами. Одна из них — «Шкала религиозных копинг стратегий» (Religious Coping Activities Scale) —позволяет выявить различные типы религиозного совладания, которые используют люди, оказавшись в трудных жизненных обстоятельствах [5]. Другая методика — Краткая версия шкалы религиозного копинга (Brief RCOPE) —нацелена на изучение характера (положительного или негативного) религиозного совладания, который оценивается по последствиям использования тех или иных копинг-стратегий [7, 8]. «Шкала религиозного решения проблем» (Religious Problem-solving Scale – RPS) оценивает стили разрешения проблемных ситуаций в зависимости от степени собственной инициативности [10]. Таким образом, в методиках для анализа религиозного совладания учитывается многомерность данного явления и рассматриваются различные его аспекты (отдельные стратегии, религиозные паттерны, последствия).

В настоящей статье мы рассмотрим результаты апробирования методики, характеризующей стили религиозного решения проблем верующими. За основу нами была взята упомянутая выше «Шкала религиозного решения проблем» (RPS). Полная версия данной методики содержит 36 пунктов, которые относятся к трем субшкалам, характеризующим различные стили решения проблем на основе религиозной ориентации индивида. Основанием для выделения стилей являются степень ответственности, которую человек возлагает при поиске выхода из трудной ситуации на себя или на Бога, а также уровень собственной инициативности. Пункты первой субшкалы, характеризующей *самостоятельный* стиль (self-directing), связаны с идеями гуманистической религии, в которой ответственность и инициатива в преодолении трудных жизненных обстоятельств возлагается на людей, а не на Бога. Концепция авторитарной религии положена в основу второй шкалы, измеряющей *подчиненный* (deferring) стиль, который предполагает пассивное принятие людьми воли всемогущего Бога в трудных обстоятельствах. Наконец, третья субшкала показывает степень ориентации человека на *совместный* (collaborative) стиль, который предполагает распределение равной ответственности и инициативности между Богом и человеком при решении проблем.

Априорно предполагая, что для целей нашего исследования окажется достаточным использование не столь больших субшкал, мы использовали девять пунктов из оригинальной версии «Шкалы религиозного решения проблем», то есть на каждую субшкалу приходилось три вопроса. Для ответов использовалась, как и в оригинальной методике, пятибалльная шкала Ликерта от «никогда» (1 балл) до «всегда» (5 баллов).

Таким образом, каждая субшкала могла принимать значение от 3 до 15 баллов. Пункты субшкал в анкете чередовались в случайном порядке.

Для выявления уровня религиозности (воцерковленности) использовались шкалы, отражающие религиозное поведение респондентов в настоящее время: частота молитвы, чтения Библии, посещения церковных собраний, участия в таинстве Причастия. Уровень духовного благополучия замерялся на основе ответов на вопросы, касающиеся наличия у респондента опыта живого общения с Богом, а также наличия положительного жизненного опыта и эмоций, степени удовлетворенности жизнью. В социально-демографическом блоке анкеты контролировались пол, возраст, уровень образования, самооценка материального положения, семейное положение. Респондентам также задавался вопрос о наличии серьезных жизненных трудностей в течение последнего года.

Ниже представлены результаты анализа данных анкетного опороса, проведенного в мае-июне 2018 г. В исследовании приняли участие представители православия и протестантизма (евангельского сообщества). Однако в рамках данной статьи мы приводим результаты, касающиеся только евангельских христиан (n = 233).

Более половины респондентов – женщины (55 %), средний возраст составил 42 года (стандартное отклонение – 12,1). Образование у 58,8 % верующих – высшее, у 21,9 % - среднее специальное. В браке состоят 66,9 %, незамужних/холостых – 21,5 %. По вероисповеданию наиболее большая группа респондентов – христиане веры евангельской (44,2 %). Доля евангельских христиан-баптистов составила 15,9 %, а евангельских христиан – 13,3 %. Оставшиеся респонденты (26,6 %) принадлежат либо традиционному протестантизму, либо церквям, не входящим к крупные союзы.

Относительно религиозного поведения половина респондентов (53,6 %) молится несколько раз в день. По крайней мере, один раз в день обращаются к Богу 34,8 %, а 10,3 % чаще чем раз в неделю. Библию читают каждый день 62,7 % опрошенных, а 24,9 % - как минимум раз в неделю. 53,2 % респондентов посещают церковные собрания несколько раз в неделю, еженедельно – 36,5 %. Около двух третей респондентов (65,7 %) в вопросе о частоте участия в таинстве Причастия выбрало ответ «раз в месяц и чаще, но не каждую неделю». Еженедельно или несколько раз в неделю участвуют в этом таинстве 10,7 % опрошенных. Оставшиеся респонденты (21,5 %) участвуют в этом таинстве реже, чем раз в месяц.

В ответе на вопрос «Сталкивались ли Вы за последний год с серьезными жизненными трудностями?» 54,9 % респондентов ответили утвердительно, 39,9 % отметили, что «трудности были, но назвать их серьезными сложно», и лишь 5,2 % ответили отрицательно.

В таблице 1 представлены формулировки пунктов шкалы и средние значения переменных, характеризующих различные стили решения проблем.

Таблица 1. Средние значения пунктов субшкал

Пункты субшкал	**Средн. зн.**
Самостоятельный стиль	
В случае проблем я пытаюсь совладать со своими чувствами и ситуацией без Божьей помощи.	2,03
В трудных обстоятельствах у меня получается находить правильное решение без участия Бога.	1,40
Мне удается пережить жизненные трудности без помощи Бога.	1,28
Подчиненный стиль	
Вместо самостоятельного поиска решения проблемы я предоставляю Богу Самому ее решить.	3,23
Знаю, что Бог всё Сам устраивает в непростых обстоятельствах без моего участия.	3,12

Я не пытаюсь делать выводов из сложных ситуаций, поскольку Бог направит меня в нужном направлении.	2,81
Совместный стиль	
Делясь с Богом своими переживаниями, мне удается легче выйти из трудной ситуации.	4,61
Только вместе с Богом мне удается найти лучший вариант решения проблем.	4,59
Соработничество с Богом помогает мне пережить невзгоды.	4,56

Проведенный кластерный анализ девяти переменных подтвердил наличие трехкомпонентной структуры: переменные, характеризующие каждый стиль, объединились в отдельные образования на первых этапах кластеризации. Однако, наиболее близкими переменными, объединившимися в один кластер на первом этапе агломерации, оказались пункты, характеризующие совместный стиль. Описательная статистика субшкал представлена в таблице 2.

Таблица 2. Описательная статистика субшкал

	Стили		
	Самостоятельный	Подчиненный	Совместный
Среднее	4,70	9,16	13,76
Медиана	4,00	9,00	15,00
Мода	3,00	10,00	15,00
Станд. отклонение	1,97	2,75	1,89
Коэфф. асимметрии	1,71	-0,18	-1,75
Коэфф. эксцесса	3,98	-0,42	3,10

Как видно из таблицы, совместный стиль решения проблем для евангельских христиан является наиболее часто используемым. Реже всего респонденты прибегают к самостоятельному. Подчиненный стиль занимает промежуточную позицию. Отметим, что это единственная субшкала, распределение значений по которой подчиняется нормальному.

Анализ надежности субшкал методики подтвердил удовлетворительную согласованность пунктов субшкал. Так, α Кронбаха составила для субшкал, характеризующих самостоятельный, подчиненный и совместный стили, 0,706, 0,602 и 0,799 соответственно. Однако факторный анализ показал наличие двух, а не трех факторов с общей объясненной дисперсией 56,1 %. В первый фактор вошли три переменных совместного стиля (с положительными коэффициентами факторной нагрузки) и три переменных самостоятельного стиля (с отрицательными коэффициентами). Соответственно, второй фактор характеризуют пункты субшкалы подчиненного стиля.

Статистически значимых различий, касающихся использования респондентами того или иного стиля совладания относительно пола и самооценки уровня материальной обеспеченности обнаружено не было. Однако обнаружена значимая связь с возрастом: прямая – относительно подчиненного и совместного стилей (коэффициенты корреляция Спирмена (ρ) составляют соответственно 0,212, p = 0,001 и 0,310, p = 0,000) и обратная – относительно самостоятельного (ρ = -0,253, p = 0,000). Слабая обратная корреляция уровня светского образования выявлена относительно субшкалы совместного стиля (ρ = -0,174, p = 0,008). Однако люди, имеющие религиозное образование, чаще используют совместный стиль. К самостоятельному стилю чаще прибегают холостые/незамужние респонденты. Относительно деноминационной принадлежности не удалось выявить различий в использовании тех или иных стилей: более выраженная ориентация на использование подчиненного стиля у евангельских христиан баптистов, чем у евангельских христиан, находится на границе уровня статистической значимости.

Со всеми четырьмя переменными, характеризующими религиозное поведение (частота молитвы, чтения Библии, посещения богослужений и участия в таинстве Причастия), связаны два стиля: самостоятельный и совместный. У первого коэффициенты корреляции отрицательные, а у второго – положительные. Подчиненный стиль статистически значимо связан только с частотой молитвы (прямая зависимость).

Относительно наличия жизненных трудностей у респондентов и стилей решения проблем выявлено две слабые, но значимые связи. Люди, пережившие за последний год трудную жизненную ситуацию, в большей мере используют подчиненный стиль (p = 0,002), а респонденты, не столкнувшиеся с трудностями, чаще демонстрируют самостоятельный стиль (p = 0,008).

Уровень духовного благополучия у людей, использующих совместный стиль, значимо выше, в то время как самостоятельный стиль связан с низкими показателями духовного благополучия (ρ = 0,406, p = 0,000 и ρ = -0,374, p = 0,000 соответственно). Неожиданным оказалось, что подчиненный стиль не связан с духовным благополучием.

Если сравнить полученные нами результаты с исследованиями, в которых использовалась Шкала религиозного решения проблем, то обращают на себя внимание следующие обстоятельства. Первое касается различия в средних значениях субшкал. Так, при исследовании членов Пресвитерианской и Лютеранской церквей средние значения по субшкалам совместного, самостоятельного и подчиненного стилей составило 36,0, 29,7 и 25,8 соответственно [10]. В нашем же исследовании, самым непопулярным оказался не подчиненный, а самостоятельный стиль. Здесь мы, вероятно, сталкиваемся либо с культурными, либо богословскими особенностями восприятия самостоятельности и «самости» у верующих людей. Вторая особенность связана с тем, что если в ряде исследований подтверждается трехфакторная структура методики (например, [9]), то в нашем исследовании обнаруживается несколько иная модель религиозного совладания, которая требует интерпретации и уточнения субшкал.

Говоря о валидности, отметим, что в оригинальной методике субшкалы связаны с различными личностными и социальными характеристиками респондентов. Так, с религиозной вовлеченностью связан подчиненный стиль, также он был близок людям, ориентирующимся на выполнение внешних правил. Совместный стиль чаще всего использовали респонденты, имеющие опыт живого общения с Богом. Люди, для которых более свойственен религиозный поиск и нетрадиционная религиозность, опирались на самостоятельный стиль в решении проблем [10]. В нашем исследовании для наиболее воцерковленных оказался значимее не подчиненный, а совместный стиль, именно он в большей мере связан с религиозными поведением, интенсивностью религиозных практик. Для верующих людей опираться в решении проблем только на свои ресурсы, инициативу и активность оказалось противоположной интенцией не подчиненному стилю, а соработничеству. Использование подчиненного стиля в решении жизненных проблем, судя по относительно небольшому числу связей с другими переменными, зависит от факторов, которые не контролировались в рамках этого опроса.

Безусловно ограничениями проведенного исследования является однородность его выборки. Сравнительное исследование стилей совладания у представителей различных христианских конфессий, а также слабо- или невоцерковленных верующих, возможно, позволит приблизиться к ответам на пока еще открытые вопросы о роли индивидуальной религиозности и духовности в повседневной жизни верующих и при переживании жизненных трудностей.

Литература

1. Великий пост и Пасха. Пресс-выпуск АНО «Левада-Центр». 2 апреля 2018 г. URL: https://www.levada.ru/2018/04/02/velikij-post-i-pasha-4/ (дата обращения: 27.08.2018).
2. Павенков О.В., Шмелев И.М., Рубцова М.В. Корреляционный анализ социального и «совладающего» поведения религиозных личностей: проблемы социальной и

психологической диагностики // Социодинамика. 2017. № 6. С. 30-40. URL: http://www.e-notabene.ru/pr/article_20531.html (дата обращения: 18.08.2018).
3. Религия в жизни россиян. Презентация выступления Валерия Федорова. 6 сентября 2016 г. URL: https://wciom.ru/fileadmin/file/reports_conferences/ 2016/2016-09-06-rpu.pdf (дата обращения: 27.08.2018).
4. Шмелев И.М. Образ мира в системе совладающего поведения людей с разной степенью выраженности религиозности // Вестник ГУУ. 2012. № 8. С. 279-282.
5. God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events / Pargament K.I., Ensing D.S., Falgout K., Olsen H., Reilly B., Van Haitsma K., Warren R. // American Journal of Community Psychology. 1990. Vol. 18. P. 793-824.
6. King M., Speck P., Thomas A. The Royal Free Interview for Spiritual and Religious Beliefs: development and validation of a self-report version // Psychological Medicine. 2001. Vol. 31. P. 1015-1023.
7. Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L.M. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE // Journal of Clinical Psychology. 2000. Vol. 56 (4). P. 519-543.
8. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors / Pargament K., Smith B., Koenig H., Perez L. // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. Vol. 37 (4). P. 710-724.
9. Peltzer K. Factor structure of religious problem – coping styles in an African sample // Social Behavior and Personality: An international journal. 2002. Vol. 30. P. 509-514.
10. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping / Pargament K.I., Kennell J., Hathaway W., Grevengoed N., Newman J., Jones W. // Journal for the Scientific Study of Religion. 1988. Vol. 27 (1), P. 90-104.

References

1. Lent and Easter. Press Release of ANPO «Levada-Centr». April, 2 2018. URL: https://www.levada.ru/ 2018/04/02/velikij-post-i-pasha-4/ (date of access: 27.08.2018).
2. Pavenkov, O.V., Shmelev, I.M., Rubtsova, M.V. Correlation between social and "coping" behavior of religious persons: problems of social and psychological diagnosis. *Sociodynamica*. Vol. 6 (2017): 30-40. URL: http://e-notabene.ru/pr/article_20531.html (date of access: 18.08.2018).
3. Religion in the Lives of Russians. Presentation of V.Fodorov's speech. September, 6 2016. URL: https://wciom.ru/fileadmin/file/reports_conferences/ 2016/2016-09-06-rpu.pdf (date of access: 27.08.2018).
4. Shmelev, I.M. The image of the world in the coping system of people with different degrees of religiosity // *Vestnik GUU*. Vol. 8 (2012): 279-282.
5. Pargament, K.I., Ensing, D.S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsma, K., Warren, R. God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events. *American Journal of Community Psychology*. Vol. 18 (1990): 793-824.
6. King, M., Speck, P., Thomas, A. The Royal Free Interview for Spiritual and Religious Beliefs: development and validation of a self-report version. *Psychological Medicine*. Vol. 31 (2001): 1015-1023.
7. Pargament, K.I., Koenig, H.G., Perez, L.M. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. Vol. 56, Issue 4 (2000): 519-543.
8. Pargament, K., Smith, B., Koenig, H., Perez, L. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 37, Issue 4 (1998): 710-724.

9. Peltzer, K. Factor structure of religious problem - coping styles in an African sample. *Social Behavior and Personality: An international journal*. Vol. 30 (2002): 509-514.
10. Pargament, K.I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., Jones, W. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 27, Issue 1 (1988): 90-104.

ЗОТОВА В.А. СОЛОВКИ СЕГОДНЯ. ТРИЕДИНОЕ НАСЛЕДИЕ И ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ИНТЕРЕСЫ СТЕЙКХОЛДЕРОВ

Аннотация. в данной статье представлены некоторые результаты прикладного исследования, проведенного исследовательской группой ЦИРКОН в 2018 году на Соловецком архипелаге по оценке человеческого капитала населения островов. В статье рассматривается, каким образом основные стейкхолдеры Соловецкого архипелага влияют на качество жизни местного населения. Кроме того, показана специфика взаимодействия стейкхолдеров между собой, а также рассматриваются различные стратегии развития Соловков с точки зрения их влияния на триединое наследие региона.

Ключевые слова: Соловецкий архипелаг; стратегическое управление; устойчивое развитие территории; стейкхолдеры; эффективность управления; человеческий капитал.

ZOTOVA V.A. SOLOVETSKY ISLANDS TODAY. THE TRIUNE HERITAGE AND CONFLICTING INTERESTS OF THE STAKEHOLDERS

Abstract. This article presents some of the results of an applied research conducted by the ZIRCON research group in 2018 in the Solovetsky Archipelago to assess the human capital of the population of the islands. The article discusses how the main stakeholders of the Solovetsky Archipelago affect the quality of life of the local population. In addition, the specifics of the interaction of stakeholders among themselves are shown, and various development strategies of Solovki are considered from the point of view of their influence on the triune heritage of the region.

Keywords: Solovetsky archipelago; strategic management; territory sustainable development; stakeholders; management efficiency; human capital.

О необъятности и многозначности культурного наследия Соловков подробно написано в статье Ю.Ф. Лукина «Соловки как объект культурного наследия Арктики». В этой статье автор пишет, что Соловки являются многосубъектным объектом культурного и природного наследия и представляют достаточно сложный предмет для комплексного изучения [1]. Продолжая логику повествования Лукина, а также опираясь на полученные нами эмпирические данные, в дальнейшем тексте статьи мы будем говорить и рассматривать Соловки с точки зрения концепции «триединого наследия» Соловков – культурно-исторического, природного и религиозного. Каждый компонент триединого наследия, хоть и не отделим от другого, сам по себе представляет ценность мирового уровня, что в условиях современной системы управления архипелагом приводит к конфликту интересов между различными стейкхолдерами (отдельными лицами или организациями, оказывающих непосредственное влияние на развитие Соловецкого архипелага). Данная статья основана на результатах исследования проведенного исследовательской группой ЦИРКОН по заказу Фонда по сохранению и развитию Соловецкого архипелага летом 2018 года. Исследование было выполнено как в качественной, так и в качественной парадигме – было собрано более 20 глубинных интервью и опрошено 250 человек населения в возрасте старше 16 лет.

Цель исследования заключалась в получении и анализе информации, характеризующей текущее состояние человеческого капитала Соловецкого архипелага и

перспективы его развития, необходимой для формирования и реализации стратегии сохранения и устойчивого развития территории как объекта культурного, духовного и природного наследия. Одна из задач исследования состояла в том, чтобы выявить основных стейкхолдеров, действующих на Соловецком архипелаге, и проанализировать их влияние на возможную стратегию развития Соловков, а также на качество жизни населения Соловецкого архипелага.

Стоит отметить, что об основных факторах, влияющих на стратегическое развитие Соловецкого архипелага, подробно писал А.Ю. Цветков в серии своих статей, опубликованных в журнале «Арктика и Север». Ссылаясь на статью В.С. Бочко 2005 года, он писал, что при формировании механизма стратегического развития Соловецкого архипелага, следует исходить из необходимости соблюдения интересов всех участников развития территории: власти, бизнеса, общественности, науки [2].

В той же статье были выделены 4 основных силы, оказывающих влияние на Соловецкий архипелаг: администрация, бизнес, монастырь и музей. В нашей статье мы будем рассматривать основные силы, оказывающие влияние на сохранение триединого наследия Соловков с позиций их ведомственной принадлежности.

Обратимся к данным нашего исследования. С 2006 года Соловки административно относятся к Приморскому району Архангельской области, а полномочия местной администрации сокращены до минимума. В связи с этим на архипелаге есть несколько стейкхолдеров федерального уровня, действия которых наиболее заметны, если говорить о стратегическом планировании развития региона: Минприроды, Минкультуры, РПЦ, администрация Приморского района и ЮНЕСКО, так как Соловки входят в список всемирного наследия. Респонденты отмечают, что взаимодействие между стейкхолдерами на текущий момент выстроено плохо, а их решения принимаются без учета интересов местного населения, они часто рассогласованы и противоречат друг другу. Конфликт интересов стейкхолдеров имеет ряд последствий. В первую очередь мы имеем в виду, что он усиливает масштаб социально-экономических проблем, с которыми сталкивается население Соловецкого архипелага. К основным социально-экономическим проблемам населения относятся проблемы с водоснабжением, плохое состояние муниципальной инфраструктуры, недоступность оформления государственных услуг, дороговизна продуктов, нехватка рабочих мест. Можно утверждать, что причина основных социально-экономических трудностей жителей Соловков заключается, как это ни парадоксально, в уникальности и исторической значимости архипелага, его географическом положении и административной подчиненности. Описанные проблемы носят системный характер и имеют давнюю историю. В связи с этим давно назрел вопрос о необходимости комплексного подхода к решению накопившихся проблем и выработке единой стратегии развития Соловецкого архипелага. За прошедшие 15 лет было осуществлено несколько попыток выработки подобной стратегии, однако, каждая из них учитывала интересы только одной из сторон. В ходе исследования на основании опроса экспертов мы смоделировали несколько теоретических сценариев развития Соловецкого архипелага, попросив затем местное население дать им оценку.

- *Соловки как религиозно-духовный центр*. Реализация этой стратегии предполагает, что основная власть на Соловецком архипелаге будет передана Русской Православной Церкви. С исторической точки зрения, эта стратегия кажется наиболее обоснованной, однако она наименее популярна у местного населения, опасающегося «Валаамского сценария» (всего 14% опрошенных отнеслись к данному сценарию полодительно). Более того, реализация подобной стратегии крайне затруднительна, поскольку Спасо-Преображенский монастырь не обладает необходимыми мощностями для поддержания культурно-исторического наследия на должном уровне.
- *Соловки как историко-культурный музей-заповедник*. В рамках данной стратегии управление Соловецким архипелагом, по сути, передается в руки Министерства

культуры, которое является учредителем музея. Несмотря на то, что 41% респондентов отметили, что Соловецкий музей-заповедник внес наибольший положительный вклад в развитие Соловков за последнее время, идею реализации подобной концепции поддерживает всего 15% опрошенных. Участвовавшие в исследовании эксперты сообщили, что реализация этого сценария несет в себе риск эскалации конфликта между Министерством культуры и ЮНЕСКО. В настоящее время музеем управляет наместник монастыря, что позволяет сохранять паритет между монастырем как светским объектом (музеем) и как религиозным объектом (церковью) в глазах местного населения. Смена директора, которая практически неминуема в случае реализации этого сценария, разрушит баланс сил, что приведет к лишним конфликтам.

- *Соловки как уникальный ландшафтный заповедник*. Эта модель сценария предполагала, что управление Соловецким архипелагом перейдет под контроль Минприроды. Эксперты оценили этот сценарий как наиболее негативный по отношению к туристическому потенциалу Соловецкого архипелага, поскольку организация национального парка на его территории приведет к жесткой регламентации правил посещения островов. Данная концепция оказалась наименее понятной респондентам – только 10% опрошенных ответили, что предпочли бы этот вариант развития архипелага. Непопулярность этой концепции объясняется опасением местных жителей, что их коснутся те же проблемы, с которыми при открытии национального парка «Онежское поморье» столкнулись жители карельского поселка Кивач. В первую очередь их беспокоит вероятность введения заперта на вылов рыбы, сбор грибов и дикоросов, которые в совокупности являются одним из ключевых источников, как пищи, так и доходов населения. С точки зрения сохранения культурного наследия, Минприроды имеет наименьший опыт по управлению культурными объектами подобного масштаба
- *Комплексный сценарий «Триединое наследие»*. Данный сценарий предполагает, что развитие архипелага будет осуществляться с учетом интересов всех игроков. Для реализации этой стратегии необходим единый координационный центр, не ангажированный ни одной из сторон либо имеющий представителей от каждого из стейкхолдеров. Данные количественного этапа исследования показывают, что больше половины опрошенных (57%) считают, что у Соловков не должно быть одной доминирующей стратегии развития. На качественном этапе исследования эксперты также придерживались позиции, что наиболее благоприятным вариантом развития Соловецкого архипелага будет тот, что учтет интересы всех основных структур, представленных на его территории.

Заключение

Вопрос о разработке наилучшей стратегии развития Соловецкого архипелага имеет давние корни. Еще в 2010 году А.Ю. Цветков писал, что в целях сохранения мирового наследия Соловков «следует осуществить переход на новые принципы долгосрочного развития – принципы партнёрства и сотрудничества»; «противоречия различных Соловецких «сил» необходимо сгладить путем создания и функционирования единого координационного центра управления территорией и сформировать систему партнерства всех организаций, заинтересованных в устойчивом развитии Соловецких островов» [4]. Ни один из ключевых стейкхолдеров – РПЦ, Минкультуры и Минприроды – не обладает достаточными ресурсами для того, чтобы качественно управлять всеми объектами Соловецкого архипелага. При этом «победа» какого-то одного стейкхолдера сильно повысит уровень социальной напряженности на островах: население архипелага достаточно фрагментировано и, следовательно, увеличение влияния одной социальной группы неизбежно приведет к возникновению социальных конфликтов. Самая

оптимальная концепция развития Соловков – это концепция «триединого наследия», учитывающая интересы основных стейкхолдеров и вызывающая наибольшее одобрение среди местного населения. На наш взгляд, именно Фонд по сохранению и развитию Соловецкого архипелага может взять на себя роль такого координационного центра, который бы смог учесть интересы и основных стейкхолдеров архипелага и интересы местного населения.

Литература

1. Лукин Ю.Ф. Соловки как объект культурного наследия Арктики, Арктика и Север 2017 №26
2. Цветков А.Ю. Стратегическое управление устойчивым развитием территории Соловецкого архипелага, Арктика и Север 2011 №2
3. Цветков А.Ю. Мониторинг внутренних и внешних факторов стратегического развития территории Соловецкого архипелага: формирование: «факторной сети», Арктика и Север 2015 №19
4. Стратегическое партнёрство власти, бизнеса и общества: Монография / под общ. ред. А.А. Дрегало, В.В. Степановой. Архангельск: Поморский университет, 2010. С. 284—300.

References

1. Lukin Y.F. Solovki as an object of cultural heritage of the Arctic, the Arctic and North 2017 №26
2. Tsvetkov A.Yu. Strategic management of sustainable development of the territory of the Solovki archipelago, the Arctic and the North 2011 №2
3. Tsvetkov A.Yu. Monitoring of internal and external factors of the strategic development of the territory of the Solovetsky Archipelago: formation: “factor network”, Arctic and North 2015 No. 19
4. Strategic partnership of government, business and society: Monograph / under total. ed. A.A. Drehalo, V.V. Stepanova. Arkhangelsk: Pomeranian University, 2010. pp. 284—300.

ИЛЬИНА И.В., ХУЗЯАХМЕТОВ Р.Р., КОЛМОГОРОВ К.А. РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ДОВЕРИЯ

Аннотация. Российское общество, пребывающее в длительном процессе трансформации, страдает от недостатка солидарности и интеграции. Устойчивое развитие страны возможно только при формировании культуры доверия. Исследование посвящено анализу взаимосвязи социального доверия и религиозной мировоззренческой системы. Определены особенности влияния религии на уровень социального доверия. Доказано, что доверие как религиозное чувство обладает специфическими характеристиками.

Ключевые слова: доверие; социальная трансформация; социальный капитал; религия; религиозная идентичность.

ILINA I.V., KHUZIAKHMETOV R.R., KOLMOGOROV K.A. RELIGIOUS ASPECTS OF TRUST PROBLEM

Abstract. Russian society lacks solidarity and integration due to long and controversial process of transformation. Stable development of the country relies heavily on the formation of trust culture. Research is devoted to the analysis of relationship between social trust and religious mindset. The way religion affects social trust is described. Authors prove that trust as a religious feeling has its features.

Keywords: trust; social transformation; social capital; religion; religious identity.

Проблема доверия в последние годы активно изучается в социологической науке. Исследования в этой области имеют высокую практическую значимость, поскольку с их помощью можно объяснять глубинные институциональные процессы общественной жизни.

Наличие доверия на межличностном и социальном уровнях обеспечивает определенную предсказуемость и позволяет эффективно функционировать формальным организациям. Недоверие, напротив, ослабляет возможности межличностного и межгруппового взаимодействия.

Доверие воспроизводится в форме согласия, сотрудничества и взаимопонимания, становясь важным условием успешности коммуникации. В глобальном мире с его высокой дифференцированностью, сложностью и многомерностью «важность доверия как никогда высока» [6, с. 99], так как оно помогает уравновесить чувство неопределенности и преодолеть отчужденность.

На основании анализа концепций ведущих авторов сделаем ряд выводов, раскрывающих сущность исследуемого феномена:

1. объектами доверия могут выступать индивиды, социальные организации, группы, институты и общество в целом [10];
2. доверие актуализируется в случае неопределенности, когда действия и намерения другого нельзя проверить (оно связано с риском) [9];
3. доверие предполагает ожидание конкретного поведения, а также уверенность (убежденность) в том, что ожидание будет оправдано [11];
4. доверие зачастую основывается на возможности индивидов вступить во взаимовыгодные отношения (прагматическое понимание преобладает в научной литературе) [12].

В настоящее время проблема доверия в России стоит особенно остро. В 90-е годы произошла смена идеологии и переустройство экономической системы, что оказало сильное дезинтегрирующее воздействие на всё общество; «на изломе политической системы произошел подрыв культуры доверия» [6, с. 98].

Сегодня же «взаимное недоверие» [5, с. 291] между государством, бизнесом и населением препятствует развитию страны, доказывает необходимость совершенствования действующих институтов управления. Результатом противоречивого и до сих не завершившегося процесса трансформации стал дефицит доверия, который в наши дни порождает «неуверенность в будущем» [1, с. 36], приводит к возникновению тревожности и страха; а в таком обществе, страдающем от недостатка солидарности и интеграции, невозможно не только экономическое процветание, но и обыденная повседневная жизнь.

В социологии внимание исследователей обычно фокусируется на анализе «взаимосвязи доверия и благосостояния общества» [4, с. 127], в то время как другие аспекты этого явления не изучаются достаточно подробно. Так, вопрос о «зависимости доверия от мировоззренческих систем» [2, с. 56] практически не поднимается. Хотя есть все основания утверждать, что доверие, основанное религиозном мировоззрении, может способствовать формированию солидарных отношений, а значит, и стабильного общества. Ведь доверие в религиозном отношении является безусловным, это его ключевая характеристика. В мировосприятии верующего другой человек не должен что-то предпринимать и доказывать, чтобы вызвать доверие; напротив, оно «устанавливается безо всяких проверок и верификаций» [2, с. 59]. В таком случае недооценивать важность религиозного аспекта доверия просто нельзя.

Однако не стоит забывать о том, что главная особенность религиозного сознания в современной России – это «противоречивость, неопределённость, неструктурированность» [3, с. 78]. Вера в Бога выступает скорее как культурный идентификатор; индивиды ограничиваются внутренним соотнесением себя с устойчивой

культурной традицией (в первую очередь, конечно, православной) и не стремятся перестраивать свою жизнь согласно религиозным правилам.

В этой связи авторы выдвинули гипотезу о том, что формальная религиозная идентичность индивида не оказывает влияния на его уровень доверия к другим людям, социальным институтам и обществу в целом; в то время как глубинная религиозная принадлежность повышает уровень доверия в межличностных и социальных отношениях.

Чтобы постараться подтвердить (или опровергнуть) эту гипотезу авторы провели пилотажное исследование методом анкетирования. Отбор респондентов происходил целевым образом. При этом их поиск осуществлялся как традиционным способом, так и онлайн. В современных исследованиях данная практика уже стала привычной [7].

Известно, что подавляющее большинство верующих людей в Тюменской области исповедуют православие [8]. Поэтому внимание было сосредоточено в первую очередь на православной традиции, так как именно она способна оказывать наиболее сильное влияние на общество в целом.

Таким образом, авторы стремились достичь того, чтобы внутри выборочной совокупности сформировались две максимально похожие (по полу, возрасту, уровню образования, занятости и материальному положению) друг на друга группы, различающиеся только по критерию религиозной принадлежности: «верующие» и «неверующие / агностики / неопределившиеся». Среди представителей первой группы (верующие всех конфессий) по критерию вовлеченности в церковную жизнь была выделена подгруппа «глубоко-верующие». Основаниями для включения в группу стала частота: «обращения с молитвой к Богу», «участия в таинствах и соблюдения обрядов», «празднования религиозных праздников», «посещения мест богослужений», «чтения священной литературы».

В исследовании приняло участие 100 человек в возрасте от 20 до 65 лет, 51% женщин и 49% мужчин.

Рассмотрим основные результаты пилотажного исследования. Различия в уровне доверия между верующими и нерелигиозными минимальны (Таблица 1). Такой вывод в очередной раз доказывает обоснованность тезиса о противоречивости религиозного сознания в сегодняшней России. Большинство индивидов, имеющих религиозную идентичность, в действительности никак не меняют свое поведение и отношение к людям.

Таблица 1. Доля «доверяющих», «не доверяющих» и «сомневающихся» по группам респондентов (ответы на 4 вопроса по методике «Вера в людей»)

Нерелигиозные*		Верующие		«Глубоко-верующие»	
Состояние	Доля	Состояние	Доля	Состояние	Доля
Доверяют	15%	Доверяют	19%	Доверяют	29%
Сомневаются	45%	Сомневаются	47%	Сомневаются	46%
Не доверяют	41%	Не доверяют	34%	Не доверяют	25%

* включая неверующих и имеющих собственные представления о Боге, то есть не признающих влияние любой из традиционных религий на их жизнь

Однако стоит обратить внимание на подгруппу «глубоко-верующие», которая заметно выделяется на общем фоне: представители только этой подгруппы на дихотомическом отрезке «доверяю-не доверяю» размещаются ближе к левому краю.

Примечательно, что количество сомневающихся во всех трех группах сохраняется практически одинаковым: то есть, фактически половина респондентов, независимо от религиозной принадлежности, не может однозначно решить, доверяют они людям или нет. Такой результат, безусловно, очень показателен: они хотят и готовы доверять, но что-то их сдерживает, мешает. Вероятно, социальная среда, к которой они принадлежат, не всегда способствует формированию атмосферы доверия. Эти люди чувствительны к социальным изменениям и будут готовы изменить свое мнение, если положение дел станет лучше.

Несмотря на то, что количество сомневающихся действительно почти неизменно, доля людей определившихся все-таки меняется в зависимости от вовлеченности в религиозную жизнь: если среди нерелигиозных доверяют другим людям лишь 15%, то среди верующих – уже 19%, а среди «глубоко-верующих» и вовсе 29% убеждены, что другие не станут их обманывать или использовать в своих целях.

Не вызывает удивления, что доверие к семье, друзьям и коллегам (сокурсникам), по результатам проведенного исследования, не зависит от религиозных ориентаций личности. Однако удалось установить, что вера в Бога и вовлеченность в церковную жизнь все-таки оказывает влияние на уровень доверия к некоторым социальным институтам. Так, верующие респонденты на 7% больше доверяют населению города, в котором они живут, на 10% больше – местной администрации и, что удивительно, на 20% больше – полиции. Также заметно, что верующие реже выказывают однозначное недоверие к социальным институтам – они более склонны сомневаться. Такую особенность их отношения можно попытаться объяснить терпимостью религиозного человека к недостаткам других, которая, по всей видимости, распространяется не только на людей, но и на общественные организации.

Влияние религиозной идентичности прослеживается и в понимании доверия как действия (Таблица 2).

Таблица 2. Ответы на вопрос «Что для вас значит доверие как действие?»

Повторяющиеся ответы**	В	Н
Разговоры о личном, рассказ о себе, психологический комфорт	56	69
Обращение за советом, просьба о помощи	25	14
Совместный досуг	15	17
Готовность предоставить помощь (поддержку) другому	17	10
Совместное ведение дел	7	9
Физический контакт	2	4

** Ответы разделены на смысловые группы и ранжированы; сумма ответов больше 100%, так как вопрос был открытым; единичные ответы опущены

Так, для верующих респондентов доверие чаще означает просьбу о помощи и предоставление помощи. В их понимании доверие в большей мере ориентировано на другого, то есть менее прагматично.

Итак, имеются все основания утверждать, что религия как социальный институт способствует повышению уровня доверия в обществе. Однако нельзя сказать, что если человек заявляет о своей вере в Бога, то он обязательно доверяет окружающим больше. Прямой зависимости здесь нет; большое значение имеет вовлеченность в церковную жизнь, то есть глубина веры, выраженность религиозной идентичности.

Кроме того, доверие как религиозное чувство обладает своими специфическими чертами; верующий человек менее прагматичен, он в больше мере готов действовать ради другого и обращаться за помощью в трудных жизненных ситуациях. Религиозные люди более склонны сомневаться и не занимать крайнее положение недоверия как по отношению к людям, так и по отношению к социальным институтам.

Более детальное изучение глубинных взаимосвязей доверия и религии станет предметом последующих научных трудов авторов.

Литература

1. Ильин В.А. К вопросу о религиозной идентичности: опыт культурно-исторического анализа с позиций психосоциальной теории развития // Социальная психология и общество. 2015. №2. С. 33-50.
2. Ардашкин И.Б. Доверие в науке и религии: к вопросу о становлении культуры доверия // Вестник Томского государственного университета. 2013. №370. С.56-60.
3. Мчедлова М.М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. №12. С. 77-84.

4. Гуриева С.Д., Борисова М.М. Доверие как социально-психологическое явление // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2014. №4. С. 126-136.
5. Лазутина Д.В., Данилова Е.П., Давыденко В.А. Проблемы доверия в финансовом секторе экономики // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2017. Том 3. № 3. С. 273-295.
6. Киселев В.О. Трансформация представлений о доверии как социальном конструкте в общественно-политических науках // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. №3-2 (53). С. 98-102.
7. Фарахутдинов Ш.Ф. Современные методы социологических и маркетинговых исследований. Тюмень: ТИУ, 2018. 185 с.
8. Атлас религий и национальностей в России. URL: http://sreda.org/arena (дата обращения: 25.09.2018).
9. Селигмен А. Проблема доверия / пер. с англ. И. Мюрберг, Л. Соболевой. М.: Идея-Пресс, 2008. 200 с.
10. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. М.: АСТ Москва, 2008. 730 с.
11. Гидденс Э. Последствия современности / пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчича; вступ. ст. Т. А. Дмитриева. М.: Праксис, 2011. 343 с.
12. Штомпка П. Доверие – основа общества / пер. с пол. Н. В. Морозовой. М.: Логос, 2012. 440 с.

МЕЛКУМЯН Е.Б. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ: ОПРОС 12 ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ

Аннотация. Многочисленные зарубежные исследования показывают, что религиозность тесно связана с уровнем субъективного благополучия. Это может проявляться в различных внутренних аспектах религии, религиозной практики (обретение смысла жизни, уверенность, моральная поддержка и т.д.). С другой стороны, часть исследований о связи религии и удовлетворенности жизнью говорят о том, что социальный капитал, который человек получает в религиозных организациях, является важным механизмом и источником субъективного благополучия. В отечественной социологии подобные исследования довольно редки. В нашей работе мы попытались оценить влияние православной религиозности, включенности в общину на уровень субъективного благополучия, основываясь на данных опроса, проведенного в 12 православных приходах, расположенных в различных типах населенных пунктов.

Ключевые слова: социология религии; религиозность; субъективное благополучие; удовлетворенность жизнью; социальный капитал; социальная сеть; Русская Православная Церковь; приход.

MELKUMYAN E.B. RELIGIOSITY AND SUBJECTIVE WELL-BEING: SURVEY OF 12 ORTHODOX PARISHES

Abstract. Numerous foreign studies show that religiosity is closely related to the level of subjective well-being. This can manifest itself in various internal aspects of religion, religious practice (gaining the meaning of life, confidence, moral support, etc.). On the other hand, some studies on the relationship between religion and life satisfaction suggest that the social capital that a person receives in religious organizations is an important mechanism and source of subjective well-being. In Russian sociology, such studies are quite rare. In our work, we tried to assess the impact of Orthodox religiosity and community involvement on the level of subjective

well-being, based on a survey conducted in 12 Orthodox parishes located in different types of settlements.

Keywords: sociology of religion; religiosity; subjective well-being; life satisfaction; social capital; social network; Russian Orthodox Church; parish.

Исследование выполнено в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018 году.

Существуют различные рейтинги, измеряющие качество жизни населения по ряду факторов. Сравнительные данные стран по соответствующим показателям ставят Россию на последние места.

Один из таких индексов – «Индекс лучшей жизни» Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР). Данный индекс позволяет сравнить благосостояние в разных странах по некоторым аспектам, которые ОЭСР выделила в качестве важнейших показателей физических условий и качества жизни[56]. По такому показателю как «Удовлетворенность жизнью», входящему данный индекс, Россия занимает 27-ое место из 38 стран (оценка общей удовлетворенности жизни россиян ниже среднего показателя среди стран ОЭСР). Оценка субъективного благополучия, удовлетворенности жизнью говорит о том, как люди оценивают свою жизнь в целом, является дополнением к объективным данным для сравнения качества жизни в разных странах.

Многочисленные зарубежные исследования о субъективном благополучии говорят о связи между религиозностью и удовлетворенностью жизнью [Ellison, Levin, 1998; Ferriss 2002; Greeley and Hout 2006; Hadaway, 1978; Headey et al., 2010; Inglehart 2010; Myers, 2000; Sinnewe et al., 2015; Witter et al., 1985; Zavisca, Hout, 2005]. Это может выражаться в различных аспектах религии, во внутренней стороне жизни человека – религия помогает человеку обрести смысл жизни, благодаря ей человек ощущает моральную поддержку, она дает ему уверенность и т.д. [Ellison, 1991; Greeley, Hout, 2006; Krause, 2003].

Но есть и другое объяснение этой связи. Некоторые исследования говорят о том, что источником субъективного благополучия в данном случае является не духовные аспекты жизни человека, а социальный капитал, социальные сети поддержки, которые он получает в религиозных организациях [Krause 2008; Lim, Putnam, 2010].

И если зарубежные исследователи данный вопрос изучают довольно давно, в отечественной социологии исследования об оценке влияния православной религиозности на субъективное благополучие очень редко встречаются [Дивисенко, Белов, 2017; Федотенков, Брюханов, 2018].

В нашей работе мы попытались оценить, как включенность в общину, религиозность влияет на субъективное благополучие.

Исследование основано на данных, полученных в рамках проекта «Социальная сеть православной общины»[57]. Это был опрос прихожан и сотрудников храма, который проводился в воскресный день на выходе после литургии. Опрос проходил в 12 православных приходах, расположенных в различных типах населенных пунктов: в мегаполисе, в крупных городах, в малых городах и в селе[58]. Всего было опрошено 985 респондентов. Метод – самостоятельное заполнение анкеты респондентом. Опрос

[56] Ваш Индекс лучшей жизни. URL: http://www.oecdbetterlifeindex.org/ru/#/11111111111 (дата обращения: 03.10.2018).

[57] Исследование осуществлено в 2012-2013 годах при поддержке Совета по грантам Президента РФ для поддержки молодых российских ученых и ведущих научных школ. Грант МК-4450.2012.6. Подробная информация об исследовании представлена на сайте Исследовательского семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (http://socrel.pstgu.ru).

[58] Опрос проходил в следующих типах населенных пунктов: мегаполис - центр (1 приход), мегаполис - спальный район (1 приход), город - миллионник (2 прихода), город более 500 тыс. жителей (2 прихода), город более 200 тыс. жителей (2 прихода), город более 100 тыс. жителей (1 приход), малый город до 50 тыс. жителей (1 приход), малый город до 20 тыс. жителей (1 приход), село (1 приход).

проходил в Москве, Иркутской, Калужской, Ростовской, Самарской и Ярославской областях, в Алтайском и Красноярском краях.

Для оценки субъективного благополучия мы использовали следующий вопрос: «Учитывая все стороны вашей жизни, насколько вы счастливы?». Респонденту предлагалось оценить уровень своего счастья по шкале от 0 до 10.

Включенность респондента в общину мы определяли по таким вопросам, как: частота посещения и причастия в этом храме, ощущает ли респондент принадлежность к церковной общине/ приходу, знает ли он прихожан данного храма, считает ли он себя членом какой-либо приходской группы и другие вопросы.

Чтобы оценить влияние включенности в общину на уровень субъективного благополучия, мы использовали линейную регрессию (зависимая переменная – уровень субъективного благополучия). Результаты анализа представлены в таблице 1. Данная модель объясняет 23% дисперсии, что говорит о наличии и других влияющих факторов, не включенных в модель.

Таблица 1. Результаты линейного регрессионного анализа (зависимая переменная - уровень субъективного благополучия).[59]

	Нестандартизованные коэффициенты (b)	Стандартизованные коэффициенты (Beta)	Значимость
Константа	3.716		0.000
Считаете ли Вы себя членом какой-либо приходской группы	0.766	0.141	0.005
Сколько из Ваших братьев и сестер посещают церковные службы один раз в месяц или чаще?	0.085	0.077	0.101
Сколько близких друзей среди соседей или в районе	-0.047	-0.100	0.098
Сколько еще близких друзей, помимо родственников, коллег, соседей	0.060	0.183	0.002
Сколько из Ваших друзей посещают церковные службы хотя бы один раз в месяц или чаще?	0.021	0.077	0.114
Как часто Вы причащаетесь в этом храме	0.209	0.148	0.002
Сколько Вам полных лет	-0.025	-0.170	0.006
Ваше семейное положение - женат/ замужем, незарегистрированный брак	0.486	0.039	0.410
Ваше семейное положение - холост/ не замужем, никогда не состоял в браке	-1.317	-0.203	0.000
Ваше семейное положение - разведен(а)	-0.877	-0.132	0.006
Ваше семейное положение -	0.470	0.072	0.191

[59] Исключенные категории дамми-переменных: Ваше семейное положение - женат/ замужем, зарегистрированный брак.

вдова/ вдовец			
Как бы вы оценили материальное положение вашей семьи	0.130	0.072	0.140
Как Вы оцениваете состояние своего здоровья в целом? По Вашему мнению, оно …	0.908	0.272	0.000
R-квадрат	0.26		
Скорректированный R-квадрат	0.23		

Результаты анализа показывают, что высокая оценка респондентом своего здоровья положительно влияет на уровень его субъективного благополучия. Данный фактор является одним из самых важных в построенной модели (обладает наибольшим стандартизированным коэффициентом)[60].

Частота причастия в храме, где проходил опрос, принадлежность респондента к какой-либо приходской группе, также оказывают значимое положительное влияние на субъективное благополучие. Чем чаще респондент причащается, чем больше он чувствует себя членом какой-либо приходской группы (молодежная группа, сестричество, работники трапезной, группа социальной помощи и т.п.), тем выше его субъективное благополучие.

Количество друзей на нынешнем рабочем месте респондента не влияет на субъективное благополучие, а количество близких друзей среди соседей или в районе оказывает отрицательное значимое влияние. В то же время чем больше у респондента близких друзей, помимо родственников, коллег и соседей, тем выше его субъективное благополучие (оказывает положительное значимое влияние).

Среди социально-демографических характеристик значимыми оказались только возраст (чем старше респондент, тем ниже его удовлетворенность жизнью) и семейное положение респондента (отрицательное влияние на уровень субъективного благополучия развода и отсутствия супруга для холостых/ не замужних по сравнению с респондентами, состоящими в зарегистрированном браке).

Незначимым при этом оказались материальное положение семьи, пол респондента, наличие работы, образование, наличие детей, братьев и сестер.

В результате нашего анализа получилось, что такие показатели религиозности, включенности в общину как частота причастия и принадлежность респондента к какой-либо группе значимо и положительно влияют на уровень субъективного благополучия. Однако это может говорить не только о религиозности респондента и его воцерковленности. Чем чаще человек причащается, посещает церковные службы, тем больше других членов прихода/ общины он знает и чаще с ними встречается. Возникают новые дополнительные связи, увеличивается социальная сеть поддержки респондента. Участие в деятельности приходской группы, внебогослужебная деятельность православного прихода создает предпосылки для увеличения социального капитала прихожан [Забаев, Пруцкова, Орешина, 2014]. Этим и можно объяснить незначимость материального положения. У респондента, включенного в жизнь прихода, социальная сеть становится шире. Человек начинает оценивать шире свой круг социальной поддержки (моральной и материальной помощи), к которому он может обратиться и получить на приходе (например, в случае возникновения какой-либо кризисной ситуации). Таким образом, в результате участия респондента в жизни прихода, увеличивается его

[60] Мы рассматриваем стандартизированные коэффициенты, позволяющие оценить влияние каждого фактора, поскольку шкалы независимых переменных, участвующих в нашем анализе, имеют разную размерность.

социальный капитал, что повышает его уровень субъективного благополучия и удовлетворенности жизнью.

Литература

Дивисенко К. С., Белов А. Э. Социальные исследования субъективного благополучия в контексте духовности и религиозности // Социологический журнал, 2017. Том. 23. № 2. С. 51-73.

Забаев Иван, Пруцкова Елена, Орешина Дарья. Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевого анализа. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2014. № 1 (32). С. 40-66.

Федотенков И. С., Брюханов М. В. Религиозность и удовлетворенность жизнью в России: анализ российских данных // XIX Апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества (Москва), 2018. URL: https://events-files-bpm.hse.ru/files/90828F9F-9696-4268-B958-503CAF267082/conference.pdf (дата обращения 03.10.2018).

Ellison, Christopher G. Religious Involvement and Subjective Wellbeing // Journal of Health and Social Behavior. 1991. Vol. 32 (March). P. 80–99.

Ellison, Christopher G. and Jeffrey S. Levin. The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions // Health Education and Behavior. 1998. Vol. 25 (December). P. 700–720.

Ferriss, Abbott L. Religion and Quality of Life // Journal of Happiness Studies. 2002. Vol. 3. P. 199–215.

Greeley, Andrew and Michael Hout. Happiness and Lifestyle among Conservative Christians. The Truth about Conservative Christians. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2006. P. 150–161.

Hadaway, Christopher Kirk. Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis // Social Forces. 1978. Vol. 57 (2). P. 636–643.

Authentic Happiness Theory Supported by Impact of Religion on Life Satisfaction: A Longitudinal Analysis with Data for Germany / Headey, Bruce, Juergen Schupp, Ingrid Tucci, and Gert G Wagner // The Journal of Positive Psychology. 2010. Vol. 5 (1). P. 73–82.

Inglehart, Ronald F. Faith and Freedom: Traditional and Modern Ways to Happiness. In International Differences in Well-Being, edited by E. Diener, J. F. Helliwell, and D. Kahneman. New York: Oxford University Press. 2010. P. 351–397

Krause, Neal. Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life // Journal of Gerontology: Social Sciences. 2003. Vol. 58B. P. S160–S170.

Krause, Neal. Aging in the Church: How Social Relationships affect Health. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press. 2008.

Lim, Chaeyoon and Putnam, Robert D. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // American Sociological Review. 2010. Vol. 75(6). P. 914–933.

Myers, David G. The Funds, Friends, and Faith of Happy People // American Psychologist. 2000. Vol. 55. P. 56–67.

Sinnewe, Elisabeth, Michael A Kortt, and Brian Dollery. Religion and Life Satisfaction: Evidence from Germany // Social Indicators Research. 2015. Vol. 123 (3). P. 837–855.

Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis / Witter, Robert A., William A. Stock, Morris A. Okun, and Marilyn J. Haring // Review of Religious Research. 1985. Vol. 26 (4). P. 332–342.

Zavisca, Jane, and Michael Hout. Does Money Buy Happiness in Unhappy Russia? // Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series. 2005.

References

Divisenko K.S., Belov A.E. Social studies of subjective well-being in the context of spirituality and religiousness. *Sociological Journal*. Vol. 23, No. 2 (2017): P. 51–73.

Zabaev Ivan, Oreshina Daria, Prutskova Elena. Social Capital of the Russian Orthodox Christianity in the Early 21st Century: Applying Social Network Analysis. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. Vol. 1 (32) (2014): P. 40-66.

Fedotenkov I. S., Bryukhanov M. V. Religiosity and life satisfaction in Russia: evidence from the Russian data // *XIX April International Academic Conference On Economic and Social Development* (Moscow). 2018. URL: https://events-files-bpm.hse.ru/files/90828F9F-9696-4268-B958-503CAF267082/conference.pdf

Ellison, Christopher G. Religious Involvement and Subjective Wellbeing // *Journal of Health and Social Behavior*. Vol. 32 (March) (1991): P. 80–99.

Ellison, Christopher G. and Jeffrey S. Levin. The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions // *Health Education and Behavior*. Vol. 25 (December) (1998): P. 700–720.

Ferriss, Abbott L. Religion and Quality of Life // *Journal of Happiness Studies*. Vol. 3 (2002): P. 199–215.

Greeley, Andrew and Michael Hout. Happiness and Lifestyle among Conservative Christians. *The Truth about Conservative Christians*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2006. P. 150–161.

Hadaway, Christopher Kirk. Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis // *Social Forces*. Vol. 57 (2) (1978): P. 636–643.

Authentic Happiness Theory Supported by Impact of Religion on Life Satisfaction: A Longitudinal Analysis with Data for Germany / Headey, Bruce, Juergen Schupp, Ingrid Tucci, and Gert G Wagner // *The Journal of Positive Psychology*. Vol. 5 (1) (2010): P. 73–82.

Inglehart, Ronald F. Faith and Freedom: Traditional and Modern Ways to Happiness. In *International Differences in Well-Being*, edited by E. Diener, J. F. Helliwell, and D. Kahneman. New York: Oxford University Press. 2010. P. 351–397

Krause, Neal. Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life // *Journal of Gerontology: Social Sciences*. Vol. 58B (2003): P. S160–S170.

Krause, Neal. *Aging in the Church: How Social Relationships affect Health*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press. 2008.

Lim, Chaeyoon and Putnam, Robert D. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // *American Sociological Review*. Vol. 75(6) (2010): P. 914–933.

Myers, David G. The Funds, Friends, and Faith of Happy People // *American Psychologist*. Vol. 55 (2000): P. 56–67.

Sinnewe, Elisabeth, Michael A Kortt, and Brian Dollery. Religion and Life Satisfaction: Evidence from Germany // *Social Indicators Research*. Vol. 123 (3) (2015): P. 837–855.

Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis / Witter, Robert A., William A. Stock, Morris A. Okun, and Marilyn J. Haring // *Review of Religious Research*. Vol. 26 (4) (1985): P. 332–342.

Zavisca, Jane, and Michael Hout. Does Money Buy Happiness in Unhappy Russia? // *Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series*. 2005.

МУРТУЗАЛИЕВ С.И. ПРАВОСЛАВИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ДАГЕСТАНА НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВЕКОВ

Аннотация. Статья посвящена проблеме возрождения православия в Республике Дагестан в последней четверти XX в. и первых двух десятилетий XXI в. В рамках исторической хронологии анализируются процессы развития религиозной жизни христиан, обучения их детей, приводятся количественные показатели оттока русскоязычного населения, восстановления православных приходов, церквей и строительство новых храмов (однако есть и протестные акции с требованием перенести строительство собора в другое место), возрождение женского Крестовоздвиженского

монастыря в Кизляре. Рассматриваются нестроения, связанные с чередой разделов Бакинской и Прикаспийской Епархии РПЦ на два округа – Махачкалинское и Кизлярское благочиния, затем разделение на Ставропольскую и Владикавказскую епархии, потом образование новой Махачкалинской епархии путем выделения из Владикавказской. Церковные реформы и образование отдельного округа СКФО вызвали критику со стороны части местного православного населения и целого ряда дагестанских и российских исследователей. В 2018 г. Махачкалинская и Грозненская епархия включает пять церковных округов, три из которых находятся в Дагестане: 1) Махачкалинский (включает храмы гг. Махачкала, Дербент, Избербаш, Хасавюрт, Буйнакск, а также Ботлихского, Ахтынского, Хунзахского районов Республики Дагестан); 2) Кизлярский (включает храмы Кизлярского района Республики Дагестан); 3) Тарумовский (включает храмы Тарумовского и Ногайского районов Республики Дагестан). В целях повышения эффективности государственной политики взаимодействия с религиозными организациями принимались и реализовывались (не в полном объеме) республиканские целевые программы. Программой на 2017-2019 гг. из республиканского бюджета РД планируется выделить 126,0 млн рублей.

Ключевые слова: православие; РПЦ; церковь; монастырь; Республика Дагестан; религиозная политика; русские; жизнь прихожан.

MURTUZALIEV S.I. ORTHODOX IN RELIGIOUS LIFE OF DAGESTAN BETWEEN XX-XXI CENTURIES

Abstract. The article is devoted to problem of orthodox renaissance in Dagestan.

Keywords: Orthodox; ROC; church; monastery; Dagestan republic; religious politics; Russians; parishioners' life.

Процесс возрождения христианских организаций начался в Дагестане с конца 80-х – начала 90-х годов XX в., когда реализация права на свободу совести и вероисповедания перестала сковываться идеологическими рамками. Процессы, связанные с возрождением православия в Республике Дагестан (РД), не были столь интенсивными, как в исламе. Во многом это связано с оттоком русскоязычного населения за пределы республики, что также является причиной уменьшения количества прихожан Русских Православных церквей Московского Патриархата (РПЦ). Христианство традиционно исповедовали в РД главным образом русские, украинцы, белорусы, армяне, греки, грузины. Если за 30 лет (1959–1988 гг.) численность русских сократилась на 22 %, то в 1989–1999 гг. — на 28 % и составляла лишь 5,6 % населения республики. Власти Дагестана приняли ряд законодательных актов в поддержку русского и казачьего населения республики, таких как «Подпрограмма «Государственная поддержка казачьих обществ в Республике Дагестан на 2015-2017 годы», «Поддержка проживающего и возвращающегося в республику Дагестан русского населения на 2014-2017 годы», «План мероприятий по реализации в Республике Дагестан в 2017-2020 гг. Стратегии развития государственной политики Российской Федерации в отношении российского казачества до 2020 г». Но особых реальных результатов законотворчество не принесло. В августе 2017 г. руководство общественной казачьей организации «Нижне-терская казачья община» разослало «Аналитическую справку об эффективности мероприятий по сокращению оттока русского, казачьего населения из республики Дагестан, проводимых республиканскими и муниципальными органами власти». Данный документ - своеобразный «крик о помощи» (Русские).

Православие в Дагестане, как и в целом в России, прошло трудный путь исторического развития нашей страны. К 1917 г. в Дагестане действовало 22 православных прихода. После 1917 г. религиозные организации РД (как и по всей стране), в том числе и православные церкви, активно закрывались, духовенство преследовалось. К

началу 40-х годов все православные храмы практически перестали действовать. В 1986 г. в Дагестане функционировало 5 православных церквей — в гг. Махачкала, Дербент, Хасавюрт, Кизляр, в Кизлярском районе. К 1993 г. восстановили 4 прихода РПЦ, в 1995 г. - 7, в 1997 г. – 11. В декабре 1998 г. все приходы Дагестана вошли во вновь созданную Бакинскую и Прикаспийскую Епархию РПЦ. Приходы были разделены на два округа – Махачкалинское и Кизлярское благочиния, которые в 2011 г. вошли в состав Владикавказской и Махачкалинской Епархий. Следующая акция РПЦ разделила Ставропольскую и Владикавказскую епархии (22 марта 2011 г.), а решением Священного Синода от 26 дек. 2012 г. в пределах Дагестана, Ингушетии и Чечни была образована новая Махачкалинская епархия путем выделения из Владикавказской. Махачкала стала главным кафедральным городом. Епископом Махачкалинским и Грозненским назначили игумена Варлаама – сейчас архиепископ. Владыка Владикавказский и Махачкалинский Зосима мотивировал разделение на мелкие епархии необходимостью «более активного окормления православных жителей Северного Кавказа». Череда разделов вызвала ряд вопросов: 1) Что до этого мешало правящим архиереям окормлять православных?; 2) «Правы ли те, кто говорят, что в Дагестане спасение православия в исламе, поскольку создание в свое время Владикавказской и Махачкалинской епархии не дало региону ничего, кроме “скандалов” священников», связанных с отказом подчиняться руководству епархии (Руслан); 3) Если расчленив в очередной раз и без того не крепкий фундамент епархии, РПЦ хотела показать, что церковная ситуация в Дагестане заслуживает особого внимания, то прежде следовало прислушаться к мнению дагестанских православных, многие из которых говорили о необходимости возврата Владыки Бакинской епархии Александра, пока дела РПЦ в регионе окончательно не рухнули (перечень вопросов может быть продолжен…).

Руководитель общественной организации «Территория закона» В. Полубояренко считает, что расчленение епархии - это разрушение системы, которая создавалась два столетия 19 епископами и резко ослабит позиции православия на Кавказе (Реорганизацией). По мнению дагестанских исследователей, подобные «реформы могут привести к отдалению людей от церкви, но не от религии в целом». «Русская православная церковь поставила крест на своей миссии в Ингушетии, Дагестане и Чечне. Эти островки православия пущены в свободное плавание с предсказуемым концом» (Гереев) Северокавказские исследователи отмечают появление своеобразной «петли отчуждения кавказского региона от развития России, петли нарастающего социально-экономического отката кавказского социального времени» (Кавказская).

Существенным риском для РФ явился и административный раздел сложившегося макрорегиона - Юга России, - на два округа с созданием отдельного округа - СКФО. Г.С. Денисова В.В. и Черноус, считают, что это «подорвало процесс формирования южно-российской идентичности и акцентировало именно северо-кавказскую идентичность, подчеркивая автохтонный, горский этнический компонент». Это вызов российской идентичности в макрорегионе где «идентичность представителей северокавказских народов имеет иную структуру… Само название округа на символическом уровне как бы отрывает от Юга России особую конфликтогенную и ненадежную периферию. С созданием СКФО будет формироваться окружная идентичность, которая в случае успеха ослабит конфликтогенность этнических идентичностей, но по своим характеристикам она будет колебаться между кавказской и российской в пользу первой, так как СКФО – не только самый маленький по территории и населению, но и единственный в России, где русские не имеют абсолютного большинства» (Денисова: 813; Черноус). Республики, входящие в состав СКФО, с 1959 г. потеряли примерно половину всего русского населения. В Чечне и Ингушетии численность русских уменьшилось в 12,5 раз, Кабардино-Балкарии — в 2 раза, в Дагестане — в 2,5 раза, в 2010 г. она всего составляла 3,6 % (Екатерина).

Во время личной беседы с благочинным Махачкалинского округа - протоиереем Н.А. Стенечкиным (2003 г.), он сообщил, что православная церковь не ведет строгого учета численности своих прихожан. Есть дефицит кадров священнослужителей, имеющих духовное образование, что не позволяет вести воспитательную работу на должном уровне ни среди молодежи (ее очень мало), ни среди взрослых прихожан – люди в возрасте от 30 до 50 лет составляют около 30 % паствы, а те, кому за 60 лет – около 65 %. На конец 2003 г. только в Кизляре в казачьей школе функционировала воскресная школа. «Отсутствие церковно-приходских школ не связано с какими-либо запретами, просто на занятия приходит очень мало людей, да и то непостоянно» (Стенечкин: 436-438; Жить: 11).

В 2012 г. в республике функционировало 19 православных религиозных заведений, расположенных в семи городах и шести районах, при которых действовали воскресные школы с общим количеством обучающихся в 100 человек (В Махачкале). Обучались в них в основном служители храмов. В Махачкалинском Свято-Успенском кафедральном соборе занятия проводил Стенечкин. В основном изучаются Закон Божий, история православия, поднимались вопросы межконфессиональных отношений, появления и распространения протестантизма, нетрадиционных новых учений. Подобные воскресные школы действовали в храмах городов Дербента, Избербаша, Хасавюрта, Каспийска, Кизляра, а также в селах Тарумовка, Крайновка, Кочубей. В Кизляре настоятель храма игумен Юрий проводил занятия по Закону Божьему и истории православия с детьми прихожан. Возраст обучающихся от 5 до 16 лет. Всего обучалось до 20 человек. Кроме того, велись занятия по рисованию и музыке (Гереев; Махачкалинская)

По состоянию на август 2018 г. около 5 % верующих составляли христиане (в основном, православные) и до 95 % верующих — мусульмане. Епархия включает пять церковных округов, три из которых находятся в Дагестане: 1) Махачкалинский (включает храмы гг. Махачкала, Дербент, Избербаш, Хасавюрт, Буйнакск, а также Ботлихского, Ахтынского, Хунзахского районов Республики Дагестан) — иерей Виталий Тарасов; 2) Кизлярский (включает храмы Кизлярского района Республики Дагестан) — иерей Павел Каликин; 3) Тарумовский (включает храмы Тарумовского и Ногайского районов Республики Дагестан) — протоиерей Павел Кухтин. Всего в Епархии 28 приходов (имеющих престол), 3 храма без престола, 2 домовые церкви, 13 часовен, 7 молитвенных комнат; священнослужителей — 31, в том числе: священников — 26, диаконов — 5. Епархия имеет свои СМИ:

- официальный сайт Махачкалинской епархии «Гора Господня» http://goragospodnya.ru
- официальные страницы в социальных сетях: «ВКонтакте» https://vk.com/club113683344;
Facebook https://www.facebook.com/groups/1397549753877103;
«Елицы» https://elitsy.ru/communities/97964 (Православие: 28 авг. 2018). К списку можно добавить государственные ресурсы региона, так как РПЦ – официальная религия РФ.

5 мая 2007 г. прошло освящение возрожденного женского Крестовоздвиженского монастыря (основан ок.1736 г. Кизляр), которому была передана часовня на старом русском кладбище. Возрождать монастырь было поручено игуменье Михаиле, которая вместе с двумя монахинями прибыла из Ярославля. В настоящий момент настоятельница — монахиня Антонина, в монастыре уже 9 монахинь (Монастыри).

Средних специальных и высших учебных заведений христианских конфессий в республике нет. Для получения образования служители культов выезжают в специализированные учебные заведения (В Дагестане).

В целях повышения эффективности государственной политики в сфере конфессиональных отношений, взаимодействия с религиозными организациями и

учебными заведениями, совершенствования государственно-конфессиональных отношений, выработки конструктивной системы взаимодействия с религиозными организациями были приняты и реализованы республиканские целевые программы «Взаимодействие с религиозными организациями в Республике Дагестан и их государственная поддержка на 2009-2011 годы», на 2011-2013 гг. и на 2014-2016 гг. Поддержка традиционных конфессий и обеспечение равных условий их развития входят в число основных приоритетов государственно-конфессиональной политики РД. На начало 2017 г. в республике действовало 2536 религиозных объединений, из них 2480 - мусульманских, 51 - христианское, 5 - иудейских. Функционировало 2172 мечети, 265 молельных домов, 19 православных церквей, а также 5 синагог. Принята новая программа «Взаимодействие с религиозными организациями в Республике Дагестан и их государственная поддержка на 2017-2019 годы» (Взаимодействие). Общий объем средств, привлекаемых для реализации Программы из республиканского бюджета РД, составит 126,0 млн рублей.

В рамках этих программ был расписан Собор Успения Пресвятой Богородицы. 7 мая 2016 г. в Махачкале, на территории Дома правительства открыли храм в честь святого равноапостольного князя Владимира. Церковь по своим размерам больше напоминает часовню, но поскольку есть алтарь и иконостас, он считается полноценным храмом. В селе Таловке построен православный храм. Но не все так гладко. В 2016 г. мэрия города Махачкалы и власти РД, руководствуясь «не духовными, а мирскими затеями», не проведя общественных слушаний, подставили Епархию, выделив под строительство большого собора им. А. Невского незаконно приватизированный земельный участок. С 2017 г. активисты общественного движения стали требовать перенести строительство в другое место. В протестных акциях участвует и часть православного населения. На суде активисты доказали, что участок под строительство храма выделен с нарушением ряда законов и нарушает их право на благоприятную окружающую среду и беспрепятственный доступ к озеру. Однако Махачкалинская Епархия и мэрия Махачкалы обжаловали данное решение в Верховном суде РД и в апреле 2018 г. он отменил решение суда первой инстанции (Храмовники).

В рамках программ 2 октября 2015 г. состоялся небывалый для всего Кавказа крестный ход, приуроченный к 280-летию Кизляра и 1000-летию со дня преставления (кончины) равноапостольного князя Владимира, Крестителя Руси (ХРИСТИАНСТВО). 7 июня 2018 г. архиепископом Варлаамом с греческого острова Эвбея была доставлена икона святого праведного Иоанна Русского, исповедника, с частицей мощей, переданная в дар Свято-Успенскому кафедральному собору. 9 апреля 2018 г. на республиканском Пасхальном фестивале в Махачкале выступил хор воспитанников детской православной воскресной школы Махачкалы «Преображение» (Православие: 28.08.2018). 13 апреля 2018 г. в Дербенте торжественно открылась детская православная воскресная школа при Покровской церкви. К Великой Пасхальной вечерне был доставлен из Москвы Благодатный огонь, привезенный накануне из Иерусалимского Храма Гроба Господня (Православие: 05.09.2018).

В полиэтнической и многоконфессиональной России, стремящейся к достижению общероссийской гражданской идентичности, требуется значительно более тонкий подход, нежели предлагаемый РПЦ, подход, учитывающий региональную специфику и т.д. Реалии сегодняшнего дня показывают, что в Дагестане представители РПЦ более склонны к диалогу с представителями традиционного ислама, чем с католическими и протестантскими проповедниками. Приоритет объясняется тем, что так называемый «старый ислам» (суфийский и догматичный), совместно с православием отстаивает свои позиции против салафитов и протестантских объединений (Маркедонов). На лицо конфессиональный подход, а ведь патриарх сам предупреждал, что попытки «расколоть общество и посеять вражду по религиозному признаку, толкают народы на путь самоуничтожения» (Патриарх) Нельзя допустить, чтобы народы Дагестана, Северного

Кавказа и иных субъектов России испытывали синдром навязанной конфессиональности и этничности.

Литература

1. В Дагестане посчитали религиозные учебные заведения. URL: http://mahachkala.bezformata.ru/listnews/poschitali-religioznie-uchebnie-zavedeniya/6170698/ (дата: 05.09.2018).
2. В Махачкале восстановят Александро-Невский собор, взорванный в прошлом веке. URL: https://regnum.ru/news/cultura/2207929.html (дата: 05.09.2018).
3. «Взаимодействие с религиозными организациями в Республике Дагестан и их государственная поддержка на 2017-2019 годы». URL: http://komrelig.e-dag.ru/gosudarstvennaya-programma-vzaimodeystvie-religioznymi-organizatsiyami-respublike-dagestan-ikh-gosudarstvennaya-podderzhka-na-2017-2019-gody- (дата:10.09.2018).
4. Гереев: Русская православная церковь уступает свои позиции в Дагестане протестантам. URL: http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/218670/ (дата: 05.09.2018).
5. Денисова Г.С. Южно-российская идентичность в условиях дминистративного преобразования макрорегиона // Социология в системе научного управления обществом. Секция 15. Этносоциология [Электронный ресурс]: Материалы IV Всероссийского социологического конгресса / ИС РАН, ИСПИ РАН, РГСУ. М.: ИС РАН, 2012.
6. Екатерина Филиппович. «Кавказ разный, и с этой мозаикой надо научиться работать». URL: https://etokavkaz.ru/nauchnyi-podkhod/kavkaz-raznyi-i-s-etoi-mozaikoi-nado-nauchitsya-rabotat (дата:11.04.2018).
7. Жить не хлебом единым. Беседа с настоятелем махачкалинского храма Успения Богородицы – протоиереем отцом Николаем // Махачкалинские известия. 2002. № 37.
8. Кавказская идентичность. URL: adigasite.com›forum/viewtopic.php?p=1405 (дата: 12.09.2013).
9. Маркедонов С. Терроризм в руках «международных стандартов». URL: http://www.apn.ru/ publications/article1471.htm (дата: 07.09.2018).
10. Махачкалинская епархия. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2674787.html (дата:05.09.2018).
11. Монастыри Дагестана. URL: https://azbyka.ru/palomnik/ (дата:05.09.2018).
12. Патриарх Кирилл: ...поддержку русскому населению на Кавказе... URL: pravmir.ru›patriarx-kirill…obespechit…na-kavkaze/ (дата: 07.09.2018).
13. Православие в Дагестане. URL: goragospodnya.ru (28 авг. 2018).
14. Православие в Дагестане. URL: goragospodnya.ru (дата:05.09.2018).
15. Реорганизацией епархий на Северном Кавказе РПЦ пытается усилить... URL: bubakiri.narod.ru›news/2011-04-12-602 (дата: 22.09.2013).
16. Руслан Гереев. Церковная ситуация в Дагестане/Дагестан конфессиональный. URL: gereev.blogspot.com›2013/01/blog-post_14.html#! (дата: 22.09.2013).
17. Русские в Дагестане. Состояние критическое. URL: https://www.apn.ru/index.php?newsid=36820 (дата: 11.09.2018).
18. Стенечкин Н.А. Православие в Дагестане // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Материалы северокавказской научно-практической конференции (15 октября 2003 г.). Махачкала: «Юпитер» 2003.
19. Храмовники-соборники и нарушители-разрушители. Их не спрашивали, а они и не против. URL: https://www.facebook.com/msergey1990?fref=hovercard&hc_location=chat (дата: 27.04.2018).
20. ХРИСТИАНСТВО В ДАГЕСТАНЕ. URL: HTTP://WWW.PRAVOSLAVIE.RU/87101.HTML (дата:05.09.2018).
21. Черноус В.В. Административно-территориальный фактор трансформации региональной идентичности на Юге России. URL: srn.su›?p=1876 (дата: 15.09.2013).

НЕРУШ А.А., БИРЮКОВ Д.И. СТРАТЕГИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. В статье представлены описание и результаты социологического исследования, проведенного в Саратове в 2018 г. и посвященного изучению особенностей религиозной толерантности молодежи. Основное содержание статьи посвящено анализу стратегий религиозной толерантности и интолерантности православной молодёжи. Существующие проблемы религиозной интолерантности выявлялись и измерялись через такие индикаторы как: негативные эмоции в межличностном общении с представителями других религиозных взглядов; предвзятое отношение к человеку на основе его религиозной веры; стереотипизированность взглядов в отношении представителей других религиозных мировоззрений; уровень конфликтов на религиозной почве; близость и отчуждённость православной молодёжи и представителей других религиозных конфессий и взглядов на различных уровнях социальной дистанции. В ходе исследования было выявлено, что православная молодёжь представляет собой неоднородную группу по религиозной вере и участию в религиозных практиках. В рамках исследования был выявлен уровень религиозной толерантности и существующие проблемные точки в межконфессиональном диалоге среди молодёжи.

Ключевые слова: религиозная толерантность; религиозная интолерантность, православная молодёжь; социальная дистанция; межконфессиональный диалог; межрелигиозные конфликты; религиозные практики.

NERUSH A.A., BIRYUKOV D.I. STRATEGIES OF RELIGIOUS TOLERANCE AND INTOLERANCE OF ORTHODOX YOUTH

Abstract. The article presents the description and results of a sociological study conducted in Saratov in 2018 and devoted to the study of the peculiarities of religious tolerance of young people. The main content of the article is devoted to the analysis of strategies of religious tolerance and intolerance of Orthodox youth. Existing problems of religious intolerance were identified and measured through such indicators as: negative emotions in interpersonal communication with representatives of other religious views; prejudiced treatment of a person on the basis of his religious belief; stereotyped views on representatives of other religious worldviews; the level of religious conflicts; the closeness and alienation of Orthodox youth and representatives of other religious confessions and views at various levels of social distance. The study revealed that Orthodox youth is a heterogeneous group of religious faith and participation in religious practices. The research revealed the level of religious tolerance and the existing problem points in interdenominational dialogue among young people.

Keywords: religious tolerance; religious intolerance, Orthodox youth; social distance; interfaith dialogue; interreligious conflicts; religious practices.

Религиозная толерантность является значимым аспектом конструктивного межкультурного и межконфессионального диалога и способствует социальной стабильности в регионе (Декларация, 2001), а интолерантность и неуважение к религиозным чувствам приводят к нарастанию социальной напряженности и конфликтам на религиозной почве. Толерантность определяется как «принятие индивидуальности другого человека и собственной личности, умение понимать эмоциональные состояния людей, стремление к диалогу и сотрудничеству во взаимодействии, отказ от доминирования и насилия» (Воробьева, 2006: 10).

Феномен религиозной толерантности является предметом многочисленных исследований в психологии, педагогике, истории, социологии и других науках (Асмолов, Солдатова, Шайгерова, 2001; Леонтьев, 2009; Симаворян, Овян 2013; Воробьева, 2006; Стецкевич, 2013; Шереги, 2010). Особое внимание уделяется изучению факторов формирования толерантности в полиэтнических, поликонфессиональных и поликультурных регионах Лебедева, Татарко, 2003; Зотов, 2006; Неруш Т.Г., Неруш А.А., 2017, 2018 и др.), что имеет как теоретическое, так и практическое значение. Рассматривается взаимосвязь религиозной толерантности и социальной дистанции (Батанина, 2012; Богуславская, Гришина, 2015; и др.). Однако большинство исследований в данной области направленно либо на очень узкие категории граждан, либо на население отдельного региона и города в целом.

Специфику изучения религиозной толерантности российской молодёжи определяет тот факт, что на территории постсоветского пространства в течение 70 лет советской власти под угрозой физического и политического давления православные россияне были практически полностью отделены от приходской жизни (Уфимцева, 2012). В результате, для молодёжи, определяющей православие, как своё религиозное мировоззрение, находится мало примеров здоровой религиозной веры.

С целью изучения особенностей религиозной толерантности российской молодежи в период с марта по май 2018 года нами было проведено авторское социологическое исследование. Исследование проводилось с использованием метода анкетного опроса на базе квотной выборки, построенной на основе данных Росстата и социологических исследовательских агентств ВЦИОМ и «Среда». По заранее заданным параметрам выборочной совокупности было опрошено 400 человек. Основными критерии отбора стали: пол, конфессиональная принадлежность, город текущего проживания, возраст. Для выполнения задач исследования был разработан авторский опросный инструментарий. Анкета состояла из 32 вопросов, из которых 7 было направлено на сбор социально-демографической информации о респонденте и 25 на решение основных задач исследования. Обработка и анализ данных осуществлялись с использованием компьютерной программы PSPP.

Как показали результаты исследования, из 400 человек общей выборки, к православным себя отнесли 202 человека (52,3%). Рассмотрим результаты исследования, свидетельствующие об особенностях религиозной толерантности православной молодежи.

В рамках межличностного общения для высокой доли опрошенных православных респондентов (82%) религиозная принадлежность собеседника не играет никакой роли. По этой же причине большая часть опрошенных отметила, что их мнение о человеке не изменится в случае, если они узнают, что он является членом другой конфессии (77%). Только 13% респондентов изменят своё мнение о человеке в худшую сторону в случае если они узнают о том, что его религиозное мировоззрение отличается от их собственного и ещё 8% - своё мнение в худшую сторону в случае принадлежности собеседника к определённым взглядам (атеизм 5%, ислам 2%, если человек будет религиозным фанатиком 2%). При этом 20% опрошенных указали, что во время общения с представителями других конфессий испытывают негативные эмоции. Наибольшее количество респондентов указали, что испытывают опасение, отчуждение, недоверие и отвращение по отношению к представителям других религиозных конфессий. Таким образом, можно сделать вывод о том, что большинство респондентов в рамках межличностного общения отнесутся к представителям других религиозных мировоззрений не предвзято, что свидетельствует о проявление религиозной толерантности в повседневной жизни, однако каждый пятый опрошенный проявляет предвзятое отношение к людям только на основании их религиозной принадлежности, что говорит об актуальности проблемы религиозной толерантности среди православной молодёжи.

Одним из косвенных индикаторов религиозной толерантности является изучение особенностей поведения и мировоззрения, существующих внутри других конфессий. Среди респондентов, относящих себя к православной молодёжи, 54% ответили, что интересуются особенностями поведения и мировоззрения, существующими в других религиях. О заинтересованности, но отсутствии возможности много узнать сообщили 23% респондентов. Не видят смысла узнавать что-то об особенностях мировоззрения и поведения, принятых внутри других конфессий сообщили 32% опрошенных. Треть респондентов не считает необходимым повышать свою общекультурную компетенцию. При этом только у 15,3% респондентов, относящих себя к православным, возникали конфликты на религиозной почве, что значительно меньше общего процента по выборке (25%). Таким образом, большинство православных респондентов стремится заранее нивелировать вероятность конфликта на религиозной почве путём изучения правил, особенностей, норм и ценностей чуждых им религий.

Также респонденты, относящие себя к православным, реже испытывают дискриминацию в связи со своими религиозными взглядами (22,3%). Наиболее подвержены дискриминации и предвзятому отношению в связи со своими религиозными взглядами отношением респонденты, представляющие атеизм (67%), ислам (63%), язычество (47%) и молодёжь, не относящая себя ни к какому вероисповеданию (45,5%). Низкий уровень конфликтности православной молодёжи можно связать с двумя факторами. Во-первых, православная молодёжь представляет большинство российского общества. Во-вторых, в среднем половина православной молодёжи вовлечена в религиозные практики.

Среди части православных респондентов существуют стереотипы по отношению к представителям других религиозных взглядов и конфессий, так 16% респондентов считают, что в регионе, где люди придерживаются разных религиозных взглядов, уровень преступности будет выше, а в отношение определённых религиозных взглядов 18% опрошенных считают, что неверующие люди совершают преступления чаще, чем представители иных взглядов на религию, однако большинство (74%) респондентов всё же придерживаются мнения, что преступность и религиозная принадлежность не взаимосвязаны. Существование стереотипных взглядов указывает на существование проблемы интолерантности части православной молодёжи к неверующим людям.

В рамках желаемой социальной дистанции православная молодёжь имеет высокий уровень принятия по отношению к представителям других религиозных взглядов, так только 12% респондентов не желают видеть представителя чуждых для них религиозных воззрений в качестве начальника на работе. Против того, чтобы их лечащим врачом являлось лицо чуждых религиозных взглядов, высказалось 10% респондентов. О нежелании проживать в одном городе с носителями чуждых религиозных взглядов сообщили 6% опрошенных. Однако степень религиозной толерантности православных респондентов по отношению к представителям других вероисповедований снижается, если вопрос встает о социальной близости. Так 45% респондентов против того, чтобы представитель не близкой им религиозной принадлежности был мужем их дочери или женой их женой их сына. Более половины (57%) опрошенных высказались против того, чтобы представитель другой религиозной группы стал их супругом/супругой. Также важно отметить, что большинство респондентов (84%) хотели бы, чтобы их дети разделяли их религиозное мировоззрение. Следовательно, большинство православной молодёжи проявляют высокий уровень принятия на большой социальной дистанции, внешне проявляя религиозную толерантность, однако на близком уровне социальной дистанции, когда религиозные взгляды другого человека сталкиваются с личной жизнью респондента и его взглядами, молодёжь проявляет высокую степень отчуждённости.

Итак, как показали результаты исследования, в целом уровень толерантного отношения православной молодежи к представителям других вероисповедований достаточно высок. Вместе с тем отношение православной молодежи к людям иной

религиозной принадлежности неоднородно. Более половины православных респондентов проявляет интерес к нормам, традициям и ценностям других религиозных общностей, что в свою очередь обусловливает низкий уровень конфликтности православной молодежи на религиозной почве. Для большинства опрошенных религиозное мировоззрение сограждан не играет никакого значения в процессе формирования с ними гражданских, образовательных, профессиональных отношений, осуществления профессиональной деятельности. В этих сферах православная молодежь выражает готовность к сотрудничеству и взаимодействию с представителями иных религиозных взглядов. Однако сферу семейных отношений православные оценивают как социальную территорию, на которой иное религиозное мировоззрение является непреодолимым препятствием для формирования близких отношений. Подавляющее большинство православной молодежи выступает за межпоколенческую преемственность собственного религиозного мировоззрения. Каждый пятый православный респондент изменит своё отношение к собеседнику в худшую сторону и будет испытывать негативные эмоции при общении, если он придерживается иных религиозных взглядов. 10% православных респондентов вовсе проявляют интолерантность по отношению к людям с религиозными взглядами, отличающими от их собственных, выражая отчуждение на всех уровнях социальной дистанции.

Литература

1. Асмолов А.Г., Солдатова Г.У., Шайгерова Л.А. О смыслах понятия «толерантность» // Век толерантности: Научно-публицистический вестник. М.: МГУ, 2001. С. 8-18.
2. Батанина И.А. Константинова Л.А. Социальная дистанция через призму религиозных установок молодежи // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. Вып. 2. С.223-229.
3. Богуславская В.Ф., Гришина А. В. Психологический анализ социальной дистанции в постконфликтном регионе // Российский психологический журнал. 2015. Т. 12. №. 4. С. 175-183.
4. Воробьева И.В. Феномен толерантности в контексте педагогического взаимодействия: автореф. дис. … канд. психол. наук. Екатеринбург, 2006. 24 с.
5. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией 5.61. Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. / Век толерантности: Научно-публицистический вестник. М. : МГУ, 2001. С.72 -81.
6. Зотов А. А. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий //Социологические исследования. 2006. №. 1. С. 45-53.
7. Лебедева Н.М., Татарко А.Н. Социально-психологические факторы этнической толерантности и стратегии межгруппового взаимодействия в поликультурных регионах России //Психологический журнал. 2003. Т. 24. №. 5. С. 31-44.
8. Леонтьев Д.А. К операционализации понятия «толерантность» //Вопросы психологии. 2009. Т. 5. С. 3-16.
9. Неруш Т.Г., Неруш А.А. Социально-психологические факторы формирования религиозной толерантности в поликультурном регионе с точки зрения молодёжи // На пересечении языков и культур. Актуальные вопросы гуманитарного знания, 2018, № 2. С. 106-111.
10. Неруш Т.Г., Неруш А.А. Факторы этнической толерантности молодёжи в полиэтнической городской среде // Урбанистика: опыт исследования, современные практики, стратегии развития городов. Саратов: Саратовский государственный технический институт им. Ю.А. Гагарина, 2017. С. 283-285.
11. Попов Д.С., Петрова Л.Е. Социальная дистанция как индикатор этнической толерантности школьников и их родителей. URL: https://psihologia.biz/razvitiya-

akmeologiya-psihologiya/sotsialnaya-distantsiya-kak-indikator-22931.html (дата обращения: 09.09.2018).
12. Радина Н.К., Колодкина Ю.М. Толерантность и социальная дистанция: социокультурный анализ. URL: https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/79/1536504066ff08ee512683adc404f45499854a9885/text.pdf (дата обращения: 09.09.2018).
13. Симаворян А., Овян В. Религиозная толерантность в современном обществе // 21-й ВЕК. 2013. № 1(26). С.83-90.
14. Стецкевич М.С. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013. 430 с.
15. Уфимцева Е.И. Воцерковление православной молодежи в современном российском обществе // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2012. Т. 12. №. 3. С. 39-47.
16. Шереги Ф.Э. Этническая и религиозная толерантность молодежи // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2010. №. 2 (96). С.21-38.

References

1. Asmolov A.G., Soldatova G.U., Shajgerova L.A. On the Meaning of the Concept of Tolerance. *The Age of Tolerance: a scientific journalistic herald.* M.: MGU, 2001. Pp. 8-18.
2. Batanina I.A. Konstantinova L.A. Social distance through the prism of religious attitudes of youth. *Izvestiya Tula State University (Izvestiya TulGU). Humanitarian sciences.* V. 2. (2012): Pp. .223-229.
3. Boguslavskaja V.F., Grishina A. V. Psychological analysis of social distance in the post-conflict region. *Russian Psychological Journal.* Vol.12. No1 (2015): Pp. 175-183.
4. Vorob'eva I.V. *The phenomenon of tolerance in the context of pedagogical interaction.* Abstract of PhD Ps. dissertation. Ekaterinburg. 2006. 24 p.
5. Declaration of Principles of Tolerance. Approved by Resolution 5.61. General Conference of UNESCO of 16 November 1995. *The Age of Tolerance: a scientific journalistic herald.* M.: MGU, 2001. Pp. 72 -81.
6. Zotov A. A. When should we be tolerant? On the competition of visions of the world, values and theories. *Sociological Studies* No 1 (2006): Pp. 45-53.
7. Lebedeva N.M., Tatarko A.N. Socio-psychological factors of ethnic tolerance and the strategy of intergroup interaction in multicultural regions of Russia. *Psychological journal.* Vol. 24. No 5 (2003). Pp. 31-44.
8. Leont'ev D.A. To the operationalization of the concept of "tolerance". *Voprosy Psychologii.* Vol. 5 (2009). Pp. 3-16.
9. Nerush T.G., Nerush A.A. Socio-psychological factors of the formation of religious tolerance in a multicultural region from the perspective of the youth. *At the intersection of languages and cultures. Topical issues of humanitarian knowledge.* No 2 (2018). Pp. 106-111.
10. Nerush T.G., Nerush A.A. Factors of Ethnic Tolerance of Youth in a Polyethnic Urban Environment. *Urbanistics: experience of research, modern practices, urban development strategies*. Saratov: Saratovskij gosudarstvennyj tehnicheskij universitet im. Ju.A. Gagarina, 2017. Pp. 283-285.
11. Popov D.S., Petrova L.E. Social distance as an indicator of ethnic tolerance of schoolchildren and their parents. URL: https://psihologia.biz/razvitiya-akmeologiya-psihologiya/sotsialnaya-distantsiya-kak-indikator-22931.html (date of the application:09.09.2018).
12. Radina N.K., Kolodkina Ju.M. Tolerance and social distance: sociocultural analysis.URL:https:// www. hse.ru / mirror/pubs /lib / data /access/ram/ticket/79/1536504066ff08ee512683adc404f45499854a9885/text.pdf (date of the application:09.09.2018).

13. Simavorjan A., Ovjan V. Religious Tolerance in Modern Society. *21 st CENTURY.* No 1(26) (2013). Pp. .83-90.
14. Steckevich M.S. *Religious tolerance and intolerance in the history of European culture.* SPb .: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2013. 430 p.
15. Ufimceva E.I. Churching of Orthodox Youth in Modern Russian Society. *Izvestia of Saratov University. New Series. Series: Sociology. Politology.* Vol.12. No 3 (2012): Pp. 39-47.
16. Sheregi F.Je. Ethnic and Religious Tolerance of Youth. *The Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal.* No 2 (2010): Pp. 21-38.

ПИСАРЕВСКИЙ В.Г. МЕХАНИЗМЫ ВЛИЯНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ СООБЩЕСТВ В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ ВКОНТАКТЕ НА СВОИХ УЧАСТНИКОВ

Аннотация. В современном российском обществе с каждым годом интенсифицируется информационный обмен во всех сферах жизни социума – политической, экономической, общественной, культурной. Этот обмен осуществляется через Интернет, где он, в наибольшей степени, проявляется в социальных сетях. Общая аудитория социальных сетей исчисляется сотнями миллионов человек, и, в первую очередь, это относится к самой популярной российской социальной сети ВКонтакте.

Сегодня особую роль играют православные сообщества ВКонтакте: растет как их количество, так и число пользователей данных сообществ. В статье рассматриваются три механизма влияния православных сообществ ВКонтакте на своих участников. Это: влияние администратора сообщества; вовлеченность пользователей в распространение контента сообщества; механизм социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн».

Актуальность представленной темы обусловлена тем, что православные сообщества ВКонтакте распространяют традиционные духовно-нравственные ценности и, тем самым, консолидируют российское общество.

Ключевые слова: православные сообщества ВКонтакте; интернет-исследования сообществ в социальных сетях; механизм влияния «онлайн-офлайн-онлайн»; цифровая социология; информационное общество; социальные связи в сообществах ВКонтакте; Мануэль Кастельс; администраторы сообществ ВКонтакте; вовлеченность пользователей сообщества.

PISAREVSKY V.G. MECHANISMS OF ORTHODOX COMMUNITIES INFLUENCE ON THEIR PARTICIPANTS IN SOCIAL NETWORK VKONTAKTE

Abstract. Information exchange is intensified in modern Russian society by annual basis - in all spheres of society – political, economic, social, cultural. This exchange is carried out through the Internet, where it is most evident in social networks. The total audience of social networks is hundreds of millions of people and, first of all, it refers to the most popular Russian social network VKontakte.

Today, the Orthodox communities of VKontakte play a special role: both the number of communities and the number of users of these communities are growing. The article considers four mechanisms of influence of the Orthodox communities of Vkontakte on their members. These are: the influence of the community administrator; the engagement of users in the distribution of community content; the mechanism of social interaction "online-offline-online ".

The relevance of the topic is due to the fact that the Orthodox community Vkontakte spread traditional spiritual and moral values and thus consolidate Russian society.

Keywords: Orthodox communities of VKontakte social network; Internet researches of communities in social networks; mechanism of influence "online-offline-online"; digital sociology; information society; Manuel Castells; administrators of communities of VKontakte; engagement of community users.

Сегодня мы живем в реалиях информационного общества, что оказывает влияние на социальные процессы во всех сферах – экономической, политической, социальной, культурной. Первые исследователи информационного общества обратили внимание на то, что усиление информационного обмена – это не «вещь в себе», а фактор, влияющий на формирование социальных изменений в обществе – как на макро-, так и на микроуровне. Информация носит глобальный характер и распространяется «поверх» государственных границ; распространение информационных технологий влияет на процессы децентрализации управления; формируются новые формы занятости, появляется новая социальная группа «информационных работников». Отметим, что сегодня с развитием Интернета влияние этих процессов значительно возросло.

Т. Стоуньер утверждал, что информацию, подобно капиталу, можно накапливать и хранить для будущего использования. В постиндустриальном обществе национальные информационные ресурсы - самый большой потенциальный источник богатства. В связи с этим необходимо развивать новую отрасль экономики - информационную экономику. Постиндустриальная экономика - это экономика, в которой промышленность по показателям занятости и своей доли в национальном продукте уступает место сфере услуг, а сфера услуг есть преимущественно обработка информации[61].

Развитие информационного общества как социального феномена изучали многие исследователи. На раннем этапе апробации теорий информационного общества – это Д. Белл[62], Й. Масуда[63], Т. Стоуньер[64].

В 90-х годах XX века проблематика информационного общества изучалась такими исследователями, как Э. Тоффлер[65], У. Мартин[66], Ф. Уэбстер[67], М. Кастельс[68].

Параллельно с развитием теории шло формирование Интернета как коммуникационного канала и позже – среды существования информационного общества. В 1989 году аналитик и исследователь Тим Бернерс-Ли предложил развитие идеи гипертекста как системы перекрестных ссылок, которыми удаленные компьютеры обмениваются между собой. Иначе говоря, данный исследователь стоял у истоков развития Интернета как всемирной информационной сети[69].

Бернерс-Ли предложил несколько основополагающих принципов работы Интернета, которые, на наш взгляд, оптимально соотносятся с теорией сетевого общества Кастельса.

1. Возможность редактировать информацию в Интернете не менее важна, чем возможность осуществлять навигацию. Примером реализации данного принципа может служить электронная энциклопедия «Википедия», где любой желающий может редактировать информацию.
2. Компьютеры и интернет-ресурсы могут быть использованы для «фоновых процессов», помогающих людям работать сообща. Примерами реализации этого принципа могут служить сервисы совместной работы в Интернете, в том числе

---

[61] Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики //В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс. 1986. С. 394.

[62] Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999. – 788с.

[63] Масуда Й. Информационное общество. Вашингтон, 1981. – 33с.

[4] Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики //В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс. 1986. С. 394.

[65] Тоффлер Э.Третья волна.М.: «АСТ», 2009. – 784с.

[66] Martin W.J. The Global Information Society. Alershot: Aslieb Glower; Brookfield, Vt. USA:Gower, 1995. – 99 p.

[67] Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.: Аспект- пресс, 2004, 400 с.

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

[69] Berners-Lee Weaving the Web: Origins and Future of the World Wide Web», Texere Publishing, 1999

известный сервис Google Docs (совместная работа над документами в системе Google)

3. Интернет должен работать как паутина, а не как иерархия. С самого начала функционирования Интернета Тим Бернерс-Ли ввел термин «всемирная паутина», который наилучшим образом отображает принципы работы сети. Всемирная паутина является распределенной системой, предоставляющей доступ миллиардам компьютеров и смартфонов по всему миру друг ко другу. По мнению Бернерса Ли, будущее Интернета связано с превращением всемирной паутины в семантическую паутину – самообучающуюся систему, предоставляющую пользователям все более релевантные сведения.

Особая роль в исследованиях информационного общества принадлежит Мануэлю Кастельсу. В отличие от других исследователей, Кастельс делает серьезный акцент на Интернете как особой коммуникационной среде информационного общества. В труде «Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе» Кастельс обосновывает свою главную мысль: Интернет – это одна из основ современного информационного общества и его организационная структура. Если информационную технологию уподобить электричеству в эпоху индустриализации, то интернет сегодня можно сравнить с электродвигателем, обеспечивающим энергией практически все сферы человеческой деятельности[70].

По утверждению Кастельса, Интернет возник на стыке военных исследований, «большой науки» и своеобразной культуры университетских кампусов, что наложило отпечаток свободы дискуссий и распространения информации на всю последующую историю развития сети. «Открытость» Интернета проявилась как с точки зрения технической архитектуры, так и с точки зрения социальной и институциональной организации.

Кастельс убежден, что на развитие Интернета как коммуникационной среды и организационной основы информационного общества повлияли культурные особенности представителей социальных групп, которые разрабатывали и развивали сеть[71].

Во-первых, исследователь говорит о "техномеритократической" культуре академических и научных сообществ, где высшая ценность - техническое открытие и принята открытость всех результатов исследований.

Во-вторых, речь идет о культуре хакеров, отличающейся независимостью от властей и финансирования, где главная ценность - свобода, а цель деятельности – развитие и совершенствование Интернета.

В-третьих, американский социолог упоминает культуру виртуальных сообществ, которая, с одной стороны, разделяла ценности свободы самовыражения в сети, а, с другой, привнесла социальные цели использования Интернета, увеличив его охват по всему миру. Кастельс особо подчеркивает, что именно благодаря виртуальным сообществам (известным также как интернет-сообщества, онлайн-сообщества) Интернет стал источником влияния не только на программистов и вэб-разработчиков, но и на все слои общества, что нашло свое отражение в ряде политических, социальных, экономических, культурных процессов.

Сегодня активно проводятся различные социологические исследования, призванные определить степень влияния Интернета в той или иной стране. Наиболее известным из подобных исследований является проект «Digital» британской компании We are social. По данным исследования, количество интернет-пользователей во всем

---

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

[71] Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А.Матвеева под ред. В. Харитонова. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 79.

мире составляет 4 миллиарда 21 милллион человек, при этом число пользователей социальных сетей составляет 3 миллиарда 196 миллионов человек.

В рамках исследования активно используются два основных коэффициента – степень проникновения Интернета (отношение количества пользователей Интернета в той или иной стране/регионе к общему населению данной страны/региона) и степень использования социальных сетей (отношение количества пользователей социальных сетей в той или иной стране/регионе к общему населению данной страны/региона).

Если говорить о России, то, по данным исследования, в 2018 году степень проникновения Интернета составила 76% , степень проникновения социальных сетей - 46%. Это очень высокие показатели, которые говорят о формировании зрелого информационного общества в нашей стране. Для сравнения, в США данные показатели составляют 88% и 71% соответственно, в Японии – 93% и 56%, в Китае – 53% и 65%.

Согласно исследованию «Социальные сети в России, лето 2017: цифры и тренды», больше всего активных авторов (то есть тех, кто пишет как минимум одно сообщение в месяц, в том числе и в рамках интернет-сообществ) в социальной сети ВКонтакте. Только за май 2017 г. количество «пишущих» авторов во ВКонтакте составило 25,7 миллионов человек, в общей сложности они сгенерировали 310 миллионов сообщений[72].

Напомним один из главных тезисов Мануэля Кастельса - социальные изменения происходят благодаря формированию и развитию Интернета. В качестве примера изменений Кастельс приводит тенденцию формирования и развития «виртуальных сообществ».

Ученый считает, что в сетевом обществе генерирование, обработка и передача информации становятся фундаментальными источниками влияния и власти[73].

Отметим, что данный тезис наиболее применим к интернет-сообществам в социальных сетях, которые, распространяя определенный контент, могут влиять на сотни тысяч и даже миллионы человек. К примеру, православное сообщество «Миллион подписей за запрет абортов» активно действует и в социальной сети ВКонтакте, и в офлайне – сбор подписей происходит в различных регионах России, проводятся различные акции с участием известных лиц и т.д. Взаимодействие руководства сообщества с представителями в регионах, как и описывал Кастельс, происходит по сетевой модели. Кастельс отмечает, что процессы социального взаимодействия в Интернете и в традиционной социальной реальности тесно взаимосвязаны. Этот тезис исследователь обосновывает на примере различных современных общественных движений, которые «организовывались исключительно при помощи Интернета»[74].

Интернет-сообщество Кастельс определяет следующим образом: «Это сеть межличностных связей, обеспечивающая социальное взаимодействие, поддержку, информацию, чувство принадлежности к группе, а также социальную идентичность»[75].

Социолог выделяет несколько характеристик, которые подчеркивают существенные различия межу виртуальными и реальными сообществами.

Во-первых, интернет-сообщества не имеют географических и политических границ. Кастельс констатирует, что «сеть заменяет место в качестве основы социальности как в городах, так и в пригородах»[76].

---

[72] *Исследование Социальные сети в России, лето 2017: цифры и тренды [Электронный ресурс] Режим доступа: URL:*
http://blog.br-analytics.ru/sotsialnye-seti-v-rossii-leto-2017-tsifry-i-trendy/
(Дата посещения 27.08.2018).

[73] Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000, с. 42-43

[74] Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А.Матвеева под ред. В. Харитонова. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 153

[75] Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А.Матвеева под ред. В. Харитонова. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 153

В то же время исследователь убежден, что в пространстве виртуальных сообществ не существует какой-либо одной структуры социального взаимодействия. Напротив, существует большое разнообразие структур социального взаимодействия.

Этот тезис является справедливым и для православных добровольческих сообществ в социальной сети ВКонтакте: несмотря на единую тематику, каждое из них выстраивает свои приоритеты в формировании контента и в социальном взаимодействии с пользователями.

Во-вторых, если в сообществах реальных коммуникация строится между знакомыми друг с другом индивидами, то в виртуальных сообществах могут активно общаться люди, которые никогда друг друга не видели, но при этом у них существует единая общность интересов.

Таким образом, онлайн сообщества могут быть как проекцией реальных сообществ (например, в сообществе «Православные добровольцы Смоленщины» состоят, в основном, люди, которые знают друг друга по общим добровольческим делам в «офлайне»), так и представлять собой объединения, где многие участники не знакомы друг с другом, но они объединяются вокруг общего интереса (например, сообщество движения «Сорок сороков»).

Во втором случае приоритетной становится именно онлайн коммуникация, которая направлена на распространение контента сообщества «вирусным» способом посредством лайков, републикаций, комментариев.

Социолог подчеркивает, что большинство пользователей сети одновременно состоят в нескольких сообществах и, таким образом, каждый конкретный индивидуум формирует своеобразное «портфолио социальных связей». Это явление исследователь характеризует как «сетевой индивидуализм», отмечая, с одной стороны, «необычайную гибкость выражения социальности», а, с другой стороны, констатируя, что это приведет к росту влияния интернет-сообществ.

Рассмотрим основные типы православных сообществ ВКонтакте. Первую группу обозначим как ***группу общеправославного контента.***

Это сообщества в несколько десятков тысяч человек, обсуждающие различные православные темы. Из нашей выборки к ним относятся сообщества ПРАВОСЛАВИЕ.RU, Православие и мир, Православие Экклесиа, православный журнал «Фома», православный телеканал «Союз».

Общие темы практически у всех сообществ общеправославного контента – это поздравления с церковными праздниками и разъяснение их значения. Эти темы являются одинаково значимыми не только в группе сообществ общеправославного контента, но и во всех других группах. Также важной темой для сообществ общеправославного контента являются новости церковной жизни.

Ко второй группе относятся ***сообщества краткого контента.*** В качестве основного наполнения они используют цитаты святых отцов и современных церковных деятелей, притчи, краткие поучительные истории. Ярким примером здесь является сообщество Верую, которое насчитывает более миллиона подписчиков. Это же сообщество показало самые быстрые темпы роста среди всех православных групп ВКонтакте численностью более 100 тысяч участников: еще в 2016 году оно насчитывало «всего» около полумиллиона пользователей.

Третья группа – это ***нишевые сообщества,*** **или** ***тематические сообщества.*** В качестве примеров таких сообществ можно привести: Батюшка онлайн (здесь можно задавать вопросы священнослужителям, многие из которых имеют опыт работы с нишевыми аудиториями, например, музыкантами, спортсменами и т. д.), ПРАВОСЛАВИЕ ВЕРА И ДЕЛО (крупнейшее сообщество православной молодежи, в котором

[76] Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А.Матвеева под ред. В. Харитонова. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 159

координируется православно ориентированная деятельность молодых людей по всему миру), Трибуна православного христианина (поднимаются актуальные общественные и политические проблемы) и многие другие. Следует отметить, что в рамках данной группы существует значительное число групп, освещающих различные аспекты проблематики православной семьи (от поиска супруги до рождения детей и их воспитания). К примеру, существует сообщество Православная невеста и жена, в котором ежедневно публикуются тексты о том, какой должна быть православная жена, как строить отношения с мужем и многое другое.

Наконец, к четвертой группе относятся ***сообщества территориального контента.*** Эти сообщества, хотя и включают аудиторию из разных российских регионов и даже стран, ориентированы, прежде всего, на определенную территорию. В основном это сообщества отдельных епархий, благочиний, территориальных объединений православной молодежи, приходов.

Рассмотрим основные механизмы влияния православных сообществ ВКонтакте на свою аудиторию. Это: влияние администратора сообщества; вовлеченность пользователей в распространение контента сообщества; механизм социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн».

Первый механизм можно охарактеризовать как ***роль администратора православного сообщества***. Администратор формируют контент, взаимодействует с пользователями, модерирует обсуждения (аналог форума), наконец, он может обратиться к пользователям напрямую со «стены» сообщества, что дает максимальный охват аудитории. Отметим, что этот механизм влияния функционирует во всех типах православных сообществ ВКонтакте, в том числе в сообществах краткого контента. Одна из распространенных форм взаимодействия пользователей с администратором – просьбы о взаимной молитве.

Примечательно, что Мануэль Кастельс особо подчеркивает роль руководителей интернет-сообществ (то есть их администраторов). По мнению ученого, в XXI веке активно формируются новые социальные движения, которые функционируют как «гибрид» виртуальной и физической реальности[77].

Успешное развитие данных общественных движений было бы немыслимо без социальной активности соответствующих интернет-сообществ в сети. В свою очередь, социальные действия и взаимоотношения участников интернет-сообщества определяются администраторами сообществ. Как подчеркивает американский социолог, администраторы сообществ не являются лидерами в традиционном, иерархическом понимании. Однако они являются неформальными лидерами – в силу авторитета и доверия участников сообщества по отношению к его основным идеям. У администраторов интернет-сообществ приоритетная роль не только в формировании контента сообществ, но и во влиянии на его участников с помощью интеграции социального действия в онлайне и офлайне.

Кастельс убежден в том, что идентификация сообщества его администраторами (в том числе и религиозная идентификация) оказывает ключевое воздействие на привлечение участников сообщества и их последующую организацию. «В мире, который превращается в глобальную сеть, люди еще больше, чем раньше, привязываются к своей идентичности, в том числе религиозной», - подчеркивает Кастельс[78].

В социальной сети ВКонтакте существуют три типа руководителей сообществ: модератор, редактор и администратор. Модератор – это руководитель с минимальными полномочиями, который может удалять добавленные пользователями материалы, а также

---

[77] Кастельс: Наша жизнь - гибрид виртуального и физического пространства // Интервью РИА «НОВОСТИ» [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: //http://ria.ru/interview/20120622/679289114.html (Дата посещения 18.08.2018).

[78] Там же.

добавлять пользователей в «черный список», либо разблокировать их. Основная функция модератора – следить за порядком в обсуждениях сообщества.

Редактор управляет контентом сообщества и одновременно имеет все права модератора. Редактор может создавать wiki-страниц в сообществе, редактировать аудио-, видео- и фотоконтент, а также имеет доступ к детализированной статистике сообщества. Статистика представляет собой, с одной стороны, социально-демографические характеристики участников сообщества, а, с другой стороны, – их поведенческие характеристики, включая общее количество лайков, републикаций, комментариев и анализ наиболее популярных материалов сообщества.

Наконец, администратор обладает всеми правами редактора и модератора и имеет максимальный коммуникационный функционал по отношению к участникам сообщества. Администратор может вести прямые видеотрансляции в сообществе, назначать и удалять его руководителей, добавлять приложения в сообщество. Кроме того, администратор имеет доступ к максимально детализированной статистике сообщества, в том числе в части упоминаний сообщества в других группах социальной сети ВКонтакте.

Администратор также может интегрировать сообщество с другими социальными сетями, например, с Twitter , а также интегрировать сообщество с месенджером Telegram, что позволяет получить еще больший охват целевой аудитории и нарастить влияние сообщества на пользователей.

Интернет-сообщества развиваются сегодня настолько быстрыми темпами, что многие теоретические положения через определенное время пересматриваются[79].

Речь идет как о гибкости коммуникационных моделей внутри виртуальных сообществ (к примеру, пользователи сообществ в сети ВКонтакте теперь могут обмениваться не только текстовыми, но и голосовыми сообщениями), так и о характере влияния указанных сообществ на общество в целом.

Второй механизм влияния православных сообществ можно обозначить как ***вовлеченность пользователей в распространение контента сообщества.***

Степень влияния православных сообществ можно оценить по коэффициенту вовлеченности в жизнь сообщества его участников. Этот коэффициент показывает, какой процент участников сообщества проявляет активность (лайки, репосты, комментарии) в день, исходя из численности участников сообщества и всего времени его существования. Он рассчитывается как отношение суммы лайков, репостов, комментариев за все время существования сообщества к произведению количества дней его существования на число участников. Преимущество данного коэффициента состоит в том, что, во-первых, он учитывает все виды активностей пользователей сообщества, а во-вторых, учитывает численность сообщества. Это дает нам универсальный критерий для сравнения степени вовлеченности в сообществах, где численность участников сильно различается.

Проанализируем три православных сообщества ВКонтакте из группы общеправославного контента по степени вовлеченности в день (для этого мы используем сервис POPSTERS.RU), при этом временной горизонт, за который мы анализируем публикации, равен всему времени существования сообщества[80].

---

[79] Бобова Л.А. Мануэль Кастельс: влияние сетевого общества на характер социальных коммуникаций. Журнал «Вестник МГИМО» [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://www.vestnik.mgimo.ru/sites/default/files/pdf/28sociologiya_bobova.pdf (Дата посещения 19.08.2018).

[80] Сервис аналитики контента в социальных сетях POPSTERS.RU [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: posters.ru (Дата посещения 20.08.2018).

Таблица 1 Коэффициент вовлеченности (в день) в православных сообществах группы общеправославного контента

Название сообщества	Численность аудитории	Общее число лайков, репостов, комментариев	Количество проанализированных публикаций	Коэффициент вовлеченности (в день)
ПРАВОСЛАВИЕ.RU https://vk.com/pravoslavie_ru	161 681	3 778 226 701 659 22 979	25 667	0,97%
Православие и мир https://vk.com/pravmir	150 719	5 948 479 1 187 691 661 770	68 907	1,81%
Православие Экклесиа https://vk.com/ortodoxia	88 267	3 085 827 398 649 379 332	41 521	1,49%

Из представленной таблицы видно, что православные сообщества даже в рамках одной и той же группы по-разному добиваются высоких показателей вовлеченности. Если в сообществе ПРАВОСЛАВИЕ.RU ключевое значение имеют лайки и републикации, то в других рассматриваемых сообществах большое внимание уделяется и комментированию материалов пользователями, а, значит, и работе администраторов с ними.

Показатель вовлеченности в проанализированных сообществах колеблется от 0,97% до 1,81%. Возникает вопрос: это много или мало? Чтобы корректно ответить на поставленный вопрос, необходимо сравнить полученные результаты с показателями светских сообществ, действующих в схожем сегменте, в данном случае - новостном. Дневной показатель светского лидера в этой нише – информационного агентства РИА НОВОСТИ составляет 1,58%, при том, что количество его подписчиков – 2 369 878 человек. Это позволяет сделать вывод о том, что православные сообщества добиваются большей вовлеченности пользователей при меньшем их количестве именно в силу рассматриваемой религиозной проблематики.

Третий механизм влияния на свою аудиторию представляет собой ***модель социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн».*** Нишевые и территориальные сообщества довольно часто публикуют анонсы мероприятий, которые пройдут в «офлайне», то есть привычной социальной реальности. Ярким примером является сообщество «Сорок сороков», которое ежегодно проводит фестиваль «Православие и спорт» в Коломенском.

До проведения праздника администраторы сообщества ведут активную работу с другими группами и читателями с целью максимального распространения информации о предстоящем событии, при этом сами читатели активно участвуют в распространении данной информации через лайки, републикации, комментарии.

Затем проводится само мероприятие с привлечением СМИ; наконец, на третьем этапе выкладываются отчеты (фото, видео, аудио контент) о прошедшем событии, что, в свою очередь, способствует поддержанию интереса аудитории к нему.

Методологической особенностью данного механизма влияния является соединение онлайн-реальности с привычной социальной реальностью и, как следствие, синергетический эффект в распространении информации на всех этапах проведения мероприятия, что, в свою очередь, привлекает в сообщество новых участников.

В ряде православных сообществ, например, сообществе «Миллион подписей за запрет абортов» данный механизм влияния работает еще более эффективно: за счет координации с региональными группами по запрету абортов проводятся согласованные мероприятия одновременно в нескольких регионах, что увеличивает отклик на первом и третьем этапах модели социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн» и, в конечном итоге, число читателей как в региональных группах, так и в основном сообществе.

Представим основные выводы.

Во-первых, в рамках развития современного информационного общества Интернет оказывает решающее воздействие не только на пользователей в онлайне, но и на социальные процессы в офлайне, то есть привычной нам социальной реальности. В этой связи американский социолог Мануэль Кастельс, автор теории «сетевого общества», говорит о феномене «реальной виртуальности», когда социальное действие в онлайне и офлайне образуют единое целое.

Во-вторых, в Интернете ключевую роль играют онлайн-сообщества. На сегодняшний день наиболее известные онлайн-сообщества находятся в крупнейшей в русскоязычном сегменте Интернета социальной сети ВКонтакте.

В-третьих, были выявлены специфические механизмы влияния православных сообществ ВКонтакте на свою аудиторию: роль администратора сообществ; вовлеченность пользователей в распространение контента сообщества; модель социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн». Было показано на примере механизма вовлеченности пользователей, что православные сообщества, уступая в десятки раз по численности сообществам светским, действующим в аналогичных информационных нишах, имеют большую вовлеченность пользователей в деятельность сообщества именно благодаря религиозной проблематике.

Что касается модели социального взаимодействия «онлайн-офлайн-онлайн», то она используется не только в территориальных и нишевых православных сообществах ВКонтакте, но и при проведении межрегиональных мероприятий, что в итоге дает синергетический эффект для всех участвующих в таких акциях сообществах.

Безусловно, в данной статье рассмотрены далеко не все механизмы влияния православных сообществ ВКонтакте. Выявление и описание новых механизмов влияния православных сообществ требует проведения новых масштабных исследований в этой сфере.

Литература

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999, 788 с.
2. Бехманн Г. Современное общество. Общество риска, информационное общество, общество знаний. М.: Логос, 2010, 248 с.
3. Бобова Л.А. Мануэль Кастельс: влияние сетевого общества на характер социальных коммуникаций. Журнал «Вестник МГИМО» [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://www.vestnik.mgimo.ru/sites/default/files/pdf/28sociologiya_bobova.pdf (Дата посещения 19.08.2018).
4. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002, с.224.
5. Исследование «Активные авторы в социальных медиа: исследование по

возрастным группам». [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://habrahabr.ru/company/palitrumlab/blog/198772/ (Дата посещения 01.09.2015).

6. Исследование «ВКонтакте с сообществом» [Электронный ресурс] Режим доступа: URL://http://vk.com/popsters (Дата посещения 21.04.2015).

7. Исследование Социальные сети в России, лето 2017: цифры и тренды [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://blog.br-analytics.ru/sotsialnye-seti-v-rossii-leto-2017-tsifry-i-trendy/ (Дата посещения 27.08.2018).

8. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А.Матвеева под ред. В. Харитонова. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 153, 159, 328

9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000, . 42-43, 458.

10. Кастельс: Наша жизнь - гибрид виртуального и физического пространства // Интервью РИА «НОВОСТИ» [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: //http://ria.ru/interview/20120622/679289114.html (Дата посещения 18.08.2018).

11. Коршунов А., Белобородов И. , Бузун Н. Анализ социальных сетей: методы и приложения. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ispras.ru/proceedings/docs/2014/26/1/isp_26_2014_1_439.pdf (Дата посещения 22.09.2015).

12. Лактионов А. Информационное общество. М.: «Издательство АСТ», 2004, 507 с.

13. Масуда Й. Информационное общество. Вашингтон, 1981. – 33с.

14. Рейнгольд Г. Умная толпа. Новая социальная революция. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006, 416 с.

15. Соколов А.В. Информационное общество в виртуальной и социальной реальности. СПб.: Алетейя, 2012, 352 с.

16. Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики //В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс. 1986. С. 394.

17. Тоффлер Э. Третья волна. М.: «АСТ», 2004, с.781, 784.

18. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.: Аспект- пресс, 2004, 400 с.

19. Bassett, C. (2014). Plenty as a response to austerity: Expanding big data expertise in cultures and communities. Paper presented at the International Communication Association Annual Conference, May 2014, Seattle, WA.

20. Bancroft, A., Karels, M., Murray, O. M., & Zimpfer, J. (2014). Not being there: Research at a distance with video, text and speech. In M. Hand & S. Hillyard (Eds.), Big data? Qualitative approaches to digital research (Vol. 13, pp. 137-153). Studies in Qualitative Methodology. Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited.

21. Baym, N. K. (2013). Data not seen: The uses and shortcomings of social media metrics. [Электронный ресурс] Режим доступа: URL:
//http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/4873/3752 (Дата посещения 24.02.2015).

22. Berners-Lee Weaving the Web: Origins and Future of the World Wide Web», Texere Publishing, 1999

23. Boyd, D., & Crawford, K. (2012). Critical questions for big data. Information, Communication and Society, 15(5), pp.662-679.

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

25. Martin W.J. The Global Information Society. Alershot: Aslieb Glower; Brookfield, Vt. USA:Gower, 1995. – 99 p.

РУДЬ И.С. МИССИОНЕРСТВО И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Аннотация. В данной статье анализируется деятельность миссионеров и православных братств Русской Православной церкви в годы советской власти. Поместный Собор 1917 года не имел своими основными миссионерские задачи. Время было уже критическое. Наступала тяжкая эпоха гонений. Вполне определенно по поводу безбожной власти, преследующей Церковь высказался патриарх и Собор. А дальше началось гонение на духовенство. Миссионеры, как наиболее активная часть духовенства, пострадали больше других. В 20-е годы миссионерскую деятельность, но с ограничением разрешили только обновленческой Церкви. Но Церковь так и не прекратил миссионерскую деятельность. Одной из форм противодействия антицерковным гонениям со стороны советских властей стали братства священнослужителей и мирян. Самым крупным братством стала Александро-Невское братство. Братства стали уникальным явлением в истории всей Русской Церкви первых послереволюционных десятилетий. Находясь под угрозой расправы в течение всех лет своего существования, оно проявляло удивительную активность и разнообразие видов деятельности.

Ключевые слова: Русская Православная церковь; Октябрьская революция; миссионерская деятельность; Александро-Невская лавра; СССР; братство; антирелигиозные гонения; РПЦЗ.

RUD I.S. MISSIONARY WORK AND THE ACTIVITIES OF ORTHODOX BROTHERHOODS IN THE YEARS OF SOVIET POWER

Abstract: This article analyzes the activities of missionaries and Orthodox brotherhoods of the Russian Orthodox Church during the Soviet period. The local Council of 1917 did not have its main missionary tasks. Time was already critical. A difficult era of persecution was approaching. It is definitely about the atheist regime persecuting the Church spoke the Patriarch and the Cathedral. And then began the persecution of the clergy. Missionaries, as the most active part of the clergy, suffered more than others. In 20 years of missionary activity, but with the restriction that only allowed the renovation of the Church. But the Church never stopped missionary activity. One of the forms of counteraction to the anti-Church persecution by the Soviet authorities was the brotherhood of clergy and laity. The largest brotherhood was the Alexander Nevsky brotherhood. Fraternities became a unique phenomenon in the history of the Whole Russian Church of the first post-revolutionary decades. Under the threat of violence during all the years of its existence, it has shown a remarkable activity and diversity of activities.

Keywords: Russian Orthodox Church; October revolution; missionary activity; Alexander Nevsky Lavra; USSR; brotherhood; anti-religious persecution; ROCOR.

После установлении власти большевиков в 1917 году миссионерская деятельность Русской Православной Церкви продолжала осуществляться, но у же в совершенно в новых и неизмеримо более сложных условиях. В 1918 году в столице, а затем по всей стране начали создаваться массовые организации — союзы, братства, комитеты мирян и т.п. Следует учесть тот факто, что особенно заметную роль вплоть до начала 1930-х годов играли братства. Их число по сравнению с дореволюционным возросло в десятки раз.

По мнению Шкаровского, братства являлись одной из самых действенных форм защиты церкви от антицерковных гонений. Для сплочения священнослужителей и мирян в Петрограде, а затем и в других городах России стали создаваться объединения, преданных делу Христову людей. Одной из главных братств стало Александро-Невское братство, образованное при Свято-Троицкой Александро-Невской Лавре. Оно было окончательно оформлено в январе 1919 году иеромонахом Иннокентием (Тихоновым).

История братства свидетельствует о том, что оно было одной из самых оптимальных форм объединения верующих в условиях безбожных гонений. Документы наглядно

показывают, что Александро-Невское братство представляло собой живой, динамичный организм — конкретные виды и формы его работы и внутренней жизни неоднократно менялись с учетом изменения общественно-политических и социальных условий. В известном смысле оно представляло собой стержень жизни епархии, на протяжении четырнадцати лет играя заметную роль во всех важнейших событиях этой жизни, в частности, активно борясь с обновленческим расколом.

Братство было создано под руководством монахов Лавры из мирян, как мужчин, так и женщин. На первых порах главной функций братства была защита обители от посягательств безбожников, а в 1919-1921 годах — ему принадлежала центральная роль в создании и деятельности союза православных братств Петроградской епархии. Именно на него ориентировались все другие подобные объединения верующих. В эти же и последующие годы Александро-Невское братство неустанно стремилось привлечь в церковную среду представителей различных слоев интеллигенции, сблизить их с ученым монашеством, в чем и добилось заметных успехов. Братство имело постоянную тесную связь с возникшими после революции новыми формами духовного образования — Богословским институтом, разнообразными курсами и т.д., но особенно крепкой эта связь была с Богословско-пастырским училищем, где члены братства составляли значительную часть учащихся и преподавателей.

Хотелось бы отметить тот факт, что Александро-Невское братство в определенном смысле представляло собой звено в сети полулегальных религиозно-философских кружков и обществ, существовавшей в 1920-е годы в северной столице. Оно имело в своем составе особый философский кружок во главе с архимандритом Варлаамом (Сацердотским). Кроме того, некоторые представители братства входили в состав других обществ или поддерживали с ними непосредственный контакт, прежде всего, с крупнейшей подобной организацией «Воскресенье». А архимандрит Гурий (Егоров) даже был духовным руководителем особого религиозно-философского кружка «воскресников» Б. М. Назарова. [7]

Важным направлением деятельности братства являлось создание полулегальных монашеских общин в миру, а также монашеские постриги молодых людей с целью сохранения института монашества в условиях массового закрытия существовавших ранее обителей. Первые две общины сестер были созданы осенью 1922 году, затем в конце 1920-х — начале 1930-х годов возникли еще несколько небольших общин.

Шкаровский утверждает, что активно в то непростое время проводились тайные постриги. Братские отцы всегда считали одной из основных своих задач подготовку молодых образованных священнослужителей, что в условиях ограничения, а затем и полной ликвидации духовного образования позволило бы сохранить кадры духовенства, способного в будущем осуществить возрождение Церкви. Деятельность братства очень помогала сплочению верующих всех возрастов и сословий перед лицом яростных антицерковных гонений. Это было дружное сообщество людей, трудившихся ради Господа нашего Иисуса Христа и во имя любви к ближним, где само слово «брат» понималось в его истинно евангельском смысле [1].

Преподавание Закона Божия в государственных школах полностью прекратилось уже в январе 1918 года. Его удалось заменить частно-церковным обучением при храмах. Первоначально советские власти этому не препятствовали. Но уже в марте 1919 года попытались запретить преподавание всех вероисповеданий лицам до 18 лет частным образом. Правда, на практике данное запрещение было реализовано лишь в начале 1920-х годов.

Очень сложная ситуация сложилась в сфере духовного образования. Несмотря на целый ряд враждебных акций со стороны советских властей оно даже пережило в каком-то смысле кратковременный расцвет. С началом занятий 3 октября 1917 года в Московском Высшем женском богословско-педагогическом институте наступила эпоха женского духовного образования, в впервые в России. А уже 20-е годы XX века женщины

составляли значительную часть учащихся различных богословских заведений. Из четырех Духовных академий в 1918 году была закрыта только Петроградская. Но уже 30 сентября 1918 года в столице открылись Богословско-пастырские курсы, а 16 апреля 1920 году — Богословский институт. Из 60 зачисленных на его первый курс было 25 женщин. Кроме того, в Петрограде в 1919-1921 годах оказались организованы богословские курсы почти при всех храмах. Таким образом, если в 1917 года в городе было лишь 5 духовных учебных заведений, то в начале 1920-х годов стало 15 духовных учебных заведений [2].

В мае 1922 года обновленцем была разрешена легальная миссионерская деятельность, но в ограниченном объеме. Новой религиозной литературы, кроме церковных календарей, почти не было. Исключение составляли книги идеологов обновленческого движения — А. Введенского, Б. Титлинова, А. Боярского и др. Разрешалось обновленцам издавать и несколько десятков церковных журналов — «Живая Церковь», «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви» и т.п., в которых обсуждались вопросы церковных реформ, ситуация в обществе, отношение к советской власти, богословские сюжеты. Проходившие по всей стране публичные диспуты между сторонниками и противниками веры в Бога и, прежде всего, между обновленческим митрополитом Александром Введенским и наркомом просвещения РСФСР А. В. Луначарским собирали многотысячные аудитории.

К 1923 г. были закрыты все дореволюционные Духовные академии, Московский женский богословско-педагогический институт, десятки богословских курсов и т.д. Существовавшие же еще несколько лет учебные заведения делились на обновленческие и принадлежавшие к Патриаршей Церкви, последние из которых были ликвидированы в 1928-1930 гг.

Самой активной из форм полулегальной церковной деятельности было функционирование братств при храмах и монастырях. Тайно распространялись рукописные послания отбывавших срок заключения архиереев, различные церковные документы и сообщения. Существовало и несколько нелегальных организаций, охватывавших церковную молодежь, прежде всего в Петрограде (с 1924 года – Ленинграде). Среди действовавших в городе пяти-шести подобных тайных религиозно-философских обществ и кружков самым значительным было упоминавшейся «Воскресенье», а также «Братство Святого Серафима Саровского». Все эти общества в 1928 году были разогнаны сотрудниками разгромленные ОГПУ. [8]

С рубежа 1928-1929 годов произошло существенное изменение всего курса политики по отношению к религиозным организациям в СССР. Возобладали методы грубого административного воздействия — насильственное закрытие храмов, запрещение колокольного звона, ликвидация всех монастырей, массовая расправа над священнослужителями, монахами и верующих. Последнее крупное братство на Северо-Западе России — Александро-Невское братство было разгромлено в феврале 1932 года.

Но жизнь братства отнюдь не затухала, и их ряды продолжали пополняться молодыми образованными и, главное, верующими людьми — студентами, аспирантами, учащимся техникумов и т.д. Несмотря на фактически нелегальное положение, братство продолжало свою общественно-благотворительную деятельность (помощь больным, заключенным, монастырям епархии, обучению детей Закону Божию), которая запрещалось всеми советскими законами и подзаконными актами. Численность братства редко превышала 100 человек.

Все руководители братства: архиепископ Иннокентий (Тихонов), архимандрит Лев (Егоров), архимандрит Варлаам (Сацердотский), иеромонах Вениамин (Эссен), иеромонах Сергий (Ляпунов), погибли в годы «Большого террора» 1936-1938 годов. Практически полностью были уничтожены первые молодые монахи, которое приняли постриг в 1932 году, за исключением архимандрита Серафима (Суторихина).

Уцелели лишь те монахи, которые на момент разгрома братства еще являлись подростками. Именно из этого слоя вышли будущие видные архиереи: митрополит

Ярославский и Ростовский Иоанн (Вендланд) и митрополит Рижский и Латвийский Леонид (Поляков), который с 1959 года по 1962 год был епископом Курским и Белгородским, архиепископ Пермский и Соликамский Никон (Фомичев) и архиепископ Ярославский и Ростовский Михей (Хархаров), а также другие священнослужители. Ни одна другая церковно-общественная организация в России не дала в XX веке столько православных архиереев, как Александро-Невское братство. [9]

В условиях массовых антирелигиозных репрессий 1930-х годов центр миссионерской деятельности переместился на нелегальные формы (церковный самиздат, странствующие священники и проповедники, подпольные учебные занятия с верующими и т.п.).

Временное возрождение массовой миссионерской работы произошло в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 годов, прежде всего на оккупированных территориях. В возрождении церковной жизни на оккупированной территории Ленинградской области, которая до 1944 года включавшей в свой состав также современные Новгородскую и Псковскую области, по моему мнению, заслуга принадлежала Псковской Православной Духовной Миссии. Она представляла собой своего рода исключительное явление периода оккупации. Эта была наиболее крупная и хорошо организованная Духовная Миссия на всей временно захваченной немцами территории РСФСР, и плоды ее деятельности в виде сотен открытых храмов, возрожденных приходов, рукоположенных священников были наглядно видны еще несколько десятилетий после окончания войны.

Однако история Псковской Миссии оказалась сложной, противоречивой и по-своему трагичной. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II отмечал: «Благодатные результаты Псковской миссии оказались очень важны для послевоенного восстановления жизни Русской Православной Церкви. С благодарностью в сердце мы вспоминаем самоотверженное служение тружеников Миссии, к нашей глубокой скорби, для большинства их ревностные труды во славу Божию завершились трагическими репрессиями, обрушившимися на них...» [3].

Нельзя не согласиться с тем, что в церковном возрождении на Украине определенную роль сыграла Одесская Духовная Миссия Румынского Патриархата, в составе которой значительную часть составляли русские и украинские священники. В Белоруссии православное духовенство западных областей занималось активной миссионерской деятельностью в восточной части республики [4]. Всего на оккупированной территории СССР открылось около 10 тысяч православных церквей и 60 монастырей, в том числе в Белоруссии около 600 храмов и 6 монастырей [5].

Значительные усилия с целью способствовать религиозному возрождению на оккупированной территории СССР предпринимала Русская Православная Церковь за границей: издательская деятельность монастыря преподобного Иова Почаевского в Словакии, попытки создания Духовных Миссий для дальнейшей отправки в Россию в Югославии, Венгрии, Франции. Правда, нацисты всячески препятствовали миссионерской деятельности Зарубежной Русской Церкви и практически не допустили ее представителей на территорию Советского Союза.

Хочется обратить внимание на то, что бурный стихийный процесс церковного возрождения на оккупированной территории СССР начался неожиданно для оккупантов. Как только ушла красная армия, там произошел настоящий «религиозный взрыв» — за несколько месяцев открылись сотни православных храмов. И эти церкви стали центрами национального самосознания. Впрочем, проблема патриотизма в годы Второй мировой войны является достаточно сложной и неоднозначной. Представители всех частей Русской Православной Церкви, в том числе и духовенство РПЦЗ, были патриотами и желали возрождения свободной процветающей великой России. Но представляли себе пути к достижению этой цели по-разному и порой оказывались в «разных лагерях». [10]

В целом же можно утверждать, что ни одна из частей или юрисдикций Русской Православной Церкви не стала сотрудничать с немцами. Нацистским ведомствам даже не удалось полностью подчинить и сделать своим послушным орудием православную епархию на территории Германии. К концу 1943 г. нацисты проиграли СССР и пропагандистскую войну в церковной области, что было особенно заметно на примере балканских стран.

В первые годы после окончания Великой Отечественной войны окрепший Московский Патриархат получил возможность возродить целый ряд Духовных школ (две Духовные Академии и восемь Духовных семинарий), возобновить в ограниченных объемах свою издательскую деятельность и снова возглавить работу ряда прежних Миссий за границей: в Палестине, Китае, Корее.

С началом так называемых «хрущевских гонений» 1958-1964 годов все скудные возможности миссионерства были еще более ограничены, Шкаровский об пишет, что «вновь значительно увеличились масштабы нелегальной миссионерской работы: распространение религиозного самиздата, создание подпольных молодежных кружков и обществ, тайная проповедническая деятельность и т.д.». [6] Таким образом, миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в той или иной форме продолжала существовать весь советский период до 1991 года.

Литература

1. Шкаровский М.В. Александро-Невское братство 1918-1932 гг. СПб. 2003.
2. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 2-7.
3. Цит. по: Псковская Миссия. Похвальное слово русским миссионерам // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 26-27. С. 3.
4. Кривонос Ф. Миссионеры военных лет. Год 1944: Белоруссия // Православная Русь. 1998. N№ 8. С. 8-9.
5. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 81.
6. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005.
7. Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. 8, т. II. М., 1997.Д
8. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. — 511 с.
9. Прот. Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви 1917- 1990. // Учебник для православных духовных семинарий. — М.: ИД Хроника, 1994. – 256с.
10. Митрофанов Г., прот. Русская Православная Церковь на историческом перепутье XX века. — Москва: Арефта. Лепта, 2011. — Вып. Посвящается памяти моего духовника протоиерея Василия Ермакова. – 272с.

СКЛЯРОВА В.А. КОНФЕССИОНАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ В ОЦЕНКЕ УЧИТЕЛЕЙ-ЭКСПЕРТОВ (НА ПРИМЕРЕ СРЕДНИХ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Аннотация. В статье представлены некоторые результаты качественного этапа комплексного социологического исследования (2017-2018 г.) преподавания конфессионально ориентированных знаний о религии (предмет «Православная культура») в средних общеобразовательных школах российского региона. Обоснована необходимость комплексного изучения опыта предшествующего преподавания религиоведческих дисциплин. Одним из методов комплексного социологического исследования являлось

экспертное интервью. В статье рассматриваются проблемы конфессионально ориентированного преподавания религиоведческих знаний в средних общеобразовательных школах российского региона в оценке учителей-экспертов. Определены цели и задачи конфессионально ориентированного преподавания знаний о религии в школе. Выявлено позитивное восприятие обучающимися конфессионально ориентированных знаний о религии, их заинтересованность в изучении таких знаний. Особое внимание в ходе интервью выделено вопросам отношения родителей к предметам о религии, факторам интереса к изучению религии, образовательному эффекту преподавания предметов о религии.

Ключевые слова: религия в светской школе; конфессионально ориентированное преподавание; образовательный эффект предметов о религии; социология религии; социология образования.

SKLYAROVA V.A. CONFESSIONAL ORIENTED TEACHING KNOWLEDGE OF RELIGION IN THE EVALUATION OF EXPERT TEACHERS (ON THE EXAMPLE OF SECONDARY SCHOOLS OF THE BELGOROD REGION)

Abstract. In the article some results of the qualitative stage of the complex sociological research (2017) of the teaching of the confessional-oriented knowledge about religion (subject «Orthodox culture») in secondary general schools of the Russian region are presented. There is a necessity of comprehensive study experiencing the previous teaching of religious disciplines. One of the methods of complex sociological research was an expert interview. The article deals with the problems of confessional-oriented teaching of religious knowledge in secondary schools in Russian regions in the evaluation of expert teachers. The goals and objectives of confessional oriented teaching disciplines at school are defined. Revealed a positive perception of students of confessional oriented knowledge about religion, their interest in the study of such knowledge. Particular attention during the interview highlighted issues of attitude of parents to subjects about religion, factors of interest in the study of religion, the educational effect of teaching subjects about religion.

Keywords: religion in a secular school; confessional oriented teaching; educational effect of objects about religion; sociology of religion in Russian education.

Введение. Одним из знаковых явлений постсоветской России стало проникновение религии в светские учебные заведения в форме преподавания в них конфессионально ориентированных учебных дисциплин [6] – «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы религиозных культур и светской этики» и т.д. Концепцию конфессионально ориентированного преподавания религиоведческих знаний в светской школе следует рассматривать как инновацию в российской образовательной коммуникации, существенно изменяющую способ рефлексии религии в образовании. Её новизна связана с совмещением собственно познавательной функции в плане основ религиоведения, традиционно предполагающей светский академический контекст, и воспитательной, ценностноориентирующей функции, связываемой с традиционно-религиозным, конфессиональным контекстом воспитания. Такая установка актуализирует существующие противоречия между светским и религиозным культурными контекстами, особенно характерные для России как страны с высокой степенью секуляризованности культуры и сферы образования.

Сложившуюся ситуацию вокруг религии в институциональной сфере российского образования можно охарактеризовать как конфликт субъектов образования по вопросу предпочтительной (конфессионально ориентированной) версии образовательной рефлексии религии [2; 3; 7; 11], предполагающего ценностно ангажированное

преподавание знаний о ней. Вопросы, стоящие перед социологическим изучением этой ситуации, заключаются в выяснении: фактических (присутствующих в сознании педагогов) целей и задач преподавания знаний о религии; восприятия такого преподавания обучающимися и их родителями; факторы приятия / неприятия изучения религии в школе; оценки реализации образовательного эффекта преподавания знаний о религии в школе, представленного в форме конфессионально ориентированных предметных дисциплин.

Обзор изученности темы. Изучением проблемы взаимодействия религии и образования занимаются многие отечественные и зарубежные исследователи.

Проблема интеграции религии в российское образование постсоветского времени освещена в работах С. Д. Лебедева [4], И. В. Метлика [6], Н. Н. Реутова [9] и других исследователей.

Рефлексию в образовательной деятельности рассматривали С. Д. Лебедев [2, 5], Йотам Хотам [15] и другие.

Конфессионально ориентированное преподавание знаний о религии в российских школах с различных позиций исследовали А. А. Ожиганова [7], С. Н. Калашникова, А. В. Пересыпкина и И.В. Шаповалов [8], Ю. Ю. Синелина [10], Ж. Т. Тощенко [11] и другие авторы.

Абдулкадер Тайоб и Джеймс М. М. Хартвик в своих новейших работах отмечают важность вероисповедования учителей и его влияния на преподавание религиоведческих дисциплин обучающимся [13, 14].

Образование является коммуникативным процессом, то есть основывается на общении и предполагает связь, взаимодействие, отношение, понимание между его субъектами [1]. Поэтому важным для исследования религии в образовании является изучение мнения педагогов, что позволяет достаточно полно учесть все факторы, определяющие отношение обучающихся к предметам о религии в рамках школьной программы.

Метод исследования. Весной 2017 года в рамках многолетнего исследовательского проекта «Религия в образовании» лаборатории «Социология религии и культуры» Центра социологических исследований НИУ «БелГУ» (руководитель Центра – И.С. Шаповалова) было проведено комплексное исследование «Отношение обучающихся средних общеобразовательных школ к преподаванию знаний о религии» (руководитель С.Д. Лебедев). Ранее сотрудниками Центра уже проводились количественные исследования на эту тему [4]. Проблема исследования заключалась в противоречии между значимостью социальных и культурных эффектов реинтеграции религии в современное российское образование и недостаточным знанием о том, как общественно-религиозные реалии воспринимаются обучающимися современных российских общеобразовательных школ.

Ниже представлены некоторые результаты качественного этапа исследования. Одним из социологических методов сбора данных было экспертное полуструктурированное интервью с учителями, преподающими в школе предметы о религии не менее трех лет. С этой целью мы опросили 10 учителей средних общеобразовательных школ Белгородской области – одного из регионов России, в котором более 10 лет преподаются конфессионально ориентированные учебные дисциплины с акцентом на православную культуру [8; 9; 10]. Квотами при отборе экспертов выступили: тип населенного пункта (город/село); предметная специализация; стаж педагогической деятельности. Структура гайда экспертного интервью включала несколько блоков: обращение к респонденту; общий блок; блок на оценку «входа» образовательной коммуникации; блок «Родители»; блок «Преподавание»; блок на оценку «выхода» образовательной коммуникации; обобщение оценки соответствующей образовательной практики экспертом-педагогом. Вербальная и невербальная реакция интервьюируемых фиксировалась при помощи аудиозаписи на диктофон. Обработка

данных производилась вручную. Преимуществами данного метода является возможность максимально полного раскрытия практического опыта педагога в области преподавания знаний о религии и его саморефлексии в свободной форме тематической беседы.

Основная часть. Характеристика опрошенных. В качестве интервьюируемых выступили учителя средних общеобразовательных школ с общим стажем педагогической работы от семи до сорока лет. Все эксперты – женщины. В основном участники исследования изначально имели другую предметную специализацию: чаще всего – «русский язык и литература», «история и обществознание», реже – «география», «социальный педагог»; впоследствии они стали преподавать Православную культуру и другие подобные предметы. На вопрос «Почему Вы занялись преподаванием Православной культуры или других подобных предметов?» большинство участников исследования давали ответы, указывающие на внешние причины: «нехватка рабочих мест по специальности», «маленькая нагрузка» и «приказ руководства школы». В отдельных случаях учителя стали вести этот предмет по своей собственной инициативе.

Цели и задачи преподавания подобных дисциплин в школе участники исследования видят приблизительно одинаково: духовно-нравственное воспитание обучающихся, ознакомление с историей религии, приобщение детей к традициям русского народа, расширение кругозора обучающихся. Здесь можно говорить о том, что обучающая функция образовательной коммуникации (трансляция суммы ознакомительных религиоведческих знаний) и её воспитательная функция (приобщение обучающихся к социально значимым ценностям) педагогами не разделяются, находясь в состоянии синкретического единства.

Восприятие предмета обучающимися некоторые учителя оценивают как положительное, отмечают их заинтересованность в изучении предмета: «Я считаю, что любят этот предмет. Им он нравится, этот предмет… детям интересно знать вообще, откуда пришла к нам религия на Русь» *(С. Н., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка)*; «Очень хорошо. Очень положительно воспринимают» *(О. П., МБОУ «СОШ № 35», г. Белгород)*. Другие участники исследования отмечают изменение в восприятии предмета по причине возрастных особенностей обучающихся: «В разном возрасте по-разному воспринимают… в младших классах и в среднем звене – им нравится этот предмет, они готовятся к этому предмету. А более старшие дети как-то выборочно, там уже у них свои интересы, свои точки зрения вообще и на религию. И там уже как-то разделяются мнения» *(Т. С., МБОУ «СОШ № 46», г. Белгород)*; «Как правило, я могу разделить всех школьников на две группы: 5-7 классы, когда мы изучаем историю Ветхого Завета (это вообще достаточно интересный материал), который больше похож на сказку, они воспринимают достаточно легко, спокойно, я бы сказала с большим интересом. Но с 8 по 11 класс идет более углубленное изучение предмета, где используется масса терминов, зачастую непонятных детям, тогда достаточно проблемно воспринимается материал и необходимо уже применять различные технологии, чтобы избежать такого неприятия» *(Анна Сергеевна, МБОУ «СОШ № 24», г. Белгород)*.

Отношение со стороны родителей обучающихся к предметам о религии, по мнению учителей, в целом положительное. В отдельных случаях родители относятся к преподаванию знаний о религии, в частности Православной культуры, отрицательно по причине другого вероисповедания: «Когда только начиналось преподавание этого предмета, были, конечно, самые разные мнения. И родители, бывало, конечно, приходили… бывало, что приходили в школу и просили, чтобы дети их не посещали этот предмет» *(О. С., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка*); «Бывают случаи, категорично против. Вот, например, у нас то же самое в школе в прошлом году, например, … они баптисты, и они напрочь отказались от преподавания «Православной культуры», и у них преподавалось «Основы светской этики». В этому году ислам проповедуют родители, ребёнок, у ребёнка тоже отдельно идёт программа, календарно-тематическое планирование, у неё «Основы светской этики». То есть родители отказались» *(Т. С.,*

МБОУ «СОШ № 46», г. Белгород); «Я вот за 11 лет, будет 3-го сентября, за этот период два ученика, которые вообще не посещали урок. Они изучали «Белгородоведение», то есть я давала задания из другого совершенно учебника. Когда родители, ссылаясь на Конституцию, писали заявление на имя директора, что вероисповедание у нас… свобода вероисповедания, поэтому мы не будем посещать этот предмет, мы другой религии» *(О. П., МБОУ «СОШ № 35», г. Белгород)*; «У нас есть баптисты, которые сказали: «Нет. Посещать не будет». Я говорю: «Ну что ж, тогда аттестат вам не выдадут», потому что там есть «Православная культура» и оценка. Но они тогда согласились. Я говорю: «Я не заставляю ничего учить, не заставляю ничего рассказывать, просто посиди послушай, это всё». Сейчас вот «против» нет. Когда у нас приходил священник и преподавал, вот тогда да, тогда да. Тогда был протест полнейший. Я вот слышала, родителей четыре сказали «Нет» и всё. Потому что преподаёт священник» (Антонина Федотовна Чумакова, МОУ «Северная СОШ № 2» Белгородская область, Белгородский район, пгт. Северный). В таких случаях родителям обучающихся предлагается специально разработанный курс «Белгородоведение», «Основы светской этики».

Факторы интереса обучающихся к изучению религии. Большей заинтересованности обучающихся, по мнению учителей, может способствовать акцент на практическое изучение: «Большей заинтересованности… это больше практической… ну, практической части изучения. То есть детям нравится, когда мы идём в храм, когда рассказывают, например, о каждой иконе, что символизирует эта икона, какое значение она имеет, эта икона, и так далее» *(С. Н., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка)*; «Больше, наверное, практики, экскурсий каких-то, походов с детьми, чтобы они видели эти наши православные святыни и в городе, в области» *(Т. С., МБОУ «СОШ № 46», г. Белгород)*. Кроме того, многие учителя отмечают особый подход к детям на уроках: «Конечно, много зависит от учителя, от манеры преподавания этого предмета, потому что всё-таки подход должен быть немножечко другой, нежели к таким учебным предметам, как русский язык или математика» *(О. С., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка)*; «Нужно просто найти индивидуальный подход к каждому ребенку, не навязывая своей позиции, научиться слышать и их» *(Вита Сергеевна, МБОУ «СОШ № 24», г. Белгород)*. Смена видов деятельности, оригинальный материал, новые технологии, оборудование также способствуют большей заинтересованности обучающихся: «Да, наверное, точно так же, как любой другой предмет в школе: смена видов деятельности, использование новых технологий, игры, проекты, сказки, импровизации и так далее» *(О. К., МБОУ «СОШ № 27», г. Белгород)*; «Я стараюсь на каждом уроке, скажем так, преподнести детям удивительный, оригинальный материал» *(Н. М., СОШ № 19», г. Белгород)*.

Отсутствие перечисленных выше факторов может привести к отторжению у обучающихся изучения предметов о религии: «Кабинеты не оборудованы» *(Антонина Федотовна Чумакова, МОУ «Северная СОШ № 2» Белгородская область, Белгородский район, пгт. Северный)*; «Ну, я думаю больше школам, ну вот именно современным школам не хватает наглядных материалов. Тех дисков, которые идут в комплекте с нашими учебниками подчас недостаточно и они несколько устарели. Необходимо, мне кажется, разработать какой-то электронный курс именно по Православной культуре, где ребенок в полной мере самостоятельно мог бы изучать те или иные аспекты, которые его заинтересовали» *(Анна Сергеевна, МБОУ «СОШ № 24», г. Белгород)*. Одной из основных причин незаинтересованности и отрицательного отношения к предмету у обучающихся учителя считают навязывание и давление с религиозной точки зрения, насильственное изучение молитв и т.п.: «Вы знаете, на сегодняшний день вот я поняла то, что может оттолкнуть именно насаждение, вот насаждение, давление с точки зрения православия» *(Л. М., МБОУ «СОШ № 45», г. Белгород)*; «Ну, оттолкнуть – это какое-то вот навязывание насильственное. Либо, может быть, соблюдение ритуалов, обрядов, может быть. Ну то есть как бы религия в любом случае – это индивидуально и по желанию, да? А в школах

не должно быть, как допустим, чтение молитв, икон не должно быть в кабинетах» *(О. К., МБОУ «СОШ № 27», г. Белгород)*; «Главное не навязывать свою точку зрения – это отталкивает. Нужно понимать, что это довольно-таки непростой предмет в плане мировоззрения и восприятия» *(Вита Сергеевна, МБОУ «СОШ № 24», г. Белгород)*.

Преподавание «Православной культуры» и аналогичных дисциплин более эффективно начинать, по мнению большинства учителей, со второго класса: «Второй класс. Второй класс, как он и был. Потому что первый класс детки ещё не понимают и читать не умеют, не могут так воспринимать. А второй класс – это идеально, идеально» *(Антонина Федотовна Чумакова, МОУ «Северная СОШ № 2» Белгородская область, Белгородский район, пгт. Северный)*; «В 1-м рано, а вот во 2-м бы можно. Во 2-м вот интересно, очень интересно учебник составила Людмила Леонидовна Шевченко» *(О. П., МБОУ «СОШ № 35», г. Белгород)*. Некоторые участники исследования отмечают, что в выпускных классах (10-11 класс) этот предмет можно и не вводить по причине подготовки выпускниками к экзаменам по тем предметам, которые им нужны для поступления: «Я бы оставила, как было раньше – со 2-го класса. Но по 9-ый. Наверное, я бы не стала брать 10-11 классы… а у старших классов идёт целенаправленная подготовка уже к тем предметам, которые нужны для поступления» *(О. К., МБОУ «СОШ № 27», г. Белгород)*.

Образовательный эффект преподавания предметов о религии, по мнению половины опрошенных учителей, полностью реализуется. В отдельных случаях отмечается, что результат преподавания подобных дисциплин не может быть виден сразу: «Ну как сказать, здесь, наверное, не как у учителя математики, здесь нельзя вывести формулу сразу, рассказать какое-то определение, понятие. Здесь нет быстрого результата. Но я уверена, что этот результат будет, конечно же» *(О. К., МБОУ «СОШ № 27», г. Белгород)*. Образовательный эффект от преподавания предметов о религии, по мнению учителей-экспертов, зависит, прежде всего, от семьи, но значима и роль школы, администрации, руководящего аппарата: «Знаете что, я хочу сказать, что всё идет из семьи, всё абсолютно. А уже когда ребёночек приходит в школу, мы дополняем его новыми знаниями, да, по каждому предмету» *(С. Н., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка)*; «Конечно, я думаю, что больше всего зависит от родителей. Администрация тоже у нас в школе, скажем так, помогает учителю, создаёт условия для проведения этого предмета, затем создаёт условия для проведения массовых праздников, вот, участвуют в этих праздниках и родители, и учителя, и дети» *(Н.М., СОШ № 19», г. Белгород)*; «Взаимосвязано, конечно. Потому что если семья поддержит, вот это его начинание, вот, то он будет поувереннее приходить на урок и будет уверенней готовиться» *(Антонина Федотовна Чумакова, МОУ «Северная СОШ № 2» Белгородская область, Белгородский район, пгт. Северный)*; «И от школы, естественно, и от администрации, потому что, чтобы преподавать этот предмет, нужно иметь соответственно материально-техническую базу» *(О. С., МБОУ «Прохоровская гимназия», пгт. Прохоровка)*.

В заключение интервью мы предложили каждому эксперту-педагогу **обобщить и подытожить свою оценку**. Половина участников исследования высказали её форме пожеланий в адрес руководства: «Ну, я надеюсь, что по новым стандартам – вот если мы начали эту ступень, то мы ж её должны продолжить… И хотелось бы, чтобы это, ну, продолжалось это звено, чтобы как и администрация, и управление образования, и кто именно регулирует все эти отношения, чтобы было выстроено всё, чтобы не обрывалось так у детей вот это вот, эти знания» *(Т. С., МБОУ «СОШ № 46», г. Белгород)*; «Хочу, чтобы предмет «Православная культура» преподавался у нас с 1-ого по 11-ый класс, в учебном плане стоял этот предмет» *(Н. М., СОШ № 19», г. Белгород)*; «Очень хочется, чтобы предмет сохранился, остался… Единственное что: боимся, что на внеурочку. Хорошо, если внеурочка останется. Когда увидели, что наши дети стали интересоваться этим предметом, предмет как-то, мы не знаем почему, но он вот из расписания стал уходить, он стал уходить на внеурочную деятельность» *(О. П., МБОУ «СОШ № 35», г.*

Белгород); «Я бы хотела, чтобы со второго класса преподавался как нужно, как правильно этот предмет. Потому что кусками этими ничё не сделаешь. Да, потому что куски эти непонятно откуда взяты и преподнесены как-то… Если есть непонимание, то это неинтересно» *(Антонина Федотовна Чумакова, МОУ «Северная СОШ № 2» Белгородская область, Белгородский район, пгт. Северный)*; «Ну… Сейчас непонятная ситуация с ФГОС-ами, когда предмет потихонечку вот…. в этом году мы потеряли 6-е классы. То есть начальные классы – это внеурочная деятельность, Православная культура. И получается, что те классы, те дети, которые идёт по стандарту образования, то есть у них этот предмет выходит за рамки преподавания. А если говорить о том, что духовно-нравственное воспитание – это самое важное и самое главное направление сейчас, приоритетное направление идёт, не только на Белгородчине, но и во всей России. И если учесть то, что нам не хватает нравственности у детей, нам не хватает каких-то идеалов, а взять их сейчас неоткуда, то получается так, что Православная культура нам просто необходима. Именно она сейчас могла бы нам помочь выстроить то правильное направление в образовании, а предмет уходит в никуда. Поэтому вот… вот такая самая главная проблема, на мой взгляд» *(О. К., МБОУ «СОШ № 27», г. Белгород)*.

Заключение. По результатам экспертного интервьюирования учителей, преподающих конфессионально ориентированные религиоведческие предметы в белгородских школах, выявилось следующее.

Цели и задачи преподавания знаний о религии в школе участники экспертного опроса видят в духовно-нравственном воспитании обучающихся, ознакомлении их с историей религии, приобщении их к традициям русского народа, расширении кругозора обучающихся. Здесь можно говорить о том, что обучающая и воспитательная функции соответствующего сегмента образовательной коммуникации педагогами не разделяются, находясь в состоянии синкретического единства.

Восприятие преподаваемых знаний о религии обучающимися учителя оценивают как позитивное, отмечают заинтересованность их в изучении предмета. Часть опрошенных отмечают изменение с возрастом обучающихся восприятия ими предмета в сторону меньшей заинтересованности и большего скепсиса, что связывают отчасти со становлением собственной точки зрения на вопросы религии, отчасти со сложным и не всегда удачно сформированным содержанием соответствующего блока образовательного знания, отчасти – с другими приоритетами образования в старших классах.

Отношение со стороны родителей обучающихся к предметам о религии, по мнению учителей, в целом положительное. Отдельные факты отказа от изучения конфессионально ориентированного предмета связаны с религиозными традициями семей, принадлежащим к иным религиям и конфессиям. Проблемы в таких случаях решаются через официальное предложение изучать альтернативный курс – светскую этику или краеведение.

По мнению экспертов-учителей, большей заинтересованности обучающихся в изучении предметов о религии могут способствовать: расширение практических форм изучения материала; особый подход к детям на уроках; смена видов учебной деятельности; оригинальный материал; новые технологии преподавания. Отсутствие перечисленных выше факторов, напротив, приводит к снижению интереса у обучающихся к изучению предметов о религии, усилению его неприятия; аналогичный эффект имеют навязывание взглядов и оценок с религиозной точки зрения, обязательное изучение молитв и других культовых элементов религиозной культуры, в частности, преподавание дисциплины священнослужителем.

Предполагаемый образовательный эффект преподавания предметов о религии, по мнению половины опрошенных экспертов-учителей, полностью реализуется; в отдельных случаях отмечается, что образовательный эффект от преподавания подобных дисциплин не может быть очевиден сразу. В его достижении опрошенные подчёркивают значимость синергийного влияния основных агентов образовательной коммуникации: прежде всего, семьи, но также учителя и администрации школы.

Подытоживая свои высказывания, половина участников исследования высказали пожелания в адрес администрации и руководства о необходимости изучения знаний о религии в форме отдельного предмета в рамках основного расписания, что обеспечивает необходимую для достижения образовательного эффекта комплексность и целостность изучения материала.

Литература

1. Брызгалина Е. В. Субъекты коммуникаций в современном образовательном пространстве // Ценности и смыслы. 2014. С. 40-44.
2. Лебедев С. Д. Образовательная рефлексия религии: к социологической интерпретации // Социологический журнал. 2014. № 2. С. 72-88.
3. Лебедев С. Д. Особенности рефлексии религиозной культуры в современном российском образовании // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Том 2. № 4. С. 201-212.
4. Лебедев С. Д. Отношение учащейся молодежи к религии // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 87-97.
5. Лебедев С. Д., Бахарев В.В. Религиозная культура в светском образовании (региональный аспект) // Научные ведомости БелГУ. Философия. Социология. Право. № 1. 2009. С. 117-126.
6. Метлик И. В. Православие в русской школе: трудный путь возвращения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV: Педагогика. Психология. № 1 (16). 2010. С. 7-30.
7. Ожиганова А. А. Религия в школе: анализ учебных пособий по курсу «Основы религиозной культуры и светской этики». М., 2015. № 1. С. 82-99.
8. Православный модуль Белгородчины в рамках Федерального образовательного стандарта предмета «Духовно-нравственная культура»: учебно-методическое пособие. Составители: С. Н. Калашникова, А. В. Пересыпкина, И. В. Шаповалов / Под ред. канд. социол. наук, доц. Ю. В. Коврижных. Белгород: Изд-во ГИК, 2008. 164 с.
9. Реутов Н. Н. Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования : монография. Белгород : БГТУ, 2009. 168 с.
10. Синелина Ю. Ю. Уровень религиозности населения в г. Белгороде и отношение белгородцев к введению учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» // Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. С. 138-145.
11. Тощенко Ж. Т. Мина замедленного действия // Философские науки. 2010. № 8. С. 6-21.
12. Элбакян Е. С. Светское // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб., 2017. 508 с.
13. Abdulkader Tayob. Life Trajectories of Educators Between Religion and Religious Education // Religion & Education. 2017. Vol. 44. № 1. P. 1-4.
14. James M. M. Hartwick. Public School Teachers' Beliefs in and Conceptions of God: What Teachers Believe, and Why It Matters // Religion & Education. 2015. Vol. 42. № 2. P. 122-146.
15. Yotam Hotam. Reflexive Education: Rethinking the Relations between Secular «Consciousness» and Religion // Religion & Education. 2016. Vol. 43. № 3. P. 285-300.

ТИХОМИРОВ Д.А. МОЛОДЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ВЕРУЮЩИЕ СТОЛИЧНОГО МЕГАПОЛИСА: РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРАКТИКИ

Аннотация. В статье анализируются результаты авторского эмпирического исследования 2018 г., посвященного специфики религиозности московских студентов, причисляющих себя к православию. На основе выявления религиозной самоидентификации и сформированных религиозных практик рассматривается уровень и степень религиозности студентов, показывается их значительное расхождение. В работе отмечается не самое серьезное отношение молодых православных верующих к обрядовой стороне религиозности и ее слабую освоенность. Религия пока оказывает слабое влияние на жизнь молодых людей. Религиозное сознание православных студентов характеризуется неопределенностью. Описывается механизм трансляции религиозного опыта в семье, включающий представителей разных поколений. Рассматриваются представления студентов о сущности и функциях религии, сложившейся религиозной ситуации и перспективах ее развития. Подчеркивается, что студенты акцентируют роль религии не только в собственно религиозном смысле, но и в социальном, направленном на сплочение верующих людей, особенно в рамках конкретного религиозного прихода.

Ключевые слова: православные студенты Москвы; религиозное сознание; религиозные практики.

TIKHOMIROV D.A. YOUNG ORTHODOX BELIEVERS OF MOSCOW: RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND PRACTICES

Abstract. This article discusses the results of an empirical study of the religiosity of Moscow Orthodox students conducted by the author in 2018. Based on the identification of religious self-identification and formed religious practices, the level and degree of religiosity of students are considered, their significant divergence is shown. The work notes not the most serious attitude of young Orthodox believers to the ritual side of religiosity and its weak development. Religion has insignificant influence on the lives of youth. The religious consciousness of Orthodox students is characterized by uncertainty. The mechanism of translation of religious experience in a family including representatives of different generations is described. Students' ideas about the essence and functions of religion, the current religious situation and prospects of its development are considered. Students emphasize the role of religion not only in the actual religious sense, but also in the social, aimed at uniting believers, especially within a particular religious parish.

Keywords: Moscow Orthodox students; religious consciousness; religious practices.

Религиозности российского населения, которая находится в центре внимания социологии религии с 90-х гг. XX века, посвящено немало исследований. Более того ежегодно эмпирическая база все расширяется. Однако это вовсе не устраняет имеющиеся лакуны и не снимает проблематику религиозности с повестки дня. И вот почему. Само это понятие является крайне дискуссионным, поскольку отсутствует единый методологический подход к измерению религиозности, что, по мнению С. Д. Лебедева, акцентирующего две принципиально различающиеся методологические позиции, свидетельствует о «кризисе парадигмы» [Лебедев, 2010]. Разные понимания критериев и индикаторов религиозности определяют различия в интерпретации эмпирического материала. Более того, нередко разнятся данные различных исследований религиозности. Так, например, Ю. Ю. Синелина, пишет о том, что религиозное поведение и ценностные ориентации православных разных регионов страны и мусульман Поволжья практически не отличаются [Синелина, 2009], тогда как М. В. Федорова подчеркивает эти различия, проявляющиеся в гораздо более высоком уровне религиозной активности мусульман, по сравнению с православными [Федорова, 2015]. Расхождение результатов исследований во многом объясняется значительными социальными отличиями российских регионов,

определяемыми разными факторами, в том числе и этно-конфессиональным, что актуализирует исследование религиозности отдельных социальных групп в разных регионах страны. Особое внимание исследователей приковано к изучению религиозности молодого поколения, которое во многом будет определять религиозную ситуацию в будущем. Несмотря на то, что эмпирических работ, посвященных религиозности молодежи, в том числе и студенческой, в разных регионах страны немало, проблематика религиозности различных конфессиональных групп студентов остается актуальной, как в силу динамики социальных процессов, так и неопределенностью религиозной ситуации. К тому же нельзя не учитывать выход на историческую сцену нового поколения, социализирующегося в эпоху Интернета и высокотехнологичных гаджетов.

Исследование религиозности столичных студентов имеет свою специфику, поскольку мегаполис аккумулирует потоки молодых людей из разных регионов страны, представляющих различные этнические и конфессиональные группы, формируя уникальный культурный ландшафт столицы. Со студенчеством, с его представительством в структуре населения Москвы связаны, как отмечает Вал. А. Луков, определенная социокультурная активность, стили жизни и интеракции [Луков, 2012]. Особенности религиозности православной молодежи мы и попытаемся показать на материалах авторского эмпирического исследования, проведенного в 2018 г. среди московского студенчества (анкетирование 611 студентов 1–4 курсов РЭУ им. Г.В. Плеханова, выборка гнездовая). Учитывая многообразие подходов к измерению религиозности, анализ группы православных проведем по таким критериям, как религиозная самоидентификация респондентов, религиозные мировоззренческие представления и религиозные практики.

Перед тем, как описать полученные результаты, вкратце обозначим состояние религиозности в России в целом и в Москве в частности. Согласно опросу ФОМ, доля православных среди россиян в 2017 г. составила 64% (наименее религиозной группой является молодежь в возрасте 18-30 лет – 57%)[81], что на 12% больше, чем в 1997 г[82]. Однако рост количественных показателей религиозности не сопровождается качественными изменениями. Религия слабо влияет на образ жизни большей части россиян, причисляющих себя к православию. Так, среди православных только 13% являются воцерковленными (посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило) [Там же]. Схожая картина вырисовывается и в отношении столичных жителей. Мониторинговые исследования ИСПИ РАН показывают, что в период 1996-2016 гг. уровень религиозности москвичей вырос с 50% до 60%, достигнув пика в 2014 г. – 64% [Кублицкая, 2016]. Однако высокий уровень религиозности не отражается на степени религиозности. Если первый показатель, как отмечает Е. А. Кублицкая, характеризует религиозное сознание (религиозную самоидентификацию), то второй – сочетание религиозного сознания и поведения. Степень религиозности значительно ниже, нежели уровень религиозности. Среди верующих столичных жителей почти 60% не включены в культовую практику по религиозным мотивам. В 2016 году никогда не участвовали в религиозных обрядах 26% верующих, никогда не исповедовались и не причащались около 40%, никогда не соблюдали религиозные посты до 40% [Там же]. По данным ИСПИ РАН 2014 г., наименее религиозной группой являются молодые люди в возрасте 18-29 лет – 59%, среди которых выделяются студенты – 55% [Кублицкая, 2014].

В результате проведенного нами исследования 46% респондентов (49% юношей и 45% девушек) причислили себя к последователям той или иной религии, 23% отметили, что верят в бога или какие-либо высшие силы, но не идентифицируют себя с конкретной

---

[81] Отношение к РПЦ и ее участию в разных сферах жизни страны [Электронный ресурс] // ФОМ. 10 ноября 2017. URL: https://fom.ru/posts/13846 (дата обращения 20.08.2018).

[82] Воцерковленность православных [Электронный ресурс] // ФОМ. 03 июля 2014. URL: http://fom.ru/TSennosti/11587 (дата обращения 20.02.2017).

религией (19% юношей и 25% девушек), 24% отнесли себя к неверующим (25% юношей и 23% девушек).

Православными назвали себя 48% (39% юношей и 52% девушек), мусульманами – 9% (16% юношей и 6% девушек), христианами Апостольской армянской церкви – 4% и др. Как уже неоднократно было подмечено в других исследованиях, доля студентов, назвавших себя православными, превышает долю респондентов, определивших себя как верующих. Это характерно для всех религий. Определенную религиозную идентичность обозначили 62% респондентов, тогда как религиозными (верящими в бога и принадлежащими к той или иной религии) себя назвали только 46%.

Среди православных верующими считают себя 70% студентов; верующими в Бога в душе, но не принадлежащими к религии – 19%; неверующими – 3% и пока окончательно не определившимися – 8%. Этот феномен фиксировался ранее и в других исследованиях, например, Ю. Ю. Синелиной [Синелина, 2006]. Ж. Т. Тощенко видит в нем стремление к обретению национально-культурной идентичности [Тезаурус социологии]. Сами респонденты объясняют эти расхождения в основном фактом крещения, религиозностью близких родственников и своей этнической принадлежностью.

Определив уровень религиозности студентов (33% православных от всего массива опрошенных) по самоидентификации, рассмотрим специфику их поведения. При выявлении степени религиозности молодых православных верующих мы опирались на индекс воцерковленности (В-индекс) В. Ф. Чесноковой, включающий в себя пять показателей религиозного образа жизни (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Евангелия, молитва, пост) [Чеснокова, 2005].

В религиозном поведении студентов, причисляющих себя к православию, наблюдается слабое влияние религии на образ их жизни. Регулярно молятся только 16% респондентов (каждый день – 6%, почти каждый день – 10%), редко молятся 53%, никогда не молятся – 30%. Библию когда-либо читали 55% респондентов, регулярно читают – 2%, не читали, но собираются прочитать – 21%, не читали и не считают это необходимым – 22%. Пост соблюдают 16% (строго – 1%, по мере возможности – 15%), не соблюдают – 84% (из них, 17% собираются начать). Церковь молодые представители православия посещают нечасто. Так, только каждый пятый (19%) посещает храм не реже одного раза в месяц, почти половина (47%) – несколько раз в год, треть (32%) – в исключительных случаях и 2% еще ни разу в жизни там не были. Исповедуются и причащаются не реже одного раза в месяц – 6%, несколько раз в год – 16%, в исключительных случаях – 34%, никогда не делали этого – 44% (из них, 11% собираются начать).

Итак, большинство православных студентов редко молятся, не читают священных книг, не соблюдают пост, редко посещают церковь и еще реже исповедуются и причащаются. Более того, 41% студентов, причисляющих себя к православию, считают необязательным следовать религиозным предписаниям. По самооценкам степени религиозности большинство (55%) православных назвали себя верующими, но не во всем следующими религиозным предписаниям, только 4% охарактеризовали себя как глубоко верующих людей, старающихся следовать религиозным предписаниям.

Приведенные данные демонстрируют значительное расхождение уровня и степени религиозности. Обрядовая сторона религиозности пока слабо освоена православной молодежью. В этом аспекте показательны ответы на вопрос о характеристиках верующего человека. Только 13% молодых людей, назвавших себя православными, отметили помимо веры в бога, необходимость соблюдения всех религиозных обрядов, 44% выделили необходимость соблюдения только основных обрядов, а 35% вообще не видят надобности в их соблюдении.

Оценивая уровень религиозности московской молодежи, 74% молодых людей, назвавших себя православными, полагают, что верующих становится все меньше (из них 20% считают, что это касается только номинально верующих при неизменном количестве истинно верующих, тогда как 54% видят уменьшение и истинно верующих) и только 13%,

наоборот, говорят об увеличении числа верующих (включая и истинно верующих – 4%). Перспектив для усиления роли религии в жизни общества и человека большинство опрошенных не видят. Так, доли респондентов, полагающих, что в будущем религиозная ситуация существенно не изменится или же роль религии в жизни общества снизится, а большинство людей откажутся от религиозных убеждений, равны и составляют 30%. Только каждый четвертый предвидит усиление роли религии, причем 18% говорят о поверхностной религиозности, не ожидая изменений в образе жизни людей, и лишь 7% считают, что люди станут более верующими с соответствующими переменами в их образе жизни.

В этой связи особое значение приобретает воспроизводство религиозной культуры. Важность сохранения религиозных верований и их передачи будущим поколениям отметили 70%, противоположного мнения придерживаются 10%, остальные 20% пока окончательно не определились. Здесь возникает вопрос о механизме трансляции религиозного опыта. Определяющая роль в приобщении к религии принадлежит семье. Вопрос о наличии верующих в семье студентов, причисливших себя к православию, показал, что у 85% молодых людей хотя бы один из родителей верующий (отец – 1%, мать – 15%, отец и мать – 69%) и у 86% – верующие дедушка / бабушка (дедушка – 1%, бабушка – 20%, дедушка и бабушка – 65%). Значение родителей в процессе приобщения к вере подтверждается и в ответе православных студентов на вопрос: «Кто Вас привел к вере?». Так, отца / мать обозначили 61% респондентов, дедушку / бабушку – 34% и 31% пришли к вере самостоятельно. Важную роль в этом приобщении играют религиозные практики. Наиболее распространенными практиками в семье являются: посещение церкви – 73%, религиозные праздники – 64%, поминовение усопших – 46%, молитва – 34%, пост – 25%, чтение религиозной литературы – 11% и др. Сопоставление показателей веры студентов и наличия верующих родственников показывает формирование механизма передачи религиозного опыта, который включает в себя представителей разных поколений. Однако пока эта преемственность в основном ограничивается поверхностной стороной религиозности, связанной больше с обретением культурной самоидентификации, и не затрагивает ее сущностные, качественные характеристики.

Важным компонентом религиозного сознания является восприятие роли религии в жизни общества и человека.

Распределение ответов на вопрос, в котором надо было продолжить предложение: «Религия – это ...», выбрав или написав свое суждение, показывает, что 79% православных видят в религии духовную основу жизни человека, 35% – путь к спасению души, 26% – средство управления народом, 22% – путь совершенствования, 9% – приют для неадаптированных к жизни людей, 5% – пережиток прошлого. На вопрос «Как Вы считаете, для чего нужна религия человеку?» были получены следующие ответы: объединение людей с общими ценностями и пониманием жизни – 44%, обретение связи с богом – 39%, возможность разобраться в себе – 38%, связь с культурным опытом предков – 20%, спасение от одиночества – 17%, определение смысла жизни – 16%, преодоление страха смерти – 13%. Акцентирование респондентами роли религии в социальной интеграции не случайно, поскольку отражает особенности социальных отношений в российском обществе, характеризующиеся разрывом многих социальных связей и значительным ослаблением социальной солидарности. Однако в религиозных группах формируется запрос на социальное сплочение, основой которого может стать церковь. Показательны результаты нашего предыдущего исследования, согласно которому большинство (54%) православных студентов считают, что церкви необходимо проводить определенные мероприятия, направленные на сплочение верующих людей, особенно в рамках конкретного религиозного прихода [Тихомиров, 2017].

Подводя итоги, отметим, что становление религиозности московских студентов, причисляющих себя к православию, в подлинном смысле идет довольно сложно, подтверждением чему является не самое серьезное отношение молодых людей к

религиозным обрядам и текстам, формирующим религиозные взгляды на мир и человека в нем, что, в свою очередь, отражается на их религиозном сознании, характеризующимся высокой неопределенностью. Формирование религиозности молодого поколения главным образом происходит в семье и включает представителей разных поколений. Религия становится связующим звеном между поколениями, позволяя сохранить самоидентификацию, ориентацию на определенный круг культурных ценностей. Более того она обладает потенциалом интеграции отдельных сообществ. Респонденты акцентируют роль религии не только в собственно религиозном смысле, но и в социальном, направленном на сплочение верующих людей, особенно в рамках конкретного религиозного прихода. Церковь может дать импульс интеграции верующих, в том числе и молодых, посредством привлечения их не только к религиозной жизни, но и к участию в различных социальных проектах. Но для привлечения молодежи и повышения ее религиозности Церкви необходимо активно работать с молодежью, используя для этого и различные интернет-ресурсы, одновременно повышая свой моральный авторитет в обществе, в том числе улучшая образ священнослужителя в общественном мнении.

Литература

Кублицкая Е.А. Динамика процесса десекуляризации в мегаполисе // Наука. Культура. Общество. 2016. № 3. С. 104—123. [Kublitskaya E.A. (2016) Dynamics of the desecularization process in the metropolitan city. Science. Culture. Society. No. 3. P. 104—123. (In Rus.)]

Кублицкая Е.А. Развитие процесса десекуляризации в мегаполисе (мониторинговые исследования) // Социология религии в обществе Позднего Модерна : сборник статей по материалам четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород : ИД «Белгород» ; НИУ «БелГУ», 2014. С. 171—175. [Kublitskaya E.A. (2014) Development of the process of desecularization in the metropolitan city (monitoring). In: Sociology of religion in Late Modernity: Proceedings of the Fourth International Conference. Belgorod: ID Belgorod NIU BelGU. P. 171—175. (In Rus.)]

Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в обществе позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85—94. [Lebedev S.D. (2010) The Paradoxes of religiosity in the world of late modernity. Sociological studies. No. 12. P. 85—94. (In Rus.)]

Луков В.А. Теории молодежи : Междисциплинарный анализ. М. : Канон+, 2012. [Lukov V. A. (2012) Theories of the youth: An interdisciplinary analysis. Moscow: Kanon+. (In Rus.)]

Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89—97. [Sinelina Yu. Yu. (2006) The dynamics of the process of churching of Orthodox Christians. Sociological studies. No. 11. P. 89—97. (In Rus.)]

Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 89—95. [Sinelina Yu. Yu. (2009) Orthodox and Muslims: a comparative analysis of religious behavior and values. Sociological studies. No. 4. P. 89—95. (In Rus.)]

Тезаурус социологии: темат. слов.-справ. / под ред. Ж. Т. Тощенко. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2009. [Toshchenko Zh. T. (ed.) (2009) Thesaurus of Sociology: a Thematic Reference Dictionary. Moscow: YUNITI-DANA. (In Rus.)]

Тихомиров Д.А. Особенности религиозности московских студентов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 3. С. 177—191. [Tikhomirov D.A. (2017) Features of religiousness of Moscow students. Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes. No. 3. P. 177—191. (In Rus.)]

Федорова М.В. Динамика религиозных ориентаций российской молодежи в условиях современного общества // Исторические, философские, политические

и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11—3 (61). С. 170—174. [Fedorova M.V. (2015) The dynamics of religious orientations of the Russian youth in the modern society. Historical, philosophical, political and legal sciences, culturology and art history: Questions of theory and practice. No. 11—3 (61). P. 170—174. (In Rus.)]

Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М. : Академический проект, 2005. [Chesnokova V.F. (2005) Close way: the process of churching of Russian people in late XX cent. Moscow: Akademicheskij proekt. (In Rus.)]

УФИМЦЕВА Е.И. СТАРШЕЕ ПОКОЛЕНИЕ: ОСОБЕННОСТИ ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена проблеме воцерковления старшего поколения современных православных россиян, чья социализация проходила в условиях атеистического советского общества. Границы старшего поколение современного российского общества определяются на основе классификации российских поколений, предложенной В.В. Семеновой. В качестве старшего поколения рассматривается возрастная когорта, время рождения которой приходится на 1920-1940 гг. В статье представлены результаты эмпирического исследования особенностей воцерковления старшего поколения православных россиян, участниками которого выступили прихожанки православных храмов г. Саратова (N=19) в возрасте от 69 до 92 лет. Рассматривается роль и значение ранней социализации, детского периода в процессе воцерковления православных саратовчанок старшего поколения. Анализируются особенности религиозной идентичности прародителей и родителей исследуемой группы, а также их влияние на последующее формирование религиозной идентичности современного старшего поколения православных россиян. Обсуждается влияние социальных факторов на личностный выбор религиозной идентичности.

Ключевые слова: старшее поколение российского общества; воцерковление; религиозная социализация; православная идентичность.

UFIMCEVA E.I. OLDER GENERATION: CHURCHING

Abstract. The article is devoted to the problem of churching of the older generation of modern Orthodox Russians, whose socialization took place in the conditions of atheistic Soviet society. The boundaries of the older generation of modern Russian society are determined on the basis of the classification of Russian generations proposed by V. Semenova. As the older generation, the age cohort is considered, the time of birth of which falls on 1920-1940. The article presents the results of an empirical study of the features of the churching of the older generation of Orthodox Russians, whose participants were parishioners of Orthodox churches in Saratov (N=19) aged 69 to 92 years. The role and importance of the early socialization, the children's period in the process of the Orthodox Church of the older generation is considered. The features of the religious identity of the forefathers and parents of the studied group are analyzed, as well as their influence on the subsequent formation of the religious identity of the modern older generation of Orthodox Russians. The influence of social factors on the personal choice of religious identity is discussed.

Keywords: the older generation of Russian society; churching; religious socialization; Orthodox identity.

За 70-летний период советской власти в России сформировалось несколько поколений россиян. Одним из таких поколений является поколение, которое в соответствие с возрастом его представителей можно назвать «старшим». Границы старшего поколения как возрастной когорты можно определить по-разному. Можно,

руководствуясь недавно действующим российским трудовым законодательством, отнести к этому поколению людей старше трудоспособного возраста: женщин с 55 лет, мужчин - с 60 лет. Можно взять за основу возрастную классификацию Всемирной Организации Здравоохранения, и в качестве старшего поколения определить либо поколение пожилых людей от 60 лет, либо старческое поколение – от 75 лет. Можно взять классификацию поколений, основу которой составляет не только принадлежность к определенному возрасту, но и в силу возраста участие в определенных исторических событиях, общность историко-культурных условий формирования и деятельности. Таковы классификации российских поколений, разработанные Г. Л. Смирновым [10], Ю. А. Левадой [5], В. В. Семеновой [8; 9]. В рамках нашего исследования границы старшего поколение современного российского общества определяются на основе классификации российских поколений, предложенной В.В. Семеновой, основу которой составляет не только принадлежность к определенному возрасту, но и общность историко-культурных условий формирования и деятельности. В.В. Семенова предлагает дифференцировать в поколенческой структуре российского общества четыре поколенческих группы: «околовоенное поколение» (время рождения 1920 – 1940 гг.), «доперестроечное поколение» (время рождение 1940 – 1960 гг.), «поколение переходного периода» (время рождения 1960 – 1970 гг.), «послеперестроечное поколение» (время рождения после середины 1980 гг.) [8]. «Околовоенное поколение», время рождения которого приходится на 1920-1940 гг., рассматривается нами как старшее поколение современного российского общества, возраст представителей которых на актуальный момент составляет 98 - 69 лет.

Данная поколенческая группа интересует нас уникальностью личного опыта религиозной социализации, которую мы рассматриваем в терминах институциальных условий и факторов формирования религиозных мировоззренческих ценностей и религиозных поведенческих модусов. На протяжении жизненного пути этого поколения неоднократно менялись макросоциальные условия его религиозной социализации: от воинствующего безбожия и массовых репрессий священнослужителей и верующих в СССР 1920-1930 гг. до провозглашения религиозных свобод второй половины 1980-1990 гг. Все эти макросоциальные изменения, имевшие место в религиозной сфере российского общества, не могли не отразиться на религиозной судьбе старшего поколения, включая современный ее этап. С нашей точки зрения, актуальный характер религиозности старшего поколения российского общества и особенности религиозной идентичности его представителей обусловлены спецификой религиозной социализации этого поколения.

Большинство старшего поколения современных россиян по конфессиональной принадлежности относятся к православным. В контексте православной традиции процесс религиозной социализации личности определятся нами как процесс воцерковления [11]. При этом мы разделяем позицию Л. П. Ипатовой, что процесс воцерковления предполагает не только интеграцию личности в православную общность, но и ее духовное развитие [4].

В период с марта по май 2018 г. нами был осуществлено пилотажное исследование особенностей воцерковления старшего поколения православных прихожан г. Саратова. Респондентами выступили прихожанки православных храмов г. Саратова в возрасте от 92 до 69 лет в количестве 19 человек. Выбор респондентов осуществлялся с использованием метода «снежного кома», что обусловило гомогенность выборки по половой принадлежности. Время рождения и воцерковленность – были основными критериями отбора респондентов. Признаками воцерковленности служили регулярное соблюдение религиозных практик и принадлежность к определенному православному приходу. Сбор материала проводился с помощью неформализированного неструктурированного интервью. Интерпретативный анализ полученных нарративов осуществлялся в сопоставлении с результатами социологических исследований В.Г. Безрогова [1; 2], Л.П. Ипатовой [4], Г.А. Сабировой [6; 7], В.В. Семеновой [9]. В изучении особенностей воцерковления старшего поколения нам представлялось важным проследить взаимосвязь

возрастных этапов жизни респонденток, и с этапами их воцерковления, и с изменениями государственной политики в СССР в религиозной сфере.

Как показал анализ собранных нарративов, практически все респондентки были крещены в младенчестве. Одна респондентка 1927 г. рождения приняла крещение в 1956 году в возрасте 29 лет. Это единственная респондентка из всей группы опрошенных, самостоятельное и активное воцерковление которой началось в советский период – во второй половине 1960 гг., и которая имеет самый большой стаж церковной жизни. Примечательно, что в поколенческой группе 1920 гг. рождения оказался самый большой разрыв в стаже воцерковления респонденток: от 5 до 48 лет. Воцерковление двух других представительниц рассматриваемой поколенческой группы длится не более пяти лет. Таким образом, по стажу воцерковления – это группа респонденток самая зрелая и самая молодая одновременно.

Женщины 1930-1940 гг. рождения обратились к церковной жизни либо в предпенсионном возрасте (в конце 1980-х начале1990 годов), либо уже в пенсионном (в конце 1990-х- начале 2000 гг.). Респондентки указали, что основанием для возможности обращения послужила либерализация политики советского государства по отношению к верующим и Русской Православной Церкви, провозглашение религиозных свобод, ликвидация системы коммунистической партии СССР. Так об этом периоде вспоминает одна из респонденток: «*Я была в такой безысходности, что я не могла пойти в церковь. Вот даже было как.. Мы пошли, когда была Пасха в Троицкий (ин.-собор), народу полно на площади. Не было церквей у нас, только Духосошествeнский и Троицкий (ин.-соборы), поэтому народу много. А дочка стоит и говорит: «Мам, ну давай туда сходим». Я говорю: «Нет Кать, не пойдем. Я не могу туда зайти». ..не могла я… Потому что КГБшники стояли, нас всех знали в лицо. Я солисткой оперы была, я пела везде… Меня просто бы выгнали из театра…..И вдруг 1985 год, и у нас все замолчали, нас никто не стал преследовать. Я побежала, меня прямо понесло в Духосошествeнский (ин.-собор)*» (*респондентка 1936 г. рождения*). В качестве основной причины обращения опрошенных стало какое-либо несчастье – болезнь или смерть близких, родителей, алкоголизм детей, обращение их в деструктивную религиозную организацию.

Остановимся на анализе роли и значения ранней социализации, детского периода в процессе воцерковления православных саратовчанок старшего поколения. Большинство респонденток оценивают свое детство как период, который имел большое значение в процессе их дальнейшего воцерковления и обретения веры. С их слов, они росли в религиозно неоднородных семьях. Если прародительское поколение было преимущественно верующим, то религиозная идентичность родителей была неоднозначной. Респондентки, у которых в детстве был опыт общения или совместного проживания с бабушками, указали, что они были глубоко верующими. Это были женщины 1870-1890 гг. рождения, многодетные матери, неграмотные или частично грамотные домохозяйки. Именно бабушки выступали основными агентами их религиозной социализации в детском возрасте. Они инициировали крещения внучек, водили их на богослужения, дома организовывали празднование православных праздников.

В тоже время, как считают респондентки, целенаправленного религиозного воспитания со стороны бабушек не было. В качестве одной из причин была названа их неграмотность. Так одна из респонденток вспоминает, что она в детстве очень хотела знать молитву «Живые в помощи..», но бабушка этой молитвы не знала: «*Она (ин.-бабушка) неграмотная женщина читала молитвы ежедневно, вечернюю, утреннюю. А вот мне сказать не могла, она мне передала только «Отче наш» …Вот «Отче наш» я знала.. я записала в детстве и выучила эту молитву, я знала ее….Мне очень хотелось «Живые помощи» знать, но бабушка наизусть не знала*» (*респондентка 1937 г. рождения*). Другая респондентка вспоминает, что в их семье не было принято наставлять, поучать, воспитывали примером. Она рассказывает, что всегда в комнате, где жила

бабушка была икона. Бабушка ночью вставала на молитву, а она с сестрой просыпалась и смотрела, как она молится. К бабушке ходили верующие подруги, некоторые из них были монахинями разогнанного Саратовского монастыря. Они пели канты, читали Евангелие и толкования. Респондентка вспоминает, что с детства неукоснительно следовала бабушкиному благословению. Например, бабушка не благословила вступать в комсомол, и респондентка, не смотря на то, что хорошо училась и была школьной и вузовской активистской, в комсомол сознательно не вступала.

Примечательно, что некоторые респондентки отметили, что уже в пожилом возрасте на определенном этапе их воцерковления религиозные и нравственные бабушкины послания, которые они слышали в детстве, обрели актуальность и практическую значимость. Духовный опыт верующих бабушек стал востребован пожилыми внучками тогда, когда они стали вести духовную жизнь или, другими словами говоря, когда их повседневная жизнь обрела духовное измерение. Одна из респонденток об этом рассуждает так: *«Вот даже, что раньше звучало от бабушки «без Бога, не до порога» в детстве недопонимала я этого, в молодые годы я недооценивала этого, то сейчас я это очень-очень хорошо понимаю и принимаю… Вот все, что ни делаешь, куда бы ты ни шел, Господи благослови, Господи помоги, чтобы Господь всегда был у тебя в сердце, чтобы ты никогда не забывала о Боге, никогда, ни при каких условиях. Это помогает в трудную минуту, когда тебя испытывают, это помогает, когда тебе радостно, это помогает, когда ты хочешь помочь какой-то сестре какой-то совет дать. Вот это «без Бога, не до порога» так я сейчас понимаю. Чтобы с тобой все время был Господь»* (*респондентка 1941 г. рождения*). Респондентка обратила внимание, что унаследовала от бабушки особое почитание святителя Николая Мирликийского или Николая-Чудотворца. Эта информация оказалась полезной на этапе кодирования биографического нарратива этой респондентки. Благодаря ей, стало объяснимо, почему на этапе предвоцерковления, когда перед молодой еще далекой от церкви женщиной возник выбор между двумя иконами из отчего дома – фамильной старинной большой деревянной иконой Пресвятой Богородицы и маленькой современной литографической иконой святителя Николая, она выбрала вторую. Так же как исследование Г. Сабировой, посвященное анализу исламских практик мусульманок разных поколений, наше исследование показало, что некоторые православные респондентки старшего поколения оценивают веру и богобоязненность своих бабушек как личный идеал православной веры, которого в своей жизни они еще не достигли [6].

Отдельного обсуждения заслуживает вопрос характера религиозности родителей старшего поколения православных саратовчанок. Это поколение рожденных в период с 1900 по 1914 гг. Со слов половины респонденток их родители были неграмотные. Только трое воспитывались в полных семьях. У остальных отцы либо были репрессированы в 1920-1930 гг., либо погибли во время ВОВ. Респонденток воспитывала женская часть семьи. Что касается религиозной идентичности данного поколения, то в предыдущей нашей статье, посвященной описанию результатов советских и современных социологических исследований, раскрывающих особенности ранней религиозной социализации первых советских поколений, мы уже указали на амбивалетный характер религиозности этого поколения [3]. Данное исследование подтвердило эту особенность. Религиозная амбивалентность поколения россиян 1900-1917 гг. рождения, по нашему мнению, стала результатом их вынужденной ресоциализации в условиях нового атеистически ориентированного государства и общества. Объективно возникшее противоречие между, с одной стороны, религиозными установками родителей (прародителей), религиозным воспитанием в детстве и, с другой стороны, атеистической идеологией нового советского государства, пропагандируемой и поддерживаемой новыми советскими институтами образования, СМИ, молодежными и детскими объединениями, стало основанием внутренне и внешне противоречивой религиозной идентичности поколения россиян 1900-1917 гг. Результаты пилотажного исследования особенностей

воцерковления старшего поколения еще раз подтвердили наличие этой амбивалентности. Так в разговоре одна из респонденток достаточно категорично отнесла своих родителей к категории неверующих и безбожников, потому что, с ее слов, они не крестились, не молились, и в церковь не ходили. Хотя до этого, она указала*: «Когда я была ребёнком. Мама пекла и пасхи и все- все- все, и яйца красила, но я помню на столе, как сейчас, у нас пасхи не было, а все было спрятано в столе… Потому что если бы кто-то донес на отца, что они пекут пасху и красят яйца, отца бы немедленно исключили из партии, отобрали билет» (респондентка 1926 г. рождения)».* Достаточно сложно предположить, что люди под страхом общественного остракизма, и даже уголовного наказания праздновали православные праздники, не имея для этого серьезных оснований. Некоторые респондентки не смогли дать однозначного ответа на вопрос «были ли их родители верующими». Другие категорично отнесли своих родителей к верующим на основании косвенных признаков. Например, одна из респонденток так аргументировала свое мнение о религиозности отца: *«Папа занимал такую ответственную должность, что ему все время надо было вступить в партию, а он уходил от этого, не вступал в партию…Уходили мы от этих вопросов, уходили…» (респондентка 1936 г. рождения).* Другая респондентка указав, что мама была очень верующей, хотя никак это не проявляла, привела такой пример: «*И вот бывало, бабушка молится, и мы становимся с сестрой. А мама радуется, она сама боится перекреститься. Она говорила: «У нас сейчас и стены слышат». Такой был страх невозможный! Мы могли проговориться. Тем более на маму уже был донос…. Мама не была ни коммунистом, никем. Она была главный бухгалтер Райпотребсоюза. Очень боялась доносов всяких. Молиться она боялась, но бабушке она не запрещала: «пережиток прошлого». И нам не запрещала» (респондентка 1941 г. рождения)*. Таким образом, как показало наше исследование, одним из факторов амбивалентности религиозной идентичности поколения родителей наших респонденток выступала их социально-экономическая социализированность в советском обществе. Родители наших респонденток, а чаще всего, одна мать, были единственными работниками в семье, и возможность материального существования семьи зависела от них. Так как в советском обществе легитимным путем профессиональной и трудовой самореализации, был путь, который по замечанию Г.А. Сабировой, пролегал через партийную инициацию, а соответственно, через хотя бы внешнюю преданность антирелигиозному курсу коммунистической партии и правительства, то вне зависимости от своих внутренних религиозных переживаний, они должны были видимым образом демонстрировать свою внерелигиозность, даже в частной сфере и семье [6]. В тоже время как отметили некоторые респондентки, когда их матери ушли на пенсию, они стали активными прихожанками саратовских храмов: *«Так-то она верующая. Но особенно она стала, после выхода на пенсию. Ну, она может быть и раньше бы ходила, но нельзя было, увольняли»* (*респондентка 1937 г. рождения*).

Как показал анализ дальнейшего жизненного пути респонденток, имевшие перед глазами два разных примера религиозной идентичности – глубокую религиозность бабушек и амбивалентную религиозность родителей –они осуществили выбор в пользу родительской модели религиозной идентичности, так как она представлялась наиболее приемлемой как для сохранения своей религиозности, так и для профессиональной самореализации. Примечательно, что как их матери, достигнув пенсионного возраста, они пришли в церковь.

Литература

1. Безрогов В. Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России // Антропологический форум. 2006. №4. С.130 - 162.
2. Безрогов В. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и

перспектива// Развитие личности. 2002. №4. URL: http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html (дата обращения 08.02.2018).
3. Елютина М. Э., Уфимцева Е. И. Ресурсные особенности религиозной социализации: поколенческий подход (по материалам социологических исследований советского и постсоветского периодов)//Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2018. № 3 (47). С.98-115.
4. Ипатова Л. Православные женщины: пути воцерковления//Устная истории и биография: женский взгляд. М.: Невский Простор. 2004. С. 153-189.
5. Левада Ю.А. Поколения XX века: возможность исследования// Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С.39-60.
6. Сабирова Г. Как стать и остаться мусульманкой опыт разных поколений// Устная истории и биография: женский взгляд. М.: Невский Простор. 2004. С.191-220.
7. Сабирова Г.А. Мусульманские идентичности и дискурсивная традиция ислама в постсоветской России// Традиции и инновации в современной России: социологический анализ взаимодействия и динамики: монография. М. : РОССПЭН, 2008. С. 467-495.
8. Семенова В. В. Современные концепции и эмпирические подходы к понятию «поколение» в социологии//Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 80-107.
9. Семенова В. Социальная динамика поколений: проблема и реальность. М.: РОССПЭН, 2009. С. 158-213.
10. Смирнов Г. Л. Советский человек. М., 1973. 415 с.
11. Уфимцева Е.И. Воцерковление православной молодежи в современном российском обществе // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2012. Т. 12. №. 3. С. 39-47.

References

1. Bezrogov V. G. Between Stalin and Christ: religious socialization of children in Soviet and post-Soviet Russia. *Anthropological forum*. No 4 (2006): Pp.130 -162.
2. Bezrogov V. The social space of the individual. Religious socialization and exercise of the right to belief in intergenerational relations: the twentieth century and the perspective. *Personal development.* No 4. (2002). URL: http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html.
3. Elutina M. E, Ufimceva E. I. Resource features of religious socialization: generational approach (based on sociological studies of the Soviet and post-Soviet periods). *University proceedings. Volga region. Social sciences.* No 3 (2018): Pp.98-115
4. Ipatova L. Orthodox women: ways of churching. *Oral history and biography: a woman's view*. Moscow: Nevskiy proctor, 2004. Pp. 153-189.
5. Levada U.A. Generations of the XX century: the possibility of research. *Fathers and children: a Generational analysis of modern Russia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2005. Pp.39-60.
6. Sabirova G. How to become and stay Muslim experience of different generations . *Oral history and biography: a woman's view*. Moscow: Nevskiy prostor. 2004. Pp.191-220.
7. Sabirova G. A. Muslim identities and the discursive tradition of Islam in post-Soviet Russia. *Traditions and innovations in modern Russia: sociological analysis of interaction and dynamics*. Moscow: ROSSPEN, 2008. Pp. 467-495.
8. Semenova V.V. Modern concepts and empirical approaches to the concept of "generation" in sociology. *Fathers and children: a Generational analysis of modern Russia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2005. Pp. 80-107.
9. Semenova V. *Social dynamics of generations: problem and reality*. Moscow: ROSSPEN, 2009. Pp. 158-213.
10. Smirnov G. L. Soviet man. Moscow, 1973. 415 p.

11. Ufimceva E.I. Churching of Orthodox Youth in Modern Russian Society. *Izvestia of Saratov University. New Series. Series: Sociology. Politology.* Vol.12. No 3 (2012): Pp. 39-47.

ХУДЯКОВА Е.О., ЛОГИНОВА Н.В. СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МИССИОНЕРСТВА В ПРОСВЕЩЕНИИ МОЛОДЕЖИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В данной статье поднимаются вопросы возникновения миссионерской деятельности в Русской Православной Церкви. Церковь осуществляет волю Божию в мире. Миссия Церкви являет собой просвещение и приобщение общественности к духовной жизни. Миссионерский акт – это свидетельство присутствия Бога в человеческой истории, выражение апостольской природы Церкви. Сотрудничество государства и общества, а также Церкви производит взаимовыгодный союз для развития перспектив созидания и преображения человеческой души. Главной задачей миссионерских поручений является актуализация живого миссионерского опыта Церкви. Для более успешной и продуктивной миссионерской деятельности в общественных рядах создаются Духовно – Просветительские Центры. Деятельность данных Центров направлена на создание благоприятных условий для реализации православной молодёжи своих потенциалов, на формирование верного представления об христианских ценностях и традициях. Таким образом, общество в действительности удостоверяется в положительном социальном значении Церкви.

Ключевые слова: История миссионерства; Духовное воспитание; Миссионерство в современном обществе; Духовно–Просветительские Центры; Основополагающие аспекты ДПЦ; Церковь и государство; Миссионерская деятельность; Православные братства.

KHUDYAKOVA E.O., LOGINOVA N.V. THE SOCIAL SIGNIFICANCE OF MISSIONARY WORK IN THE YOUTH EDUCATING: HISTORY AND MODERNITY

Abstract: This article raises the question of the emergence of missionary activity in the Russian Orthodox Church. The Church carries out the will of God in the world. The mission of the Church is to enlighten and introduce the public to the spiritual life. The missionary act is a testimony of God's presence in human history, an expression of the Apostolic nature of the Church. Cooperation between the state and society, as well as the Church, produces a mutually beneficial Union for the development of prospects for the creation and transformation of the human soul. The main task of missionary assignments is to actualize the living missionary experience of the Church. For more successful and productive missionary work, Spiritual and Educational Centers are being established in the public ranks. The activities of these Centers are aimed at creating favorable conditions for the realization of the Orthodox youth of their potentials, at the formation of the correct understanding of Christian values and traditions. In this way, society is in fact attested to the positive social significance of the Church.

Keywords: History of missionary work; Religious education; Missionary work in modern society; Spiritual and Educational Centers; Fundamental aspects of the Church and state; Missionary work; Orthodox brotherhood.

В настоящее время в развитии российского общества наряду с позитивными явлениями обновления экономической, социокультурной сферы наблюдаются проявления бездуховности, нравственного кризиса. Духовный вакуум, образовавшийся вследствие разрушения прежних идеалов и ценностей, ведет к моральной и физической деградации личности, к появлению разнообразных форм антисоциального или социально-деструктивного поведения.

Особенно подвержено этому пагубному процессу молодое поколение, ценностные ориентиры которых подчас связаны с индивидуализмом и эгоизмом, с разрывом с историческими корнями своих предков. Поэтому сегодня как никогда необходимо осознание возврата к традиционным духовным и культурным ценностям нации, носителем и транслятором которых является Русская Православная Церковь. Духовное возрождение – есть главное условие выживания нашего общества, сохранение российского народа и российской государственности. Воплотить в жизнь это условие, возможно только объединив усилия Церкви, различных учреждений, организаций, отдельных людей-подвижников, занимающихся духовно-нравственным просвещением, культурным и патриотическим воспитанием населения.

Вопросы формирования духовной культуры личности, образовательные аспекты в сотрудничестве государства и Церкви отражены в работах современных ученых, священников, педагогов-практиков, психологов, социологов: Е.П. Белозерцева, В.А. Беляевой, И.Г. Кулжинского, О.Е. Кучеровой, Ю.Ф. Козлова, Н.В. Маслова, И.Я. Медведева, прот. Б. Ничипорова, А.В. Овчинникова, А.И. Осипова, А.Ю. Полунова, В.А. Сластенина, Т.В. Скляровой, С.Л. Фирсовой, В.А. Цыпина, Д.В. Чернилевского, Н.П. Шитяковой, Г. Штриккера, В.Д. Шадрикова и др.

В настоящее время основополагающим трудом в выявлении теоретических оснований становления образовательной миссии социального служения РПЦ является издание «Миссиология» под редакцией митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна (Попова), председателя Синодального миссионерского отдела, действительного члена-академика Петровской академии наук, Международной Кирилло-Мефодиевской академии славянского просвещения, а также почетного профессора Белгородского государственного университета.

Следует подчеркнуть, что данный труд содержит фундаментальный характер, отличается комплексным освещением всех аспектов миссии. Состоит из трех частей: история миссионерского делания на канонической территории Русской Православной Церкви, введение в миссиологию, принципы и методы миссионерской деятельности.

Духовное развитие – процесс комплексный, феномен уникальной жизни личности. Проблема духовного воспитания, воспитания духовно-нравственного здоровья личности – вопрос, постоянно требующий поиска и обновления, а воспитание человеческих качеств ребенка на основе богатой русской традиции – приоритетная задача современного общества.

Обратимся к истории миссионерства в XIX в., к периоду, который называют расцветом миссионерской деятельности. В 1859 году в России насчитывалось более 50 миллионов православных христиан. К концу XIX века (1898г.), за счет активной миссионерско-просветительской деятельности РПЦ было обращено в православие более 1 миллиона 700 тысяч человек. А всего к концу XIX века православная паства в России увеличилась более чем на 28 миллионов человек [5:С.39].

Немалая заслуга в этом «Православного миссионерского общества», которое объединило здоровые силы православной России в деле миссионерской проповеди. Основанное в 1865 году в Петербурге как «Общество для содействия распространению христианства между язычниками», в 1869 году резиденция общества была перенесена в Москву, а в 1870 году оно было переименовано в «Православное миссионерское общество». Тогда же его возглавил митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов), который и составил его Устав. Согласно Уставу председателем Общества был Митрополит Московский. Деятельность Общества распространялась на Восточную Россию, на обращение в православие обитавших в пределах Российской Империи нехристиан и устройство среди них миссий, миссионерских станов с церквями и молитвенными домами, школ, больниц и т.д [5:С.34].

Находясь под наблюдением Священного Синода, Общество являлось центром, в котором сосредоточилась организация всей миссионерско-просветительской деятельности

РПЦ. Общество собирало по всей России денежные средства на миссионерские цели: на содержание миссий, миссионерских церквей, школ, больниц, на издание миссионерской литературы, на обеспечение миссий книгами и церковной утварью, на пособия миссионерам [9:С.25]. На попечении Общества находились восемь миссий в Сибири, тринадцать в Европейской России и одна в Японии, и широкое развитие этих миссий обусловлено их значительной финансовой поддержкой Миссионерского Общества [9:С.26].

Священный Синод совместно с Православным Миссионерским Обществом, во второй половине XIX века развернул широкую миссионерско-просветительскую деятельность. Были организованы внешняя и внутренняя миссии. Внешняя миссия действовала главным образом среди инородцев и иноверцев, то есть нехристиан, как внутри, так и вне государства. Внутренняя миссия была направлена против старообрядцев, раскольников и сектантов. Синодом разрабатывались правила, положения и уставы миссионерских организаций, проводились всероссийские и епархиальные миссионерские съезды, рассылались всякого рода указания о проведении в жизнь различных форм миссионерства – церковной проповеди, увещевательных бесед, устройства школ и библиотек [1:С.51].

В 1887 году, в Москве был проведен I-ый миссионерский съезд. Благодаря его работе Святейший Синод определил правила об устройстве миссии, способе действия миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам, в епархиях была введена должность епархиальных миссионеров. Миссиям разрешалось иметь соответствующие курсы, типографии, склады книг и брошюр духовно-нравственного содержания. Рекомендовалось широко привлекать на миссионерские курсы мелких торговцев книгами, обучая их устраивать киоски с миссионерской литературой на вокзалах и пристанях. Было также предложено организовать при храмах братства и кружки ревнителей Православия, создавать народные миссии на основе благотворительности [1:С.52].

Важное место в миссионерско-просветительской деятельности в рассматриваемый период принадлежало православным братствам. С 1864 года, когда Св. Синод издал и опубликовал правила для братств, образцы уставов, началось активное миссионерско-просветительское служение братств российскому обществу. При Курском Знаменско-Богородичном миссионерско-просветительском братстве 1910г. были открыты пастырско-миссионерские кружки, около 20, организованы библиотеки, читальни (в трех уездах) в местах распространения сектантства. С сентября по май проводились религиозно-нравственные чтения по воскресным дням. Среди грамотного населения епархии распространялась, в том числе и бесплатно, литература – душеполезные книги и брошюры [3:С.1506-1507].

При Московской Духовной Академии в начале XX века также существовало пастырско-просветительское братство. С первого года существования братства был открыт его основной отдел – проповеднический. В рамках этого отдела заслушивались рефераты, проводились еженедельные воскресные собеседования в храме и народные чтения. Эти беседы получили большую признательность в народе, так как они возвышали настроенность людей, отвращая их от порочного проведения досуга.

Таким образом, видно, что вторую половину XIX начало XX вв. можно действительно назвать периодом расцвета миссионерско-просветительской деятельности. Создание Православного Миссионерского Общества и проведение миссионерских съездов, деятельность Православных братств – все это способствовало развитию миссионерско-просветительской деятельности в Российской Империи и за ее пределами. Сложились такие формы миссионерской деятельности, как: чтения, беседы, встречи, «братство», наиболее эффективно реализующие задачи внутренней миссии – образовательной - в социальном служении РПЦ.

Наиболее сложным периодом в истории РПЦ был советский период, когда закрывались храмы, была разрушена отечественная система духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

На рубеже 1980-х и 1990-х годов происходит возрождение православной традиции.

За 1992-1999 гг. Министерство образования постаралось сосредоточить в своих руках преподавание религиоведческих и культурологических учебных дисциплин и сделали акцент на теологию. Был принят государственный стандарт по специальности «Теология», в высших учебных заведениях Министерства образования стали готовить теологов, которые могли бы знакомить школьников с историей и культурой Православия.

Вопросы духовного просвещения, православного образования решает Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви. Духовное просвещение представляет собой целый комплекс образовательных мер, направленный на воспитание человека как полноценной, гармонично развитой духовной личности.

Основной целью деятельности Отдела является попечение о религиозном образовании и духовно-нравственном просвещении общества в соответствии с учением и традициями Русской Православной Церкви. Также одной из главных форм духовного просвещения является миссионерско-просветительская деятельность. Более активный вклад в просвещение народа носили существовавшие при храмах церковно-приходские школы. А позже открытые Духовно-просветительские центры.

В соответствии с постановлением Священного Синода от 22 февраля 1995 года была образована группа под председательством епископа Белгородского и Старооскольского Иоанна, викария Курской епархии(в настоящее время митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн) Группой была собрана и проанализирована информация о современном состоянии миссионерского поля, разработана и издана Концепция возрождения миссии Русской Православной Церкви на её канонической территории. Разработана структура и направление деятельности епархиального миссионерского отдела.

Миссионеры Русской Православной Церкви глубоко осознают, что их деятельность имеет большое значение для Православной Церкви и судеб человечества, для православных и не православных людей, которые сосуществуют в одном неразделимом многополярном мире. Миссионерская деятельность вытекает из самой природы Православной Церкви, из самораскрытия любящего всех и вся Бога в историческом развитии мира.

При московском храме Успения Пресвятой Богородицы в Архангельском-Тюриково, по благословению Святейшего Патриарха Алексия II, был создан центр "ШЕСТОДНЕВЪ". Деятельность центра обращено к утверждению мировоззренческих принципов неискаженного православия в духе святоотеческого Предания, а также защите его от обновленческих и модернистских влияний.

Безусловно, в стороне не осталось и развитие духовно-просветительских центров на Белгородчине, деятельность которых направлена на утверждение общих гуманистических и христианских ценностей в жизни людей. В своей деятельности такие центры стремятся органично соединить светское и религиозное образование, найти подходящие по законам связи школы и семьи с церковью, выстроить диалог светской и церковной власти.

На Белгородчине центры духовного просвещения существуют не только под эгидой Белгородской и Старооскольской епархии, но и в системе общего, дополнительного образования. Примером может послужить Духовно - Просветительский Центр СТФ НИУ «БелГУ».

По благословлению митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна (Попова), при финансовой поддержке Попечительского Совета университета и ректора НИУ «БелГУ» профессора Олега Николаевича Полухина, в честь 200-летия со дня рождения митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) на базе

социально-теологического факультета 19 сентября 2016 г. открыт Духовно-просветительский центр имени митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова).

Основополагающими направлениями в деятельности ДПЦ являются:

1. Воспитательная и педагогическая деятельность.
2. Научно-методическая деятельность.
3. Социальная, волонтерская и миссионерская деятельность.
4. Просветительская и профилактическая деятельность

Духовное просвещение учащихся, молодежи и гостей – экскурсии, беседы, уроки по основам православной культуры; встречи с ветеранами Великой Отечественной войны, воинами – афганцами, ветеранами чеченской войны; интегрированные уроки с учителями гимназий, школ, лицеев, воспитателями детских садов.

Методическая работа совместно с методистами и специалистами городского управления образования, областного института повышения квалификации, методического центра, для учителей «Основ православной культуры», воспитателей групп продленного дня, воспитателей детских садов, классных руководителей, заместителей директоров школ по учебно-воспитательной работе, методистов, вожатых проводились на базе центра: беседы, семинары с просмотром фильмов по методике проведения уроков православной культуры, духовных часов, вопросам организации и планирования духовно – нравственной и патриотической работы в школах, детских садах, составлению сценариев православных праздников, проведению праздников улиц, организации работы с родителями и общественностью; консультации по оформлению школьных музеев и православных уголков, просмотр видеофильмов духовно – нравственных, исторических, патриотических.

Воспитательная работа проводится в форме клубов для студентов вузов, ссузов и школьников. В структуру ДПЦ вошли: Клуб молодой семьи, Творческая мастерская «кАРТинка», волонтерский клуб «По зову сердца», Миссионерский клуб, религиозно-философский клуб «Логос».

Для формирования у студентов представления о подлинных семейных ценностях, уважения к институту семьи при ДПЦ активно работает и пользуется популярностью у молодежи Клуб молодой семьи, в рамках деятельности которого проходят беседы со священнослужителями РПЦ.

Русская Православная Церковь возрождает лучшие православно-ориентированные педагогические традиции в образовательной миссии социального служения. Духовное просвещение содержит комплекс образовательных мер, направленный на воспитание человека, гармонично развитой духовной личности. Такие цели и задачи ставят Духовно-просветительские центры, которые занимаются развитием и углублением работы с детьми и молодежью, восстановлением и укреплением национальных традиций, воспитание мировоззренческой и национальной культуры, а также духовно-нравственное и гражданско-патриотическое воспитание.

Литература

1. Августин (Никитин), архим. Миссионерская деятельность РПЦ во второй половине XIX – начале XX вв. С. 51-52.
2. Азбука веры, Миссионерство (миссия) URL: https://azbyka.ru/missionerstvo-missiya (дата обращения 24.09.2018)
3. Из отчета о деятельности Курского Знаменско-Богородичного миссионерско-просветительского Братства // Миссионерское Обозрение Спб., 1910. №7-8. С. 1506 – 1507.
4. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви 2005 г. URL: https://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml (дата обращения 24.09.2018)

5. Миссионерское обозрение. Белгород, 1998. №2. С. 34-39.
6. Михайлова Е.Д. Миссионерская и религиозно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Центральной России в конце XIX начале XX века: дис. канд. ист. наук. Курск, 2010.
7. Прот. Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви 1917- 1990. // Учебник для православных духовных семинарий. — М.: ИД Хроника, 1994.
8. Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного Миссионерского общества. М., 1872.
9. Смирнов Е.К., прот. Очерк исторического развития и современного состояния Русской Православной Миссии. СПб., 1904. С. 25-26.
10. Устав миссионерских кружков ревнителей православия (для Тверской епархии). Тверь, 1911.

References

1. Augustine (Nikitin), Archim. The missionary activity of the Russian Orthodox Church in second half XIX – early XX centuries, P.51-52.
2. Collection of information on Orthodox missions and activities of the Orthodox Missionary society. M., 1872.
3. From a report on the activities of the Kursk Znamensko-Marian missionary outreach of the Brotherhood // the Missionary review of the SPb., 1910. No. 7-8. P. 1506 – 1507.
4. Missionary review. Belgorod, 1998. No. 2. P.34-39.
5. Mikhailova E. D. Missionary and religious and educational activities of the Russian Orthodox Church in Central Russia in the late XIX-early XX century: dis. kand. east. sciences'. Kursk, 2010.
6. Prot. Vladislav Tsypin. The History of The Russian Orthodox Church 1917 - 1990. // Textbook for Orthodox theological seminaries. — Moscow: publishing house Chronicle, 1994.
7. Smirnov E. K., prot. Essay on the historical development and current state of The Russian Orthodox Mission. SPb., 1904. P.25-26.
8. The Charter of missionary circles of zealots of Orthodoxy (for the Tver diocese). Tver, 1911.
9. The concept of missionary activity of the Russian Orthodox Church in 2005 URL: https://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml (date of application 24.09.2018)
10. The Alphabet of the faith, Missionary (mission) URL: https://azbyka.ru/missionerstvo-missiya (accessed 24.09.2018)

Информация об авторах

Information about authors

Алейникова Светлана Михайловна
кандидат социологических наук
Академия управления при Президенте Республики Беларусь
Белоруссия, Минск

Aleinikova Svetlana Mikhailovna
Candidate of sociological sciences
Academy of Public Administration under the aegis of the President of the Republic of Belarus
Belarus, Minsk

alejnsvetlana@yandex.ru

Алексеева Екатерина Владимировна
магистр социологии
Уральский Федеральный Университет
Россия, Екатеринбург

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

ekaterinaalexeeva@urfu.ru

Аристова Светлана Михайловна
Исследователь
Филиал Удмуртского государственного университета в Кудымкаре
Россия, Пермский край, Кудымкар

Aristova Svetlana Mikhailovna
Researcher
Udmurt State University, Kudymkar affiliation
Russia, Perm krai, Kudymkar

s.aristova@mail.ru

Баркевич Никита Дмитриевич

Студент Высшей школы экономики
Россия, Москва

Barkevich Nikita D.

Higher School of Economics, student
Russia, Moscow

bogatovaoa@yahoo.com

Бирюков Дмитрий Игоревич
студент Социологического факультета
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Biryukov Dmitry Igorevich
student of Sociology Faculty
Chernyshevsky Saratov National Research University
Russia, Saratov

dmitry.birukov1997@gmail.com

Богатова Ольга Анатольевна
доктор социологических наук, доцент
профессор кафедры социологии,
Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва
Россия, Саранск

Bogatova Olga Anatolyevna
Doctor of Sociology, Docent
Professor, Chair of Sociology, Ogarev Mordovia State University
Russia, Saransk

bogatovaoa@gmail.com

Воробьёва Надежда Юрьевна
кандидат философских наук
старший преподаватель департамента культурологии учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук, Московский физико-технический институт (государственный университет)
Россия, Московская область, Долгопрудный

Vorobyova Nadezhda Yurievna
Candidate of philosophical sciences
Senior lecturer, Department of Cultural Studies, Educational and Scientific Center of Humanities and Social Sciences, Moscow Institute of Physics and Technology (State University)
Russia, Moscow region, Dolgoprudny

Vorobjova-N@yandex.ru

Готовкин Евгений Олегович
магистрант социально-теологического факультета НИУ БелГУ
настоятель Свято-Успенского храма
Россия, Белгородская область, Красногвардейский район, Ливенка

Gotovkin Evgeniy Olegovich
Master of social theological Faculty of National University of BelSU
rector of the Holy Dormition Church
Russia, Belgorod region, Krasnogvardeysky district, Livenka

jeka.gotovkin@ya.ru

Готовкина Маргарита Сергеевна
кандидат социологических наук

Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, Белгород

Gotovkina Margarita Sergeevna
Ph.D

Belgorod State National Research University

gotovkina.rita@yandex.ru

Гришаева Екатерина Ивановна
кандидат философских наук
доцент кафедры социальной философии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина
Россия, Екатеринбург

Grishaeva Ekaterina Ivanovna
PhD in philosophy
Associate professor at the Social philosophy chair, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin
Russia, Ekaterinburg

ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Долгаева Евгения Ивановна
кандидат социологических наук, доцент
доцент кафедры социологии, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва
Россия, Саранск

Dolgaeva Evgeniya Ivanovna
Candidate of Sociology, Docent
Senior lecturer, Chair of Sociology, Ogarev Mordovia State University
Russia, Saransk

ewgiv@mail.ru

Дивисенко Константин Сергеевич
кандидат социологических наук
старший научный сотрудник, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской

Divisenko Konstantin Sergeevich
PhD.
Senior Researcher, The Sociological Institute of Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of Russian Academy of Sciences

академии наук
Россия, Санкт-Петербург
Russia, St Petersburg
k.divisenko@socinst.ru

Зотова Варвара Алексеевна
Zotova Varvara Alekseevna

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities
Россия, Москва
Russia, Moscow
zotova1987@gmail.com

Ильина Илона Валерьевна
Ilina Ilona Valerievna

старший преподаватель, кафедра общей и экономической социологии, Тюменский государственный университет
Senior lecturer, Department of general and economic sociology, University of Tyumen
Россия, Тюмень
Russia, Tyumen
i.v.ilina@utmn.ru , m.m.akulich@utmn.ru

Колмогоров Кирилл Андреевич
магистрант
кафедра общей и экономической социологии, Тюменский государственный университет
Россия, Тюмень
Kolmogorov Kirill Andreevich
Master student
Department of general and economic sociology, University of Tyumen
Russia, Tyumen
rwcd47@gmail.com

Королев Петр Михайлович
Korolev Petr Mikhailovich

Studia Korolevae Int.
Россия, Пермский край, Кудымкар
Studia Korolevae Int.
Russia, Perm krai, Kudymkar
studiakorolevae@mail.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич
кандидат социологических наук
профессор кафедры социологии и организации работы с молодёжью НИУ «БелГУ»
Россия, Белгород
Lebedev Sergey Dmitrievich
candidate of sociological sciences
professor, National research university «Belgorod state university»
Russia, Belgorod
serg_ka2001-dar@mail.ru , lebedev@bsu.edu.ru

Логинова Наталья Владимировна
магистрант
Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, Белгород
Loginova Natalia Vladimirovna
master student
Belgorod State National Research University
Russia, Belgorod
Loginova@bsu.edu.ru

Мелкумян Елена Багратовна

научный сотрудник Научной лаборатории «Социология религии», Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Россия, Москва

Melkumyan Elena Baghratovna

Research fellow at the research laboratory “Sociology of Religion”, researcher At the scientific laboratory «Sociology of religion», Orthodox St. Tikhon's humanitarian University
Russia, Moscow

melkumelena@gmail.com

Михель Ольга Вячеславовна
PhD Гейльброннского университета

Германия, Гейльбронн

Michel Olga Vyacheslavovna

omichel@stud.hs-heilbronn.de

Митрофанова Анастасия Владимировна
доктор политических наук
профессор Департамента политологии и массовых коммуникаций, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации
Россия, Москва

Mitrofanova Anastasia Vladimirovna
Doctor of Political Science
Professor at the Department of Political Science and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation

Russia, Moscow

avmitrofanova@fa.ru

Муртузалиев Сергей Ибрагимович
доктор исторических наук, профессор
ведущий научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (ИВИ РАН), Центр по подготовке «Всемирной истории»
Россия, Москва

Murtuzaliev Sergei Ibragimovich
Doctor of Historical Sciences, Professor
Leading Research Fellow, World History Russian Academy of Sciences

Russia, Moscow

msihistory2000@yandex.ru

Неруш Антон Александрович
студент Социологического факультета
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Nerush Anton Alexandrovich
student of Sociology Faculty
Saratov National Research University. N.G. Chernyshevsky

Russia, Saratov

antonnertakagi@gmail.com

Пересыпкина Алла Владимировна
кандидат социологических наук, доцент

доцент кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский

Peresypkina Alla Vladinirovna
Candidate of sociological Sciences, Associate Professor

Associate Professor of philosophy and theology, Institute of social Sciences and mass communications Federal State Autonomous Educational institution of higher education «Belgorod State National Research University»

университет» (НИУ «БелГУ»)
Россия, Белгород
Russia, Belgorod
alla_vl@mail.ru

Писаревский Василий Геннадьевич
кандидат социологических наук
старший научный сотрудник информационно-аналитического центра факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Россия, Москва
PisarevskiyVasiliy Gennadjevich
Candidate of sociological sciences
scientific associate of information-analytical centre of faculty of social sciences, St.Tikhon's Orthodox University
Russia, Moscow
wausily@yandex.ru

Рудь Илья Сергеевич
студент
Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, Белгород
Rud Ilya Sergeyevich
student
Belgorod State National Research University
Russia, Belgorod
Ilya.rud.2013@mail.ru

Склярова Виктория Андреевна
магистрант
Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, Белгород
Sklyarova Viktoriya Andreevna
Master student
Belgorod National Research University
Russia, Belgorod
vika.sklyarova.95@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич

доктор социологических наук, профессор
заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина
Россия, Санкт-Петербург
Smirnov Mikhail Yurevich

Doctor of Sociology, Professor
Head of the Department of Philosophy, A.S. Pushkin Leningrad State University.
Russia, St Petersburg
mirsnov@yandex.ru

Сухоруков Виктор Викторович

администратор Интернет-портала «Социология религии»
Россия, Белгород
Sukhorukov Victor Victorovich

Administrator of Internet-portal "Sociology of religion"
Russia, Belgorod
verger@yandex.ru

Тихомиров Дмитрий Андреевич
кандидат социологических наук
доцент кафедры политологии и социологии
Tikhomirov Dmitry Andreevich
Candidate of Sociology
Associate Professor, Department of Political

Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова
Россия, Москва

Science and Sociology, Plekhanov Russian University of Economics
Russia, Moscow

dat1983@yandex.ru

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

Trophimov Sergey Viktorovich
Candidate of sociological sciences
Associate Professor, Chair of Modern Sociology, Faculty of Sociology, Moscow State University
Russia, Moscow

trophimov@socio.msu.ru

Уфимцева Екатерина Игоревна
доцент, кандидат социологических наук
доцент, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Ufimceva Ekaterina Igorevna
Associate Professor, Candidate of sociology
associate Professor, Saratov National Research University. N.G. Chernyshevsky
Russia, Saratov

ufim75@mail.ru

Худякова Елена Олеговна
студент
Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, Белгород

Khudyakova Elena Olegovna
student
Belgorod State National Research University
Russia, Belgorod

Hudyakova.lena@mail.ru

Хузяхметов Роман Ренатович
магистрант
кафедра общей и экономической социологии, Тюменский государственный университет
Россия, Тюмень

Khuziakhmetov Roman Renatovich
Master student
Department of general and economic sociology, University of Tyumen
Russia, Tyumen

r o m a n 14@mail.ru

Шумкова Валерия Александровна

ассистент кафедры онтологии и теории познания, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина
Россия, Екатеринбург

Shumkova Valeriia Alexandrovna

Assistant, Department at the Epistemology and Theory of knowledge, Yeltsin Ural Federal University
Russia, Ekaterinburg

va.shumkova@urfu.ru