



СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА



Сборник статей по материалам
научной конференции

№9
2020 г.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

№ 9 2020

УЧРЕДИТЕЛИ:

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)
Институт общественных наук Белграда (Белград)
Российское Общество Социологов (Москва)

ИЗДАТЕЛЬСТВО:

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)

МЕСТО РАСПОЛОЖЕНИЯ РЕДАКЦИИ:

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)

СВЕДЕНИЯ ОБ ИЗДАНИИ:

ISSN печатной версии: 2411-2089

РЕДАКЦИОННАЯ ПОЛИТИКА:

Данное научное издание публикует материалы
ежегодной Международной научной конференции
«Социология религии в обществе Позднего Модерна»,
проходящей в Белгородском государственном
национальном исследовательском университете.
Статьи, публикуемые в нём, представляют спектр
актуальных теоретико-методологических
и исследовательских направлений, формирующих
предметное поле современной социологии религии на
стыке с некоторыми смежными социоуманитарными
дисциплинами. Издание предназначено для социологов-
исследователей, религиоведов, философов, историков,
политологов, культурологов, теологов,
преподавателей и студентов социологических
и религиоведческих специальностей.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Благович Мирко

Институт общественных наук (Белград)

Шаповалова Инна Сергеевна

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)

Алейникова Светлана Михайловна

Белорусский Институт Стратегических Исследований
(Минск)

Борисов Сергей Николаевич

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)

Каргина Ирина Георгиевна

Московский государственный институт
международных отношений (университет) (Москва)

Кисиленко Анастасия Владимировна Белгородский
государственный национальный исследовательский
университет (Белгород)

Кублицкая Елена Александровна

Федеральный научно-исследовательский
социологический центр РАН (Москва)

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна

Московский гуманитарный университет (Москва)

Лопаткин Ремир Александрович

Российское Общество Социологов (Москва)

Лункин Роман Николаевич

Институт Европы РАН (Москва)

Руткевич Елена Дмитриевна

Федеральный научно-исследовательский
социологический центр РАН (Москва)

Трофимов Сергей Викторович

Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова (Москва)

Чиприани Роберто

Третий Римский университет (Рим)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Сухоруков Виктор Викторович

Лаборатория «Социология религии, культуры
и коммуникаций» (Белгород)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Лебедев Сергей Дмитриевич

Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород)

КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ:

Страна: Россия

Город: Белгород

Адрес: Россия, 308015, г. Белгород, ул. Преображенская, 78

E-mail: socrelmod@yandex.ru

Телефон: +79155286899

Сайт: <https://sociologyofreligion.ru/forum/106/>

SOCIOLOGY OF RELIGION IN THE LATE MODERN SOCIETY

№ 9 2020

FOUNDERS:

Federal State Autonomous Educational Institution
of Higher Professional Education
Belgorod State National Research University (Belgorod)
Institute of Social Sciences (Belgrade)
Russian Society of Sociologists (Moscow)

PUBLISHING HOUSE:

Federal State Autonomous Educational Institution
of Higher Professional Education Belgorod State National
Research University (Belgorod)

LOCATION OF THE EDITOR:

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher
Professional Education Belgorod State National Research
University (Belgorod)

PUBLIC INFORMATION:

ISSN of print version: 2411 — 2089

EDITORIAL POLICY:

This scientific publication publishes materials of the annual International Scientific Conference "Sociology of Religion in the Late Modern Society", held at the Belgorod State National Research University. The articles published in it represent a range of current theoretical, methodological and research directions that form the subject field of modern sociology of religion at the junction with some related social and humanities disciplines. The publication is intended for sociologists, researchers, religious scholars, philosophers, historians, political scientists, culturologists, theologians, teachers and students of sociological and religious studies.

EDITORIAL BOARD:

Blagojević Mirko
Institute of Social Sciences (Belgrade)
Shapovalova I.S.
Federal State Autonomous Educational Institution
of Higher Professional Education Belgorod State National
Research University (Belgorod)
Aleinikova S.M.
Belarusian Institute for Strategic Researches (Minsk)
Borisov S.N.
Federal State Autonomous Educational Institution
of Higher Professional Education Belgorod State National
Research University (Belgorod)
Kargina I.G.
Moscow State Institute of International Relations
(University) (Moscow)
Kisilenko A.V.
Federal State Autonomous Educational Institution
of Higher Professional Education Belgorod State National
Research University (Belgorod)
Kublitskaya E.A.
Federal Center of Theoretical and Applied Sociology
of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
Lamazhaa Ch.K.
Moscow University for the Humanities (Moscow)
Lopatkin R.A.
Russian Society of Sociologists (Moscow)
Lunkin R.N.
Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences
(Moscow)
Rutkevich E.D.
Federal Center of Theoretical and Applied Sociology
of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
Trophimov S.V.
Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Cipriani Roberto
University of Rome Three (Rome)

EXECUTIVE SECRETARY:

Sukhorukov V.V.
Laboratory "Sociology of Religion,
Culture and Communications" (Belgorod)

CHIEF EDITOR:

Lebedev S.D.

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education
Belgorod State National Research University (Belgorod)

CONTACT INFORMATION:

Russia
Belgorod
Preobrazhenskaya str. 78, Belgorod, Russia 308015
E-mail: socrelmod@yandex.ru
+79155286899
<https://sociologyofreligion.ru/forum/106/>

Тема выпуска:
**«Межконфессиональные,
межинституциональные,
межкультурные аспекты»**

Содержание

Теоретико-методологические штудии	8
Артамонов Д. С., Тихонова С. В. Исторические фейки и религиозное сознание	8
Костина Н. Б. Субъект-субъектный подход к исследованию религиозной общности	11
Лебедев С. Д. Рефлексия религии в светском образовании как проблема межкультурной коммуникации	17
Маркин К. В. Эпистемология в социологии религии Томаса Лукмана	24
Писаревский В. Г. Методология исследования социально-демографических и поведенческих критериев у аудитории православных сообществ ВКонтакте	29
Покровская Т. Ю. Религиозная память vs социальная память	40
Сухоруков В. В. Осмысление воцерковленности российскими социологами религии	42
Трофимов С. В. Социальные источники двоеверия и искажения религиозного учения	56
Уфимцева Е. И. Религиозная конверсия: полипарадигмальное пространство интерпретации	60
Яворский Д. Р. Концепция «дисперсной религиозности»: социологические перспективы	65
 Религия в российских регионах	 71
Евстифеев Р. В. Динамика репрезентируемой религиозности населения (по результатам исследований 2015–2019 гг. во Владимирской области)	71
Мчедлова Е. М. Исследование традиционных ценностей в регионах	76
Петров Д. Б. Эзотерический бизнес в России: на примере скрытого включенного наблюдения в московский эзотерический центр Д.	79
Поспелова С. В., Поспелова А. И. Сравнительный анализ этноконфессиональной ситуации магаданской области (конец XX –начало XXI вв.)	85
Реутов Е. В. Специфика религиозного самоопределения молодежи (региональный аспект)	92
Хомякова А. П. Мотивация выбора нетрадиционных верований	98
Шиженский Р. В. Русское язычество XXI в.: идеологи, организации, направления	104
 Религия и образование	 114
Муртузалиев С. И. Современная система исламского образования Дагестана	114
Склярова В. А. Отношение субъектов образовательного процесса к преподаванию знаний о религии в средних общеобразовательных школах: предпочтительные формы и содержательные акценты	120
Каргин Е. А. Национальная специфика систем высшего образования в Великобритании, Германии и России	128
Козлов И. И. Церковь и университет: новые институциональные явления в светской академической среде	129
Подлесная М. А. Развитие российского общества с точки зрения ценностей студенческой молодежи	145
 Религия и культура	 155
Воробьева Н. Ю. Творчески-преображающая функция экранных искусств как антропологический перекресток советской кинотеории и православной этики в культуре Позднего Модерна	155
Зимова Н. С., Фомин Е. В. Особенности трансформации религиозных практик в сети Интернет	160
Кротков Е. А. Научный и мировоззренческий дискурсы: между истиной и верой	164
Крупкин П. Л. Разметка сакральной сферы у жителей окрестностей объекта всемирного наследия «священная скала Гебель-Баркал», Судан, долина Нила	171

Ламажаа Ч. К. Геокультурные образы буддийского мира современных тувинцев	173
Невелёв М. Ю. К истории одного межкультурного противостояния (опыт осмысления веры в христианстве)	178
Религия как фактор	185
Любинарская Н. А. Религиозность и мета-рефлексивность как взаимосвязанные факторы, влияющие на устойчивость отношений	185
Олейников А. А. Религиозно-философские основы объективного духовного бытия России как русской Евразии	190
Суворов А. А. Динамика развития государственно-религиозных отношений в Республике Казахстан. Анализ изменения законодательства страны в сфере религии	194
Трунов А. А. Идеология и религия в обществе Модерна	200
Черникова Е. И., Рындин Е. В. Сравнительный анализ ценностей Православия и кооперации	206
Информация об авторах	211

Contents

Theoretical and methodological studies	8
Artamonov D. S., Tikhonova S. V. Historical fakes and religious consciousness	8
Kostina N. B. Subject-subject approach to research of religious commonality.....	12
Lebedev S. D. Reflection of religion in secular education as a problem of intercultural communication.....	18
Markin K. V. Epistemology in the Sociology of Religion by Thomas Luckmann.....	24
Pisarevsky V. G. Methodology of studying socio-demographic and behavioral criteria in the audience of orthodox communities in VKontakte social network.....	29
Pokrovskaya T. Yu. Religious memory vs social memory.....	40
Sukhorukov V. V. Understanding churchliness by Russian sociologists of religion.....	42
Trophimov S. V. Social sources of religious double belief and distortions of religious doctrine	56
Ufimceva E. I. Religious conversion: a polyparadigmatic space of interpretation.....	60
Javorsky D. R. Concept of “dispersed religion”: sociological perspectives	65
Religion in the Russian regions	68
Evstifeev R. V. The dynamics of the represented religiosity of the population (according to the results of studies 2015–2019 in the Vladimir region).....	71
Mchedlova E. M. Research of traditional values in some regions.....	76
Petrov D. B. Esoteric business in Russia: an example of covert observation included in the Moscow esoteric center D.....	79
Pospelova S. V., Pospelova A. I. Comparative analysis of ethnoconfessional situation in Magadan region (late XX — early XXI centuries).....	85
Reutov E. V. Specificity of religious self-determination of youth (regional aspect).....	93
Khomyakova A. P. Motivation for choosing non-traditional faiths	98
Shizhenskiy R. V. Russian paganism of the XXI century: ideologies, organizations, directions.....	104
Religion and Education	111
Murtuzaliev S. I. Contemporary system of Islamic education in Dagestan.....	114
Sklyarova V. A. Relation of subjects of educational process to teaching knowledge about religion in schools: preferable forms and meaningful accents.....	120
Kargin E.A. National Specifics of Higher Education Systems in Great Britain, Germany and Russia	128
Kozlov I. I. Church and university: new institutional phenomena in a secular academic environment	141
Podlesnaya M. A. Development of the Russian society from the point of view of values of student youth.....	146
Religion and Culture	152
Vorobyova N. Yu. The creative-transforming function of screen arts as an anthropological crossroads of soviet film theory and orthodox ethics in Late Modern culture	155
Zimova N. S., Fomin E. V. Typical features of religious practices transformation on the Internet	160
Krotkov E. A. Scientific and worldwide discourses: between truth and faith	164
Kroopkin P. L. Sacred sphere mapping for inhabitants of vicinities of the world heritage site “Jebel Barkal” in Sudan, Nile valley.....	171
Lamazhaa Ch. K. Contemporary Tuvinians’ geocultural images of Buddhist world.....	174
Nevelev M. Yu. On the history of one intercultural confrontation (experience of understanding faith in Christianity).....	179

Religion as a Factor	179
Lyubinarskaya N. A. Religiosity and meta-reflexivity as interrelated factors affecting the stability of relationships	185
Oleynikov A. A. Religious-philosophical bases of objective spiritual being of Russia as a Russian Eurasia	190
Suvorov A. A. Dynamics of development of state-religion relations in Kazakhstan Republic. Analysis of changes of country law in religion sphere.....	194
Trunov A. A. Ideology and religion in Modern society.....	200
Chernikova E. I., Ryndin E. V. Comparative analysis of the values of Orthodox religion and cooperation.....	206
 Authors Information	 211

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИШТУДИИ

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL STUDIES

Артамонов Д.С.¹, Тихонова С.В.²

Исторические фейки и религиозное сознание

¹ *Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского*

² *Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского*

Аннотация. Статья посвящена анализу роли исторических фейков в современном религиозном сознании. Авторы рассматривают трансформацию религиозного сознания как результат тотальной экспансии медиа в социальном пространстве. Тиражирование религиозных элементов в медиасфере приводит к появлению банальной религии, культурно узнаваемого религиозного медиаконтента без прямой пропаганды догматики, используемого для расширения потребления медиапродукции. Банальная религия укрепляет религиозное сознание в светских обществах, поддерживая массовость его распространения. Банальная религия способствует адаптации коммуникационных феноменов социальных медиа (фейки, блогинг, селфи, комменты и т.д.) к манифестации религиозного опыта и объективации религиозного сознания. Фейки как особая разновидность вирусного контента отличаются высокой скоростью распространения и коннективностью. Авторы показывают особую роль исторических фейков в кристаллизации религиозного сознания. На примере кейса «Русского летописца 1649 г.» они выявляют вклад исторических фейков и войн памяти в политическую поляризацию религиозного сознания.

Ключевые слова: историческая память, религиозное сознание, memory studies, фейк, исторический фейк, социальные медиа.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект «Социальное конструирование исторической памяти в цифровом мире», № 19-011-00265

Artamonov D.S.¹, Tikhonova S.V.²

Historical fakes and religious consciousness

¹ *Department of social communications, Saratov State University*

² *Department of social communications, Saratov State University*

Abstract. The article deals with the analysis of the historical fake role in the modern religious consciousness. The authors consider the transformation of religious consciousness as a result of the total expansion of media in the social space. Replication of religious elements in the media sphere leads to the emergence of banal religion. Banal religion is a culturally recognizable religious media content without direct propaganda of dogma, used to expand the consumption of media products. Banal religion strengthens religious consciousness in secular societies, supporting its mass distribution. Banal religion helps to adapt the communication phenomena of social media (fakes, blogging, selfies, comments, etc.) to the manifestation of religious experience and objectification of religious consciousness. Fakes as a special kind of viral content are characterized by high speed of distribution and connectivity. The authors show the special role of historical fakes in the crystallization of religious consciousness. On the example of the case "Russian chronicler 1649" they reveal the contribution of historical fakes and memory wars in the political polarization of religious consciousness.

Keywords: historical memory, religious consciousness, memory studies, fake, historical fake, social media.

Религиозное сознание претерпевает существенную трансформацию в условиях коммуникационной революции и непрерывной экспансии медиа в ткань социального пространства. С одной стороны, теория секуляризации подчеркивает упадок классической институциональной религии в условиях тотального социального господства медиа [Бергер, 2019], с другой, теория медиатизации религии подчеркивает непрерывность присутствия и значимости религиозных фантазий в светских обществах [Хьярвард, 2012]. Религиозные элементы тиражируются посредством медиа в основном в формате «банальной религии» — культурно узнаваемого религиозного контента без прямой пропаганды догматики, используемого для развлекательных интертекстуальных трансжанровых семиотических игр (реалити шоу, телепроповеди, личные истории и т.п.), подогревающих интерес аудитории. Банальная религия вплетена в мифологию общества потребления. Несмотря на свой поверхностный, фрагментарный характер, она обеспечивает устойчивость религиозного сознания, поддерживая массовость его распространения.

Анализ, осуществленный М. Лёвхейм, вскрывает процессы адаптации религиозных представлений к новым медиа-условиям, их чувствительность к новым цифровым технологиям и способность к порождению новых, цифровых, феноменов религиозного сознания [Лёвхейм, 2011]. Все формы нового коммуникативного поведения, связанного с появлением цифровых медиа, от блогинга до селфи так или иначе приспособляются для манифестации религиозного опыта и объективации религиозного сознания.

Не является исключением и интернет-фейки, под которыми понимают чаще всего фальшивые новости (fake news). Сам термин «фейк» представляет собой американизм, произведенный от английского слова *fake*, означающего «плутовство», «подделку», «фальшивку». Семантическое поле слова задается категориями «мистификация» и «фальсификация». В научной литературе сложилась традиция определения фейков с помощью дефиниции фейк-ньюс, выдвинутой Э. Хант. Согласно ей, фейк-ньюс представляет собой «информационную мистификацию или намеренное распространение дезинформации в социальных медиа и традиционных СМИ с целью введения в заблуждение для того, чтобы получить финансовую или политическую выгоду» [Хант, 2016].

От фальсификаций традиционных СМИ фейки отличаются особой технологией производства, с помощью которых создаются и распространяются ложные сообщения. Во-первых, к ним относятся поддельные узлы сетей (фейковые профили), во-вторых, сами ложные технологии вирусность распространения которых достигается за счет использования ложных профилей и/или особых риторических и жанровых приемов. Фейковые профили могут имитировать личности реальных людей или вымышленных персонажей, а могут быть ботами — компьютерными программами, подражающими типичной сетевой активности пользователей сетей. Фейковый контент «обрамляет» ложную информацию канонически организованным медиатекстом, и привлекает к ней внимание за счет специфической эмоциональной окраски (в основном, негативной), задающий вектор сенсационности.

Фейк играет особую роль в пространстве социальных медиа. В условиях информационной перегрузки пользователя и общего снижения критической культуры возникают новые механизмы привлечения внимания аудитории. К ним относятся нарочитая субъективность, эмоциональность и оценочность, долгое время не поддерживаемые в большинстве систем массовой информации. Для исследований фейков последних лет характерно отождествление ложных сообщений с практиками намеренной манипуляции. Однако пользователи повсеместно создают фейки вне зависимости от прагматического контекста влияния или получения прибыли, используя их как непродуктивный контент, генерируемый для самовыражения, развлечения и отдыха.

В эпоху постправды фейки становятся значимым инструментом мемориальных и информационных войн повсеместно. Они покидают сферу политики, и распространяются на все виды контента. Эта тенденция затрагивает и сферу «встречи» науки и медиа, в которой формируются опорные структуры диалога науки и общества. Как справедливо отмечает О.В. Попова, «эпоха «постправды» острейшим образом ставит вопросы о способности ученых-

обществоведов отличать наукообразность от собственно научного знания и возможности отказаться (избежать) производства идеологических текстов под видом научных» [Попова, 2018, С. 24]. Околонаучный контент, связанный с трансляцией научных данных в массовую культуру, испытывает жесткую детерминацию со стороны медиажанров, часто губительную для априорных признаков научного знания. Поэтому фейки, связанные с интерпретацией научных новостей, регулярно возникают во всех сферах научного знания.

Отдельного интереса, по нашему мнению, заслуживают исторические фейки, к которым могут быть отнесены фальсификации исторических фактов или исторических источников в сети Интернет. И те, и другие, всегда использовались в борьбе за умы. История религии знает немало примеров использования фальшивок для легитимации и дезавуации религиозных групп, авторитетов, лидеров, источников и артефактов. Показательно, что Интернет предоставляет новые возможности для коммуникационной деятельности такого рода. Фундаментом исторического интернет-фейка нередко становится фальсификация исторического источника, который затем используется как аксиома в системе аргументации продвижения комплекса религиозных взглядов. Примерами тиражирования фейковых источников, давно разоблаченных профессиональными историками, в религиозном сетевом дискурсе являются «Завещание Петра Великого», «Велесова книга», «Дневник А.А. Вырубовой», свидетельство И. П. Мейера «Как погибла царская семья», «Постановления кремлевских мудрецов», «Протоколы сионских мудрецов», Форосский «Дневник» Анатолия Черняева. Однако появляются сюжеты, имеющие исключительно сетевую природу. Рассмотреть их можно на примере кейса «Русского летописца 1649 г.», текста, претендующего на роль первоисточника «Повести временных лет».

Об открытии неизвестного ранее исторического источника 11 марта 2019 г. сообщил сайт «Русская вера», позиционирующий себя как информационный портал о старообрядчестве [Русский летописец]. Согласно «Русской вере», «Русский летописец» был обнаружен в собрании старинных книг и рукописей Стефана Федоровича Севастьянова (1872 — 1943), известного старообрядческого книголюбца, одного из первых собирателей древних русских книг и рукописей в советское время. Находка была обнаружена В. С. Якуниным, купившим у наследников собрание Севастьянова. Далее найденный текст был оцифрован и издан в факсимильном формате издательством «Актеон».

Приводился источниковедческий анализ рукописи на основе владельческой записи, согласно которому, в XVIII в. рукопись «Русского Летописца» была келейной книгой епископа Астраханского и Ставропольского Мефодия; фрагмент текста был опубликован Н. И. Новиковым в «Древней Российской виблиотике». Н.И. Новиков считал, что публикуемый им текст является частью Суздальской летописи.

Редакторы сайта настаивали, что «с самых первых страниц становится очевидно» читателю, что перед ним — первоисточник «Повести временных лет». Безосновательно утверждалось, что ПВЛ составлялась «не в XV, а в XVII в. путем целенаправленного редактирования именно Русского Летописца», о чем свидетельствует предполагаемая редакторами «очевидность» вторичности ПВЛ. Они убеждены в том, что автор ПВЛ редактировал «Русский Летописец», «выбрасывая одни части и вставляя другие, с четко поставленной целью: представить Киев *«матерью городов русских»*, колыбелью русской государственности». Однако, «Русский летописец» «знает» совсем другую древнейшую русскую историю, Киев появляется там в середине летописного повествования как город, завоеванный новгородцами и ростовцами уже после основания Москвы и присоединяется новгородско-ростовскими князьями к их огромному, уже охватившему Западную Сибирь, государству, при этом их столица находится в городе Владимире.

Далее редакторы сайты переходят от собственно исторической проблематики к освещению проблематики религиозной. «Русский Летописец» не просто рассказывает о крещении Руси апостолом Андреем, но и упоминает имя одного из первых русских епископов — Антипатра, присутствовавшего на Антиохийском соборе, что считается свидетельством создания апостолом Андреем русскую церковную иерархию, поскольку именно он поставил русских епископов и «это было *полноценное апостольское крещение*».

Отметим, что, несмотря на, анонсирование размещения оцифрованной версии издания и его факсимильной копии, этого не произошло. В новости были опубликованы только несколько фотографий, которые достаточно сложно атрибутировать. Профессиональные историки расценили «Русский летописец» как подложный источник, характерный для в XVII-XVIII вв.

Расследование обстоятельств появления фейковой новости провел конкурирующий с информационным порталом «Русская вера» сайт «Старообрядческая мысль» [Русский летописец 1649 года — это...]. Полученные результаты вскрыли однозначную агажированность публикаций о «Русском летописце» через демонстрацию их связи с Московским патриархатом. Публикация фейка по времени совпала с расколом Православной церкви на Украине, она подкрепляла легитимацию ортодоксальности Русской православной церкви и отражала конфессиональную борьбу среди представителей старообрядческих церквей и Русской православной церкви. Сайт «Русская вера» является прямым конкурентом официального сайта «Русской православной старообрядческой церкви», анализируемый фейк который существенно перераспределил интернет-трафик в пользу «Русской веры».

Фейк быстро вошел в повестку дня благодаря воспроизведению такими информационными ресурсами, как РИА Новости, Lenta.ru, Национальная служба новостей, Pravda.ru, Взгляд.ру, Царьград.TB, CredoPress и др. Талько Причем Царьград.TB и РИА Новости отметили скептические комментарии историков, остальные интернет-СМИ подавали «находку» как сенсационное открытие. Новостные публикации вызвали информационную волну в социальных сетях, где их содержание стало использоваться в системах аргументаций, входя в репрезентации банальной религии.

Литература

1. «Политика постправды» и популизм / под ред. О. В. Поповой. — СПб.: Скифия-принт, 2018. 216 с.
2. Бергер П. Священный покров: элементы социологической теории религии. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. 216 с.
3. Русский летописец // URL: https://ruvera.ru/news/russkij_letopisec (время доступа 17.03.2019).
4. Русский Летописец 1649 года — это Повесть временных лет или фальсификация Русской Веры? // URL: <http://starove.ru/izbran/russkij-letopisets-1649-goda-pervoistochnik-povesti-vremennyh-let-ili-falsifikatsiya-russkoj-very/> (время доступа 17.03.2019).
5. Hunt E. What is fake news? How to spot it and what you can do to stop it // <https://www.theguardian.com/media/2016/dec/18/what-is-fake-news-pizzagate>. Дата обращения: 02.11.2019.
6. Hjarvard, S. Three Forms of Mediatized Religion, in S. Hjarvard, & M. Lövheim (eds.) Mediatization and Religion: Nordic Perspectives, Göteborg: Nordicom, 2012, pp. 21-44.
7. Lövheim, M. Mediatization of religion: A critical appraisal, Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal, 2011, 12(2): 153-166.

Костина Н.Б.

Субъект-субъектный подход к исследованию религиозной общности

*Уральский филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ*

Аннотация. В условиях активизации религиозной жизни в российском обществе конца XX — первых десятилетий XXI в. возросло влияние различных конфессиональных объединений на жизнь россиян. Данные социологических исследований свидетельствуют о том, что граждане позитивно оценивают такие стороны этого процесса как участие религии в сохранении нравственных ценностей, национальных традиций, формировании патриотизма у молодежи, возможность найти ее посредством гармонии с окружающим миром.

В статье обосновывается методологическая значимость общностного подхода для анализа функционирования религии в современном обществе, поскольку он позволяет выйти за

пределы ее «внутреннего» анализа, выявить ее роль для социальных групп, отношение общества и государства к религии, ее самой — к различным сторонам социально-культурной действительности. На базе этого подхода выявлена специфика религиозных общностей, заключающаяся в единстве двух составляющих — религиозной доктрины и религиозной деятельности. Процесс формирования и трансформации религиозных общностей рассматривается в рамках субъект-субъектной парадигмы, которая позволяет понять взаимодействия и отношения в рамках конфессиональных общностей по обеим линиям: «верующие — священнослужители», «единоверцы, последователи конфессии — члены конфессиональной общности (вне зависимости от степени доктринальной приверженности)».

На основании теоретического анализа доказывается, что объединение в религиозную общность обусловлено приверженностью одним и тем же доктринальным идеям, следованием одним и тем же религиозным институтам, предполагает осуществление совместной деятельности, направленной на достижение общих целей. В статье выделены три типа социальных общностей — нормативные, нормативно-целевые, доктринально-целевые, обосновано, что религиозные общности относятся к последнему виду, и могут быть как устойчивыми, так и ситуативными.

В основе доктринального единства религиозной общности — субъект-субъектное взаимодействие как входящих в нее акторов, так и вера в реальность взаимодействия последних с высшими силами, осуществляемое посредством пророков и их учеников. Иерархия субъект-субъектного взаимодействия выстроена четко, опирается на догматы, приверженность доктринальным идеям регулируется, контролируется и охраняется посредством религиозных институтов.

Ключевые слова: субъект-субъектная парадигма, религиозная общность, доктринальная общность, религиозные догматы и институты.

Kostina N.B.

Subject-subject approach to research of religious commonality

Ural branch of the Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Abstract. In the context of the intensification of religious life in Russian society at the end of the 20th century — the first decades of the 21st century, the influence of various confessional associations on the life of Russians increased. The data of sociological studies indicate that citizens positively assess such aspects of this process as the participation of religion in the preservation of moral values, national traditions, the formation of patriotism among young people, the opportunity to find it through harmony with the outside world.

The article substantiates the methodological significance of the community-based approach to the analysis of the functioning of religion in modern society, since it allows one to go beyond its “internal” analysis, to reveal its role for social groups, the attitude of society and the state towards religion, and itself — towards various aspects of socio-cultural reality. On the basis of this approach, the specificity of religious communities has been revealed, consisting in the unity of two components — religious doctrine and religious activity. The process of formation and transformation of religious communities is considered within the framework of the subject-subject paradigm, which allows us to understand interactions and relationships within confessional communities along both lines: “believers — clergymen”, “co-religionists, followers of the denomination — members of the confessional community (regardless of the degree of doctrinal commitment)”.

Based on a theoretical analysis, it is proved that unification in a religious community is due to adherence to the same doctrinal ideas, following the same religious institutions, involves the implementation of joint activities aimed at achieving common goals. The article identifies three types of social communities — normative, normative-targeted, doctrinal-targeted, it is proved that religious communities are of the latter type, and can be both stable and situational.

The basis of the doctrinal unity of the religious community is the subject-subject interaction of both its constituent actors, and the belief in the reality of the interaction of the latter with higher

powers, carried out through the prophets and their students. The hierarchy of subject-subject interaction is clearly structured, based on dogma, adherence to doctrinal ideas is regulated, monitored and protected through religious institutions. Keywords: subject-subject paradigm, religious community, doctrinal community, religious dogmas and institutions.

Keywords: subject-subject paradigm, religious community, doctrinal community, religious dogmas and institutions.

Отличительной чертой российской социально-культурной жизни конца XX — первых десятилетий XXI в. являются процессы активизации религиозной жизни. Это проявилось в кардинальной идеологической трансформации: отказе от атеизма как государственной идеологии с признанием роли религии в истории, культуре, современной социальной нравственности (принятие соответствующих федеральных законов: Закон РСФСР «О свободе вероисповедания» № 267 от 25.10.1990; Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ), выстраивании взаимодействия органов исполнительной власти, учреждений различного профиля с религиозными организациями, повседневном поведении различных социальных групп. Не только данные различных исследований, но и простое наблюдение за повседневной жизнью россиян и деятельностью религиозных организаций свидетельствует о том, что различные конфессии, функционирующие на территории Российской Федерации, имеют определенное влияние на жизнь россиян. В этом контексте заслуживают исследовательского внимания отношение россиян к религии как терминальной либо инструментальной ценности, результаты как авторских, так и вторичных исследований свидетельствуют о том, что привлекательными для людей являются влияние религии на сохранение нравственных ценностей, национальных традиций, формирование патриотизма у молодежи, возможность найти посредством нее гармонию с окружающим миром, приспособиться к агрессивной внешней среде. Названные аспекты представляют собой проблемное поле социологии религии. В свою очередь, для изучения функционирования религии в современном обществе представляется методологически значимым общностный подход, поскольку позволяет выйти за пределы ее «внутреннего» анализа, выявить ее значимость для социальных групп, происходящих процессов, отношение общества и государства к религии, ее самой — к различным сторонам социально-культурной действительности.

Применение общностного подхода к анализу религии предполагает определение специфики религиозных общностей, обусловленного единством двух ее составляющих: религиозной доктрины и религиозной деятельности — и функционирующих в рамках институциональных оснований. Понимание же процесса формирования и трансформации религиозных общностей нами рассматривается с позиций субъект-субъектной парадигмы. Почему верующие объединяются в религиозные общности, а не остаются «один на один» с Богом и с верой в него, стремятся общаться с единоверцами? Почему для участия в осуществляемых религиозными организациями конфессиональных событиях люди объединяются в ситуативные общности? В рамках субъект-объектного подхода ответы на эти вопросы будут неадекватными, искаженными. Все дело — в социальности как родовом свойстве человека, и в несамодостаточности каждого субъекта деятельности, ограниченности его сил и способностей, особенно при достижении таких целей, как спасение и бессмертие. С точки зрения доктринальной догматики традиционных религий рядовые верующие (миряне), даже при следовании в повседневной жизни всем предписаниям религиозных институтов, не смогут пройти путь к спасению самостоятельно, без помощи пророков, духовных учителей, получивших знание о спасении и пути к нему свыше. Пророки, обладающие знанием истинного и проверенного пути к спасению, безгрешностью и харизмой, передает это знание через священнослужителей. Эта когнитивно-духовная иерархия обуславливает иерархическую организацию конфессиональных общностей, обменные связи между мирянами и религиозными иерархами: в обмен на знание о пути к спасению и механизмов применения его в повседневной жизни миряне обеспечивают земную жизнь священнослужителей, и делается это не по

принуждению, а исключительно добровольно, и в основе этой добровольности — приверженность конфессиональным доктринам и институтам. Конечно, требует пояснения категория «путь к спасению». Для каждой конкретной конфессии она выражает комплекс разделяемых последователями доктринальных идей, жизненных целей, следование нормам, детерминирующим поведение верующих, отношение их как к сверхъестественному, так и к земному миру. Целей, сформулированных в рамках конфессиональных доктрин, человек в одиночку достичь не может, вследствие чего он стремится к объединению усилий с другими людьми, разделяющими такие же идеи и нормы, и прежде всего — под руководством священнослужителей, обладающих специальными знаниями и авторитетом в глазах последователей.

Участие в осуществлении коллективных действий культового содержания (например, молитвы в стенах храмов, хадж, закят, крестные ходы, религиозные праздники и др.) осуществляется последователями конфессий как своего рода вклад в процесс 1) достижения бессмертия как основной цели, 2) решения проблем повседневной жизни. Совершение действий в рамках конфессиональной общности обладает своего рода усиливающим и кумулятивным эффектом: 1) способствует укреплению веры, преодолению возникающих сомнений, 2) укрепляет надежду на возможность достижения потустороннего благого бессмертия.

Получается, что субъект-субъектная парадигма — основание для понимания взаимодействий и отношений в рамках конфессиональных общностей по обоим линиям: «верующие — священнослужители», «единоверцы, последователи конфессии — члены конфессиональной общности (вне зависимости от степени доктринальной приверженности)».

Изучение исторических, культурологических, религиоведческих источников позволяет сделать вывод о том, что на разных этапах истории выделяются периоды возникновения, формирования и развития религиозных общностей, в рамках которых организуется и протекает как собственно религиозное поведение, так и являющееся элементом повседневной жизни. Появление церкви как организационной формы сопровождается отделением клира от мирян, формированием группы служителей культа как профессиональной общности. Это можно считать началом формирования религиозных общностей, первым из этапов этого процесса. Формирующиеся в каждой конфессии сообщества священнослужителей являли собой обособленную религиозно-профессиональную группу, главной функцией и отличительной особенностью которой являлась реализация монополии на общение с «вышними силами», организацию отправления культовых действий, выполнение роли «связующего звена» между потусторонним и посюсторонним мирами. Считаем, что такие сообщества и становятся первыми собственно религиозными общностями.

Вторым периодом формирования религиозных общностей можно считать складывание, наряду с сообществами священнослужителей, общностей рядовых последователей соответствующих конфессиональных идей и институтов. Этот важный аспект был отмечен М. Вебером, считавшим, что общности «рядовых» верующих (мирян) функционируют только там, «...где миряне, во-первых, объединены *длительной* совместной деятельностью; во-вторых, где они действительно *активно* на нее влияют» [Вебер, 1994, С. 126]. То, что миряне являются субъектами, взаимодействующими в организационных рамках формирующихся конфессиональных общностей с подгруппой священнослужителей, и с их посредством и помощью, с высшими силами, подтверждает методологический выбор анализа феномена религиозной жизни с позиций субъект-субъектного подхода.

Специфические черты выделенных периодов функционирования религиозных общностей состоят в том, что на протяжении длительного отрезка исторического времени религиозные ценности и нормы выполняли роль универсального регулятора социальной жизни, ввиду сращивания государства и церкви утверждались государственные религии, совпадали границы распространения религиозных доктрин, государств и этносов. Процессы демократизации, секуляризации, отделения церкви от государства, признание права человека на самоопределение в вопросах веры обусловили третий период в историческом развитии религиозных общностей.

Чертами третьего, современного периода функционирования религиозных общностей являются:

- сокращение значимого влияния доктринальных идей и религиозных институтов на повседневную жизнь людей, ограничение сферы действия религиозных идей конфессиональной практикой, сосредоточение религиозной жизни в поле конфессиональных общностей;
- формирование и функционирование современных религиозных общностей происходит на доктринально-целевых и институциональных основаниях, т.е. на основе определенной доктрины и признания системы религиозных институтов.

Люди, таким образом, объединяются в религиозную общность, поскольку являются приверженцами одних и тех же доктринальных идей, следуют одним и тем же религиозным институтам, осуществляют совместную деятельность (как культовую, так и нерелигиозную, но под влиянием религиозных идей), направленную на достижение общих целей и реализуемую в специфических организационных формах.

Поскольку религиозные общности являют собой разновидность общностей социальных, для определения их специфики имеет смысл сформулировать понимание социальных общностей и выделить их разновидности. Социальная общность — это вид социальной группы, в которую объединяются субъекты социального действия на основании следующих признаков: наличие общих ценностей и интересов, осуществление совместной деятельности посредством институциональных механизмов, достижение совместными усилиями результата, который не может быть получен каждым в отдельности. В соответствии с перечисленными признаками (общие условия жизнедеятельности, идеи и доктрины, цели и интересы, институциональное поле, чувство единства и принадлежности) одним из вариантов является типологизация социальных общностей по критерию основного общностнообразующего признака. Выделим три типа социальных общностей. В качестве первого можно назвать общности *нормативные*, вычленяемые на основании такого главного признака, как осуществление различных видов деятельности на основе системы норм, правил, стандартов, образцов, регулирующих действия людей. Еще одним важнейшим признаком таких общностей в ряде ситуаций являются общие условия жизни. Примерами нормативных общностей являются государственные, региональные сообщества, политико-экономические союзы государств. Еще один тип общностей — *нормативно-целевые*, выделяемые на основании того, что осуществляемая в их рамках деятельность направлена на реализацию поставленной цели, регламентируется и регулируется системой институтов. Объединение персонала любого учреждения, организации, фирмы, корпорации, предприятия, в многообразии функциональных связей и властных отношений представляет собой нормативно-целевую общность. Третий тип общностей, который мы называем *доктринально-целевыми*, отличает то, что в основе их формирования и функционирования находится приобщение к единой доктрине, убежденность в ее истинности, обусловленность доктринальными идеями системы целей, к достижению которых стремятся члены общности посредством осуществления коллективных действий. Для этого типа общностей доктрина представляет собой «ядро», ее содержание позволяет понять и объяснить другие составляющие общности. Примером доктринальных общностей являются политические партии. К этому типу общностей относятся и общности религиозные.

Духовное ядро религиозных общностей — религиозное мировоззрение в его конкретном конфессиональном выражении. Содержание доктринальных идей определяет цели, которые также представляют собой интегративный признак религиозных общностей. Верующие стремятся к достижению как трансцендентной цели — достижению спасения, благого бессмертия — так и реализации земных целей, опираясь на доктринальные идеи и следуя религиозным институтам. Условие достижения целей — осуществление совместной организованной деятельности в рамках религиозной общности с выполнением каждым из акторов действий, функций, обязанностей. Служители культа в этих согласованных действиях объясняют мирянам путь к бессмертию, способы его достижения, помогают осуществлять ценностный выбор в ситуациях повседневности, согласующийся с доктриной. Верующие

соответствующим образом выполняют необходимые действия, предписанные религиозными нормами, как при отправлении культа, так и в повседневных практиках. Субъект-субъектность взаимодействий проявляется в том, что, опираясь на веру в значимость и авторитет религиозных иерархов и священнослужителей, только при активной реализации предписанных действий рядовые члены общностей могут рассчитывать на реализацию целей.

В рамках религиозной общности люди осуществляют совместную деятельность, к которой относятся не только непосредственные совместные действия, но и действия, направленные на достижение общей цели. В религиозной общности, как и в любой другой, существуют управляющая и управляемая подсистемы, но для их взаимодействия в этом виде общности характерна жесткая иерархичность, опирающаяся на безоговорочный авторитет конфессиональных иерархов, подкрепляемый верой в их особую связь с Богом. Руководство Русской Православной Церкви на всех уровнях (от патриархии до приходов), поскольку все входящие в нее имеют общую цель: указывать мирянам путь к спасению, помогать им находить смысл в земной жизни и решать возникающие проблемы, руководствуясь основами религиозных воззрений и предписаниями религиозных институтов. В каждой конфессии священство представляет собой религиозную общность, обладающую монополией как организацию отправления религиозного культа, глубокое знание мировоззренческой составляющей конфессии и методов ее толкования в контексте повседневности. Группа мирян становится религиозной общностью, когда осуществляет совместную деятельность, направленную на достижение как трансцендентных общих целей, так и вполне реальных, инструментальных, т.е. на уровне прихода, религиозной общины. Религиозную общность образуют живущие и осуществляющие служение в монастыре (от настоятеля до рядовых послушников), и представители конфессии (даже разных конфессий), объединившиеся для решения конкретных задач, учредившие какую-либо организацию. Таким образом, религиозные общности могут быть устойчивыми и ситуационными (краткосрочными). К последним можно отнести группы паломников, совершающих хадж или крестный ход, группы верующих, участвующих в торжественных богослужениях, религиозных праздниках. Люди становятся членами таких кратковременных общностей на основе единых взглядов и верований и реализации конкретной цели (участие в коллективной молитве, посещение святых мест и т.п.), объединяясь для этого на непродолжительное время и совершая совместные действия. После достижения цели такие общности перестают существовать. И устойчивые, и ситуационные общности формируются на основе доктринально-целевых и институциональных признаков.

Субъект-субъектные отношения выражаются во взаимосвязи трех основных субъектов: Бог (боги) и иные высшие существа — священнослужители, конфессиональные иерархи — рядовые члены общности, среди которых выделяются активисты общины. Несмотря на освященную авторитетом Бога иерархию отношений в религиозных общностях, для управляемых акторов (рядовых верующих) в совершаемых ими действиях свойственна значимая выраженность самоуправления. Она проявляется в добровольном и осознанном выборе последователями конфессий соответствующего поведения, как религиозного, так и повседневного, признании конфессиональных институтов и следовании им. Характеристика институционализации религиозной жизни очень важна для ее понимания. Значимость религиозных институтов обусловлена тем, что детерминирующие формирование общностей доктрины должны толковаться всеми последователями одинаково, и эта единообразность как раз достигается посредством нормативной системы. Последняя также регламентирует и регулирует единообразное поведение членов общности. Иными словами, условием как взаимопонимания включенных в религиозную общность, мировоззренческой идентификации, так и согласованности действий, стабильного функционирования общности является ее институционализация. Действие религиозных институтов обеспечивает «усиленный результат», поскольку они сами освящаются авторитетом Бога, это принципиально отличает их от нерелигиозных институтов. Еще одно отличие состоит в том, что в системе религиозных институтов выделяется две подсистемы по критерию вида отношений и действий, являющихся предметом регламентации. Первая регламентирует отношения общности с Богом, иными

высшими силами, и отношения общностей и верующих «по поводу» высших субъектов. Вторая направлена на регламентацию и регулирование земных отношений и поступков. Основания обеих подсистем находятся в соответствующей религиозной доктрине, системе конфессиональных взглядов.

В связи с тем, что действия, поступки входящих в религиозную общность индивидов жестко регламентированы, важной стороной функционирования общности является совершение культовых действий. Посредством совершения этих действий верующие воздействуют на Богов, иные духовные силы, стремятся реализовать цели. Культ имеет особую значимость для придания устойчивого функционирования религиозной общности, ее постоянного воспроизводства. Как правило, вхождение личности в общность начинается в участия в культовых практиках, на первых порах — нерегулярных, эпизодических. Участвуя в совместных культовых действиях в рамках религиозной общности, люди идентифицируют себя с ней, и через этот процесс — с конфессией, ее доктринальными и институциональными составляющими. Особенность религиозной общности как доктринальной проявляется в том, что разделяемые входящими в нее людьми идеи стандартизируются. Люди в составе общности обладают различиями во взглядах, оценках, представлениях, преодолеть которые для обеспечения коммуникации и совместной деятельности можно только через стандартизацию взглядов. Стандартизация религиозных идей обеспечивается апелляцией к Богу, другим высшим силам. Сакрализация идей обеспечивает консолидацию и коммуникацию, взаимопонимание членов религиозной общности, но в то же время — препятствует проявлению индивидуальности.

Доктринальные религиозные идеи, приобретшие сакральный характер, разделяемые их последователями, становятся важнейшим фундаментом, на котором стоит и функционирует религиозная общность, выполняют интегрирующую функцию. Ядром каждой конкретной конфессиональной доктрины выступает священное знание, полученное пророками (пророком), передаваемое рядовым верующим через учеников. Носителями и пропагандистами доктринальных идей являются священнослужители, и поэтому миряне доверяют им так же, как и самим пророкам. Доктринальный мир начинается восприниматься верующими как более значимый и подлинный, чем повседневная жизнь. Это становится детерминантой таких поступков, как поиск единомышленников-единоверцев, совместные действия по отправлению религиозного культа, участие в таинствах и ритуалах для достижения как трансцендентных, так и интрumentальных целей.

Таким образом, доктринальное единство религиозной общности основывается как на субъект-субъектном взаимодействии входящих в нее акторов, так и на вере в реальность взаимодействия последних с высшими силами, осуществляемого посредством пророков и их учеников. При этом иерархия субъект-субъектного взаимодействия выстроена четко, опирается на догматы. Приверженность доктринальным идеям регулируется, контролируется и охраняется посредством религиозных институтов. Религиозные институты, являясь одним из видов социальных институтов, обладают значительной спецификой, но это — тема отдельного рассуждения.

Литература

Вебер М. Социология религии: (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М.: Юрист. 1994.

Лебедев С.Д.

Рефлексия религии в светском образовании как проблема межкультурной коммуникации

Кафедра социологии и организации работы с молодежью

Белгородского государственного национального исследовательского университета

Аннотация. В статье предпринимается попытка синтеза ряда теоретических положений с целью описания и дальнейшей диагностики российской ситуации с изучением религии в светском образовании. Последняя рассматривается как феномен межкультурной коммуникации, в которой участвуют конструирующие социальную реальность смысловые

паттерны светского и религиозного типов культуры. Важной характеристикой такой коммуникации является асимметричность позиций и рефлексивных возможностей актуальных культур в силу мейнстримного статуса светской. Предмет социологического изучения — характер осмысления религии в контекстах образовательной коммуникации. Обосновывается тезис, согласно которому проблема коренится в «нормативном» подходе к изучению религии в школе, традиционно предполагающем целостный смыслообраз религии, тогда как современная ситуация объективно делает её восприятие обучающимися множественным и изменчивым. Это предполагает необходимость разработки и внедрения социологического модуля образовательной рефлексии.

Ключевые слова: рефлексия религии в образовании, конфессионально ориентированное обучение, межкультурная коммуникация в образовании, светская и религиозная культуры, социологическая рефлексия образовательного процесса.

Lebedev S.D.

Reflection of religion in secular education as a problem of intercultural communication

*Department of Sociology and Organization of Work with Youth,
National research university «Belgorod State University»*

Abstract. The article attempts to synthesize a number of theoretical principles in order to describe and further diagnose the Russian situation with the study of religion in secular education. The latter is considered as a phenomenon of intercultural communication, in which the semantic patterns of secular and religious types of culture that construct social reality are involved. An important characteristic of such communication is the asymmetry of the positions and reflective capabilities of actual cultures due to the mainstream status of secular culture. The subject of sociological study is the nature of understanding religion in the contexts of educational communication. The thesis is substantiated, according to which the problem is rooted in the “normative” approach to the study of religion at school, which traditionally assumes a holistic sense of religion, while the current situation objectively makes its perception of students multiple and changeable. This implies the need to develop and implement a sociological module of educational reflection.

Keywords: reflection of religion in education, confessionally oriented teaching, intercultural communication in education, secular and religious cultures, sociological reflection of the educational process.

Введение (INTRODUCTION).

Проблемная ситуация, рассмотрению которой посвящена данная статья, связана с преподаванием знаний о религии в современной российской школе, в котором определяющим («модельным») выступает конфессионально ориентированный подход. С одной стороны, соответствующие образовательные практики в России уже почти четверть века устойчиво существуют по факту, имеют заметную поддержку в обществе и государстве и, по существу, превратились в институционализированную подсистему национальной системы образования. С другой стороны, доминирующее содержание и формы таких практик вызывают критическое отношение экспертного сообщества и значительной части общественности [18, 2013]. Вопрос об их дальнейшей эволюции остаётся острым и открытым.

В этой связи необходимо внимательно и системно изучать накопленный нашей школой опыт (позитивный и негативный) и живой процесс такого преподавания, и на основе этого постоянно искать и находить более оптимальные формы образовательной коммуникации в части религии, исходя из интересов и ценностей всех основных субъектов образования — прежде всего, обучающихся. Иными словами, следует не отменять и не оставлять «на откуп» стихийным политическим умонастроениям решение вопроса «религия и современная школа», но максимально согласовывать содержание и формы сложившегося присутствия знаний о религии в светской образовательной коммуникации с потребностями, ценностями и запросами различных субъектов образования, прежде всего, граждан. Этому призваны служить институциональные механизмы гражданского диалога, научной экспертизы и просветительства, где научно-экспертная функция представляется ориентирующей и направляющей.

Методология и методы (Methodology and methods).

В основу последующих рассуждений закладывается полипарадигмальный подход, предполагающий комбинацию различных социологических подходов и теоретических моделей с целью всестороннего и целостного описания предмета исследования. Он исходит из невозможности создания «интегральной» социологической теории, адекватно описывающей сверхсложную и постоянно изменяющуюся социальную реальность современности; необходимости комплексного принципа в исследовании и поиске решений «эмерджентных» социальных проблем; растущей дифференциации при размытии границ между отраслевыми социологиями и социальными и гуманитарными дисциплинами в целом [10, 2019, С. 620-621]. В данном русле осуществляется анализ и синтез положений ряда социологических теорий макро- и мезоуровня.

Методология и методы (Methodology and methods).

В основу последующих рассуждений закладывается полипарадигмальный подход, предполагающий комбинацию различных социологических подходов и теоретических моделей с целью всестороннего и целостного описания предмета исследования. Он исходит из невозможности создания «интегральной» социологической теории, адекватно описывающей сверхсложную и постоянно изменяющуюся социальную реальность современности; необходимости комплексного принципа в исследовании и поиске решений «эмерджентных» социальных проблем; растущей дифференциации при размытии границ между отраслевыми социологиями и социальными и гуманитарными дисциплинами в целом [12, 2019, С. 620-621]. В данном русле осуществляется анализ и синтез положений ряда социологических теорий макро- и мезоуровня.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion).

Мы обобщаем в данной статье несколько ключевых тезисов, определяющих методологический подход к исследованию вопроса изучения знаний о религии в системе светского образования.

1. Предметная область темы «религия в образовании» раскрывается в культурном измерении, что означает: 1) пространство смыслов, 2) конструирующих социальную реальность через представления и действия субъектов 3) и подчиняющихся закономерностям логики культуры.

Рефлексия понимается нами как действие в смысловом измерении, «мыследействие», если воспользоваться термином школы методологов. В данной связи содержательно её составляет (ре-)интерпретация некоторого смыслового содержания, функционально связанного с переклещением внимания мыслящего субъекта с цели на средства её достижения [4, 2007, С. 89]. Действие в материальном мире (предметное или коммуникативное) с необходимостью требует управляющего им мыследействия, которое методологически может быть рассмотрено автономно от него и даже может иметь полностью самостоятельный характер. Это последнее подчиняется специфическим смысловым закономерностям и правилам, не сводимым к закономерностям и правилам физического и социального миров. Эти закономерности и правила действуют в пространстве культуры.

Далее, к предмету изучения относятся не любые смысловые содержания, получившие «прописку» в культуре, но те, которые участвуют в «конструировании» и поддержании жизненного мира конкретных людей. Для этого они должны обладать свойствами актуальности и репрезентативности. Актуальность означает их непосредственное присутствие в повседневном «обороте», а репрезентативность — их свойство отображать и представлять для социальных субъектов общезначимую объективную реальность, быть знанием о ней. Только в этом случае есть основание говорить о смыслах как о, словами Дж. Александера, «культурных структурах» или «социальных текстах», которые неиллюзорно формируют одно из измерений социальной жизни [1, 2013, С. 63].

В свою очередь, логика культуры характеризует не все актуальные и репрезентативные смысловые структуры, но именно те из них, которые наиболее «концентрированно» представляют и воспроизводят некоторую культурную целостность в её структурно-содержательном ядре. Такие смыслы связаны с предельными («высшими») ценностями, имеют универсальный и экзистенциально значимый характер. Здесь встаёт вопрос о распознавании в некотором общем социокультурном пространстве системных паттернов культурных или, в

терминах П. Бергера и Т. Лукмана, «символических» универсумов. Такого рода распознавание осуществляется исключительно дедуктивным способом, с использованием идеально-типических моделей таких универсумов [11, 2000, С. 28-33]. В предметном плане нашего исследования, наиболее релевантными представляются идеальные типы светской и религиозной культурных систем.

Как следствие, культурная рефлексия в целом может быть определена как осмысление социальным субъектом какого-либо явления в логике определённой культуры, являющейся для него достаточно актуальной и репрезентативной. В свою очередь, предмет осмысления должен быть достаточно релевантен с точки зрения культурных универсалий — как в принципе, так и в контексте соответствующего универсума культуры. Если говорить о культурной рефлексии религии, то в современном обществе для неё принципиально значимы контексты светского и собственно конфессионального типов культуры. Именно они изначально «конструируют границы» мира религии и «мира вне религии», и именно на их основе религиозные и светские субъекты вступают в наше время в «постсекулярный диалог».

2. «Смысловая разметка» религии в современных обществах осуществляется в пространстве светской культуры и, как следствие, определяется её закономерностями. Влияние собственно религиозных концептуализаций в этой области весьма ограничено.

Данная ситуация определяется тем, что мы называем «асимметрией репрезентации» культурных паттернов светского и религиозного типов в обществах современности. Поскольку модернизация Нового и Новейшего времени в качестве одного из важнейших своих измерений предполагала секуляризацию [3, 1990, С. 131], современные общества в сравнении с обществами традиционными характеризуются «сокращением социального мира религии» [2, 1996, С. 700]. Если в общественном плане этот последний измеряется объёмом и плотностью сети отношений, непосредственно контролируемых и регулируемых религиозными институтами и структурами, то в культурном плане — репрезентативностью смысловых структур, интегрированных в религиозный дискурс или, как минимум, получивших религиозную санкцию.

Секуляризация, высвобождая институциональные связи из-под властного контроля религиозных центров, сокращала и сферу регулятивного влияния религиозных смыслов. Последние вытеснялись светскими аналогами — наукой, правом, эстетикой и прочими «подуниверсумами» знания, не требующими трансцендентного обоснования. Их глубинным ценностно-идейным базисом, аневизмом «религиозную парадигму», выступают метатеории «экслюзивного гуманизма» и его секулярных альтернатив, сформировавшиеся в XIX-XX столетиях [14, 2016, С. 470]. Результатом этого вытеснения явилось то, что светские паттерны социального знания составили его мейнстрим, тогда как паттерны религиозные (конфессиональные) оказались оттеснены на периферию социальной жизни — в большей степени, как в России, или в несколько меньшей, как в Соединённых Штатах Америки. Асимметрия их репрезентации характеризует все три, по П. А. Сорокину, измерения социальности: общественное — вытеснение светскими «информационными регулятивами» религиозных из институциональных полей и практик; культурное — сокращение актуального универсума религиозной культуры до культово-вероучительного ядра, при тотальном распространении светского универсума; субъектное (личностное) — практически всеобщий охват людей светской культурой при сохранении влияния религиозных культур на сравнительно небольшие группы активных верующих [10, 2015, С. 43-44, 212-220].

В этой связи закономерно, что и содержание самого религиозного комплекса получает в таком обществе, прежде всего, светскую оценку и интерпретацию. Знание о религии перекодируется в светском культурном ключе, и, если религиозная группа претендует на распространение аутентичного представления о своём вероучении, она сама вынуждена по возможности адаптировать его к светскому дискурсу [16, 2011, С. 12]. В ином случае религиозные символы, действия и концепты получают в нём отчасти стихийно-, отчасти целенаправленно-тенденциозную интерпретацию, далёкую от оригинала и зачастую противоречащую представлениям, ценностям и интересам самих верующих.

Как следствие сказанного, *культурная рефлексия религии осуществляется в режиме межкультурного взаимодействия*, где основными контрагентами выступают субъекты — носители светских и религиозных образцов мышления. Для указанного взаимодействия

характерно существенное количественное и качественное преобладание одной из сторон — именно, светской, которая в современных обществах значительно более репрезентативна, нежели любые конфессиональные универсумы. Из данного обстоятельства вытекает то, что обмен оценками, мнениями и интерпретациями осуществляется «на поле» светской культуры, которая, будучи стороной взаимодействия, в то же время формирует его язык и правила. В то же время приоритетным объектом осмысления становится проблематика, связанная с религией.

3. Предмет изучения — осмысление, которому подвергается религия в её релевантных для образования содержательных моментах.

В процессе образовательной расстановки ценностных и логических акцентов происходит «рекогносцировка» религии в представлениях человека и формирование устойчивой предметной «когнитивной карты», должной в дальнейшем ориентировать его в отношении этой области жизни. Указанная карта формируется в соответствии с закономерностями возрастной психологии и коррелирующими с ними целями и задачами образования на различных его ступенях. В плане формирования отношения к религии (не к собственно сакральному-сверхъестественному Предмету религиозного чувства, а именно к религии, как социальному и культурному явлению) важнейшим представляется подростковый возраст, которому соответствует ступень общего среднего образования. Именно здесь происходит столкновение первичных наивных и диффузных представлений с их критической рефлексией в контексте различных оценок и мнений, эффект которого усиливается возрастным психологическим максимализмом. Как следствие, в фокус внимания исследователя должна попадать, прежде всего, образовательная коммуникация и её внешний фон на уровне средней и старшей общеобразовательной школы.

Главная задача образования на данном его этапе — сформировать у обучающегося устойчивый усреднённый паттерн мировоззренческих представлений, ценностных ориентаций и поведенческих установок в отношении предмета изучения. Знаний здесь «приводится лишь столько, чтобы выработать у ученика убеждение, которого ему хватит на всю оставшуюся жизнь» [9, 2012, С. 339]. Специфика образовательного знания и способов его подачи на этом уровне состоит в том, чтобы сообщить целевому субъекту (обучаемому) такой содержательный блок знания и в такой форме подачи, которые в наибольшей степени работают на формирование соответствующего убеждения.

Содержание указанного ценностно-когнитивного паттерна задаётся общими параметрами социокультурной и политической ситуации, характеризующей социальную систему на данном этапе. В этой изоморфности доминирующего социального знания и образовательного знания проявляется принцип «рефлексии конгруэнтности» идеалов и реалий общества, обоснованный С. А. Шароновой в качестве базовой функции института образования [17, 2011, С. 85-87]. Реалии же сегодняшнего российского общества в плане его религиозной ситуации характеризуются противоречивыми трендами. Среди последних следует выделить: 1) общий тренд ревитализации религии и, как следствие, её актуализацию в публичной и частной сферах при почти полной атрофии институциональных механизмов для этого; 2) затяжные последствия социокультурной катастрофы начала 1990-х гг., стимулировавшие в обществе устойчивый интерес к религии и её массовую популярность, при крайне низком уровне массовой религиозной культуры и религиозведческой образованности; 3) доминирующие, при высоком уровне поддержки государства, позиции традиционных российских конфессий с фактическим приоритетом православия в лице РПЦ МП при их довольно условной институциональной самостоятельности; 4) массовые прорелигиозные — проправославные социальные настроения при нарастании в последние годы контрправославных и контррелигиозных альтернатив [13, 2018, С. 42-43].

Рефлексивный ответ системы образования представляет попытку соотнесения этих объективных фактов с доминирующими сегодня в российском обществе идеалами стабильности, патриотизма и традиционализма [5, 2007, С. 404]. Такая попытка установления их конгруэнтности выразилась в концепции конфессионально ориентированного преподавания знаний о религии. Указанная концепция предполагает а) преподавание знаний о религии в форме отдельного учебного предмета в массовой светской школе; б) совмещение ознакомительно-религиоведческих и ценностноориентирующих задач в контексте моноконфессионального изучения религии; в) содержательный акцент на изучении одной,

наиболее культурно-исторически близкой конфессии [7, 2004, С. 150]. Иначе говоря, она содержательно компромиссна, т.к. формально в целом учитывает и приоритетность светскости, и «заказ на религию» как «сверху», так и «снизу», и изменившийся характер социальной реальности. Однако тот факт, что именно образовательное поле взаимодействия актуализирующейся религии со светскими институтами в результате стало одной из главных арен их конфликта, свидетельствует, что некие значимые параметры светско-религиозной коммуникации учтены не были.

Как следствие, задачей социологической науки (на стыке социологий религии, культуры и образования) становится выявление такого «фактора X», а в конечном итоге, обоснование стратегии и тактик оптимального взаимодействия религиозного и светского векторов в сложившейся проблемной зоне образовательной коммуникации. Сложность его определения, как нам представляется, связана со следующим обстоятельством.

4. Рефлексия религии в условиях современности определяется и управляется не столько целостным смыслообразом, интерпретирующим в своём горизонте все моменты социальной жизни, соотносящиеся с религиозной сферой, но сложным фрагментированным конгломератом представлений и оценок.

Как справедливо отмечает Ж.Т. Тощенко, отношение к религии в постсоветском российском обществе характеризуется множественными противоречиями — парадоксами [15, 2008, С. 356-361]. Более того, «если раньше, — отмечают И.В. Задорин и А.П. Хомякова, — отчетливо выделялись большие группы людей, отличающиеся целостным, логически непротиворечивым, внутренне связанным мировоззрением как неким общим комплексом идеологических взглядов (например, русский — православный — лояльный РПЦ — против аборт и т.п.), то сейчас подобной целостности нет» [6, 2019, С. 179]. На наш взгляд, это закономерно. Симметричное осмысление человеком религии как «своего» либо «альтернативного своему» жизненного мира, целостное и последовательное, представляется идеализированной моделью, до определённой степени соответствовавшей реальному положению дел ранее, но утратившей репрезентативность в современной ситуации.

Объяснений этому несколько. Во-первых, это основополагающее влияние паттернов повседневного знания, фрагментированного, некогерентного, «ризоматичного» по своей структуре [19, 2003, С. 194-195]. Во-вторых, это прогрессирующий процесс фрагментации, усиления «мозаичности» всего современного (модерного) культурного поля [8, 2005, С. 43-45]. В-третьих, и это уже относится к собственно рассматриваемому предмету, важен свершившийся переход светской культуры в мейнстримное, средообразующее состояние, вследствие чего в ней утратили структурирующее значение контррелигиозные идеологии и произошла плюрализация форм отношения к религии: от классической contradicции «светское / религиозное» до индифферентности и даже парадоксального глубокого интереса к религиозным исканиям. Как выразил эту мысль Чарльз Тейлор, секулярность — не просто установка («вычитания религии»), это именно «положение, когда все мы лавируем между двумя противоположными установками, когда каждая интерпретация воспринимается именно как интерпретация, и, более того, неверие стало для многих основным выбором «по умолчанию» [14, 2016, С. 18]. В процессе такого лавирования неизбежна фрагментация восприятия с произвольным и на первый взгляд эклектичным подбором представлений «на выходе», когда одни ракурсы религии оцениваются и интерпретируются в одном, а другие — в совсем ином контексте.

Отсюда культурная рефлексия религии в наше время представляется не целостным единым паттерном, выстроенным в логике конфессионального (официального или «народного») либо светского (например, академически-научного или идеологически-секуляристского) дискурса, а, скорее, пестрым «лоскутным одеялом», включающим, по мозаичному принципу, представления и оценки из того и другого, а внутри каждого — из различных их разновидностей. «Сегодня индивиды «пишут» свои религиозные нарративы, используя понятия и символы, которые «выпали» из неких устойчивых систем смыслов, связанных с той или иной многовековой религиозной традицией» [20, 2015, С. 255]. Добавим: и из систем, связанных с более поздними секуляристскими воззрениями. Институциональная рефлексия системы образования работает ещё в старой парадигме, предполагающей выстраивание и трансляцию некоторого целостного, нормативного смыслообраза религии. Но сама ситуация, когда нет абсолютного преобладания репрезентации одной культуры над другой

(как при атеистической или конфессиональной модели), и в то же время нет симметрии их позиций во взаимодействии, делает невозможным такой смыслообраз. Он сразу же фрагментируется в восприятии обучающихся, причём заранее практически невозможно сказать, какая комбинация оценок и интерпретаций «выпадет» в конечном итоге в этот раз, какие именно аспекты религии будут истолкованы в позитивном и «близком», а какие — в отстранённом и индифферентном или даже скорее негативном ключе. Данная ситуация вписывается в модель «контекстуально-лабильной социальной идентичности», предложенную В.А. Ядовым [12, 2019, С. 498-509].

Соответственно, традиционное «нормативное прогнозирование» образовательного эффекта преподавания / изучения религии в школе в сложившейся ситуации обнаруживает свою явную недостаточность. Как следствие, здесь, как и в других проблемных сегментах образования, обнаруживается необходимость дополнительного рефлексивного модуля в форме социологического сопровождения (мониторинга). Результаты такого сопровождения призваны служить для обоснования управленческих решений в части совершенствования учебных программ соответствующих учебных дисциплин; организационно-методического и технического обеспечения преподавания; изменения режима образовательной коммуникации; подготовки, переподготовки и повышения квалификации педагогов; развития взаимодействия с широким кругом субъектов социокультурной образовательной среды.

Заключение (Conclusions).

Таким образом, проблема «религия в образовании» в том виде, как она существует в России, рассматривается нами как проявление в институциональном поле современного образования противоречий, характерных для межкультурной коммуникации. Массовая светская школа, в которой преподаются конфессионально ориентированные предметные дисциплины, создаёт ситуацию встречи и столкновения смысловых паттернов светского культурного мейнстрима и религиозных (конфессиональных) культур традиционных российских религий. В особенности остро этот вопрос проявляется на уровне общего среднего образования, что обусловлено его образовательными задачами и особенностями возрастной психологии обучающихся. Парадоксальность конфессионально ориентированного подхода к преподаванию / изучению религии усматривается нами в противоречии между качественно новым уровнем сложности рефлекслируемой образованием социальной реальности и стандартным подходом к её оценке / интерпретации, основанном на формировании и трансляции целостного смыслообраза религии. Реальная ситуация требует учёта возросшей фрагментированности и динамичности представлений людей о религии и всей социокультурной среды в целом, что определяет реальную культурную рефлексию религии обучающимися. Из этого вытекает необходимость социологической рефлексивной «надстройки», корректирующей образовательный процесс на систематической основе.

Литература

1. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. — М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2013.
2. Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. — М.: Аспект Пресс, 1996. С. 699-702.
3. Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 127-133.
4. Голицын Г. А., Петров В. Н. Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции (информационный подход). — М.: КомКнига, 2005.
5. Дубин Б. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. — М.: Прогресс-Традиция, 2007.
6. Задорин И.В., Хомякова А.П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2019. №3(94). С. 161-184.
7. Метлик И. В. Религия и образование в светской школе. — М.: Планета-2000, 2004.
8. Моль А. Социодинамика культуры. — М.: КомКнига, 2005.
9. Мосионжик Л. А. Технология исторического мифа / отв. ред. С.Е. Эрлих. — СПб.: Нестор-История, 2012.

10. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма / под ред. Т.Г. Человенко, А.И. Мраморнова. — М.: Орел; Ливны : Изд-во Новоспасского монастыря; Издательство «Спаское дело», 2015.
11. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. — СПб.: РХГИ, 2000.
12. Социология Ядова. Методологический разговор. — М.: Новый хронограф, 2019.
13. Сухоруков В. В. Существует ли консенсус относительно российского православия? // Социология религии в обществе позднего модерна. 2018. Т. 7. — С. 42-47.
14. Тейлор Ч. Секулярный век. — М.: ББИ, 2017.
15. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. — М., 2008.
16. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. — М.: Изд-во «Весь мир», 2011.
17. Шаронова С. А. Социология образования: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
18. Широкалова Г. С. Федеральный закон «О образовании в Российской Федерации» и место религии в учебном процессе // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2013. № 22. — С. 174-176.
19. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. — М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.
20. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). — С. 254-268.

Маркин К.В.

Эпистемология в социологии религии Томаса Лукмана

Научная лаборатория «Социология религии»

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Аннотация. В данной работе рассматривается проблема соотношения антропологического и социального определения религии в текстах Томаса Лукмана. Мы выдвигаем, и пытаемся защитить тезис о том, что текст «Невидимой религии» добавляет недостающие аргументы и избавляет от «религиозной недостаточности», другой текст, вышедший за год до ее собственного издания. Речь идет о «Социальном конструировании реальности» — работе, написанной Томасом Лукманом в соавторстве с Питером Бергером. Мы полагаем, что основные этапы существования социальной реальности, предложенные Бергером и Лукманом в «социальном конструировании», а именно: возникновение, функционирование и разрушение символического универсума не просто тесно связаны с тезисами «Невидимой религии» но могут быть до конца поняты только в рамках этого текста. С другой стороны, рассматривая эти работы как две части одного проекта мы избегаем многих ошибочных интерпретаций невидимой религии, как религии внеинституциональной, маргинализированной и сугубо приватной.

Ключевые слова: социология знания, эпистемология, невидимая религия, социальное конструирование реальности, Томас Лукман.

Исследование осуществлено в рамках проекта ««Невидимая религия» Т. Лукмана: истоки концепции и возможности применения для анализа современного русского православия» при поддержке программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018 — 2020 годах.

Markin K.V.

Epistemology in the Sociology of Religion by Thomas Luckmann

St. Tikhon's Orthodox University

Abstract. This paper deals with the problem of the relationship between the anthropological and social definition of religion in the texts of Thomas Luckmann. We put forward and try to defend the thesis that the text of the “Invisible Religion” adds the missing arguments and eliminates the “religious insufficiency”, another text that came out a year before its own publication. It is about the “Social

construction of reality" — a work written by Thomas Lukman in collaboration with Peter Berger. We believe that the main stages of the existence of social reality proposed by Berger and Luckmann in "social construction", namely: the emergence, functioning and destruction of the symbolic universe, are not only closely related to the theses of the "Invisible Religion" but can only be fully understood within the framework of this text. On the other hand, considering these works as two parts of one project, we avoid many erroneous interpretations of the invisible religion, as a non-institutional, marginalized, and strictly private religiosity.

Keywords: sociology of knowledge, epistemology, invisible religion, social construction of reality, Thomas Luckmann.

Введение

В работе Томаса Лукмана «Невидимая религия» мы можем обнаружить три основных определения религиозного: антропологическое, индивидуалистическое и социальное. [8, С. 53-72]. Если идея индивидуального и социального измерения не нова, то введение антропологического компонента влечет за собой определенные трудности. Лукман пишет, что особым антропологическим условием религии является трансцендирование биологического организма в мир «других», в мир ценностей и смыслов, где организм осознает себя как «Я». Этот процесс он называет фундаментально религиозным. [8, С. 48-49]. Этот тезис, с одной стороны, признает необходимость социального, с другой — подразумевает определенную «доличностную» религиозность, так как сам процесс формирования «я» является темпоральным. В результате, человеческая природа становится субстанционально религиозной, что очевидным образом ослабляет «научность» концепции Лукмана. Другим очевидным последствием является оппозиция дюргеймианской традиции. По большому счету, социология религии от Дюркгейма, для которого «Бог» и «Общество» — слова, в сущности, тождественные [2], до современных представителей английского секуляризма, пытающихся окончательно закрыть религиозный вопрос, отыскав субстанциональные основания «не религиозного» [7], считает религию частью социального мира. Лукман же утверждает нетождественность религиозного и социального в самом что ни на есть радикальном ключе. Это выглядит особенно странно, когда он описывает социальное измерение религиозного как объективное тотальное мировоззрение, обеспечивающее социальный смысл для существования общества [8, С. 53-56]. Данное определение сильно напоминает позицию Дюркгейма, которому никакое антропологическое условие не понадобилось. В данной работе мы попытались решить эту проблему, выдвинув тезис о том, что «Невидимая религия» добавляет недостающие аргументы и избавляет от «религиозной недостаточности», другой текст, вышедший за год до ее собственного издания. Речь идет о «Социальном конструировании реальности» [1] — работе, написанной Томасом Лукманом в соавторстве с Питером Бергером.

Религия в «невидимой религии»

Итак, в самом общем виде мы должны описать понятие религии у Лукмана. Например, Эндрю Вейджер так схематично изображает эту модель (таблица) [10, С. 183]:

Таблица

Универсальное антропологическое условие религии		
Первичный смысл: процесс социализации, посредством которого человек трансцендирует биологическую природу		
Социологические формы религии		
	Социальный (Объективный)	Индивидуальный (Субъективный)
Вторичный смысл: универсальный, функциональный	1) Мировоззрение	2) Идентичность
Третичный смысл: специфический, субстанциональный	3) От сакрального космоса к Институционально-специализированной религии	4) От интернализованного священного космоса к интернализованной официальной институциональной религиозности

Однако для нашей задачи кажется возможным упростить эту схему, акцентировав внимание на её трёхчастности. Мы будем говорить об антропологическом измерении религии как о трансцендировании биологической природы в мир других [8, С. 48-49]. О социальном измерении как о неспецифическом мировоззрении — наборе интерпретационных схем, связывающих повседневность со специфическим набором предельных значений сакрального космоса [8, С. 53-61]. И об индивидуальном измерении — неспецифической интернализированной системе релевантностей и её специфической биографической форме в индивидуальном сознании, обнаруживаемой в виде конкретных интернализованных значений сакрального космоса [8, С. 69-72].

Места взаимодополнений и теоретические ресурсы

Обратим внимание на социальное измерение религиозности. В «Социальном конструировании» мы узнаем это измерение в определении символического универсума как *«системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности»* [1, С. 157]. Там же уточняется, что понимание символического универсума сходно с пониманием религии у Дюркгейма. Эпистемологически, позиции авторов «Социального конструирования» и Дюркгейма на первый взгляд сходны. Так, символический универсум, который мы отождествили с социальным измерением религиозности понимается *«как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений»* [1, С. 158]. Это напоминает дюркгеймовские категории, задача которых — *«определять и охватывать остальные наши понятия: они являются перманентными рамками ментальной жизни»* [2, С. 722]. Однако Лукман, несомненно опирающийся на идеи Дюркгейма, вносит в его схему существенное изменение. У Дюркгейма *«религиозная идея родилась именно в этой возбужденной общественной среде и из самого этого возбуждения»* [2, С. 373]. Речь идет о коллективном религиозном ритуале, в котором возникает эффервесанс (всеобщее возбуждение), обозначающий сферу сакрального. Конкретные телесные практики вызывают эмоции, общие для группы практикующих, которые, в свою очередь, порождают категории понимания. [5, С. 5] У Лукмана символический универсум конструируется принципиально другим способом. Человек всегда оказывается перед существующей социальной реальностью, которая была сконструирована до него [1, С. 213]. Оставаясь в рамках социального, мы можем только принять существование сакрального космоса как данность. Тут же обнаруживается необходимость антропологического (или феноменологического) измерения. Называя трансцендирование человеческого организма религиозным феноменом, Лукман фактически выявляет уникальное свойство «доличностного» состояния организма. По словам Хуберта Кноблауха, в данном случае лукмановское трансцендирование напоминает «аппрезентацию» Эдмунда Гуссерля [6, С. 32] — способность опосредованного восприятия опыта. Тут нет обычной дихотомии «трансцендентное-имманентное», потому что нет «Я» как такового. Первые интерпретационные схемы рождаются в попытке осмыслить именно опыт трансцендирования. Хотя для появления «Я» социальный элемент необходим, он не имеет такой детерминирующей силы, как в модели Дюркгейма, более того, и биологическая природа, и возникшая личность постоянно находятся в диалектической связи как с обществом, так и друг с другом, то есть подвергаются взаимовлиянию и являются взаимозаменяемыми.

Итак, у Дюркгейма коллективные практики порождают общие эмоции и становятся основателями сакрального (оно же социальное), откуда проистекают основные категории познания. У Лукмана же появление первых интерпретационных схем выведено за рамки социологии религии в область философии антропологии. «Стремление» к их построению становится в некоторой степени иррациональной жадой, свойственной организму.

Следующим местом, где была сделана попытка интеграции религии в эпистемологическую модель, стал тезис о социальном распределении знания. Согласно Шюцу, которого Бергер и Лукман цитируют в «Социальном конструировании», знание в обществе распределено неравномерно [1, С. 32]. Это служит предпосылкой к профессионализации и институционализации различных сфер, что в свою очередь создаёт необходимость в

легитимирующем символическом универсуме, о котором шла речь выше. Хотя структурные элементы мировоззрения не могут быть названы религиозными, такая возможность появляется, если предположить, что они иерархичны [8, С. 56]. Мы предполагаем, что в этом тезисе Лукман опирается на Манхейма, который пишет, что мировоззрения иерархичны, не потому, что образованы ценностью, являющейся продуктом какой-либо идеологии, а в силу того, что человек переживает иерархически [4, С. 266]. В этой иерархической структуре каждый элемент *«зависит от оценки стоящего над ним, однако, самый последний элемент, стоящий выше всех других, получающий по этой иерархической шкале наивысшую оценку, должен как бы сам гарантировать свое качество; ... Этот конечный ценностный акцент в средние века переносился на нечто трансцендентное, на Бога»* [4, С. 267].

Итак, символический универсум связывает повседневность и предельные значения трансцендентного сакрального космоса, интернализация которого обеспечивает легитимность социальному распределению знания (институтам) и субъективному знанию индивида. Объективированные значения сакрального космоса и сами могут быть институализированы. Мы полагаем, что организации (институциональные церкви), «ответственные» за взаимодействие с сакральным космосом, несмотря на свой «профессионализм», не могут произвольно его корректировать, так как сами черпают из него свою легитимность, скорее их функция сводится к фиксации и толкованию. Именно поэтому предельные значения сакрального космоса максимально инертны, а их пересборка занимает длительный промежуток времени и оказывает огромное влияние на представление о реальности как таковой. Таким образом, мы подошли к следующему пункту.

Последний и один из самых важных моментов, который нам хотелось бы отметить — это рассмотренные в «Социальном конструировании» причины разрушения символического универсума. Бергер и Лукман видят их в социальных изменениях, благодаря которым разрушается монополия на очевидность сакрального космоса [1, С. 200].

В «Невидимой религии» Лукман более подробно описывает данную ситуацию. Мы можем постулировать довольно высокую степень соответствия между священным космосом и интернализированной системой «предельной» значимости для членов относительно простых обществ, однако это довольно проблематично сделать в ситуации институционально дифференцированного общества [8, С. 79]. Одна из причин этого усматривается в условиях быстрых социальных изменений: вопросы, которые были «предельными» для отцов, скорее всего, будут лишь в ограниченной степени соответствовать вопросам, имеющим «предельное» значение для детей. Однако первые были «заморожены» в священных текстах, доктринах и ритуалах. Таким образом, серьезная проблема институциональной специализации религии заключается в том, что «официальная» модель религии меняется более медленными темпами, чем «объективные» социальные условия, определяющие доминирующие индивидуальные системы «предельной» значимости [8, С. 81-82].

Итак, мы полагаем, что, хотя тезис об институциональной дифференциации, как минимум, восходит к Контю и Спенсеру, Лукман использует его в манхеймовском смысле, как *«борьбу культурных сфер за автономию. После того, как каждая сфера (например, искусство, наука, а также экономическая, политическая, да и вся прочая чисто чувственная жизнь) высвобождается из системы всеобщей связи, в рамках которой эти сферы и получали от лица главной жизненной ценности санкцию на существование и свой специфический смысл, она стремится конституироваться как явление самодовлеющее, как самоценность»* [4, С. 267].

Таким образом, появляющиеся системы предельной значимости вне сакрального космоса. В «Невидимой религии» Лукман не объясняет, почему мы можем считать эти системы религиозными и чем они отличаются друг от друга кроме набора новых, специфических для каждой сферы, объективированных смыслов. В дополнении к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» он поясняет свою позицию, ссылаясь на типологию опыта трансценденций [3], которые взяты из «Структур жизненного мира» [9]. Речь идет о типологии границ, с которыми человек сталкивается в этом мире и которые в большей или меньшей степени успешно преодолевает. Уровень малых трансценденций подразумевает опыт, который

не дан в настоящем, но возможен в будущем или был в прошлом. Примером малых трансценденций могут послужить пространственно-временные границы. Уровень средних трансценденций подразумевает возможность только опосредованного переживания опыта, которой никогда не может быть пережит непосредственно. Примером подобной границы является опыт «другого», а примером трансцендирования — попытка понимания другого, чувство единения друзей или влюбленных. Оба эти уровня обнаруживаются в повседневной жизни. Наконец, уровень больших трансценденций характеризуется отсылкой к другой, внеповседневной реальности. Примеры внеповседневной реальности разнообразны: мир религиозных представлений, научных теорий, сон, мечты, различные состояния психологических отклонений [9, С. 106-130].

Обычно, предельные объективированные смыслы иерархических систем субъективного опыта принадлежат уровню больших трансценденций, образующих сакральный космос. Его разрушение приводит не к исчезновению предельных значений, а к трансформации иерархической системы. Мы полагаем, что антропологическое измерение религии и здесь играет важную роль. Оно позволяет интернализировать и иерархизировать наборы объективированных смыслов, принадлежащих уровню средних и малых трансценденций, тем самым придавая опытам повседневной реальности квазисакральное значение, что позволяет легитимировать структуру как институционального, так и субъективного знания без отсылки к внеповседневной реальности.

Заключение

В данном тексте мы попытались показать, что «Невидимая религия» должна пониматься в рамках эпистемологической модели, предложенной в «Социальном конструировании». Эти работы имеют как минимум три точки соприкосновения, где частью описания структуры знания становится религия: возникновение символического универсума, его функционирование и разрушение. На этапе описания возникновения религиозного Лукман корректирует модель Дюркгейма в сторону баланса между индивидуальным и социальным. На стороне индивидуального играет антропологическое условие — возможность опосредованного восприятия. Категории знания возникают не в результате общих практик и эмоций, а в результате интерпретаций опыта трансцендирования. На этапе функционирования религия легитимирует социальное распределение знания, а следовательно, и порождаемые этим процессом институты. Здесь Лукман наделяет религию свойством, позамыслованным у Манхейма, а именно способностью актора выстраивать иерархии опыта. Наконец, говоря о разрушении сакрального космоса, т.е. объективированной модели устоявшихся иерархий, Лукман использует теоретический ресурс Манхейма и Шюца, выдвигая тезис о религиозной трансформации. В этот момент антропологическое условие религии также играет ключевую роль, становясь «гарантом» появления новых систем предельных значений на уровне опыта средних и малых трансценденций.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. / П. Бергер, Т. Лукман, М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
3. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. № 1 (13). С. 139–154.
4. Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм, М.: ПАО Говорящая книга, 2010. 744 с.
5. Роулз Э. Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. 2005. № 1 (4). С. 3–30.
6. Knoblauch Н. The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion под ред. J. Schlehe, E. Sandkühler, transcript Verlag, 2014. 29–50 с.
7. Lee L. Recognizing the non-religious: reimagining the secular / L. Lee, New York: Oxford University Press, 2015.
8. Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. / T. Luckmann, New York: MacMillan Publishing Company, 1967.

9. Schutz A., Luckmann T. The Structures of the Life-World / A. Schutz, T. Luckmann, перевод R.M. Zaner, D.J. Parent, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1989. 339 с.
10. Weigert A.J. Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited // Sociological Analysis. 1974. № 3 (35). С. 181–188.

УДК 316.45

Писаревский В.Г.

Методология исследования социально-демографических и поведенческих критериев у аудитории православных сообществ ВКонтакте

*Информационно-аналитический центр факультета социальных наук
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*

Аннотация. В статье рассматривается возникновение «цифровой социологии» как нового научного направления, ее основные методологические принципы, а также их реализация в эмпирических исследованиях в социальной сети ВКонтакте. Рассмотрена работа исследователя с таким инструментом как парсер данных, а также основные критерии использования данного метода.

В рамках парадигмы «больших данных» анализируются принципы построения выборки исследования, включая отбор сообществ и их участников. На примере православных сообществ ВКонтакте, посвященных семье, показаны такие приемы минимизации ошибки выборки и отбора максимально релевантной аудитории, как поиск пользователей в отобранных сообществах; нахождение пользователей одновременно в нескольких сообществах, что способствует однородности выборки; очистка от ботов и от пользователей, не установивших аватара; поиск пользователей с «открытой» датой рождения.

В статье выявлены социально-демографические критерии для анализа аудитории православных сообществ (распределение по полу и возрастным группам, география участников сообществ по странам и городам, семейное положение, количество детей), а также основной поведенческий критерий — коэффициент вовлеченности.

Коэффициент вовлеченности как исследовательский инструмент позволяет учитывать поведенческую активность участников сообществ, включая лайки, републикации, комментарии за все время существования тех или иных сообществ. Данный критерий позволяет оценивать степень влияния сообществ на своих участников, основываясь не на численности групп ВКонтакте, которая может отличаться в разы, а на степени участия подписчиков в жизни сообщества. В статье показано, что коэффициент вовлеченности в православных семейных сообществах в среднем выше, чем в светских сообществах аналогичной тематики. Это объясняется, в первую очередь, самой религиозной направленностью православных сообществ, что позволяет как активно вовлекать в различные коммуникационные активности существующих подписчиков, так и вовлекать новых.

Ключевые слова. Цифровая социология; большие данные; выборка в интернет-исследованиях; православные сообщества

Pisarevsky V.G.

Methodology of studying socio-demographic and behavioral criteria in the audience of orthodox communities in VKontakte social network

*Information and Analytical Center of the Faculty of social Sciences,
St. Tikhon's Orthodox University*

Abstract. The article discusses the emergence of "digital sociology" as a new scientific direction, its main methodological principles, and their implementation in empirical research in the social network VKontakte. The working process of the researcher with such a tool as a data parser is considered, as well as the main principles of using this method.

Within the framework of the "big data" paradigm, we analyze the principles of building a study sample, including the selection of communities and their participants. Using the example of Orthodox VKontakte communities dedicated to the family, we show such techniques for minimizing the sampling error and selecting the most relevant audience, as searching for users in selected communities; finding users in several communities at the same time, which contributes to the uniformity of the sample; clearing bots and users who have not installed an avatar; searching for users with an "open" date of birth.

The article identifies socio-demographic criteria for analyzing the audience of Orthodox communities (distribution by gender and age groups, geography of community members by country and city, marital status, number of children), as well as the main behavioral criterion — the engagement rate.

The engagement rate as a research tool allows to take into account the behavioral activity of community members, including likes, republications, and comments over the entire lifetime of certain communities. This criterion allows you to assess the degree of influence of communities on their members, based not on the number of VKontakte groups, which may differ at times, but on the degree of participation of subscribers in the life of the community. The article shows that the engagement rate in Orthodox family communities is higher on average than in secular communities of similar subjects. This is primarily due to the very religious orientation of Orthodox communities, which allows both active engagement of existing subscribers in various communication activities, and involvement of new ones.

Key words. Digital sociology; big data; Internet research sampling; Orthodox communities in VKontakte; engagement rate.

Интернет-исследования в современной социальной реальности развиваются все более стремительными темпами. Речь идет не только об онлайн-проециях традиционных социологических методов, таких, как онлайн-опросы и онлайн фокус-группы, но и о зарождении принципиально нового исследовательского метода, основанного на парадигме «больших данных» (Couldry, N., & Fotopoulou, A., 2014).

Впервые термин «цифровая социология» появляется в работах исследователя Сиднейского университета Деборы Луптон в 2012 году, а уже три года спустя выходит ее учебник по этому новому научному направлению (Lupton D., 2015).

Марк Кэрриган, исследователь из Великобритании, подчеркивает, что «цифровая социология может рассматриваться в самом широком понимании как раскрытие возможностей, которые дают цифровые инструменты (в том числе сообщества в социальных сетях) для переосмысления структуры социологического знания» (Carrigan M., 2013).

Рассмотрим основные методологические принципы цифровой социологии. Первый принцип формулируется следующим образом: процесс передачи информации приравнивается к процессу влияния. В максимальной степени данный принцип проявляется в социальных сетях, где мы можем наблюдать «вирусный» тип распространения контента с помощью лайков, публикаций, комментариев.

Второй методологический принцип вытекает из первого: если процесс передачи информации в современных условиях идентичен процессу влияния, то это влияние не может распространяться исключительно в онлайн среде, оно неизбежно проявляется и в офлайне, то есть привычной социальной реальности.

Понятно, что еще до становления цифровой социологии как отдельного научного направления проводились различные интернет-исследования, направленные на изучение формирующегося в сети социального пространства. Однако только в рамках цифровой социологии, становление которой по времени совпало с развитием социальных сетей, стало возможным сфокусироваться на изучении цифровых медиа (прежде всего, сообществ в социальных сетях), чтобы определить, какое влияние эти цифровые медиа оказывают на реальные социальные отношения и процессы.

Реализация второго методологического принципа цифровой социологии описывается в работах известного американского социолога Мануэля Кастельса. Взаимосвязь социальной реальности в Интернете (онлайн) с привычной социальной реальностью (офлайн) он характеризует как феномен «реальной виртуальности» (Кастельс М., 2004). Кроме того, Кастельс обращается и к первому методологическому принципу цифровой социологии, определяя способность к изменениям, реконфигурации как «решающую черту в обществе». При этом генерирование, обработка и передача информации становятся фундаментальными источниками власти и влияния.

Наконец, третий методологический принцип цифровой социологии состоит в том, что новизна исследуемого объекта определяется, в первую очередь, новыми цифровыми технологиями.

Методы цифровой социологии основаны на парадигме big data (больших данных), в рамках которой анализируются массивы в миллионы и десятки миллионов интернет-пользователей, исследуются их взгляды, привычки, поведенческие факторы. Применительно к сообществам в социальных сетях - это автоматизированный анализ анкет пользователей, заполненных при регистрации, использование исходного кода социальной сети для анализа ценностных ориентаций пользователей, контент-анализ сообщества на основании предпочтений пользователей, анализ социальных взаимосвязей пользователей в рамках сообщества (Ruppert E., Law J. and Savage M., 2013).

В роли источников больших данных выступают интернет-документы, социальные сети, блоги, измерительные устройства, радиочастотная идентификация, устройства аудио- и видеорегистрации, включая мобильные устройства и различные носимые гаджеты (например, фитнес-браслеты) (Baym, N. K., 2013).

Ключевые свойства больших данных принято обозначать аббревиатурой «3V», что расшифровывается как объем данных (volume), разнообразие данных (variety) и высокая скорость обновления данных (velocity) (Ахмедов С., 2018).

С исследованиями, основанными на big data, утверждает британский «цифровой социолог» Роджерс, связано будущее социологических исследований, поскольку, с одной стороны, именно во время эмпирических исследований big data могут рождаться новые исследовательские подходы, а с другой стороны, эти исследования позволяют социологам увидеть корреляцию между разрозненными фактами — например, такими, как культурные предпочтения участников исследования и их политический выбор во время голосований, а затем связать их в рамках единого социального пространства информационного общества (Rogers, 2013).

Основываясь на методологических принципах цифровой социологии, которые были описаны выше, рассмотрим православные сообщества в социальной сети ВКонтакте, посвященные семье.

В настоящее время самой большой социальной сетью в России является ВКонтакте с ежемесячной аудиторией в 97 миллионов человек, при этом генерируется более полутора миллиардов сообщений в сутки (Официальная статистика социальной сети ВК). Исследования в социальных сетях, основанные на парадигме big data, в западном научном сообществе развиваются достаточно давно (Mayer-Schonberger V. & Cukier, K., 2013), в то же время подобные исследования в российских социальных сетях, прежде всего во ВКонтакте, пока широко не распространены.

Для того, чтобы определить социально-демографический портрет пользователей конкретных сообществ ВКонтакте, используется функционал «рекламного кабинета» данной социальной сети. С его помощью можно определить: пол, возраст, страну и город пользователя, наличие высшего образования, семейное положение, профессию. Кроме того, с помощью рекламного кабинета ВКонтакте можно оценить суммарную численность аудитории интересующих исследователя сообществ (при этом, если пользователь состоит в нескольких сообществах одновременно, то он все равно будет учитываться как один человек), таким образом можно суммарно проанализировать до 25 сообществ.

Однако для более детализированных исследований необходимо использовать специализированное программное обеспечение - так называемые парсеры, с помощью которых можно решить более широкий круг исследовательских задач, в том числе осуществить проверку гипотез по интересующей нас целевой аудитории (Matres N, 2012).

Парсер осуществляет автоматизированный анализ сообществ ВКонтакте, их аудитории, а также социальных действий в онлайн, осуществляемых данной аудиторией (лайки, републикации, комментарии).

На сегодняшний день одним из самых мощных парсеров социальной сети ВКонтакте является сервис TargetHunter. В данной статье описываются принципы формирования выборки аудитории сообществ в сети ВКонтакте с помощью инструментов, предоставляемых TargetHunter (всего доступно более 150 критериев для анализа). (Сервис поиска аудитории в социальных сетях «ТАРГЕТ ХАНТЕР»).

Мы будем рассматривать основные принципы формирования выборки и работы с ней на примере православных семейных сообществ в социальной сети ВКонтакте. Отметим сразу, что лучше сужать тематику, по которой ищется информация, — к примеру, мы анализируем не все православные сообщества в сети ВКонтакте (хотя технически эта задача вполне реализуема), а только те, которые посвящены православной семье. Но и это не предел для «сужения» тематики — в рамках семьи можно сосредоточиться на следующих темах — знакомства, молодая семья, рождение и воспитание детей, общение со взрослыми детьми и внуками и т.д. Если же стоит задача получить общее представление о поведенческих характеристиках аудитории по определенной проблематике, то «сужать» тематику нет смысла (Baum N. K., 2013).

В выборку должны попадать сообщества с разным размером аудитории — и те, которые насчитывают десятки и сотни тысяч участников, и те, в которых состоит несколько тысяч человек. При этом оптимальным нижним пределом численности сообщества представляется граница в 1000 человек — для администрации сообщества это первый значимый рубеж в формировании аудитории.

Каким же образом мы отбираем конкретные сообщества для выборки? В парсере TargetHunter есть вкладка «Поиск», в которой мы выбираем подраздел «Сообщества» и затем «По ключевым словам». Далее мы вводим ключевые слова «Православие», «православный», «православная», «православные», задаем нижнюю границу численности участников сообществ — от 1000 человек и изучаем результат поиска. Было найдено 1027 различных сообществ, в названии которых присутствуют указанные ключевые слова. Безусловно, православных семейных сообществ гораздо больше, поэтому мы не только отбираем сообщества, которые называются, к примеру, «православная семья», но и ищем в данных сообществах в разделе «ссылки» рекомендованные группы аналогичной тематики. Считается, что для релевантного анализа необходимо отобрать не менее 10 групп.

Если мы формируем выборку, в которой находятся сотни и тысячи сообществ, то для окончательной выборки нам нужно учесть еще один критерий — однородность выборки. Для этого мы идем в раздел «Сбор-участники» и указываем условие, чтобы участники сообществ состояли как минимум в двух группах (в отдельных случаях можно указать и большее число групп, в которых одновременно должны состоять представители целевой аудитории).

Таблица 1

Православные семейные сообщества ВКонтакте для формирования выборки

№	Название сообщества	Ссылка на сообщество	Количество участников
1	Дети в счастливой семье. Православие.	https://vk.com/duhovno_nravstvennoe_vospitanie	127 418
2	Православная невеста и жена	https://vk.com/orthodox_nevesta	93 370
3	Православный муж и глава семьи	https://vk.com/public46320036	36 404
4	Православная семья	https://vk.com/pravosemya	66 587
5	Слова о любви. Брак	https://vk.com/public6900205	79 664

	и основы счастливой семьи		
6	Православная семья	https://vk.com/pravoslavnaya_semiya	26 960
7	Православная невеста, жена и мама	https://vk.com/kapelka_s	47 266
8	Православной маме	https://vk.com/pravmame	14 844
9	Православная семья. Секреты семейного счастья.	https://vk.com/orthodoxfamily	6 714
10	Православная семья — основа России	https://vk.com/club156991940	7 447

У нас стоит задача собрать максимально разнообразные сообщества, поэтому здесь и группа, посвященная мужу как главе семье, и сообщество «Православная семья — основа России», в котором интересующая нас тематика анализируется с православных позиций не только на микро-, но и на макроуровне.

Сформировав список сообществ, в которых состоит наша целевая аудитория, необходимо получить список всех участников данных групп. В социальной сети ВКонтакте у каждого участника есть свой уникальный номер, по которому сеть и программы-парсеры идентифицируют конкретного человека. Здесь важно, что - в отличие от традиционных социологических исследований, где респонденты обезличены и лишь отвечают определенным социально-демографическим критериям формирования выборки, - в цифровой социологии учитывается каждый респондент со всем набором присущих ему уникальных характеристик.

Следует отметить, что размер нашей выборки не равен сумме участников всех отобранных сообществ, поскольку один и тот же человек может состоять одновременно в нескольких сообществах, при этом учитываться он должен как один респондент. Для получения результата во вкладке «сбор» парсера выбираем значение «участники» и вводим ссылки на отобранные нами группы. Размер первоначальной выборки составил 354 969 человек.

Далее необходимо очистить нашу выборку от так называемых «ботов». Боты — это страницы ВКонтакте, созданные с помощью специального программного обеспечения, которые пытаются имитировать действия живых людей, но управляются роботом, либо же это взломанные страницы живых людей, которые также в дальнейшем управляются роботом. Если не очищать выборку от ботов, то ошибка выборки может быть достаточно большой и достигать до 10%.

Очистка от ботов — это наиболее ресурсоемкая операция, в парсере Target Hunter она осуществляется по методу Александра Волкова (Волков А., 2016). Согласно данному методу, парсер проверяет все сообщества, в которых состоят участники нашей выборки, с количеством участников от 50 до 10000, при этом представителей выборки должно быть как минимум 5 человек в каждом найденном сообществе. Далее выявляются сообщества без оригинальной картинки (аватара), этот список сравнивается с полученным ранее. Получившийся список участников вычитаем из первоначальной выборки и в результате имеем очищенную от ботов выборку. Применив описанный метод, мы получили выборку в 307 767 человек.

Следующим этапом в формировании выборки является очищение нашей целевой аудитории от людей, удаленных самой социальной сетью ВКонтакте, и тех, кто не установил какой-либо аватар. В результате такой очистки мы получили цифру в 307 754 человека. Это говорит о том, что, предыдущий этап работы с выборкой был выполнен очень тщательно.

Далее необходимо выделить тех, кто сделал открытой свою дату рождения. Дело в том, что при регистрации в сети ВКонтакте указывать дату рождения необходимо, но в дальнейшем ее можно скрыть — полностью либо оставив только число и месяц, скрыв год. Для корректной работы с выборкой нам необходимо отобрать лишь тех, кто указал полностью свою дату рождения. Для этого в разделе «инструменты-фильтр профилей» выбираем опцию «оставить тех, у кого возраст скрыт или не указан». Таким образом, мы получим тех, кто не указал свой

возраст, и далее с помощью раздела «инструменты-пересечение баз» из нашей выборки, получившейся после отсеивания ботов, вычитаем тех, кто не указал свой возраст. В итоге у нас получилась выборка в 105 665 человек. Это и есть наша итоговая аудитория, которую мы будем анализировать в дальнейшем.

В результате формирования выборки мы можем ее проанализировать по ряду критериев. Условно эти критерии можно разделить на две группы — социально-демографические и поведенческие.

Рассмотрим социально-демографические показатели нашей аудитории. В выборке - 79,8% женщин и 20,2% мужчин. По сравнению с распределением активных авторов в сети ВКонтакте — 51,8% женщин и 48,2% мужчин, мы видим значительное смещение в сторону женщин (Исследование компании Brand Analytics, 2018).

Данное смещение можно объяснить тем, что семейной тематикой традиционно в большей степени интересуются женщины, причем это касается всех сегментов данной тематики — от создания семьи до воспитания детей. Рассмотрим распределение нашей аудитории по возрастным группам.

Таблица 2

Распределение по возрастным группам аудитории православных семейных сообществ ВКонтакте (в процентах от общей выборки).

По 17	18-20	21-23	24-26	27-29	30-34	35-44	От 45
2%	2,6%	4,8%	8,2%	12%	23,6%	27,4%	19,4%

Из представленной таблицы видно, что в выборке доминируют старшие возрастные группы 30-34, 35-44 и от 45 лет. Это объясняется не только тематикой рассматриваемых нами групп, но и тем, что аудитория всей социальной сети ВКонтакте значительно повзрослела за последние 5 лет (Особенности аудитории ВКонтакте).

Рассмотрим страны, в которых находятся представители нашей целевой аудитории.

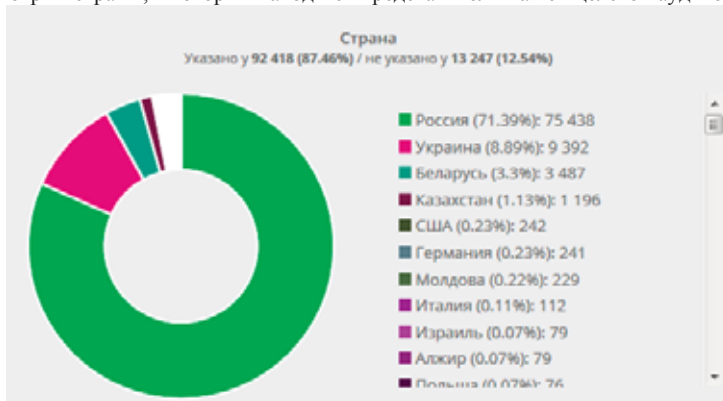


Рисунок 1. Страны присутствия участников православных семейных сообществ ВКонтакте

Традиционно на первом месте находится Россия, поскольку именно в ней лидирует социальная сеть ВКонтакте, на 2-4 местах также традиционно находятся Украина, Беларусь и Казахстан. В США и Германии находятся самые большие в мире русскоязычные общины, поэтому их присутствие в списке также неудивительно. Что касается других стран, например, Израиля и Италии, то можно сделать предположение, что в них для наших соотечественников более актуальны другие социальные сети, например, Instagram.

Рассмотрим города присутствия нашей целевой аудитории.

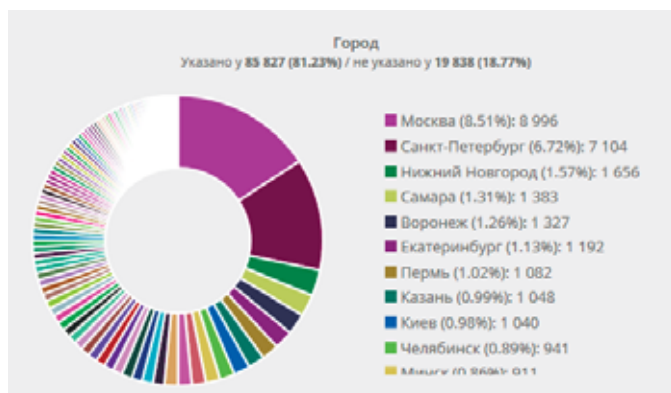


Рисунок 2. Города присутствия участников православных семейных сообществ ВКонтакте

Среди представленных городов лидирует Москва и «северная столица» - Санкт-Петербург. Далее мы видим города-миллионники, причем не только российские — в список попали Киев и Минск. В списке достаточно много и крупных городов: Новосибирск, Тольятти, Ижевск, Чебоксары, Ярославль, Белгород, Архангельск. Такое распределение аудитории можно объяснить тем, что, как отмечает ряд экспертов, Православие становится религией больших городов и мегаполисов (Русс К., 2015).

В разделе «инструменты-фильтр профилей» мы можем посмотреть, сколько детей у представителей нашей целевой аудитории. Этот критерий интересен тем, что, если, к примеру, в теме семьи нас интересует сегмент православных многодетных родителей, мы можем сформировать этот сегмент и в дальнейшем работать с ним, в том числе и традиционными социологическими методами, такими, как опрос и экспертное интервью. Стоит отметить, что большая часть пользователей ВКонтакте в целом не указывает информацию о своих детях.

Рассмотрим семейное положение представителей выборки.

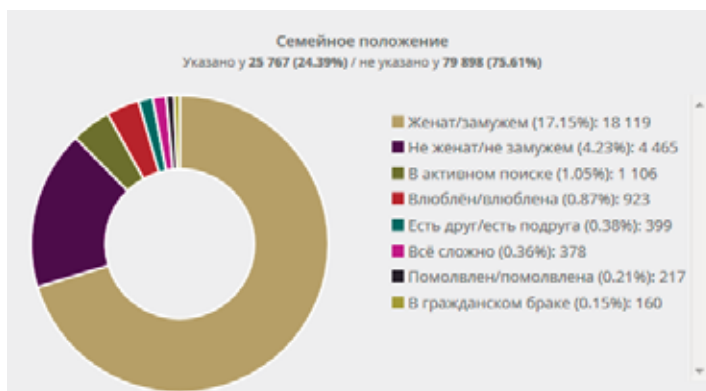


Рисунок 3. Семейное положение участников православных семейных сообществ ВКонтакте

Большая часть представителей выборки, указавших свое семейное положение, находится в браке (более 17%), при этом неженатыми себя отметили лишь 4%. Все остальные статусы семейного положения, которые предлагает ВКонтакте, представляются затруднительными для анализа, поскольку не вполне ясно, что имеется в виду под критерием «все сложно» или

«гражданский брак» (как именно он понимается участниками выборки). В то же время, как уже отмечалось, большая часть представителей выборки находится в браке, что неудивительно для пользователей православных семейных сообществ.

Таблица 3

**Количество детей у участников православных семейных сообществ ВКонтакте
(в абсолютных величинах и в процентах)**

1	2	3	4	5
5297	3399	1215	397	151
5%	3,2%	1,1%	0,4%	0,1%

У большинства представителей нашей целевой аудитории, которые указали информацию о детях, 1-2 ребенка. С каждым новым ребенком количество представителей целевой аудитории, у которых есть соответствующее количество детей, кратко уменьшается. С другой стороны, можно выдвинуть гипотезу о том, что многодетных родителей нужно искать в других православных сообществах. И это не только группы, имеющие в своем названии слово «многодетные». Для корректного решения данной исследовательской задачи необходимо отобрать большую часть православных сообществ (а это тысячи групп с суммарной аудиторией в несколько миллионов человек), сформировать из их участников выборку, согласно описанным выше принципам, и затем посмотреть количество детей в каждом отдельном сегменте аудитории.

Мы рассмотрели социально-демографические характеристики аудитории. Проанализируем теперь основной поведенческий критерий сообществ в сети ВКонтакте — коэффициент вовлеченности (engagement rate или ER).

Если мы хотим оценить степень влияния того или иного интернет-сообщества, мы не можем ориентироваться исключительно на размер его аудитории (то есть численность участников). В крупных сообществах пользователи зачастую номинально являются подписчиками, но приоритет сообщества для них крайне низок, и потому участия в его активности они практически не принимают. С другой стороны, в небольших сообществах чаще наблюдается более высокий уровень активности, что обуславливает и более высокий коэффициент вовлеченности. В то же время, как видно из представленных ниже в таблице данных, и в некоторых небольших сообществах коэффициент вовлеченности крайне низок, что может быть объяснено невысокой коммуникационной активностью участников сообщества.

Таблица 4

Показатели активности и вовлеченности аудитории православных семейных сообществ ВКонтакте (данные указаны за период с 01.07.2019 по 01.08.2019)

№	Название сообщества	Ссылка	Численность	Лайки	Комментарии	Коэффициент вовлеченности
1	Дети в счастливой семье. Православие	https://vk.com/duhovno_n_ravstvennoe_vospitanie	127418	191587	4172	51,71%
2	Православная невеста и жена	https://vk.com/orthodox_nevesta	93370	56013	-	21,84%
3	Православный муж и глава семьи	https://vk.com/public46320036	36404	2679	-	6,33%
4	Православная семья	https://vk.com/pravosemya	66587	23424	1261	19,78%
5	Слова о любви. Брак и основы	https://vk.com/public6900	79664	36843	614	19,05%

	счастливой семьи	205				
6	Православная семья!	https://vk.com/pravoslavniaya_semiya	26960	86358	2009	89,14%
7	Православная невеста, жена и мама	https://vk.com/kapelka_s	47266	75554	1683	63,13%
8	Православной маме	https://vk.com/pravmame	14844	-	-	-
9	Православная семья. Секреты семейного счастья.	https://vk.com/orthodoxfamily	6714	457	16	4,72%
10	Православная семья — основа России	https://vk.com/club156991940	7447	31727	447	69,08%

Как видно из таблицы, в православных сообществах коэффициент вовлеченности колеблется от 4,72 до 89,14% (эти значения в таблице выделены желтым цветом), среднее значение составляет 34,47%. Наивысший коэффициент вовлеченности у сообщества «Православная семья!», в котором состоят почти 27 тысяч человек.

Для того, чтобы оценить, насколько высокие показатели коэффициента вовлеченности получены в православных сообществах, необходимо провести сравнительный анализ по рассматриваемому показателю с сообществами светскими.

Таблица 5

Показатели активности и вовлеченности аудитории светских семейных сообществ ВКонтakte (данные указаны за период с 01.07.2019 по 01.08.2019)

№	Название сообщества	Ссылка	Численность	Лайки	Комментарии	Коэффициент вовлеченности
1	7я.ру — семья и дети!	https://vk.com/portal_7ya_ru	123162	6798	144	3,3%
2	Самая лучшая невеста, жена и мама	https://vk.com/mamaiya	1359581	264210	3919	8,22%
3	Время счастья. Дом. Семья. Дети.	https://vk.com/vremya_schastyia	1197014	90131	1993	3,93%
4	Мама и малыш	https://vk.com/momkid	1449456	479389	5789	15,86%
5	Семья. Здоровье детей и красота их мам.	https://vk.com/moda_sekret	53842	6656	51	6,23%
6	Мамы и дети. Семейное счастье!	https://vk.com/happyfamilies1	145397	6832	51	3,93%
7	Мастерская семейного	https://vk.com/work	4126	244	2	2,01%

	счастья	shopfh				
8	Мудрые родители. Семья. Дети	https://vk.com/m_roditeli	1662011	302511	4642	11,64%
9	Домоводство: любовь, семья, здоровье, рецепты, дом	https://vk.com/vk.dovodstvo	611933	37447	484	3,46%
10	Любовь. Семья. Дети	https://vk.com/lyubov_semya_deti	77277	193547	7141	69,29%

Как видно из таблицы, в светских семейных сообществах коэффициент вовлеченности колеблется от 2,01 до 69,29% (эти значения в таблице выделены желтым цветом), среднее значение составляет 12,08%. При этом максимальное значение рассматриваемого критерия (69,29%) у небольшого (относительно сообществ-миллионников) сообщества «Любовь. Семья. Дети».

В целом полученные значения намного ниже, чем в аналогичных по семейной тематике православных сообществах ВКонтакте. Это говорит о том, что сама религиозная православная тематика вовлекает пользователей в обсуждения и републикации значительно больше, чем тематика светская.

Представим основные выводы.

Во-первых, цифровая социология — относительно молодая отрасль социологической науки, но при этом она одна из самых динамично развивающихся. Цифровая социология построена на парадигме «больших данных», которая предполагает работу с огромными массивами неструктурированной информации с ее дальнейшим «структурированием» в соответствии с целями и задачами эмпирического исследования.

Если говорить о направлении исследования социальных сетей в Интернете в рамках цифровой социологии, то существует множество направлений исследования — социальные связи между ключевыми представителями целевой аудитории (выявление «лидеров мнений»), автоматизированный контент-анализ тональности и характера высказываний на огромных выборках в миллионы и десятки миллионов человек, наконец, анализ различных характеристик аудитории, о чем рассказывалось в данной статье.

При этом, безусловно, различаются и подходы к анализу данных. Если в традиционных социологических исследованиях вначале выдвигаются определенные гипотезы, которые предстоит в дальнейшем подтвердить или опровергнуть, то в цифровых исследованиях происходит поиск корреляций по всем данным до получения искомой информации, что позволяет выявить ряд значимых взаимосвязей.

Во-вторых, для массовых эмпирических исследований в рамках методологии «цифровой социологии» необходимо использовать автоматизированные средства сбора и анализа «больших данных» - парсеры. Наибольшие возможности представляет парсер TargetHunter, в котором можно отобрать и проанализировать аудиторию по 150 различным критериям. До недавнего времени данный метод повсеместно применялся в коммерческих исследованиях аудиторий различных брендов, а научных исследований, основанных на нем, было не так уж и много. Это обусловлено как стоимостью использования парсера (при этом отметим, что стоимость исследований, основанных на парсинге, минимальна по сравнению с полноценными big data исследованиями), так и сложностью выработки методологических подходов к решению тех или иных эмпирических задач.

Таким образом, критически важным является качество выборки — для того, чтобы получить максимально релевантную аудиторию, необходимо использовать ряд описанных в

статье принципов формирования выборки. Следует отметить, что данную методологию представляется возможным использовать при исследовании любых тематик в социальной сети ВКонтакте. Палитра использования метода парсинга в социологических исследованиях чрезвычайно широка — это предикативные исследования (к примеру, с помощью такого автоматизированного анализа представляется возможным очертить временные границы возникновения эпидемий гриппа в том или ином регионе страны), исследования политических предпочтений населения, отношения к различным социально-политическим и социально-экономическим инициативам и многое другое.

Перспективным представляется и комбинирование традиционных исследовательских методов с методами цифровыми, о чем писал британский «цифровой социолог» Роджерс (Ruppert E., Law J. and Savage M., 2013). К примеру, с помощью метода парсинга можно выявить лидеров мнений в рамках целевой аудитории, чтобы в дальнейшем провести с ними экспертные интервью или фокус-группы.

В-третьих, в статье были проанализированы пользователи православных семейных сообществ ВКонтакте по социально-демографическим и поведенческим критериям. Что касается социально-демографических критериев, то обращает на себя внимание смещение возраста участников в сторону старших возрастных групп, а именно 27-29, 30-34, 35-44. Между тем в исследовании православных сообществ ВКонтакте, проводимом нами в 2016 году, наибольшую численность демонстрировали возрастные группы от 22 до 30 лет. С другой стороны, данное смещение может быть объяснено тем, что наибольший интерес к семейным сообществам в социальных сетях традиционно показывают люди среднего возраста, и для полной картины было бы правильно исследовать всю совокупность православных сообществ ВКонтакте (более 10 тысяч сообществ).

Наиболее интересные результаты были получены по основному поведенческому критерию — коэффициенту вовлеченности. В православных семейных сообществах он значительно выше, чем в сообществах светских той же тематики (в первых средний показатель вовлеченности составил почти 35%, во вторых — 12,08%). Данный разрыв невозможно объяснить размерами сообществ, коммуникационными стратегиями различных сообществ и другими подобными факторами. На наш взгляд, основная причина большей вовлеченности в православных семейных сообществах состоит как раз в религиозной направленности контента. Это способствует как максимальному вовлечению в деятельность сообщества (через лайки, републикации, комментарии) существующих участников сообщества, так и привлечению новых активных участников.

Литература

1. Ахметов С. Big Data: с чего начать. URL: <https://vc.ru/flood/37763-big-data-s-chego-nachat> (дата обращения: 01.01.2020).
2. Волков А. Как очистить базу от ботов? 2016. URL: https://vk.com/evo_marketing?w=page-41179708_51894717/ (дата обращения: 01.01.2020).
3. Исследование компании Brand Analytics «Социальные сети в России: Цифры и тренды, осень 2018». URL: <https://br-analytics.ru/blog/socseti-v-rossii-osen-2018/> (дата обращения: 02.01.2020).
4. Особенности аудитории ВКонтакте. URL: <https://www.demis.ru/articles/celevaya-auditoria-vkontakte/> (дата обращения: 01.08.2019). **Ошибка! Источник ссылки не найден.**
5. Особенности аудитории ВКонтакте. URL: <https://www.demis.ru/articles/celevaya-auditoria-vkontakte/> (дата обращения: 03.01.2020).
6. Русс К. Великий пост в России: статистика. Беседа с аналитиками исследовательской службы «Среда», 2015. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/78328.htm> (дата обращения: 04.01.2020).
7. Сервис поиска аудитории в социальных сетях «ТАРГЕТ ХАНТЕР» - <https://vk.targethunter.ru>. (дата обращения: 04.01.2020)

8. 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 обращения: 05.01.2020).
9. Carrigan, M. (2013), What is Digital Sociology? January 12. URL: <http://markcarriganet/2013/01/12/what-is-digital-sociology/> (Дата посещения: 11.01.2020).
10. Couldry, N., & Fotopoulou, A. (2014). Social analytics: Doing digital phenomenology in the face of algorithmic power. Paper presented at the international communication association annual conference, May 2014, Seattle, WA. [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://www.emeraldinsight.com/doi/full/10.1108/S1042-319220140000013002> (Дата посещения: 09.01.2020).
11. Lupton, D. (2015), Digital sociology. London: Routledge. 2015. [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://eds.b.ebscohost.com/eds/results?sid=30b79ca2-c916-4387-8e8bc63f7a39d68b%40sessionmgr115&vid=0&hid=113&bquery=digital+Sociology&bdata=Jmxbmc9cnUmdHlwZT0xJnNpdGU9ZWZrZWxpdmlU%3d> (Дата посещения: 15.01.2020)
12. Mayer-Schonberger V., & Cukier, K. (2013). Big data: A revolution that will change how we live, work and think. London: John Murray, 242 p.
13. Marres, N. (2012). The redistribution of methods: On intervention in digital social research, broadly conceived. *The Sociological Review*, pp.139- 165.
14. Rogers, (2013), Digital methods. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 274 p.
15. Ruppert, E., Law J. and Savage M. (2013) Reassembling social science methods: the challenge of digital devices. Theory, Culture&Society URL: <http://tcs.sagepub.com/content/early/2013/05/13/0263276413484941.abst> (дата обращения 15.01.2020).

Покровская Т.Ю.

Религиозная память vs социальная память

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Аннотация. В данном материале автор рассматривает специфику социальной и религиозной видов памяти. Дается определение религиозной памяти, а также выделяются ее критерии.

Ключевые слова: память, идентичность, социальная память, религиозная память.

Pokrovskaya T.Yu.

Religious memory vs social memory

National research university «Belgorod State University»

Abstract. In this article the author examines the specifics of social and religious types of memory. The definition of religious memory is given, and also its criteria are allocated.

Key words: memory, identity, social memory, religious memory.

Вопрос феномена памяти и социальной памяти в частности затрагивается в работах достаточно большого количества ученых еще со времен Аристотеля и Платона. Память Аристотель относил к индивидуальной памяти, которая является «совместным действием души и тела», «ведь память... есть не само знание или ощущение, возвращающееся к нам в результате припоминания, а определенное свойство или состояние упомянутого знания или ощущения, приобретаемое по прошествии времени» [4]. При этом Аристотель говорит о том, что предметом памяти является прошлое. Христианские мыслители в своих работах уже указывали будущее, как направление памяти, в котором «...смещается понятие настоящего и

будущего, а прошлое также актуально, как и настоящее, поскольку то, что дано в Откровении, уже есть некая память будущего» [2, с. 19].

Более современные ученые, например, М. Хальбвакса определяет память, как «непрерывный ход мыслей, и она сохраняет то, что еще живет и способно жить в сознании той группы, которая его поддерживает» [6]. В последствии Алейда Ассаман, определяя различные виды памяти, уточняла, что «посредством памяти нация удостоверяется в собственной истории... Прошлое является не только объектом изучения, который можно положить в архив; вкупе с опытом, воспоминаниями, чувствами и различными элементами идентичности прошлое тесно связано с настоящим и будущим...» [2, с. 28-29]. Так или иначе в своих работах ряд ученых обращались к социальной группе, которая имеет общие память и воспоминания, возможность мыслить и транслировать события прошлого.

К изучению социальной памяти в разное время обращались Д. Локк, А. Шюц, П. Рикер, П. Бергер и другие так же, как и ряд современных российских ученых. «Традиционные подходы к социальной памяти... сосредотачивали свое внимание на отдельных социальных группах, либо на обществе в целом, утверждая определенную гомогенность социальной памяти, ее возможность делать людей равными путем приобщая к общему запасу исторических и социальных знаний» [1]. Например, интересный подход к социальной идентичности описывает Эрлих С.Е. отмечая, что первичная социализация закладывается человеку в раннем детстве его семьей и ближайшим окружением, «... первичная социализация представляет собой гораздо большее, чем просто когнитивное обучение... обстоятельства, в которой она происходит, сопряжены с большой эмоциональной нагрузкой. И есть достаточные основания считать, что без такой эмоциональной привязанности к значимым другим процесс обучения был бы весьма затруднителен, если вообще возможен. Ребенок принимает роли и установки значимых других, то есть интернализирует их и делает их своими собственными. Благодаря этой идентификации со значимыми другими ребенок оказывается в состоянии идентифицировать себя, приобретая субъективно понятную и благовидную идентичность» [8, с. 214-215].

М. Хальбвакс определяет память «социальными и культурными рамками, и рассматривает память как социально обусловленное явление [7]. Говоря о религиозной памяти, ученый отмечает, что «религия определяется через особый вид памяти». Если мы имеем ввиду классическую религиозность, мы говорим о религиозном сознании и религиозном поведении, как комплексе религиозных практик, при этом основываясь на выводах Панченко А.А., что «религиозность представляет собой особую форму мышления и мировоззрения» [5, с. 8]. Также, как и первичная социализация, религиозное сознание формируется в детском возрасте и под воздействием примера членов семьи, а также ближайшего окружения путем принадлежности к социальным практикам религиозного характера, а также принятием религиозного поведения и опыта близких. При этом нужно учитывать, что религиозное сознание может формироваться и в следствие переживания травматичных событий. «Когда речь идет о распаде традиционных ценностей (любви, морали, правде, истине и др.), когда человек предоставлен самому себе, он ищет утешения в религии, веря, что «высшие силы» смогут помочь. Будучи в сложных ситуациях предоставленным сами себе, не надеясь и не ожидая помощи, человек опирается на веру или свою религию. Это индивидуальное внутренняя вера в абсолютную и мистическую силу...» [9]. Так или иначе, в рамках любого религиозного действия человек апеллирует к сверхъестественным силам, основываясь на своем предыдущем опыте и/или опыте близких. Религиозную память можно определить как способ сохранения и передачи религиозного сознания и религиозного поведения. Религиозная память организует и на регулярной основе повторяет прошлое в настоящем, транслируя религиозные практики и смыслы прошлого в настоящем. И здесь мы учитываем не только социальную память, которая подтверждает единство нации, [1] но и о религиозную память, которая также определяет идентичность народа, передает религиозное сознание и практики определенного сообщества своим потомкам, сохраняя себя не только в особом языке, но и в действии: молитве, соблюдении поста, посещении церкви и др.

Литература

1. Аникин Д.А. Пространство социальной памяти : дис. ... канд. филос. наук. — Саратов, 2008.
2. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 232 с.
3. Дьяченко О.Н. Риторика как философия богопознания. Аврелий Августин. — Курск: Издательство Курского гос. ун-та, 2018. — 212 с.
4. Месяц С.В., ТРАКТАТ АРИСТОТЕЛЯ «О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ» *Перевод выполнен по изданию: Aristoteles, “De memoria et reminiscencia”, in: Aristotle. Parva naturalia. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
5. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России, «Алетейя». — СПб., 1998. С. 8.
6. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С. 8-27.
7. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти, пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. — М.: Новое издательство 2007. — 348 с.
8. Эрлих С.Е. Война мифов. Память о декабристах на рубеже тысячелетий. — СПб.; М.: Нестор-История, 2016. — 552 с.
9. Bakrač Vladimir B., Religioznost mladih u Crnoj Gori, doktorska disertacija. — Beograd, 2012.

Сухоруков В.В.

Осмысление воцерковленности российскими социологами религии

Интернет-портал «Социология религии», администратор

Аннотация. В статье рассмотрено, какой смысл вкладывают некоторые российские социологи религии в понятие «воцерковлённость» и сходные с ним концепты. Авторы могут быть сгруппированы в две категории: одни следуют подходу В.Ф. Чесноковой (с теми или иными модификациями), а другие — нет. Разные операционализации поддаются синтезу.

Ключевые слова: смысл, воцерковлённость, социология, религия.

Sukhorukov V.V.

Understanding churchliness by Russian sociologists of religion

Internet-portal “Sociology of religion” Administrator

Abstract. This paper is devoted to meaning of the concept “churchliness” and similar to this. Some Russian sociologists of religion may be grouped in two categories. It depends on whether they use V.F. Chesnokova’s approach. Synthesis of different operationalizations is possible.

Keywords: meaning, churchliness, sociology, religion.

Введение

Развитие религиозной ситуации по пути усиления межрелигиозных противоречий, ускорение и обострение околорелигиозных процессов, прогнозирование соответствующих событий — всё это требует от социологов религии точнее описывать свои объекты и предметы исследования, чтобы либо избегать парадоксов, либо решать их. Средства для этого «следует искать не столько на путях изучения объективной социальной фактуры, сколько через анализ интеллектуальной и мировоззренческой «оптики» наблюдателя и интерпретатора» [13, С. 86]. В арсенале отечественных обществоведов, проводящих количественные социологические опросы и интерпретирующих социальную реальность с помощью качественных методов, имеется несколько взаимосвязанных понятий: воцерковлённость, воцерковление, воцерковлённый и т.п. однокоренные слова.

Традиция, заложенная В.Ф. Чесноковой

Рассматривая исторически понятие воцерковлённости, можно обнаружить, что оно введено в российскую социологию религии более двадцати лет назад. Итоговой монографией, в которой были обобщены результаты, полученные В.Ф. Чесноковой — основательницей этой методологической традиции — стала книга под названием «Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века». В этом названии явно просматривается библейская реминисценция: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими» (Мф.7:13).

Предмет исследования первоначально сформулирован в общих чертах: «Выбранное нами явление **воцерковленности** человека, т.е. его, так сказать, «обжитости» в Церкви, — знание ее устава, обрядов, обычаев, короче, — повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим, — позволяет прощупать приверженность человека к данной религии через его **образ жизни**» [28, С. 8]. В дальнейшем концепция детализирована путём явного определения, но не понятия воцерковлённости, а родственного ему: «Воцерковление — это добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней **образа жизни** и **образа мыслей**» [28, С. 18]. Правда, в итоге определение несколько трансформировано: «Воцерковление человека — это освоение им церковного образа жизни, церковного способа мышления, церковных точек зрения, существующих на данный момент» [28, С. 275]. Здесь появляется интересная тенденция: если в начале монографии дефиниция содержала как явную, так и латентную переменную, то ближе к концу латентная переменная пропадает (см. рис. 1).



Рисунок 1. Структура дефиниций воцерковления по В.Ф. Чесноковой

В.Ф. Чеснокова разработала индекс воцерковлённости (В-индекс), состоящий из отборочного вопроса, пяти основных и шести дополнительных вопросов. По-видимому, именно введение дополнительных вопросов позволяет присоединить образ мыслей к образу жизни. С помощью этой методики можно всех респондентов с православной самоидентификацией ранжировать по пяти уровням:

- О — очень слабо воцерковлённые (нулевая группа),
- С — слабо воцерковлённые,
- Н — немного воцерковлённые (начинающие),
- П — полувоцерковлённые,
- Ц — воцерковлённые (церковный народ).

Относительно подробный разбор этой концепции был выполнен нами ранее [14, С. 118]. Но в той статье мы не рассмотрели вопрос-определитель: «Веруете ли вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?» [28, С. 31]. С такой формулировкой принципиально невозможно обнаружить превышение числа последователей конфессии над числом верующих в Бога, хотя на практике этот факт зафиксирован: «Существует, например, категория людей, которые точно знают, что они православные, но совсем не уверены, что верующие» [26, С. 36]. Вряд ли в этом виновата исключительно основательница. По-видимому, на её методику оказал

решающее влияние стандартный инструментарий Фонда «Общественное мнение» (далее — ФОМ), с которым она имела дело: «Веруете ли вы в Бога и к какому вероисповеданию себя относите?» [28, С. 16]. Но с логической стороны эти вопросы существенно различаются: для работы с понятиями ФОМ использовал конъюнкцию, а В.Ф. Чеснокова — импликацию. Нам трудно судить о том, улавливали ли эту разницу респонденты, но вариант с конъюнкцией выглядит более предпочтительным, чем с импликацией, потому что он допускает отношение координации между входящими в неё понятиями, в то время как импликация ориентирует респондента на родо-видовое отношение, затрудняя ответ для «конфессиональных атеистов». Вообще говоря, концептуальная чистота невозможна без полного разделения этих вопросов в анкете и, как следствие, снятия теоретического давления с респондента (что вовсе не означает запрета на совершение логических операций с заполненными анкетами). Действительно, «православный неверующий» — это внутренне противоречивый конструкт, но социолог религии должен допускать возможность религиозной неграмотности респондента, даже если её эмпирическое выявление не входит в задачи исследования. По-видимому, будучи верующей православной, основательница методики не могла допустить, что кто-то причисляет себя к последователям конфессии, не веруя в Бога, поэтому невольно ухудшила и без того не идеальный вопрос ФОМа.

Обратим внимание на ещё одну ранее выпавшую из фокуса нашего внимания, но весьма характерную деталь — двойственность наименований первой и последней групп. Что касается «церковного народа», то его синонимичное название — «воцерковлённые» — свидетельствует о направленности В-индекса скорее на поиск максимально православных людей, чем на нейтральное описание их религиозного поведения. Далее, другое наименование последней («нулевой») группы — «очень слабо воцерковлённые» — свидетельствует о том, что в интерпретации В.Ф. Чесноковой невоцерковлённых православных не может быть в принципе — все они хоть сколько-нибудь, пусть даже очень слабо, но все-таки воцерковлены.

В этом моменте проявилось некоторое отличие позиции Ю.Ю. Синелиной (ученицы и последовательницы В.Ф. Чесноковой), заключавшееся в явном предпочтении терминов «воцерковлённые» (сокращение не «Ц», а «В») и «нулевая группа» (сокращение не «О», а «0»), хотя в той или иной форме она всегда ссылалась на основательницу:

«В нашем исследовании *уровень религиозности населения измерялся с помощью апробированной методики определения уровня воцерковленности респондентов (В-индекс)*, который введен в исследования по социологии религии последних лет В.Ф. Чесноковой» [19, С. 96].

«Более 10 лет назад В.Ф. Чесноковой была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих, основанного на пяти показателях религиозного образа жизни (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Евангелия, молитва, пост)» [20, С. 89].

«Анализ религиозного поведения был проведен по методике В.Ф. Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМом в 1992 г.» [21, С. 104].

«Поскольку в задачу исследования входило сопоставление религиозного поведения православных и мусульман, мы модифицировали методику Чесноковой и сформулировали вопросы анкеты так, чтобы и мусульмане могли на них ответить» [22, С. 90].

В целом работы Ю.Ю. Синелиной лежат в русле трактовки В.Ф. Чесноковой, но во время сравнительного анализа религиозного поведения и ценностных ориентаций православных и мусульман она существенно изменила методику в двух аспектах.

Во-первых, были исключены вопросы, которые ориентированы на православие, но не имеют аналога в исламе (частота исповеди и причащения, соблюдение постов), а в остальных вопросах для мусульман храм был заменен на мечеть, Евангелие — на Коран [22, с. 91]. На наш взгляд, следовало бы оставить вопрос о постах, потому что в исламе они тоже присутствуют, хотя и в существенно отличающемся виде. Более того, один из них — пост в месяц рамадан — входит в число пяти столпов ислама. Кроме рамадана для поста подходят месяцы мухаррам,

шавваль, зуль-хиджа (поэтому в вопросе можно оставить множественное число постов) и дни понедельник, четверг (что очевидным образом может быть включено в наивысший вариант ответа вместо среды и пятницы). В дальнейшем [21, С. 110] исламские посты были описаны корректнее, чем при сравнительном анализе православных и мусульман, хотя из постных месяцев упоминается только рамадан.

Во-вторых, итоговая классификация православных по уровню воцерковлённости стала не пятичленной, а четырёхчленной: вместо слабо и очень слабо воцерковлённых появилась группа «невоцерковлённые» с исламским аналогом «нерелигиозные» [22, С. 91]. Что это за группа — загадка. С одной стороны, в методике В.Ф. Чесноковой количество итоговых групп зависит не от числа вопросов, а от того, сколько вариантов ответа в каждом из них, потому что для причисления респондента к той или иной группе воцерковлённости выбирается всегда самый сильный вариант из пяти имеющихся. Даже при сокращении числа вопросов количество вариантов ответа в каждом из них осталось неизменным, значит, классификация Ю.Ю. Синелиной должна была по-прежнему оставаться пятичленной. Исходя из того, что суммы по столбцам в таблице 2 [22, С. 91] составляют $100\% \pm 1\%$ (что, по-видимому, обусловлено округлением), можно предположить, что невоцерковлённые — это сумма слабо и очень слабо воцерковлённых. С другой стороны, дальнейшая работа Ю.Ю. Синелиной показывает, что невоцерковлённые оказываются не суммой групп С и О, а просто иным названием группы С, т.к. находятся на месте этой группы в общей типологии: «В соответствии с методикой В.Ф. Чесноковой можно выделить пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные» (В), «полuvoцерковленные» (ПВ), «начинающие» (Н), «невоцерковленные» (НВц), «нулевая группа» (0)» [21, С. 110]. Таким образом, трудно понять, куда в статье [22, С. 91] исчезли очень слабо воцерковлённые (они же — нулевая группа).

В.В. Локосов, используя совместно с Ю.Ю. Синелиной методику В.Ф. Чесноковой для измерения воцерковлённости, в целом занимает ту же позицию. В таблицах 2 — 7 он постоянно выделяет неверующих, православных, воцерковлённых, невоцерковлённых, мусульман [15, С. 84-87]. Таким образом, конкурируя с понятием «нулевая группа», в дискурсе социологов религии всё более и более утверждается понятие «невоцерковлённый». Вероятно, В.В. Локосов включил в него очень слабо и слабо воцерковлённых, а к группе воцерковлённых присоединил полuvoцерковлённых, но остаётся неясным, где оказались начинающие. Или же, если слияния групп не было произведено, то мы должны констатировать, что часть данных не нашла отражения в его статье. Кроме того, заголовок таблицы 1 из [15, С. 83] содержит в себе только формулировку вопроса с импликацией, хотя некоторые данные (например, за 1997 год) получены при использовании стандартного ФОМовского вопроса с конъюнкцией [28, С. 16]. При публикации своей таблицы 1 [28, С. 8], которую привёл В.В. Локосов, основательница методики уклонилась от указания общего вопроса в заголовке.

К сторонникам трактовки В.Ф. Чесноковой относится И.В. Налетова. Она не вводит собственной классификации (употребление словосочетаний «глубоко воцерковлённый», «слабо воцерковлённый» происходит в менее формальном ключе), а отстаивает необходимость ориентироваться на самоидентификацию респондента, указывая на серьёзный мистический компонент в народном православии, который не улавливается вопросами, ориентированными на знание догматики. Размыванию православной веры на территории России способствовало и мощное атеистическое давление. И.В. Налетова критикует Д. Фурмана и К. Каарияйнена за то, что они «смешивают традиционную религиозность с воцерковленностью, что допустимо только в малой религиозной группе, секте, протестантской общине, но не в православии» [17, С. 133]. Но, например, В.В. Локосов употребляет данные понятия как синонимичные: **«...религиозность выступает фактором повышения провластных ориентаций. Это подтверждает рост политической лояльности воцерковленной группы по сравнению с невоцерковленной, т.е. чем выше степень религиозности человека, тем выше его поддержка политической системы»** [15, С. 88]. Кроме того, Ю.Ю. Синелина, сравнивая православных и мусульман, считала религиозность вторых аналогом воцерковлённости первых, что подтверждается её таблицей 2 [22, С. 91]. Таким образом, мнение И.В. Налетовой о

существенном различии между религиозностью и воцерковлённостью, по-видимому, ошибочно. Вероятно, воцерковлённость является видовым понятием по отношению к религиозности.

В условиях Мордовии методическую традицию В.Ф. Чесноковой и Ю.Ю. Синелиной продолжает О.А. Богатова. Подсчитывая долю «конфессиональных» («полностью воцерковленных», «религиозных») верующих, достигших пятой позиции по какой-либо шкале (либо четвертой по шкале исповеди и причащения)» [3, С. 139], она выбрала наиболее радикальный вариант, когда причащение поднимает респондента на группу выше по сравнению с уровнем ответа. О.А. Богатова полагает, что понятие воцерковлённости синонимично конфессиональной вовлечённости [3, С. 138], степени конфессионализации [3, С. 141]. Существенное влияние на её работу оказали Д.Е. Фурман и К. Каариайнен, что выразилось в подтверждении их тезисов о православном консенсусе [3, С. 138] и религиозной эклектике [3, С. 139], а также в измерении показателей религиозного сознания по их методике [3, С. 140].

К.С. Дивисенко, О.В. Тупахина, А.Э. Белов творчески развили подход В.Ф. Чесноковой, не выходя за рамки её дефиниции воцерковлённости [8, С. 30; 9, С. 202]. С одной стороны, как и Ю.Ю. Синелина, эти соавторы сопоставляют данные, полученные при исследовании разных религиозных традиций, хотя протестантизм, вероятно, ближе к православию, чем ислам. С другой стороны, если Ю.Ю. Синелина развивала тенденцию к синтезу, рассматривая православных самих по себе и вместе с колеблющимися [21, С. 107], то эти авторы используют противоположную — аналитическую — логику, выделяя пять подгрупп в группе Ц [9, С. 204] в соответствии с количеством шкал, по которым респондент достиг наивысшей позиции. Важно подчеркнуть, что эта типология, будучи основана на натуральном числе, позволяет использовать весь арсенал математических методов обработки социологических данных, которые связаны со шкалой отношений.

Более того, мы предлагаем развить этот подход далее. К.С. Дивисенко с соавторами делили группу Ц по количеству переменных с наиболее сильным значением, на пять частей — это вполне естественно, если они использовали только основные вопросы В-индекса. Но при подключении дополнительных вопросов с целью получения научно новой или практически значимой (особенно для задач церковного управления) информации возникает некоторая коллизия. В группе Ц появляются люди, которые не имеют ни одной самой сильной позиции, т.к. они подняты туда из группы П благодаря дополнительным вопросам. Следовательно, дробление группы Ц следует сделать более детальным.

В рамках аналитической логики «в анкете были умышленно разделены вопросы об участии в Таинствах Евхаристии и Исповеди» [8, С. 32]. Эмпирическая регистрация каждого таинства отдельно — давно назревшая методическая проблема. Возможные возражения о том, что в литургической практике причащение не осуществляется без исповеди, преодолеваются двумя обстоятельствами. Во-первых, исповедь может производиться без причащения, следовательно, полной зависимости между этими таинствами нет. Во-вторых, задавая именно отдельные вопросы, социолог может обнаружить нарушение правила связанности причащения с исповедью, когда частота первого превышает частоту второго. Это точно такая же ситуация, как с верой в Бога и конфессиональной самоидентификацией: если задавать соответствующие вопросы строго последовательно (или в конъюнктивной, имплицативной или другой связке), то принципиально невозможно обнаружить тех православных, которые не верят в Бога, а они есть. Таким образом, мы полностью поддерживаем эту новацию К.С. Дивисенко, О.В. Тупахиной и А.Э. Белова.

Менее однозначна другая инициатива этих соавторов — использовать для разных видов религиозной деятельности шкалы с разными перечнями ответов, что отразилось в их таблице 2 [8, С. 31]. С одной стороны, это вроде бы вполне естественный подход: религиозные практики, действительно, могут исполняться с неодинаковой частотой. С другой стороны, частота может быть и одинаковой даже для различных религиозных действий: например, ничто не мешает респонденту и молиться, и читать Библию несколько раз в день, но для Библии самый частый вариант — «стараюсь читать каждый день», а не «несколько раз в день». То же самое может

касаться и всех других религиозных практик, в том числе Евхаристии. Даже если участвовать в этом таинстве несколько раз в день запрещено, то наличие ненулевого количества ответов будет говорить о том, что респонденты либо причащаются в нескольких храмах, либо не совсем верно понимают Причастие, либо просто халатно заполнили анкету.

Вариант невнимательности рассматривают К.С. Дивисенко, О.В. Тупахина, А.Э. Белов в отношении вопросов о присутствии на литургии и посещении храма: «Также сопоставление этих частот позволяет проверить, насколько респонденты внимательно отвечают на вопросы при заполнении анкеты. Так, в наших данных не обнаружено ни одного случая, где частота присутствия на литургии была бы выше, чем частота посещения храма» [9, С. 208]. На наш взгляд, это не единственное объяснение. Например, респондент понимает литургию как-то по-своему (включая в это понятие любые производимые вне храма молебны с участием священника, например, кладбищенскую панихиду, водосвятие иорданей, елеосвящение на дому и т.п.). Или респондент участвует в каких-то дополнительных — не исключено, что иноконфессиональных — литургиях вне храмового пространства. Возможен вариант, что респондент воспринимает богослужение в величественном кафедральном соборе настолько торжественно, что он не считает это эквивалентным посещению храма со стандартными молитвенными целями.

Ссылаясь на основательницу методики, А.В. Ситников пишет: «Под воцерковлением понимается добровольное усвоение человеком установленного в Церкви образа жизни и образа мысли» [23, С. 60]. Если вернуться к рис. 1, то трактовка А.В. Ситникова соответствует дефиниции в конце, а не в начале итоговой монографии В.Ф. Чесноковой, т.е. латентная перемнная отсутствует, остались только явные.

Однако в подходе А.В. Ситникова есть и существенная новизна: «Методика определения степени (индекса) воцерковленности, используемая в настоящей книге, базировалась на работе В.Ф. Чесноковой, но была несколько изменена: применялись большее число показателей, а также иной метода расчета индекса воцерковленности» [23, С. 61]. Наиболее сильно модифицированы вопросы о чтении и о посте (они были разбиты на несколько частей: отдельно Евангелие, православная литература, православная пресса, отдельно все главные посты, великий пост, среда и пятница). В индикаторе посещения произошла замена храма на церковную службу. Были добавлены вопросы о православных сайтах, десяти заповедях, статусе прихожанина в каком-либо храме. Потом каждому вопросу приписывался весовой коэффициент — по результатам экспертного опроса они попали в промежуток от 3,3 до 10. За ответы начислялось разное количество баллов (от 0 до 1) в зависимости от того, какой уровень принадлежности к Церкви этот ответ показывал. Затем полученный балл умножался на весовой коэффициент вопроса, и результаты всех вопросов суммировались, что давало возможность определить место респондента на одномерной оси воцерковленности.

Рассказывая об источнике своей итоговой классификации, А.В. Ситников пишет: «В.Ф. Чеснокова выделяет несколько групп: слабые по степени воцерковленности, начинающие, полувоцерковленные, воцерковленные» [23, С. 60]. Обратим внимание, что для наивысшей группы он выбрал наименование «воцерковлённые», которое употребляется чаще и теснее связано с названиями других групп и В-индекса в целом, а не «церковный народ», которое ближе к исходному сокращению «Ц». Кроме того, нельзя не заметить, что первые две группы объединены в одну — слабых по степени воцерковленности. У самого А.В. Ситникова получилось разделение итоговой шкалы (теоретически она попадает на промежуток от 0 до 90,9, но эмпирически оказалась от 0 до 6,729) на четыре равных части: невоцерковлённые, слабовоцерковлённые, средневоцерковлённые, сильновоцерковлённые [23, С. 64]. Таким образом, происходит дальнейшая социологическая легитимация «невоцерковлённых православных». Но совершенно неясно, как их можно будет сопоставлять с результатами последующих опросов. Когда кто-то наберёт больше баллов, чем 6,729, потребуется пересчёт групповых интервалов, значит, невоцерковлённые (и остальные) православные окажутся связаны с другими числами. По-видимому, придётся вводить какие-то корректирующие

коэффициенты, приводящие вновь получаемые баллы к шкале, которая изначально была найдена эмпирически.

Большим эвристическим потенциалом обладает другой тип респондентов, который находится вне вышеописанной основной классификации: «Для сравнения были взяты семь активных православных, т.е. тех, кто посещает религиозные службы чаще, чем один раз в месяц (таких оказалось 12% населения)» [23, С. 146]. Это более строгий критерий, чем использует В.Ф. Чеснокова и чем принято среди зарубежных исследователей: «Посещение церквей раз в месяц — нормальное общепринятое в социологии религии измерение религиозности, и по этому измерению Россия находится на одном из последних мест в Европе и мире» [18, С. 55]. И все-таки понятие «чаще одного раза в месяц» входит в понятие «раз в месяц или чаще», значит, в этом аспекте инструментарий А.В. Ситникова является частью методики В.Ф. Чесноковой. Таким образом, в масштабе отдельной шкалы активный православный — это видовое понятие по отношению к воцерковлённому православному. В масштабе всего В-индекса видовой статус активного православного вытекает из того факта, что респондент может попадать в число воцерковлённых по разным шкалам (соединённым операцией логического сложения), и посещение храма — одна из них, но не единственная.

В целом подход А.В. Ситникова обладает некоторыми достоинствами по сравнению с оригинальным. Во-первых, если правила обработки и оценки данных частично получены в результате предварительного экспертного опроса, частично в ходе самого исследования установлены эмпирически, то они нуждаются в менее серьезном теоретическом обосновании и меньшем количестве полемических усилий, ведь трудно спорить с экспертами и фактами. Во-вторых, солидное количество шкал, их разный вес и переменная дробность (можно вспомнить о нечётких множествах) лучше согласуются с интуитивными соображениями, чем одинаковое отношение к пяти шкалам с фиксированными вариантами. В-третьих, выделение дополнительной группы активных православных делает представление о религиозной ситуации более полным.

Но есть и существенные изъяны. Во-первых, конструктивная валидность методики, полученной таким способом, всегда может быть оспорена не только теоретически (найти расхождения между аутентичными нормами религии, с одной стороны, и тем, как они представлены в методике, с другой стороны), но и эмпирически: изменение состава экспертов или опрос новых респондентов в рамках тех же параметров выборки, вероятно, повлекут за собой другие весовые коэффициенты или максимальные баллы. Во-вторых, неясен тип получаемых данных и, соответственно, релевантность применяемых к ним арифметических операций умножения и сложения. В-третьих, отсутствует диалектически необходимая категория «пассивных» православных, хотя логически все остальные, кроме «активных», могут быть записаны в категорию неактивных, что отчасти снимает проблему.

Не обошёл своим вниманием проблематику воцерковлённости и Н.А. Митрохин, обозначив наиболее употребительные критерии: «...чуть более половины населения России считают себя православными, однако лишь 2-4% населения регулярно посещают храмы, исполняют необходимые обряды, читают религиозную литературу и потому могут считаться прихожанами РПЦ. В Церкви эту категорию людей называют *воцерковленными верующими* (далее я буду именовать их *воцерковленными*)» [16, С. 38]. Отмечая различия в численности посещающих обычные и праздничные богослужения, Н.А. Митрохин полагает, что «большая часть посетителей храма в обычное воскресенье ходит в него два и более раз в месяц (это и есть *воцерковленные*)...» [16, С. 43].

Помимо духовенства, Н.А. Митрохин выделяет «воцерковлённых» и «захожан». К счастью, интересующую нас группу он описывает достаточно подробно: «*Воцерковленные верующие* по своему происхождению делятся на три большие категории: возрастную, традиционную и мировоззренческую. К первой категории относится самая массовая часть *воцерковленных* — *бабушки*, т.е. женщины пенсионного возраста, от 55 лет и старше» [16, с. 44]. По мнению Н.А. Митрохина, в эту категорию попадают бывшие религиозно нейтральные или даже атеистически настроенные женщины вследствие выхода на пенсию, что влечёт перемены

в бюджете времени, социальных связях и т.д., вызывает необходимость новой самоидентификации, которая активно демонстрируется окружающим. Соответственно, бабушки знают о сути своей религии довольно мало (зачастую есть путаница с суевериями и оккультизмом), но стремятся указывать другим прихожанам, как себя вести. Второй по значимости группой воцерковлённых Н.А. Митрохин называет многодетные и активно паломничающие православные семьи, которые выбрали эту религию (вплоть до принятия священного сана) ещё в дореволюционные времена. Соответственно, они знают о вероучении и текущей церковной ситуации намного больше, чем бабушки, хотя и не всегда делятся этим знанием с окружающими. В третью категорию воцерковлённых входят «люди из неверующих семей или, значительно реже, инаковерующие, обратившиеся в православие «головой», в результате личного духовного опыта или размышлений, а не в силу традиций или социальной роли...» [16, С. 50]. Первоначально это были молодые интеллигенты, концентрирующиеся в городах со значимыми университетами. Затем они в ходе вертикальной социальной мобильности в рамках РПЦ стали священниками, монахинями, а на смену им пришли интеллектуально ограниченные (возможно, связанные с криминалом) предприниматели, происходящие из среды государственных служащих и ориентированные на патриотическую идеологию.

В целом следует отметить, что Н.А. Митрохин делает акцент не на методических аспектах деления верующих на воцерковлённых и захожан, а на содержательной характеристике первых, давая их внутреннюю типологию и яркие черты, в том числе по соотношению с народным православием, целями спасения и эсхатологическими настроениями. На наш взгляд, следовало бы параметры возраста, семейственности, мировоззрения рассматривать независимо друг от друга, полагая их разными основаниями классификации, а не типологическими группами. Если абстрагироваться от типологии, а взглянуть на характеристики, то трактовка Н.А. Митрохина скорее укладывается в русло В.Ф. Чесноковой, чем радикально противоречит ей. Действительно, Н.А. Митрохин рассмотрел посещение храма, исполнение обрядов (в данном контексте под обрядами, по-видимому, допустимо понимать исповедь и причастие, может быть, и молитву тоже), чтение религиозной литературы — эти шкалы есть в методике основательницы понятия «воцерковлённость». Стандарт частоты посещения храма — два и более раз в месяц — ближе к позиции А.В. Ситникова, которую в данном моменте, как мы уже сказали, можно считать элементом трактовки В.Ф. Чесноковой.

Несколько иной подход, чем у основательницы методики, но со ссылками на её последователей Ю.Ю. Синелину и И.В. Налетову, разработала Е.С. Худякова, которая включает в число компонентов религиозной деятельности, во-первых, доктрину (хотя вообще-то это обычно относится к религиозному сознанию), во-вторых, ритуал, в-третьих, внебогослужбное функционирование прихожан в интересах Церкви (например, миссионерство, предпринимательская или трудовая деятельность в церковных организациях и т.п.). Заданы следующие вопросы: «Вы верующий человек? Вы как-то определяете свою конфессию? Что для Вас значит быть православным христианином? Какова степень Вашей воцерковлённости (участвуете во всех обрядах Церкви, принимаете все Таинства)? Что такое вера? Общаетесь (взаимодействуете) ли Вы с Богом (сверхъестественной силой, — если это так сформулировано информантом) и если да, то каковы практики (вербальные, невербальные) этого общения (взаимодействия)? Какие формы молитвы Вы практикуете (каноническая, свободная) и в каких ситуациях прибегаете к той или иной форме? Обладает ли Ваша свободная молитва определенной структурой? Можете ли Вы дать пример своей свободной молитвы?» [27, С. 272]. Состав и структура вопросов Е.С. Худяковой частично похожи на то, что используется в традиции В.Ф. Чесноковой, но есть и отличия. Вопрос-определитель разделён на две части (вера отдельно, конфессия отдельно, в то время как в В-индексе они соединены импликацией), к которым добавлена третья. Воцерковлённость операционализируется церковными обрядами и Таинствами, а молитва имеет самостоятельное значение, хотя у В.Ф. Чесноковой она является переменной В-индекса. Кроме того, применённый Е.С. Худяковой «опросник содержал также пункты, оценивающие интенсивность религиозных практик информанта (частота посещения

храма, причастия, исповеди, соблюдение поста, частота молитвы)» [27, С. 273]. Сходство этих пунктов с переменными В-индекса вполне очевидное, но отсутствует чтение Евангелия и не совсем ясно, какие значения (предусмотренные В.Ф.Чесноковой или авторские) могла принимать каждая из этих переменных. В любом случае эти пункты, по-видимому, не участвуют в определении степени воцерковлённости, т.к. на неё ориентирован отдельный вопрос.

Сходной модели придерживается Н.Г.Степанова, которая называет воцерковлёнными «людей, разделяющих вероучение, знающих догматы религии, сознательно выполняющих каноны церковной дисциплины» [24, С. 13] и констатирует их небольшое количество в России. Хотя основательница традиции указывала на возможность вопроса о знании догматов (в виде вопроса о Символе веры), но ею он отнесён к разряду дополнительных, а не основных, в то время как Н.Г. Степанова считает это одним из базовых элементов своего подхода. Кроме того, у В.Ф.Чесноковой не было признака сознательности религиозного поведения, что обнаруживается в дефиниции Н.Г. Степановой.

Известно, что в исследованиях воцерковлённости заметную роль играл в сотрудничестве с В.Ф. Чесноковой и самостоятельно играет до сих пор ФОМ. Аналитиками этой уважаемой организации развиваются две трактовки того, каких респондентов следует относить к воцерковлённым.

Одна из них, на первый взгляд, вполне укладывается в исходное русло: «Используя методику В. Чесноковой, мы разделили всех причисляющих себя к православным на 5 типов: воцерковленные, полувоцерковленные, немного воцерковленные, слабо воцерковленные и очень слабо воцерковленные» [11]. Отметим, что здесь наименование низшей группы ближе к позиции В.Ф.Чесноковой, а высшей — Ю.Ю.Синелиной. Правда, дальнейшее описание воцерковлённых, доля которых в массиве православных составила 12%, вызывает недоумение относительно использованного инструментария: «Представители этой группы посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило» [11]. Дело в том, что церковные молитвы фигурируют сразу в двух вариантах ответа на вопрос о молитве («довольно часто» и «почти каждый день»), чтение утреннего и вечернего правила тоже относится к молитвенной шкале. А про посты не сказано вообще ничего, хотя в характеристиках всех последующих групп этот момент освещён. Таким образом, наблюдается явный перекося в описании индикаторов воцерковлённости наивысшей группы. И это, вероятно, не какая-то ситуативная ошибка К. Кожевиной, а некая тенденция, потому что в более поздней анонимной публикации на сайте ФОМ описание воцерковлённых такое же: «При этом сегодня лишь 13% православных можно назвать воцерковленными — они посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило» [6].

Концепции воцерковлённости, не вписывающиеся в подход В.Ф. Чесноковой

Другая трактовка, которую ФОМ даёт понятию воцерковлённых православных, построена на основе следующих вопросов альтернативного типа:

1. «Вы считаете или не считаете себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) вы себя относите?» [2]. Заметим, что эта формулировка очень похожа на вопрос-определитель, рассмотренный выше, и означает наличие тех же проблем.

2. «Скажите, пожалуйста, есть ли определенный православный храм, в который вы ходите чаще всего? (Вопрос задавался респондентам, которые на вопрос 1 ответили «православие»)» [2]. Значит, невозможно выявить неправославных лиц, которые все-таки посещают церкви, хотя в реальности они, скорее всего (ведь прийти в храм можно и с оккультными целями), существуют так же, как «культурно религиозные».

3. «Вы считаете или не считаете себя членом прихода, общины при этом православном храме? (Вопрос задавался респондентам, которые на вопрос 1 ответили «православие», на вопрос 2 ответили «есть определенный православный храм»)» [2]. Такое ограничение не позволяет обнаружить людей, причисляющих себя к членам приходской общины, но при этом не ходящих регулярно в соответствующий храм. А ведь фиксация этого факта дала бы

интересный материал для понимания того, как формируется групповая идентичность респондента, в частности, требуется ли объективное основание в виде стабильного посещения конкретной церкви, или же человеку достаточно эпизодически приходить в любую церковь, чтобы чувствовать себя там своим. Или, может быть, например, его супруга ходит в храм регулярно, полагая себя ревностной прихожанкой, и респондент, помня о муже и жене как об «одной плоти» (Быт. 2:24), тоже считает себя членом прихода. Или он посещает храм редко, но жертвует ему много.... Разумеется, могут быть и другие объяснения, но если не видеть самого факта (самоидентификация члена прихода без частого посещения соответствующего храма), то и гипотезы выдвигать не о чем.

Респонденты разделяются на три группы в соответствии с алгоритмом, графическое отображение которого (рис. 2) составлено нами по материалам источника [2].

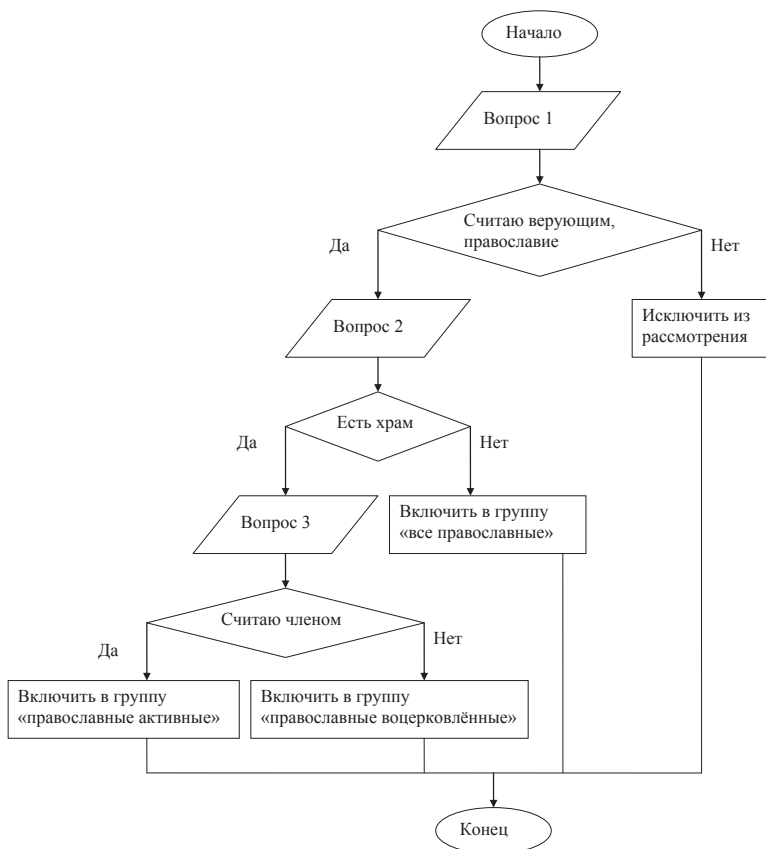


Рисунок 2. Алгоритм классификации респондентов в одной из методик ФОМ

Название группы «православные активные» совпадает (если порядок слов не важен) с категорией А.В. Ситникова «активные православные», но имеет иной смысл, хотя это не избавляет от проблемы отсутствия «православных пассивных». Кроме того, «всеми православными» считаются вовсе не все, а только те, кто при этом не ходит в какой-то определённый храм (при этом вопрос 3 вообще не задаётся, поэтому считают ли «все

православные» себя членами какого-то прихода — неизвестно). По-видимому, следовало бы назвать эту группу «все остальные православные» и строить иерархию в обратной последовательности: от наиболее до наименее глубоко включённых в православие. Впрочем, в этой трактовке есть и более фундаментальная ошибка — категориальная неполнота (таблица), а ведь при делении понятия сумма видовых понятий должна совпадать с суммой родового.

Таблица

Классификация православных по самоидентификации

Вопрос 3	Вопрос 2	
	Да	Нет
Да	Православные активные	—
Нет	Православные воцерковленные	Все православные

Если модернизировать эту таблицу, добавив независимую ось, связанную с первым вопросом, то в получившемся кубе найдётся место и для культурной религиозности, и для колдунов, посещающих церковь вовсе не для покаяния, а с магическими целями, и для чего-то другого. А пока что, в соответствии с морфологическим подходом, пустая клетка как бы говорит нам о несовершенстве концепции, которую создал ФОМ.

Чёткую классификацию стремится построить К.А. Шестаков, ведущий речь «о так называемых воцерковленных верующих, поведение которых действительно определяется верой, религиозно-нравственным императивом. Иначе говоря, о тех, которые веруют не только на словах» [40, С. 41]. Значит, структура его концепции аналогична подходу В.Ф. Чесноковой (латентной переменной выступает вера, из явных переменных исключён церковный образ мыслей), но К.А. Шестакова трудно отнести к числу её последователей, т.к. в качестве критерия он задаёт всего один трёхсоставный вопрос: «Справедливы ли данные утверждения в отношении вашей семьи?

Я и мой муж (моя жена) причащаемся 4 раза в год или чаще.

Я и мой муж (моя жена) стараемся посещать церковные службы каждое воскресенье и в Великие праздники.

Я и мой муж (моя жена) соблюдаем по мере сил все многодневные посты, а также постимся в среду и пятницу» [29, с. 18].

Респондент считался воцерковлённым только в случае трёх положительных ответов. Отсутствие пяти степеней воцерковлённости, которые имеются у В.Ф. Чесноковой, по-видимому, можно объяснить большим вниманием к православному богословию, в котором грехи хоть и подразделяются по тяжести, но не существует концепции чистилища, а есть только бинарный признак посмертной судьбы (либо рай, либо ад). Методика К.А. Шестакова тоже тяготеет к бинарному подходу. Продолжая сравнивать этот подход с основным, отметим, что по причащению у В.Ф. Чесноковой критерий более строгий (раз в месяц или чаще), по посещению храма — наоборот, менее строгий (при этом частота совпадает с причащением), а по постам критерии одинаковы. Очень важно подчеркнуть, что К.А. Шестаков указывает на необходимость совместной религиозной практики супругов, что не заложено ни в одну из других методик. Пожалуй, отчасти это можно увидеть в словах Е.Р. Варакиной о своём вероисповедании: «Я православная воцерковленная христианка, у меня есть духовник, я регулярно исповедуюсь и причащаюсь. Мой муж и детишки (трое сыновей) также являются церковными людьми (муж кандидат культурологии, а в свободное от работы время алтарничает)» [5, С. 70]. Впрочем, её работа посвящена другим религиозноведческим вопросам, хотя из неё следует извлечь и дополнительно протестировать методическую корректность нового признака «наличие духовника» для классификации респондента как воцерковлённого в некоторой (возможно, бинарной) степени.

Начиная с богословских истоков понятия воцерковлённости — «чина воцерковления отротати» — и обзревая некоторые из вышеперечисленных позиций, М.С. Алексеева удерживает нейтралитет между ними и пытается сместить центр дискуссии с классификационных вопросов, привлекающих наше внимание, на влияние, которое религиозность верующего оказывает на его повседневную жизнь. Тем не менее, её толкование достаточно хорошо проявляется в двух цитатах: «Термин воцерковленность близок к понятию «глубина религиозности»» [1, С. 97], «Другое дело — глубина религиозности, или — термином православия — воцерковленности, она может быть разной, что в любом случае не перечеркивает ориентацию на религиозные ценности и признание ценности религии как таковой» [1, С. 99]. Соответственно, воцерковлённые — это православные, «которые не просто крещены в православной церкви, но и стремятся жить по-православному» [1, С. 97]. Признавая эвристическую ценность методики В.Ф. Чесноковой, М.С. Алексеева предлагает исследовать глубину православной религиозности в первую очередь качественными методами без радикального отказа от количественных.

Внимание к богословским деталям характерно и для Е.И. Уфимцевой, которая указывает на воцерковление как на обряд, сопровождающий совместное появление матери, принадлежащей к числу христиан, и её младенца в храме спустя 40 дней после родов. Другой, более социологический аспект — религиозная социализация — освещается тоже со значительной опорой на церковных авторов, но в целом Е.И. Уфимцева не выходит за рамки науки, констатируя, что «феномен воцерковления как процесс религиозной социализации личности в контексте православной традиции становится предметом социологического изучения» [25, С. 128]. Упоминая об определении воцерковления В.Ф. Чесноковой, Е.И. Уфимцева сохраняет, в отличие А.В. Ситникова, латентную переменную, но В-индекс как таковой, по-видимому, не находит применения в её качественной стратегии, основанной на неструктурированном неформализованном интервью.

С одной стороны, акцент на качественную стратегию характерен и для П.В. Врублевской, пользующейся методом нарративного интервью: «В ходе анализа нарративов выявилось, что смысловая коннотация обряда связана со степенью воцерковленности индивида» [7, С. 93]. С другой стороны, выяснение степени развитости какого-либо признака предполагает как минимум порядковую шкалу соответствующей переменной, т.е. речь идёт о квантификации воцерковлённости, что характерно для количественной стратегии. П.В. Врублевская называет воцерковлением процесс усиления религиозности и указывает на наличие тесной связи с участием респондента в церковных обрядах, хотя это не единственный регистрируемый параметр, уделяется внимание и религиозному сознанию: «Воцерковление — это волевой процесс, который связан с накоплением знаний православной догматики и приобщением к церковным практикам, а также принятием православного образа жизни, под чем подразумевается разделение ценностей православия и следование таинствам церкви» [7, С. 97]. К сожалению, исчерпывающий список переменных и всех их возможных значений не приводится. Впрочем, условно выделены два этапа воцерковления: ранний, зрелый.

В специальном разделе об операционализации воцерковлённости М.И. Богачёв пытается найти общую черту между разными подходами к этой проблеме. Воцерковлённостью он называет «степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека, фиксируемую, прежде всего, через частоту посещения религиозных служб (церкви)» [4, С. 20]. По мнению М.И. Богачёва, это единственная совпадающая часть инструментария разных социологов, а другие индикаторы могут либо присутствовать, либо нет. Обнаружение общих элементов языка профессиональных обществоведов полезно для научной коммуникации, но в контексте бритвы Оккама возникает вопрос, можно ли операционализировать латентную переменную с помощью только одной явной, или же в этом случае введение латентной переменной, которая не синтезирует данные из нескольких явных источников, оказывается умножением сущностей без необходимости. Этот же момент неясен в концепции М.И. Кузнецова, исследующего интеграцию мигрантов в российское общество: «Если допустить, что показателем

включенности в конфессиональной дискурсе, «воцерковленности» в широком смысле этого слова (т.е. и применительно к исламу), является частота и регулярность посещения молебных учреждений (храма, мечети), то было бы интересно уточнить, насколько степень «воцерковленности» связана с интеграционными ориентациями» [12, С. 31].

Заключение

Подведём некоторые итоги. Понятие воцерковлённости, будучи первоначально богословским, благодаря В.Ф.Чесноковой и Ю.Ю.Синелиной попало в социологический оборот (и транслируется молодыми исследователями), получив дополнительные смыслы. Количественное толкование этой категории является предметом острых дискуссий. Первоначальные индикаторы, типологические группы, способ их соединения — всё это подвергается разнообразным ревизиям, вследствие чего происходит укрепление понятий «активный православный», «невоцерковлённый». Последнее из них вышло за пределы собственно методических дискуссий и характеризует часть круга людей, «в который могут входить как воцерковленные, так и невоцерковленные люди, а также представители других конфессий» [10, С. 47]. Понятийная диффузия, по-видимому, будет продолжаться и дальше, поэтому трудно спрогнозировать, остановится ли этот процесс, и если да, то какой будет окончательная дефиниция воцерковлённости.

Сложность рассматриваемой проблематики благоприятствует исследованиям воцерковлённости с помощью качественных методов. Совместное применение качественной и количественной стратегий открывает возможности по более полному исследованию как вопросов классификации, так и углублённой характеристике каждой из групп воцерковлённости.

Литература

1. Алексеева М.С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. №9. С. 97-102.
2. Благотворительность православных // ФОМ. 2014. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/11318> (дата обращения: 07.09.2015).
3. Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. 2011. №1. С. 135-143.
4. Богачёв М.И. Воцерковленность и политические предпочтения православных верующих: поиск взаимосвязи // Научный результат. Серия «Социология и управление». 2014. №2. С. 18-30.
5. Варакина Е.Р. Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
6. Воцерковленность православных // ФОМ. 2014. URL: <http://fom.ru/TSennosti/11587> (дата обращения: 07.09.2015).
7. Врублевская П.В. Православная религиозность как система восприятия на примере изучения участия в церковном обряде венчания // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
8. Дивисенко К.С., Белов А.Э., Тупахина О.В. Межконфессиональные особенности практической составляющей структуры религиозного жизненного мира // Телескоп. 2013. №6(102). С. 30-35.
9. Дивисенко К.С., Тупахина О.В., Белов А.Э. Практическая составляющая структуры религиозного жизненного мира (на примере православных христиан) // Петербургская социология сегодня. 2014. №1(5). С. 199-216.
10. Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. 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.
11. Кожевина К. «Верит — не верит»: особенности российской религиозности // ФОМ. 2013. URL: <http://fom.ru/blogs/10955> (дата обращения: 07.09.2015).

12. Кузнецов И.М. Общая характеристика миграции // Технологии психологического сопровождения интеграции мигрантов в образовательной среде. Учебно-методическое пособие. — М.: МГППУ, 2013. — 273 с.
13. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. №12. С. 84-95.
14. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. №1. С. 118-126.
15. Локозов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. 2006. №11. С. 82-89.
16. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 648 с.
17. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. №5. С. 130-136.
18. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Киммо Каарияйнена, Дмитрия Фурмана — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — 416 с.
19. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. 2005. №3. С. 96-107.
20. Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. №11. С. 89-97.
21. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. №10. С. 104-115.
22. Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. №4. С. 89-95.
23. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. — СПб.: Алетей, 2012. — 248 с.
24. Степанова Н.Г. Межэтническая толерантность в современном российском обществе (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Барнаул, 2008. 18 с.
25. Уфимцева Е.И. Особенности воцерковления в оценках православной молодежи // Социологические исследования. 2013. №1. С. 127-135.
26. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35-45.
27. Худякова Е.С. Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
28. Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. — 304 с.
29. Шестаков К.А. Аксиологический фактор репродуктивного поведения россиян: автореф. дис. ... канд. соц. наук: 22.00.04. М., 2010. 27 с.
30. Шестаков К.А. Когда станут рожать не меньше трех // Развитие и экономика. 2013. №8. С. 30-43.

Трофимов С.В.

Социальные источники двоеверия и искажения религиозного учения

*Социологический факультет Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова*

Аннотация. В статье обсуждаются социальные источники возникновения двоеверия и искажений религиозного учения. С одной стороны, они появляются в противопоставлении каноническому религиозному учению, для формирования которого необходимо наличие социальных акторов, обладающих способных к изучению и генерализации проблемы, выделяющихся из общей «народной» массы верующих. С другой, они возникают на месте «пересечения» религиозной доктрины и прагматических потребностей, которые верующие стараются решить путями, не всегда вписывающимися в требования официальной религии. В современном западноевропейском обществе ситуация будет осложнена принципами индивидуализма и плюрализма.

Ключевые слова: двоеверие, искажения религиозного учения, традиции, индивидуализм.

Trophimov S.V.

Social sources of religious double belief and distortions of religious doctrine

Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University

Abstract. The article discusses the social sources of the emergence of double belief and distortions of religious teachings. On the one hand, it appears in contrast to the canonical religious teaching, the formation of which requires the presence of social actors with the ability to study and generalize the problems, who stands out from the general "popular" mass of believers. On the other hand, it arises at the place of "intersection" of religious doctrine and pragmatic needs, which believers try to solve in ways that do not always fit into the requirements of the official religion. In modern Western European society, the situation will be complicated by the principles of individualism and pluralism.

Keywords: religious double belief, distortions of religious doctrine, tradition, individualism.

Предположение, что основу мира составляет борьба двух противоположностей — добра и зла — почерпнута человеком из опыта повседневной жизни. Поэтому довольно естественным является перенесение этой дуальности на мир сакрального также представляется логичным. В этом случае добро, присутствующее в мире, являет собой положительной силы, а все злое или, по меньшей мере, разрушение добра, относится к его антиподу.

Верное догмам христианское понимание того, что весь окружающий нас мир является творение Всевышнего и добр по своей сути, а зло — это нулевой уровень, отсутствие добра, а не равная ему по величине суть, оказывается сложной для понимания широкими народными массами именно потому, что не вписывается в обычную мирскую логику. Это же мнение прочно вошло в литературу. А противоположной точки зрения почти не слышно, кроме узких приходских источников, но они не могут охватить всех. Не удивительно, что современном мире многие люди, причисляющие себя к православным, но не имеющие достаточного знания христианского учения, по-прежнему пользуются этой житейской логикой, противопоставляя зло на равной чаше весов с добром.

В будущем, полностью избежать искажений в этом вопросе нельзя, особенно у людей далеких от христианской жизни. Определенная коррекция возможна и необходима — путем усердной пастырской работы, тем, что называется «разъяснительной работы», публикацией доступных и современных книг по христианскому учению, да и более современных источников информации — интернет сайтов и дискуссий, художественной литературы и т.д. Очень показательным, в этом смысле является статистика «православных дуалистов» среди них реже встречаются те, кто Евангелие «дочитали» и стремятся к пониманию своей веры, не

успокаиваясь на некотором её «базовом» уровне, как все, оставаясь при этом далёкими от реального Христианства.

Вопрос откуда берутся искажения в религиозном учении широкими народными массами беспокоит пасторов и лидеров религиозных общин, занимает исследователей религии. Собственно искажения регулярно возникают, как только некоторая религия вырабатывает догматическое — то есть логически выверенное и обсужденное не одним поколением мыслителей — выражение своего учения. Для его понимания необходимо учиться, общаться с другими знатоками, и это достижение его понимания становится плодом долголетнего и постоянного труда, определенного аскетизма. Можно ли требовать, чтобы каждый верующий совершал такой путь? Даже религии, ставящие крайне высоко и обязывающие определенные категории своих верующих достигать глубокого понимания своей догматики, не требуют этого от каждого. Вопрос двоеерия в российской культуре обсуждается российским ученым А.А. Панченко [3] и американской исследовательницей Ив Левин [2].

В путешествии по Шри-Ланке, я часто обращал внимание на соседство буддийских и индуистских алтариков по дорогам. Ну, наверно, такая толерантность — ведь на Шри-Ланке соседствуют тамилы — индусы и сингалы — буддисты? Хотя в основном наша дорога пролегалла по территории, населенной сингалами. Но особенно удивительным для меня были домашние алтари, которые повсеместны, в том числе в магазинчиках и лавках. В них центральное место занимали буддийские статуи, но где-то с краюшку «примостились» и статуэтка слогоголового бога Ганеши, и изящный Кришна на цветной открытке. На мой вопрос, как же так, если алтарь находится в лавке, принадлежащей сингалам, то откуда здесь индуистские божества, ответ показал мне сущность народных верований: «Буддизм учит, как правильно поступать в жизни, но если нужно что-то попросить наверняка, то получается, что не у кого. Вот тут и стоят индуистские божества, скорые на помощь».

Собственно включение представлений индуизма в буддийскую догматику не является проблемой само по себе. Однако, простой человек, сингальский торговец, причисляющий себя к буддистам, совершает положенные молитвы и старается вести себя по предписанным его положению правилам, вместе с тем, хочет найти надежное «подспорье» в его повседневной торговле или семейном благополучии. При этом с его точки зрения это не совсем правильно, поскольку, он прибегает к «чужим» с его точки зрения богам и силам для достижения своих повседневных целей, хотя с другой стороны ... все же так поступают.

Искажения и наслоения на «правильное» религиозное учение происходят тогда, когда народные массы испытывают определенные потребности, касающиеся самых насущных сторон их повседневной жизни, но не могут удовлетворить их из источника собственной религии, потому что не находят ответа в доступном учении и ритуале, потому что не имеют возможности спросить наставника или потом что его ответ их «не устраивает», «не удобен» или «не вписывается» в ситуацию их повседневной жизни.

Очень большую роль играет в этом случае «традиция» — всегда так поступали в похожих случаях. Сюда могут относиться и зашивание зеркала в доме, где соблюдается траур по покойному, рюмка, выпитая и разбитая на свадьбе, свеча, зажженная во время грозы, и студенческие приметы во время сессии. Нужно ещё учесть, что, отойдя от крестьянского уклада жизни, мы утратили огромное количество таких постоянных и повседневных действий, без которых ни один крестьянин бы не отважился начать пахоту или сбор урожая... В современном мире, мы находим лишь отголоски практик, которые наполняли мир наших предков еще полтора века назад, наполняя его определенной логикой и пониманием.

Некоторые области жизни традиционно обслуживались «двойным» ритуалом — например, рождение человека в крестьянской избе, хотя и было освещено христианским крещением, но далее, в борьбу за его благополучие вступали выверенные не одним поколением крестьян меры — которые отстраненный от повседневной жизни деревни батюшка («аутсайдер» — в современном социологическом языке) конечно, считал «предрассудками» — когда надо было наверняка уберечь младенца от дурного глаза, болезней и других напастей — мать и старшие женщины в семье («инсайдеры») прибегали к приметам и обрядам,

сохранившихся из языческого прошлого. Постепенно и само крещение стало восприниматься как одна из этих мер.

В современном мире, религиозное верование стало одним из явлений, в высшей степени подверженных индивидуализму. Законодательство светских государств, позволяет каждому выбирать свою религию или не исповедовать ни одной. Но в мире постмодерна и это свободно выбранное вероисповедание оказалось подвержено выбору составляющих. Французский социолог Д.Эрвьё-Леже относит это явление к религиозному «бриколажу» [10; 11, p. 290] (что-то между «рукоделием» и «самоделькой»), а в американской социологии, например, Р. Уатнау использует понятие «лоскутной (patchwork) религии» [12, p. 2].

Обсуждение и изучение явления «бриколажа» получило развитие в работах российских исследователей: Синелиной Ю.Ю. [4, с. 14–18], Фолиевой Т.В. [8, с. 283–287], Колкуновой К.А. [1, с. 103–112], Степановой Е.А. [5, с. 110–122] и др. Концепция Д.Эрвьё-Леже была рассмотрена в статьях автора [6, с. 204–218.; 7].

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид может совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире и отвечать на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, которого он же сам выбирает. А если этот в высшей степени личный опыт не предписывает ему обязательных религиозных действий в жизни, то принадлежность к религиозной общности может становиться второстепенным вопросом или даже совершенно бесполезной. Категория *«верить, не принадлежа»* проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто встречаются ответы респондентов: «я духовно чувствую себя христианином, но я не принадлежу никакой церкви», «я чувствую себя близким к буддизму», «я привлечен мусульманской мистикой». Свободно колеблющиеся верующие, которые, как правило, разделяют эти предпочтения, не испытывают необходимости присоединяться к какой-либо религиозной группе. Достаточно читать определенный журнал, посещать определенный книжный магазин, смотреть определенную телевизионную программу, или, все более и более часто (*а через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже это стало наиболее распространенным вариантом — С.Т.*) посещать определенный сайт в Интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор тех элементов из различных религиозных традиций, которые лично ему нравятся. Подобная логика «религиозной самодельки (bricolage)» делает невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой. В гипотезе Д.Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих — основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи — стремится к исчезновению. Во имя абсолютно субъективной концепции истины «атомизация» индивидуальных духовных поисков разлагает не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общностью разделяет в прошлом, настоящем и будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Гипотеза «разложения без воспроизводства» была выдвинута Ф. Шампионом в анализе некоторых течений современной мистической-эзотерической туманности, в особенности для разнообразных форм сетей New Age [9, p. 741–772]. В этом последнем случае социальная связь между сторонниками действительно сводится к эпизодическому обращению к ресурсам: в книжные магазины, культурные центры, салоны и выставки, и т.д. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и «ткнут» между собой близкие более или менее стабилизированные связи, эти институты «самообслуживания смысла» преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг, и т.д. Связи, образуемые такими путями, свидетельствуют скорее о духовных сходствах, более или менее признанных заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция: каждому

своя истина... Этот субъективный режим поиска истины, потенциально, разрушает любую форму религиозного формирования общины.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что, хотя схема *самоутверждения веры* является предельным случаем, она играет всё большую роль в религиозном сознании индивида в западном обществе. Эта тенденция далека от того, чтобы быть исключительной или экзотичной. Однако расширение разнообразия форм верований вызывает противоположное движение в процессе верификации личных верований. Чем больше индивиды "мастерят" (*bricoler*) собственную систему веры, соответствующую их потребностям и желаниям, тем больше у них возникает необходимость обмениваться этим опытом с другими, разделяющими эти духовные стремления. Для придания смысла своему ежедневному опыту, индивиды не могут удовлетвориться собственным убеждением, нуждаясь в подтверждении извне состоятельности и уместности своих взглядов. В течение веков, это осуществлялось религиозными и философскими системами, политическими идеологиями, гарантированными религиозными институтами и их клерками, но такой порядок утверждения истины функционирует сегодня весьма хаотично. Однако и логика самоутверждения веры, отмечающая окончательный выход духовного поиска вне рамок, подтверждаемых институциональной религией, также обнаруживает свои ограничения.

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму *взаимного утверждения*, основанному на личном свидетельстве, обмене индивидуальными опытами и поиске путей их коллективного углубления. Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но захватывает также институциональные религии. На границе или даже в центре приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности — духовные группы и сети, основанные на духовных, социальных и культурных сходствах вовлеченных индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые работают в одной области и разделяют дружеские связи и общие язык, обычаи, образ жизни и культурный багаж. Главная задача состоит не в том, чтобы евангелизировать профессиональную среду, как у «Католического Действия», но скорее в том, чтобы создать каждому оптимальные условия выражения своего религиозного и жизненного опыта и своих ожиданий.

Светскость общества приводит к ситуации, когда с одной стороны, никто не имеет права навязать кому-либо определенных религиозных «взглядов», а повседневная занятость, наряду с множественностью источников, рекомендующих те или иные взгляды, приводит именно к кусочности религиозный взгляд конкретного индивида. Поэтому, на проверку, суждения, насыщающие религиозные представления наших современников, оказываются близки самым разнообразным религиозным источникам и учениям, в том числе противоречащим Христианству.

Литература

1. Колкунова К.А. Религии Нового века как религиоведческая проблема// Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. — М., 2013.
2. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., Индрик, 2004.
3. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. — СПб.: Алетейя, 1998.
4. Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. — 2013. — № 1: Специальный номер. — С. 14-18
5. Степанова Е.А. Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — Екатеринбург: УрО РАН, 2012. — Вып. 12.
6. Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории д. Эрвьё-Леже. // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология, 2014. № 4.

7. Трофимов С.В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвье-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016. № 1.
8. Фолиева Т.А. Религиозная самосоциализация взрослых как бриколаж // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. — Белгород: ИД «Белгород», 2013.
9. Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme, in J.Delumeau, Le Fait religieux, Paris, Fayard, 1993.
10. Hervieu-Léger D. La Religion comme mémoire, Paris, Cerf, 1993, 274 p.; английский перевод: Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000. 204 p.
11. Hervieu-Léger Danièle. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999.
12. Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s / Robert Wuthnow. — Berkeley: University of California Press, 1998.

Уфимцева Е.И.

Религиозная конверсия:

полипарадигмальное пространство интерпретации

*Саратовский национальный исследовательский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского*

Аннотация. Статья посвящена проблеме полипарадигмального использования понятия «религиозная конверсия» в научном дискурсе. Представлен исторический экскурс трансформации значений понятия «религиозная конверсия». Указываются особенности употребления понятия «религиозная конверсия» в зарубежных и российских исследованиях. Представлен спектр философских, психологических, социологических сигнификационных моделей понятия «религиозная конверсия». Философский ракурс определения религиозной конверсии представлен исследованиями П. Адо, С.Л. Франка, К.М. Антонова. Психологический ракурс определения религиозной конверсии представлен исследованиями У.Джеймса, Дж. Ко, И.С. Булановой, Л.А. Ардашевой. В рамках социологического подхода интерпретация понятия религиозной конверсии рассматривается в следующих значениях: как процесса формирования или изменения религиозной идентичности; как нарративного жанра; как процесса интеракции; как инклюзии в религиозное сообщество; как символической трансформации кризисного биографического опыта; как практики совладающего поведения; как личностного выбора на рынке религиозных товаров и услуг; как процесс религиозной ресоциализации и инкультурации.

Ключевые слова: религиозная конверсия, религиозное обращение, священное, религиозная идентичность, конвертит, аффилиация.

Ufimceva E.I.

Religious conversion: a polyparadigmatic space of interpretation

Chernyshevsky Saratov State National Research University

Abstract. The article is devoted to the problem of polyparadigmatic use of the concept of "religious conversion" in scientific discourse. The historical excursion of transformation of meanings of the concept "religious conversion" is presented. The features of the use of the concept of "religious conversion" in foreign and Russian studies are indicated. The range of philosophical, psychological, sociological signification models of the concept of "religious conversion" is presented. The philosophical perspective of the definition of religious conversion is presented by the studies of P. ADO, S. L. Frank, K. M. Antonov. The psychological perspective of the definition of religious conversion is presented by the research of W. James, J. p. Ko, I. S. Bulanova, L. A. Ardasheva. In the framework of a sociological

interpretation of the concept of religious conversion is discussed in the following senses: as a process of formation or change of religious identity; as a narrative genre; as a process of interaction; as inclusion in a religious community; as a symbolic transformation of crisis of biographical experience; as practices coping behavior; as personal choice on the market of religious goods and services; as a process of religious re-socialization and inculturation.

Keywords: religious conversion, sacred, religious identity, convertit, affiliation.

Понятие «религиозная конверсия» в латинском звучании «conversion», как указывает А.А. Игнатъев, впервые встречается у Тертуллиана, представляя собой кальку с греческого понятия «epistrophe», используемого древнегреческим философом Эпиктетом и другими стоиками, а позднее в новозаветных текстах Библии — «Деянии святых апостолов» (15:3), обозначая обращение за помощью к Богу в противоположность обращению к другому человеку, родственнику, деловому партнеру, начальству [9, 136]. В контексте философской литературы и христианского богословия конверсия рассматривалась как перемена в ценностях, понятиях, образах поведения личности, сопровождаемая обретением интеллектуальной и нравственной проницательности, открывающей перспективу избавления от тягот и тревог повседневной жизни. Позднее, как указывает А. А. Игнатъев, в период распространения христианства термин «конверсия» стал обозначать отказ индивида от традиционного местного язычества в пользу христианства, а в Новое время уже обозначал переход в христианство из любой религии. В этом значении понятие конверсии используется в христианской миссионерской практике. В последние несколько десятилетий, характеризующихся глобальными десекуляризационными процессами, термин конверсия используется как сугубо религиозоведческое понятие, обозначающее «социальные, психические или любые другие процессы, связанные сформированием, воспроизводством и трансляцией «предметов веры», предполагаемых той или иной религией». Современная религиозоведческая трактовка данного понятия отличается от богословской, описывающей религиозную конверсию как результат экзистенциальной встречи человека и Бога, интервенции Бога в повседневную жизнь личности.

В зарубежном научном дискурсе наряду с термином «религиозная конверсия» применяются термины «религиозное обращение», «религиозное пробуждение», «религиозное возрождение». П. Бергер и ряд других социологов, предлагали заменить термин «обращение» термином «изменение», так как, с их точки зрения, во-первых, термин «изменение» полнее отражает постепенность процесса принятия новых религиозных ценностей [5, 4]. Во-вторых, большинство представителей новых религиозных движений принимают новые убеждения на основе отрицания старых, то есть происходит «изменение» веры.

В российском научном дискурсе употреблению термина «религиозная конверсия» исторически предшествовало употребление терминов «обращение» и «религиозное обращение» в значениях «обретение религиозной веры», «принятие православия язычниками», «принятие христианства (православия) представителями других религий», «переход из инославных верований в православие», «переход из старообрядческих общин в Русскую Православную Церковь», «отказ от нравственно порочной жизни», «возврат в Православную Церковь». В качестве синонима религиозного обращения встречается употребление словосочетания «возникновение религиозной веры». В современных российских исследованиях употребительным является также термин «религиозная конверсация». А. С. Астахова указывает, что в работах, связанных с обращением в новые религиозные движения, встречается использование терминов «вербовка», «привлечение» и «изменение» [4]. Как указывает исследователь, данные термины близки к понятию обращения, однако подразумевают активность со стороны «обращающей» организации и пассивность со стороны «обращаемого». Термины «вербовка» и «привлечение» целесообразно использовать, по мнению А.С. Астаховой, если предметом изучения являются практики стимулирования индивида к обращению.

Философский ракурс определения религиозной конверсии представлен исследованиями П. Адо, С.Л. Франка, К.М. Антонова. П. Адо предлагает понимать религиозную конверсию как одну из форм конверсии — изменения ментального порядка от простого изменения мнения до

полного преобразования личности — наряду с политической, философской, миссионерской, военной, но имеющей место в той или иной религии [1, 199]. В качестве разновидностей религиозной конверсии исследователь выделяет: конверсию в буддизме, конверсию в иудаизме, конверсию в христианстве, конверсию в движении реформации и в религиях «пробуждения» (методизме, пиетизме и т.д.). У С. Л. Франка религиозная конверсия описывается как путь личности к духовному воскресению через встречу души с живым Богом. О том, что процесс обращения представляет изменение своего внутреннего зора на самого себя, в свой духовный мир, в свои душевные переживания, рассуждает С.Л. Франк: «Нужно только, как говорил Платон, суметь «повернуть глаза души», нужно только внимательно вглядеться в свою собственную душу и суметь ощутить даже только свою собственную тоску и неудовлетворенность как обнаружение новой глубочайшей онтологической реальности в последних недрах собственного духа, чтобы непосредственно убедиться, что предмет наших исканий — не призрак, а подлинная реальность, и не нечто далекое и недостижимое, а нечто бесконечно близкое нам, вечно при нас находящееся: ибо тот вечный источник жизни и света, которого мы ищем, — он-то сам и есть та сила, которая гонит нас на поиски его» [16, 56]. Фундаментальное значение понятия конверсии как экзистенциального изменения сознания личности в направлении к «священному» определяется в качестве содержания религиозной конверсии в исследованиях К.М. Антонов. При этом он рассматривает религиозную конверсию не только как экзистенциальное изменение направления сознания личности в сторону «священного», но и как установление личностью связи со «священным» [2, 5]. «Священное» он интерпретирует достаточно широко: по мнению исследователя, оно может быть представлено в человеческом сознании не только как «личный Бог» или «боги», но и как некое имперсональное, абсолютное «божественное» начало противоположное «профанному», «обыденному», «повседневному» [3, 102]. Опыт обретения связи со «священным» исследователь называет религиозным опытом. Процесс обретения этого религиозного опыта, процесс освящения жизни определяется им как религиозная конверсия. В процессе религиозной конверсии, как указывает К.М. Антонов, человек преодолевает состояние неопределенности в отношении к религии и переходит к четким религиозным жизненным ориентирам. Религиозная конверсия противопоставляется им религиозной деконверсии — секуляризации сознания личности.

Большинству исследователей, изучающих психологические аспекты религиозной конверсии, свойственно интерпретировать данный феномен как радикальное изменение личности. Так У. Джеймс в своей работе «Многообразие религиозного опыта» определяет процесс религиозной конверсии как постепенный или внезапный психологический процесс изменения сознания личности, характеризующийся принятием религиозного мировоззрения [8, 155]. Сходные представления о религиозной конверсии характеризуют Дж. Ко, который рассматривает данный феномен как внезапный или постепенный процесс глубокого изменения личности, ее собственного «я», радикального по своим последствиям, включающим пересмотр жизненных целей, интересов, изменение поведения. Понимание религиозной конверсии как радикального типа изменения личности, свернутого во времени и затрагивающего ее когнитивные, аффективные и поведенческие структуры присуще и российским исследователям психологического аспекта религиозной конверсии (И.С. Буланова [7], Л.А. Ардашева [4]).

Наиболее употребительным значением религиозной конверсии в социологических работах является значение «формирования или изменения религиозной идентичности». Так Я.Б. Моравицкий определяет религиозную конверсию как процесс формирования религиозной идентичности, который происходит под воздействием внешних обстоятельств и перехода личности из одной религиозной группы в другую [14, 105]. Л.П. Ипатова обозначает религиозное обращение как принятие новой для индивида социальной (религиозной) идентичности, сопровождающееся изменением его образа жизни благодаря привнесению в сферу его повседневности религиозных практик (молитв, постов, участия в богослужениях и др.) [10, 6]. М. Ю. Смирнов определяет религиозную конверсию как перемену религиозной идентичности через отказ верующего от исходной принадлежности к наиболее распространенной автохтонной

религии и обращение в религию инокультурного происхождения [15, 128-129]. А. И. Любимова трактует религиозную конверсию как процесс изменения религиозной идентичности индивидов, при котором происходит их отказ от старых систем верований и образцов поведения в пользу новых систем верований и образцов поведения посредством включения в деятельность религиозного движения, являющегося нетрадиционным для того или иного общества [13, 70].

К. Мафра рассматривает религиозную конверсию как специфический нарративный жанр, предусматривающий усвоение конвертитом нового предания, который устанавливает связи между своей «индивидуальной» историей и религиозным преданием, встраивая это предание в повествование о своей жизни [4, 158]. Религиозная конверсия предусматривает знакомство с религиозными текстами, которые «переписывают» индивидуальную биографию в свете новой веры, теологии и ритуалов. Реконструкция биографии в соответствие с принятием новой картинный мира приводит к новому самосознанию личности и новому образу жизни.

Социологическая интерпретация религиозной конверсии включает также понимание религиозной конверсии как процесса интеракции между потенциальным обращённым и религиозной группой, в ходе которого субъект осваивая роль адепта, осуществляет собственный религиозный выбор. Освоение роли адепта является центральным понятием в ролевой модели и характеризует специфику вхождения индивида в религиозное сообщество, это способ, которым индивид и группа начинают свое взаимодействие. Интерактивное понимание религиозной конверсии характерно для Д. Бромли, Э. Шупа, Дж. Ричардсона, Р. Строса. Так Бромли описывает религиозную конверсию как интеграцию в систему социальной солидарности религиозной общины, ориентацию на социальные связи в общине и её ресурсы.

Понимание религиозной конверсии как процесса взаимодействия, результатом которого является вступление личности в религиозную группу, способствовало введению нового термина в социологию конверсии — «аффилиация». У Р. Старка и У. Бейнбриджа аффилиация — двусторонний процесс, подразумевающий с одной стороны, вступление индивида в религиозную группу, с другой стороны, рекрутирование этого индивида религиозным сообществом [12, 22]. Аффилиационное значение имеет определение религиозной конверсии, данное Р. Травизано в 1970 г. и считающееся классическим в религиоведении. Под конверсией ученый понимает вход в религиозную организацию, сопровождающийся изменением общей идентичности индивида, включающей в себя: а) мировоззрение индивида; б) его личностные характеристики; с) установки для большого количества ситуаций, предписывающие ему его отношение к людям и окружающей среде [17, 238.]. Как процесс принятия верований и приобщения к практикам той или иной религиозной организации рассматривает религиозную конверсию российская исследовательница А.С. Астахова [6, 15].

В социологическом смысловом поле встречается функционалистское понимание религиозной конверсии. Примечательно, что уже у У. Джеймса мы встречаем трактовку религиозной конверсии как религиозного переживания, связанного с преодолением жизненного кризиса и маркирующее сильное изменение личности. Функционалистский подход характеризует концепцию религиозной конверсии, разработанную современной немецкой исследовательницей М. Вольраб-Сар, признанной в качестве основательницы направления социологии конверсии [11, 112]. Ей присуще интерпретация религиозной конверсии как символической трансформации кризисного биографического опыта.

Функционалистский подход к интерпретации религиозной конверсии характеризует научную позицию российского исследователя А. А. Игнатьева. Он дает авторскую трактовку религиозной конверсии, исходя из понимания религии как «субсидиарной» социальной практики, то есть как разновидности совладающего поведения (вроде благотворительности, целительства или же деятельности полиции) [9, 137]. Исходя из такой трактовки религии, конверсия определяется исследователем как результатом сугубо личного иррационального, то есть заведомо объяснимого религиозного выбора, обусловленного не столько традицией, сколько локальной проблемной ситуацией ее кризиса. И.Б. Исаева определяет религиозную конверсию как практику социальной адаптации субъектов к условиям переходного общества [11, 62].

Таким образом, как показал анализ имеющихся определений религиозной конверсии, смысловое толкование данного термина охватывает очень широкий спектр его философских, психологических, социологических интерпретаций, которые в научном дискурсе принято рассматривать по принципу дополнительности. В рамках социологического подхода определение понятия религиозной конверсии осуществляется в следующих значениях:

- 1) как процесса формирования или изменения религиозной идентичности;
- 2) как нарративного жанра;
- 3) как процесса интеракции;
- 4) как инклюзии в религиозное сообщество;
- 5) как символической трансформации кризисного биографического опыта;
- 6) как практики совладающего поведения;
- 7) как личностного выбора на рынке религиозных товаров и услуг;
- 8) как процесс религиозной ресоциализации и инкультурации.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. — М.; СПб. Изд-во "Степной ветер"; ИД "Коло", 2005. С. 199-211.
2. Антонов К. М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып.2. — М., 2003. С.4-21.
3. Антонов К. М. Религиозное обращение в античной философии // Религиоведение. 2006. №1. С. 102-119.
4. Ардашева Л. А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 150-161.
5. Астахова А. С. Изучение процессов обращения индивида в новые религиозные движения // Ученые записки Института социальных и гуманитарных знаний. — Казань, 2009. № 7. С.3-11.
6. Астахова А. С. Новые религиозные движения в трансформирующемся российском обществе: социальные процессы интеграции и изоляции : автореферат дис.... канд. соц. наук. — Казань, 2011. 26 с.
7. Буланова И. С. Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. 2013. Т. 4. С. 132–138.
8. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В.Г. Малахеевой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. — М.: Академический проект, 2017. 415 с.
9. Игнатъев А. А. Конверсия религиозная // Энциклопедический словарь социологии религии / Под ред. М.Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское философское общество, 2017. С. 136.
10. Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: дисс. ... канд. социол. наук. — М., 2006. 178 с.
11. Исаева В. Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2014. № 166. С. 108–113.
12. Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: дисс. канд. социол. наук. — СПб., 2014. 241 с.
13. Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 1. С. 70–74.
14. Моравицкий Я. Б. Католическая община Петербурга: явление конверсии и трансформация властных отношений // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 4. С. 102-119.
15. Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2011. 412 с.
16. Франк С. Л. Крушение кумиров URL:https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/krushenie-kumirov/(дата обращения 20.07.2019).

17. Travisano R. V. Alternation and conversion as qualitatively different transformations. In: Social Psychology Through Symbolic Interaction. Waltham, MA.: Ginn-Blaisdell, 1970. 238-248 s.

Яворский Д.Р.

**Концепция «дисперсной религиозности»:
социологические перспективы**

Волгоградский институт управления (филиал РАНХиГС)

Аннотация. В статье рассматривается сравнительно новый подход к современному состоянию религиозности. Этот подход опирается на конструктивистское понимание «религии». «Религия» трактуется как ситуативный концепт, связывающий воедино различные виды деятельности человека, нацеленные на удовлетворение разных потребностей (потребности в связи с божеством, в идентичности, солидарности, в «экзистенциальном дизайне», развлечении и т.д.). Референтное поле этого концепта до последнего времени занимали преимущественно традиционные конфессии, а также альтернативные им нетрадиционные религиозные формы. Мы являемся свидетелями кризиса этой «классической религии» и ее распада на обособленные виды деятельности. Это состояние обозначено как «дисперсная религиозность». Те потребности, удовлетворение которых было ранее монополизировано религиозными институтами, теперь удовлетворяются неинституциональными формами религиозности. Автор статьи полагает, что социологам — исследователям религии следует учесть это новое состояние.

Ключевые слова: понятие религии, религиозность, социология религии, дисперсная религиозность, неантропное, гражданская религия, квазирелигия.

Javorsky D.R.

Concept of “dispersed religion”: sociological perspectives

Volgograd Institute of Management, branch of RANEPA

Abstract. The article discusses a relatively new approach to the modern state of religiosity. This approach is based on a constructivist understanding of "religion." "Religion" is interpreted as a situational concept linking together various types of human activities aimed at meeting different needs (in connection with non-anthrop, in identity, solidarity, in "existential design", entertainment, etc.). Until recently, the reference field of this concept has been occupied mainly by traditional faiths, as well as alternative non-traditional religious forms. We are witnesses to the crisis of this "classical religion" and its disintegration into separate types of activity. This condition is designated as "dispersed religiosity." Those needs, the satisfaction of which was previously monopolized by religious institutions, are now satisfied by non-institutional forms of religiosity. The author of the article believes that empirical researchers in the field of the sociology of religion should take this new state into account.

Keywords: the concept of religion, religiosity, sociology of religion, dispersed religiosity, non-anthrop, civil religion, quasireligion.

Введение: «религия» как конструкт

Уже Э. Дюркгейм сто лет назад обратил внимание на проблемы, связанные с определением понятия религии, и предостерег коллег от критичных неточностей: «назвать религией систему идей и практик, в которых нет ничего религиозного» и «пройти мимо религиозных явлений, не разгадав их истинной природы». Однако Дюркгейм не считал дело безнадежным и дал собственное определение понятия религии через родовое понятие сакрального: «религия — это целостная система верований и практик, которые относятся к сакральным, то есть отдельным и запрещенным, вещам и объединяют в одно моральное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто привержен этим верованиям и практикам».

Впрочем, такое понятие трудно признать безупречным, хотя бы потому, что оно попадает в ту ловушку, которую Дюркгейм сам обозначил, но и сам же не отследил. Действительно, при таком понимании религии в рамки предмета попадают «идеи и практики, в которых нет ничего религиозного»: в сущности, любая моральная система, предполагающая табу, даже вполне светская и даже позиционирующая себя как антирелигиозная, окажется в границах предмета.

Конечно же ничего не мешает сконструировать понятие религии *ad hoc* и благополучно пользоваться им как в процессе исследования, так и при изложении его результатов. Но в таком случае каждый религиовед будет создателем собственного религиоведения. Что, как правило, и происходило в истории исследования религии.

Корень проблемы определения понятия религии, по-видимому, в том, что слово «религия» широко используется в ненаучном контексте (в юриспруденции, журналистике, обыденной жизни), и с полем значения этого слова — полем, которое неподконтрольно ученым, — приходится считаться. А это поле значения (категория) образовалось не в результате логически корректной процедуры определения понятия, а так, как было образовано большинство категорий, которыми мы пользуемся. Лингвистический философ Л. Витгенштейн назвал этот способ образования категорий «принципом семейного сходства». Как это работает? Существует «эталонная религия». Едва ли можно усомниться, что для нас это — христианство, поскольку научное изучение религии возникло и на первом этапе развивалось в ареале культурного влияния христианства. Когда же признаки, присущие христианству, обнаруживаются в других культурных явлениях, наш интеллект (считающий христианство религий *par excellence*) относит эти явления к категории религий. Если христианин видит цель своей жизни в богообщении, то, обнаруживая стремление человека к контакту с незримыми сверхчеловеческими силами у других народов, он опознает эти идеи и практики как религиозные. Поэтому, например, древнегерманские или древнеславянские культы будут отнесены к категории религий. Если христианство включает в себя, как неотъемлемый признак, аскетические идеи и практики, то, обнаружив подобное в другой культуре, христианин опознает это как религиозное. Поэтому буддизм (вполне мыслимый и без богов) будет отнесен к категории религий. Поскольку неотъемлемой частью христианского комплекса являются ритуальные практики, постольку обнаружение чего-то подобного у примитивных племен Южной Америки, Африки или Австралии также побудит исследователей отнести эти явления к разряду религиозных.

Это предположение о генезисе понятия религии подтверждается трудами сторонников конструктивистского подхода. Историческими исследованиями прослеживается процесс сравнительно позднего происхождения современного понятия религии. Как это не странно, получается, что одно из самых архаичных культурных явлений имеет сравнительно позднее происхождение: «религия» — дитяще модерна. Именно в эту эпоху ранее связанное было разделено: например, профессиональные и религиозные практики, политические и религиозные практики (пресловутое протестантское «отделение церкви от государства»), а ранее обособленное было связано: например, магические практики и культовое благочестие. Так сложилось понятие, так сказать, «классической религии». В самом деле, все образовательные религиоведческие курсы усвоили именно это («классическое») понятие «религии». Нет смысла бороться с ним. Наоборот, открывшееся обстоятельство помогает понять то, что происходит сегодня с «религией». Если кто-то когда-то собрал этот конструкт, то можно его разобрать в познавательных целях или посмотреть, не разобран ли он уже кем-то другим. Если религия — это конструкт, то с неизбежностью возникает вопрос: из чего она «сконструирована»? Иными словами, какие аспекты обнаруживаются при всестороннем рассмотрении «классической религии»?

Теистический аспект «религии»

Отвечая на этот вопрос можно начать, по крайней мере, при первом приближении, с любой стороны «классической религии». Поскольку чаще всего религия ассоциируется с представлениями о сверхъестественных существах («верите ли вы в Бога?»), постольку удобно начать с теистического аспекта «религии». Сразу нужно уточнить, что здесь прилагательное «теистический» не связано с термином «теизм», которым обозначается специфическое

представление о божественном, в котором последнее понимается как персонифицированное, трансцендентное и единичное. Мы берем это слово в более широком значении, произведенном от греческого слова «theos», что означает «бог» без уточнения, каким именно специфическим способом «бог» понимается. Вместе с тем необходимо все-таки уточнить, что имеется в виду, когда человек произносит слово «бог». Не вдаваясь в необозримые этимологические дискуссии, полагаю, что для решения поставленных задач достаточно установить самое общее понимание «бога» как надындивидуальной принуждающей и неподконтрольной силы. На онтологическом уровне речь идет о т.н. «неантропном», то есть не сводимом к тому, что соразмерно человеку, доступно и понятно ему («антропному»). Такое понимание открывает широкий горизонт исследований религиозности, как «классической», так и «современной». Обращает на себя внимание то, что представление о таких «неантропных» силах выходит за рамки привычных представлений о «религии». Почти у каждого человека есть опыт встречи с такими «принуждающими и неподконтрольными силами», вызывающими неконтролируемые или с трудом контролируемые психические процессы (эмоции, состояния «одержимости», зависимости), масштабные природно-космические процессы, социальные стихии и проч. Разумеется, время от времени часть таких сил получает внятное объяснение и ставится под контроль человека (как некоторые виды заболеваний, например). В таком случае эти силы утрачивают своей божественный статус и оказываются в зоне «антропного». Однако возможен и обратный процесс, когда проникновение человека в тайны окружающего мира или его собственной психики открывает то, что человеку неподконтрольно или может контролироваться лишь отчасти. Итак, в изучении религиозности можно выделить, как самостоятельное направление, исследование отношения людей к «неантропным» силам не только в пределах «традиционной» или, точнее говоря «классической» религиозности, но и за ее рамками. Это делает, на мой взгляд, картину религиозности более точной.

Считается, что теистический аспект «религии» пострадал более всего в результате идейной экспансии современной науки. Человек все менее нуждается в «гипотезе Бога». Однако, как верно заметил выдающийся американский социолог-религиовед Роберт Белла, это обстоятельство актуально в основном для кабинетных ученых. Весьма остроумно он указал на главную ошибку популяризаторов атеизма и критиков теизма: они рассматривают «религию» как результат кабинетного теоретического творчества и поэтому критикуют ее как плохую научную теорию. Однако «религия» возникает и существует не в научных кабинетах, а в плотной среде социальных практик. Об этом более подробно писал американский философ диалогист Ойген Розеншток-Хюсси, который относил науку, в особенности в ее теоретической части, к игровой, досуговой деятельности, в то время как религия — это средство навигации человека в серьезном поле риска и ответственности. Поскольку, несмотря на усилия человека по расширению зоны антропного, поле риска и ответственности сохраняется, сохраняются также условия для воспроизводства теистических представлений и практик. Однако это не означает, что эти представления и практики сохраняются в неизменном виде и всецело соответствуют канонам и догматам традиционных вероисповеданий. Напротив, религиозные чувства и религиозные идеи весьма пластичны и живо реагируют на изменения в окружающей человека реальности. В этой связи, скорее всего, корректно утверждение, что исследователи религиозности имеют дело с кризисом традиционных теистических представлений, оформленных в монотеистических религиях. Прежде всего, бросается в глаза реанимация «язычества». И это не удивительно. В повседневных практиках человек как правило сталкивается с отдельными неантропными инстанциями, вовсе не задаваясь теологическими вопросами об их включении в сложную систему отношений с другими «богами». Поэтому представления о неантропном оформляются в виде альтернативных традиционным религиям образов и идей «популярной религии» (паранормальные явления, полтергейст, инопланетные цивилизации и т.п.). Массовый интерес к «паранормальному» захватывает отчасти и приверженцев традиционных вероисповеданий, усложняя картину религиозности современного человека.

Социальный аспект «религии»

Правы в основном те, кто, как Э. Дюркгейм, считают значимым, если не главным в религии — совокупность убеждений и практик, относящихся к идеям и предметам, считающимся священными, неприкосновенными; и видят в этих убеждениях и практиках основание для образования устойчивого сообщества — «моральной общности». Есть основания полагать, что «сакральное» встречается везде, где проявляется устойчивое «моральное сообщество». Возможно, правы те эволюционисты, которые усматривают в сакральном способ специфически человеческого образования долгосрочных коалиций. Речь идет о том, что долгосрочные коалиции предполагают высокую степень доверия. Каждый член коалиции будет эффективно выполнять свои функции (особенно в экстремальных условиях) лишь будучи убежден в том, что другие члены коалиции не будут уклоняться от исполнения своих обязанностей. Поэтому так важны проверки на верность, предполагающие зачастую довольно суровые испытания. Пример такой проверки — ритуал инициации. При этом верность должна быть безоговорочной: не только эгоистические соображения, но и сомнения в целесообразности совместной деятельности не должны подтачивать связей индивидов внутри коалиции. Сакральное — то, что объединяет безусловно, безоговорочно. Можно сказать, чем абсурднее приверженность сакральному («верю, ибо абсурдно»), тем устойчивее коалиция. Приверженность сакральному — своеобразная проверка верности интересам коалиции. Социальное сакральное — неотъемлемая часть «классической религии». Оно проявляется в неприкосновенности догматов, священных символов, самой общины (Церкви, Израиля, Сангхи, Уммы и т.п.). Однако кризис «классической религии» едва ли разрушил сферу сакрального. «Классическое» сакральное претерпевает трансформацию, принимает новые формы, такие как «гражданская религия». Эта трансформация началась, по-видимому, еще в период формирования европейских наций. В сущности, нации образовывались как альтернатива церкви, поэтому нации имеют атрибуты, весьма напоминающие церковные формы. У наций есть свои святыни (например, бережно и сурово охраняемые «памятники культуры»), своя «догматика», оформляющая историческую память и даже свои «религиозные» праздники (многочисленные «дни независимости») и т.п.

Современность дает богатый материал для изучения социально-политического аспекта религиозности. Светский характер современного государства давно уже не затеняет того обстоятельства, что его идеологическим фундаментом является квазирелигия. В социологии религии, благодаря Р. Белла, это явление обозначено как «гражданская религия». Она, в основном, проявляется в сакрализации тех или иных явлений, личностей или исторических событий. Сакрализация, в свою очередь, проявляется в виде табу на помещение этих явлений, событий или личностей в контекст публичных критических дискуссий. Важнейшей теоретической связкой между устоявшимся понятием религии и феноменом «гражданской религии» является теория коллективной памяти, разработанная М. Хальбваксом и его последователем Я. Ассманом. Эти авторы показали, что основой социальной солидарности является коммеморация, то есть скоординированные образы памяти, касающиеся коллектива. Ассман показал, как исторические зафиксированные сообщества работали с образами коллективной памяти, формируя тем самым единую картину истории народа. Более того, память может быть инструментом власти, реализующей т.н. «политику памяти», то есть преднамеренное управление образами памяти в целях стабилизации/дестабилизации политической ситуации, легитимации/делегитимации того или иного политического порядка.

Экзистенциальный аспект «религии»

Третий аспект «религии» связан со специфически человеческой потребностью придать своему существованию дополнительные цели, выходящие за рамки природной каузальности; то есть превратить существование в экзистенцию. Профессиональная самореализация, субкультурные практики, общественная деятельность, творчество и т.п. — примеры экзистенциального оформления человеческой жизни. В «религии» эта потребность реализуется в ритуальной и аскетической практике. Обнаруженная антропологами одержимость ритуалом архаических сообществ — первая форма реализации (а, может быть, и создания) потребности в

экзистенции. Возникшая в «осевое время» «забота о себе» (аскеза) — более поздняя форма экзистенциальной практики. Долгое время реализация экзистенциальной потребности была интегрирована в «классическую» религию. До сих пор «забота о себе» чаще всего ассоциируется с теми или иными религиозно-аскетическими практиками — монашескими христианскими, буддийскими, йогическими, суфийскими, хасидскими и проч. Однако в «современном» мире этот аспект религиозности приобрел самостоятельное существование и довольно эффективно и эффектно реализуется за пределами «классической религии». Причем нередко традиционные религиозные практики произвольно включаются в синкретический комплекс экзистенциальных практик. В социологии религии такая причудливая форма религиозности получила название «лоскутная религия» (patchwork religion).

В постиндустриальном обществе все больше людей прибегает к благу досуга и, как следствие, к личностно ориентированным практикам, практикам «саморазвития», «самоактуализации». Как правило, они выводят человека за пределы повседневных, утилитарных задач и указывают на новые деятельностные горизонты. В этой связи возникают причудливые формы самоактуализации, многие из которых имеют синкретический характер. Мировые религии предлагали собственные сотериологические техники, при этом нередко дискредитируя альтернативные. Однако ряд культурных факторов, среди которых — приватизация религии в протестантизме и развитие средств коммуникации, привел к тому, что современный человек имеет возможность игнорировать конфессиональные ограждения и комбинировать всевозможные «техники себя».

Исследование современной религиозности требует учета того обстоятельства, что нынешние «техники себя» опираются не только на религиозные традиции, но и на субкультурные техники, лишь слабо связанные, а то и вовсе не связанные с религиозными традициями. Причем граница между «религиями» и субкультурами оказывается проницаемой: тот, кто начал собственный «экзистенциальный дизайн» с субкультуры может, в конце концов, стать адептом традиционной религии, и даже принадлежность к религиозной организации вовсе не блокирует возможность использовать субкультурные практики. Это означает, что социологический инструментарий, используемый для изучения субкультур, приложим к изучению современной религиозности и наоборот.

Заключение

Выше приведенные теоретические соображения намечают пути эмпирических исследований современной религиозности. Понятно, что если религия принимает «дисперсный» характер, то сосредоточение внимания исследователя на целом религиозном комплексе лишает его возможности увидеть сложные траектории движения «религии» в современном мире. Эти траектории, как было показано выше, прочерчиваются отдельными составляющими когда-то единого религиозного комплекса.

Цельность «классической религии», по-видимому, имеет локальный характер и культурно-исторической перспективе. Во-первых, эта цельность всегда (на протяжении истории «религии») была характерна только для сравнительно небольших профессиональных групп. Во-вторых, она была характерна для Европы эпохи модерна, когда императив целостности становится общекультурным, во многом благодаря возникновению особых социальных институтов, культивирующих эту целостность. Однако джинны, выпущенные из своих бутылок еще в эпоху модерна, теперь вышли из-под контроля и играют свою игру, разрушая цельные конструкции культуры, в том числе и в сфере религиозности. И эта новая ситуация нуждается в понимании, объяснении и прогнозировании следствий. Поэтому перед современными исследователями религиозности открывается широкое поле научных изысканий, очертания которого были эскизно намечены здесь.

Литература

1. Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
2. Белла Р. Ген веры (беседа социолога Ханса Йоаса с историком религии Робертом Беллой) // Отечественные записки. 2013. №1 (52).

3. Белла Р. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Выпуск 3. С. 161-182.
4. Белла Р. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени. М.: ББИ, 2019. xxx+741 с.
5. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
6. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 612 с.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
8. Илкка Пюсяйнен. Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению [ФРАГМЕНТ] / Пер. с англ. Т. Малевич, К. Дараган, ред. И. Анофриева. URL: <https://religious.life/2013/04/pyysiainen/> (дата обращения: 17.08.2019).
9. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011. 512 с.
10. Легойда В. Гражданская религия: pro et contra // Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. 2002. № 2.
11. Макаров А.И. Феномен надындивидуальной памяти (образы — концепты — рефлексия). Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. 216 с.
12. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Издательство «Лабиринт», 1994. 90 с.
13. Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: Издательство «Лабиринт», 1996. 432 с.
14. Пигалев А.И. Антропный принцип: сущность и метаморфозы // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. 1999. Выпуск 4. С. 60-72.
15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
16. Dubuissou D. The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, Ideology. Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 2003.
17. Hervieu-Leger D. Religious individualism, modern individualism and self-fulfilment: a few reflections on the origins of contemporary religious individualism // The centrality of religious social life: essays in honor of James A. Beckford. Ashgate Publishing, 2008. P. 29-40.
18. McCutcheon R. Manufacturing Religion. Oxford University Pres. NY, 1997.
19. Rosenstock-Huessy E. Wer sind die Götter? // Rosenstock-Huessy E. Das Geheimnis der Universität. 1958.

РЕЛИГИЯ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ

RELIGION IN THE RUSSIAN REGIONS

Евстифеев Р.В.

Динамика репрезентируемой религиозности населения (по результатам исследований 2015–2019 гг. во Владимирской области)

*Владимирский филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ*

Аннотация. В статье приводятся результаты массового опроса населения Владимирской области, проводимого в рамках изучения общественного мнения «Социальное согласие и социальное самочувствие», проводимого по заказу администрации Владимирской области. Исследование проводилось на протяжении четырех лет, в 2016, 2017, 2018 и 2019 годах, по сопоставимой методике. В статье описаны методологические принципы проведения исследования, а также основные параметры массового опроса. Исследованием установлено, что религиозная идентичность не является глубоко укорененной. При довольно большом количестве называющих себя верующими и еще большим числе называющих себя православными, реальный уровень религиозности не превышает 7-10% населения области. Приверженность православию является не столько религиозным идентификатором, сколько признаком этно-культурной идентичности. В результате население Владимирской области население в целом позитивно оценивает ситуацию в сфере межконфессиональных отношений.

Ключевые слова: религиозность, массовый опрос, православие, религиозное поведение, межконфессиональные отношения, верующие, неверующие.

Evstifeev R.V.

The dynamics of the represented religiosity of the population (according to the results of studies 2015–2019 in the Vladimir region)

Vladimir branch of the Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Abstract. The article presents the results of a mass poll of the Vladimir region, conducted as part of the study of public opinion “Social Cohesion and Social Well-being”, commissioned by the administration of the Vladimir region. The study was conducted over four years, in 2016, 2017, 2018 and 2019, using a comparable technique. The article describes the methodological principles of the study, as well as the main parameters of a mass survey. The study found that religious identity is not deeply rooted. With a rather large number of those who call themselves believers and even more who call themselves Orthodox, the real level of religiosity does not exceed 7-10% of the population of the region. Adherence to Orthodoxy is not so much a religious identifier as a sign of ethno-cultural identity. As a result, the population of the Vladimir region, the population as a whole positively assesses the situation in the field of interfaith relations.

Keywords: religiosity, mass survey, Orthodoxy, religious behavior, interfaith relations, believers, unbelievers.

Одной из актуальных проблем в изучении современного общества является проблема измерения степени религиозности населения. Это характерно и для исследований российского общества [3, 4, 8, 9, 11]. При этом сам термин «религиозность» обладает весьма широким диапазоном значений и может пониматься по-разному и обладать различными трактовками [5].

Часть исследователей считают религиозность результатом воздействия религии на сознание и поведение людей и социальных групп [12, с. 104]. С другой точки зрения, религиозность — это особое состояние индивидов и групп, характеризующееся верой в

сверхъестественное, то есть приверженность религии, принятие её вероучений и предписаний [10, с. 194]. В связи с этим довольно часто исследователи обращаются к изучению религиозности отдельных социально-демографических и профессиональных групп (молодежь, пенсионеры, военнослужащие и т.д.) [6, 2].

Считается, что первым ввел в научный оборот термин «религиозность» Г. Ленски в своей работе «Религиозный фактор» (1961 г.) [13]. Автором были выделены основные характеристики религиозного сознания и поведения, такие как вера, посещение культовых учреждений, включённость в религиозные молитвенные действия, степень сплочённости религиозной группы. В целом, можно отметить, что выделенные Ленски характеристики сохраняют свою актуальность и до сегодняшнего дня и служат ориентирами для измерения как субъективной религиозности, так и религиозного поведения граждан.

Не касаясь разнообразных теоретических моделей, объясняющих динамику и направленность изменений религиозности, отметим, что в основе любых теоретических построений лежат эмпирические данные, полученные в результате конкретных социологических исследований.

В этой связи отметим, что важнейшим (хотя и не единственным!) показателем религиозности является субъективная личная самоидентификация индивида. С помощью социологических методов эту самоидентификацию можно измерить и, в случае, имеющихся данных за разные периоды времени, — выявить динамику и характер изменения в религиозности населения.

В настоящей статье приводятся данные, касающиеся религиозности населения Владимирской области, полученные в рамках проведения большого исследования, посвященного изучению общественного мнения населения Владимирской области «Социальное согласие и социальное самочувствие», проводимого по заказу администрации Владимирской области.

Исследование проводилось на протяжении четырех лет, в 2016, 2017, 2018 и 2019 годах, по сопоставимой методике, с применением как количественных, так и качественных методов.

Общей целью научно-исследовательской работы (НИР) было комплексное изучение во Владимирской области уровней социального согласия и социального самочувствия, выработка предложений по повышению качества жизни населения региона, развитию межконфессионального и межнационального взаимодействия.

Среди задач НИР было также изучение состояния межконфессиональных отношений и выявление основных характеристик религиозности населения.

В основе выполнения этой задачи лежало несколько методологических принципов, уже описанных в научной литературе [6, 7], принятых нами с определенными корректировками, уточнениями и добавлениями.

Первый принцип касается необходимости выявления наличия или отсутствия у индивида репрезентируемой веры в существование сверхъестественных сил. Второй принцип связан с необходимостью определения религиозной самоидентификации респондента в рамках существующих конфессий, а также с возможностью идентифицировать себя с любой другой системой верований или с отсутствием таковой. Третий принцип основан на обязательном определении основных характеристик религиозного поведения индивида. В данном исследовании это касается посещения богослужений, участия в молитвах и соблюдения постов.

Следует отметить, что данные принципы являются, скорее, минимальными для выявления и измерения репрезентируемой религиозности населения, но в рамках проводимого исследования это было обусловлено тем минимумом исследовательских ресурсов, которые можно было направить на изучение религиозности. Вместе с тем, ценность проведенного исследования остается высокой в виду его многолетнего характера и возможности выявления динамики изменения репрезентируемой религиозности.

Массив данных, касающихся религиозности населения, был получен методом массового опроса. Генеральную совокупность составило все население Владимирской области в возрасте 18 лет и старше. Опрос проводился по специально разработанной выборке, репрезентирующей

население Владимирской области по основным характеристикам. Объем выборки ежегодного исследования составлял не менее 2000 человек. В 2019 году объем выборочной совокупности опроса составил 2730 респондентов. При разработке выборки учитывались следующие критерии: пол, возраст, тип населенного пункта постоянного проживания. Ошибка выборки не превышает 3,2 %.

Выборка по полу:

- Мужчины — 44,9%;

- Женщины — 55,1%.

Выборка по возрасту:

- 18 — 30 лет — 34,0%;

- 31 — 45 лет — 31,8%;

- 46 — 60 лет — 20,7%

- Старше 60 лет — 13,6%.

Средний возраст респондентов составил 40 лет.

Одним из важнейших условий в исследовании 2019 года было условие представленности в опросе всех муниципальных образований региона.

Дизайн выборки разрабатывался с использованием многоступенчатой кластерной модели, в которой роль кластеров выполняли территориальные образования Владимирской области: городские округа, городские поселения, сельские поселения. Исходной базой для построения выборки послужили данные Росстата на 01.01.2019 г. по численности населения Владимирской области по муниципальным образованиям на 1 января 2019 года и половозрастному распределению населения области от 18 лет.

Исходя из необходимости проведения анализа данных, полученных в ходе исследования, по каждому муниципальному образованию в отдельности, в тех точках, где исходное количество респондентов в выборочной совокупности оказывается статистически малозначимым (30 — 80 чел.), число опрашиваемых увеличивается до 100 чел., что позволяет понизить ошибку выборки (столбец 5 в таблице 3.1). Подобное увеличение коснулось 13-ти муниципальных образований.

В 2019 году опрос проводился в период с 11 июля по 04 октября 2019 г.

Методом сбора информации являлось 30-минутное личное (face-to-face) интервью, проводившееся по формализованному опроснику. Контроль качества работы, реализуемый с помощью визуального контроля, был подкреплен телефонным обзвоном респондентов и контролем повторного посещения места жительства респондента, охватившим от 10 до 15 % анкет каждого интервьюера. При обнаружении хотя бы одной фальсификации данных весь материал, собранный этим интервьюером, исключался из массива.

После разработки выборки были составлены календарные даты проведения опроса в каждом муниципальном образовании и населенном пункте, состав интервьюеров, осуществляющих опрос в каждом конкретном муниципальном образовании и населенном пункте. Заданием интервьюеров был опрос респондентов в количестве 20-70 человек (на одного интервьюера).

Одной из задач опроса было сопоставление вербального и невербального уровней религиозности респондентов. Вербальный уровень интереса к религии продолжает оставаться довольно высоким. Данные исследований определенно показывают, что почти половина жителей области однозначно называют себя верующими (2016 — 48,6%, 2017 — 48,9%, 2018 — 48,2%, 2019 — 45,7%). Почти треть респондентов самоопределяется как «скорее верующие, чем неверующие» (2016 — 34,7%, 2017 — 30,1%, 2018 — 30,8%, 2019 — 28,8%). Жители области, готовые признать себя неверующими или хотя бы усомниться в этом, оказываются в явном меньшинстве.

Отметим, что верующими себя традиционно чаще считают женщины и респонденты старше 60 лет. При этом молодежь проявляет ничуть не менее позитивное отношение к вере, чем респонденты среднего возраста.

Несмотря на то, что вербально верующие традиционно доминируют над неверующими, в 2019 году наметилась тенденция по сокращению первой группы и увеличению второй.

Определяя свое отношение к различным конфессиям, деноминациям или философским течениям, подавляющее большинство жителей области уверенно называют себя православными (2016 — 72,9%, 2017 — 70,0%, 2018 — 71,9%, 2019 — 68,5%). Как видим, на протяжении нескольких лет, доля считающих себя православными не выходит за интервал 68 — 72%.

Все остальные варианты конфессиональной идентичности отмечаются крайне редко. Более или менее заметной группой являются «просто верующие в Бога», без конкретной привязанности к какому-то конкретному вероисповеданию (2016 — 14%, 2017 — 11,2%, 2018 — 9,2%, 2019 — 10,1%). Атеисты и материалисты в сумме со скептиками и агностиками, а также с теми, кто выбрал вариант ответа «Я сам по себе», составляют долю, примерно равную суммарному удельному весу «неверующих» и «скорее неверующих».

Трудно не заметить взаимосвязи православной идентичности с этнически гомогенным составом населения области. Но самое интересное, что православными себя считают не только «верующие», но и «скорее верующие» и даже «скорее неверующих». По всей видимости, соотнесение себя с православием является проявлением не только (а возможно и не столько) религиозной идентичности, сколько идентичности этнокультурной. Срабатывает паттерн «русский — значит православный».

Поверхностный уровень вербальной религиозности подтверждается и другими наблюдениями.

На протяжении всех лет мониторинга, регулярное участие в богослужениях и обрядах принимают лишь десятая часть жителей области. При этом доля респондентов, указывающая на то, что она вообще не ходит в храм в 3 раза выше (2016 — 28,1%, 2017 — 31,5%, 2018 — 30,1%, 2019 — 38,9 %). Большинство респондентов, и таких почти половина (в 2019 году 49,3%), которые если и заходят в храм, то лишь иногда (поставить свечку, помолиться и т.п.).

Приведенным выше данным вполне соответствует и распределение ответов на вопрос о том, как часто респонденты молятся. Подавляющее большинство респондентов если и молятся, то лишь время от времени и сами придумывают молитвы (2016 — 66,4%, 2017 — 62,0%, 2018 — 60%, 2019 — 51,2%). Регулярно читают церковные молитвы лишь 11,6% опрошенных (2016 — 9,9%, 2017 — 9,9%, 2018 — 12,7%). Доля вообще никогда не молящихся в 2019 году увеличилась по сравнению с 2018 годом и составила 37,2 % (2016 — 23,6%, 2017 — 28,1%, 2018 — 27,3%). Таким образом, реальный, поведенческий уровень религиозности оказался явно ниже вербального.

Подтверждается это и отношением к религиозным постам. Считается, что их соблюдение стало в последние годы довольно распространенной практикой. Тем не менее, как показывают результаты исследования, уже четыре года подряд почти для половины опрошенных (44 — 46%) религиозный пост не имеет никакого значения, и они их не соблюдают.

Другая половина действительно соблюдает посты, однако, лишь для явного меньшинства — 10,3% — пост имеет обрядовое значение и связан со следованием религиозным канонам. В то же время примерно такая же доля жителей области, соблюдая пост, не видит в нем никакого сакрального смысла, а просто использует ограничение в питании как хороший повод контролировать процесс приема пищи и поправить здоровье (10,8%). Справедливости ради отметим, что наиболее распространенным мнением среди сторонников соблюдения постов является представление о нем, как о возможности духовного очищения и просветления (21,2%). Таким образом, для большинства постящихся, данный процесс действительно имеет большее значение, чем простое следование диете.

Обрядовая сторона религии — регулярное посещение богослужений, молитва, соблюдение постов — чаще характерна для женщин и для представителей старшего поколения. Молодежь интересуется всем этим гораздо реже.

Итак, при высоком вербальном уровне религиозности практический, поведенческий интерес к религии, особенно выраженный в форме регулярного соблюдения церковных обрядов, оказывается довольно низким. Об истинной приверженности религиозной вере можно

говорить в отношении не более 7-10% жителей области. У остальных религиозность имеет явно поверхностный характер.

В целом отметим, что население Владимирской области население довольно спокойно и в целом позитивно оценивает ситуацию в сфере межконфессиональных отношений. В последние годы в области не было отмечено никаких конфликтов на религиозной почве (несмотря на то, что межнациональным конфликтам иногда и приписывают межконфессиональный характер).

Большинство жителей области продолжают считать отношения между представителями различных конфессий либо равными и бесконфликтными (61,8%), либо доброжелательными и способствующими согласию (таких стало больше 16,6% вместо 13,7%). Тревожность в оценке межконфессиональных отношений стабильно находится на достаточно низком уровне. Возникновение в области серьезных конфликтов на религиозной почве представляется респондентам еще менее вероятным, чем возникновение конфликтов межнациональных.

Таким образом, отметим, что религиозная идентичность не является глубоко укорененной. При довольно большом количестве называющих себя верующими и еще большем числе называющих себя православными, реальный уровень религиозности не превышает 7 — 10% населения области. Приверженность православию является не столько религиозным идентификатором, сколько признаком этнокультурной идентичности.

Литература

1. Андреева Л. А., Андреева Л. К. Религиозность студенческой молодёжи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010. № 9. С. 95-98.
2. Дубограй Е. В. Религиозность военнослужащих России // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 130-136.
3. Евстифеев Р. В., Петросян Д. И. Тенденции социального самочувствия и социального согласия во Владимирской области: методологические и прикладные аспекты // Роль и значение методологии в образовательном процессе и научных исследованиях в высшей школе : сборник научных докладов / Под редакцией А.Е. Илларионова, А.И. Новикова, Т.В. Стариковой. Владимир, 2018. С. 34-40.
4. Евстифеев Р. В. Социальное самочувствие и ожидания от будущего в общественном сознании населения региона: случай Владимирской области в сравнительной перспективе // Материалы VII международной социологической Грушинской конференции «Навстречу будущему. Прогнозирование в социологических исследованиях», 15-16 марта 2017 г. / отв. ред. А. В. Кулешова. — М.: АО «ВЦИОМ», 2017. С. 624-627.
5. Кублицкая Е. А., Назаров М. М. Динамика религиозности в современной России по данным исследований в столичном регионе // Вестник Российской Академии наук, 2019, том 89, № 11, с. 1120-1127.
6. Кублицкая Е. А. Особенности изучения религиозности населения в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 96-107.
7. Кублицкая Е. А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. 1990. № 5. С. 95-103.
8. Лебедев С. Д., Склярова В. А. Социальный запрос на знание о религии в современном российском обществе в оценках экспертов // Научный результат. Социология и управление. Издательство: Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород). Т.5, №2, 2019. С. 25-36.
9. Лебедев С. Д. Ценностно-рефлексивный (системно-динамический) подход к обоснованию критерия современной религиозности // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. "Демография. Социология. Экономика" Под редакцией Глазьева С.Ю., Рязанцева С.В., Кублицкой Е.А.. Москва, 2018. С. 129-143.
10. Лопаткин Р. А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // К 80-летию со дня рождения Ремира Александровича Лопаткина. Цикл статей // Приложение к журналу "Государство, религия, церковь в России и за рубежом". 2010. № 4. С. 266-272.

11. Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян (1989 — 2012) // Социология религии в обществе позднего модерна (Памяти Ю.Ю. Синелиной) Материалы Третьей Международной научной конференции. Ответственный редактор: Лебедев С.Д., 2013. С.324-343.
12. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1976.
13. Lenski G. The religious factor: a sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life. N.Y.: Doubleday, 1961.

Мchedlova E.M.

Исследование традиционных ценностей в регионах

Институт социально-политических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской Академии наук

Аннотация. В статье анализируются результаты социологические исследований, проведенных Центром социологии религии и социокультурных процессов за последнее время в следующих регионах РФ — Москве, Белгороде, Мордовии. Они касаются обеспечения политических, демократических ценностей в обществе (в частности, прав человека), социокультурной динамики в данной, а также некоторым образом в религиозной сферах. Результаты отражают и отношение молодежи к подобным процессам.

Ключевые слова: духовно-нравственные, политико-демократические ценности; права человека как социокультурное явление, социальное взаимодействие (на основе национальной идеи).

Mchedlova E.M.

Research of traditional values in some regions

Institute of Socio-Political Research, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

Abstract. The article analyzes the results of sociological research conducted by The center of sociology of religion and socio — cultural processes in recent years in the following regions of the Russian Federation-Moscow, Belgorod, Mordovia. They relate to the provision of political, democratic values in society (in particular, human rights), socio-cultural dynamics in this, as well as in some ways in the religious spheres. The results reflect the attitude of young people to such processes.

Keywords: spiritual and moral, political and democratic values; human rights as a socio-cultural phenomenon, social interaction (based on the national idea).

Мы основываемся на данных, полученных Центром социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ РАН в результате локальных социологических исследований в трех российских регионах — Московском, Белгородском и Мордовии, посвященных вопросам актуальной социальной (включая религиозную) жизни и настроений. Большое внимание при анализе уделялось молодежи и ее участию в социальных процессах в своем регионе.

Прежде всего, отметим, как распределились ответы на вопрос о том, обеспечиваются ли в нашей стране те самые демократические ценности и нормы, о которых так много говорят и пишут:

Таблица 1

Оценка обеспеченности демократических ценностей и норм в России

	Москва	Белгород	Мордовия
свобода религиозного выбора	71%	64%	~23%
безопасность	61%	53%	~40%
патриотизм	52%	53%	~38%
социальная	51%	44%	43%

	Москва	Белгород	Мордовия
справедливость			
свобода политического выбора	38%	53%	~40%
толерантность	35%	43%	33%
свобода слова	34%	50%	36%
духовность, культурные традиции	26%	28%	22-23%
свобода и права человека	24%	46%	~30%
социальные гарантии	20%	39%	~35%
религия, религиозные традиции	15%	16%	10%
интернационализм	8%	6%	7%

В таблице указаны рейтинговые значения, которые мы могли бы рассматривать в качестве приоритетных, особенно среди представителей нынешней молодежи, вступающей в общественную, политическую и культурную жизнь. Причем для Московского и Белгородского регионов характерны упование на свободу религиозного выбора, зато не очень-то верят в права человека и социальные гарантии. И религиозные традиции уже не играют прежней роли. А уж такое завоевание демократии, как интернационализм, не в почете ни в одном из изучаемых регионов. Лишь приблизительно каждый пятый говорит о сохранности культурных традиций. Таким образом, социокультурные процессы отстают по своему объему от политических.

По Конституции РФ, все имеют право на свободное проведение досуга. Мы можем пронаблюдать, обеспечивается ли оно в определенных российских регионах, особенно если это касается, скажем, религии, участия в религиозных праздниках и обычаях.

Таблица 2

Частота участия в религиозных праздниках

	Москва	Белгород	Мордовия
Часто	18%	23%	21%
Иногда	60-61%	48%	60-62%
Никогда	~22%	29%	~20%

Таблица 3

Если, в частности, молодежь участвует, то почему?

	Москва	Белгород	Мордовия
по традиции, потому что так принято в семье, у родственников	56%	36%	44%
они являются национальными традициями	34%	36%	35%
желание отдохнуть душой, испытать радость общения	9%	9%	10-11%
они интересны, красочны	8%	7%	~12%
встречи и общение с людьми своей национальности	7-8%	8%	7%
на всякий случай	4%	5%	7%
затруднились ответить	14%	25%	2%

Превалирующее большинство во всех исследуемых регионах иногда принимают участие в праздниках, имеющих религиозный характер. И то, в основном, следуя традициям — либо семейным, либо национальным. Есть и такие (особенно в Белгороде), которые не смогли определенно выразиться. Лишь в Мордовии знают, что говорят. Хотя, религиозные праздники уже давно перестали быть чисто религиозными. Мы имеем в виду то, что в них теперь участвует светское население, практически весь российский народ, и молодежь с удовольствием. То есть эти праздники стали, по сути, элементом всей российской культуры.

Вместе с тем, бытует мнение, что сегодня некоторым народам нашей страны становится все труднее сохранять свои обычаи, традиции. А так ли это? Вот что думает по этому поводу молодежь, живущая в регионах:

Таблица 4

Оценка трудности сохранения народных обычаев

	Москва	Белгород	Мордовия
согласились	64%	-	50%
не согласились	23%	-	24%
затрудились ответить	13%	-	26%

От половины до двух третей опрошенных представителей регионов выразили свое согласие с подобным утверждением. Но, в таком случае теряется самобытность этих народов, они могут подвергаться своего рода дискриминации, то есть нарушаются права — как индивидуальные, так и целого народа.

Одна из позиций — будто бы религия может способствовать сохранению национальной культуры, традиций. В определенной мере это так. Конечно, есть и другие факторы, но, тем не менее:

Таблица 5

Способствует ли религия сохранению национальной культуры, традиций

	Москва	Белгород	Мордовия
согласились	73%	47%	70-72%
не согласились	15%	28%	16%
не дали ответа	12%	25%	12%

Судя по табличным данным, большая часть молодежи делает ставку все же на религию и, очевидно, религиозные ценности и традиции. Возможно, потому, что они наиболее высоконравственны, стимулируют общение, добродетели и толерантность. У ирсу же, в регионах с определенной конфессиональной направленностью они зачастую совпадают с национальными. А религия, в свою очередь, — немаловажный элемент культуры, об которого порой зависит и образ жизни.

Есть еще несколько суждений, касающихся, в частности, социокультурной роли религии в жизни общества (табл. 6).

Таблица 6

Религия духовно обогащает человека?

	Москва	Белгород	Мордовия
согласились с данным утверждением	64%	45%	67%
не согласились	19%	25%	10-11%
затрудились ответить	17%	30%	23%

Если религия духовно обогащает, то у личности может появиться определенное отношение к жизни, ее ценностям, к культурным ценностям, накопив соответствующие знания и эмоции. Это стимулирует другой тип поведения, основанный прежде всего на добродетелях. И все же, при ответе на этот вопрос возникает больше трудностей, чем можно подумать. Очевидно, сказывается навязанная западом склонность к меркантилизму и потребительству. В сознании молодежи начинают превалировать прозападные ценности, эгоцентризм, что вызывает беспокойство. Все-таки повышенная одухотворенность — одна из главных черт российского народа.

Следующее утверждение:

Таблица 7

Религия воспитывает нравственность, удерживает от аморальных поступков			
	Москва	Белгород	Мордовия
согласились	65%	51%	66%
не согласились	21%	22%	~10%
затрудились ответить	14%	27%	24%

Безусловно, религия воспитывает нравственность, но не только она. Тут играют свою роль и семья, и атмосфера в ней, и родители, и школа, и пр. образовательные учреждения, и круг общения, кстати, и обстановка в стране, и социальное самочувствие и настроения и мн.др. Современная молодежь малонравственна, порой цинична. Однако, нельзя всех “грести под одну гребенку”. Люди — самые разные. Все зависит от внутренних убеждений, настроения, наличия психологических особенностей и т.д. Религия лишь более опирается на духовную сторону бытия, воздействуя определенным образом на психологию верующих людей (например, умиротворяя их).

Петров Д.Б.

**Эзотерический бизнес в России: на примере скрытого
включенного наблюдения в московский эзотерический центр Д.**

Независимый исследователь

Аннотация. Статья посвящена некоторым результатам проводимого автором качественного полевого исследования центра Д. – эзотерической группы из г. Москвы. Центр Д. по типу относится к семейному эзотерическому бизнесу, с акцентом на православном христианстве, что, как выяснилось, является в большей степени конформной манифестацией, чем реальной религиозной идентификацией. Исследование проводилось на основе метода скрытого включенного наблюдения в течение 1 года и 2 месяцев, с августа 2018 по ноябрь 2019 гг. В работе анализируются преимущества, применяемого автором метода. В исследовании применены такие подходы как case study, нарративный анализ, lifestory, а также методы визуальной социологии и антропологии. В статье описывается экономическая составляющая центра Д., дается характеристика ее лидера, анализируется структура власти и управления, описывается социальная структура (гендерный и возрастной состав группы), территориальные масштабы и типология клиентов, даются характеристики продаваемого контента, описываются специфика его создания и технологии (в том числе манипулятивные) его продажи клиентам. Автор также анализирует использование религиозных компонентов и религиозно-значимых ситуаций при создании эзотерического бизнес-контента.

Ключевые слова: религиоведение, социология, антропология, эзотерика, магия, бизнес, включенное наблюдение.

Petrov D.B.

**Esoteric business in Russia: an example of covert observation included
in the Moscow esoteric center D.**

Independent Researcher

Abstract. The article is devoted to some results of the field research of Center D - an esoteric group from the city of Moscow, which was conducted by the author. Center D by its type is a family esoteric business with an emphasis on Orthodox Christianity, which, as it turned out, is more a conformal manifestation than the truth. The study was conducted on the basis of the method of included covert surveillance for 1 year and 2 months, from August 2018 to November 2019. The article analyzes the advantages of the method used by the author and such approaches as narrative

analysis, lifestory and case study. The article analyzes the advantages of the method used by the author. The study uses such approaches as case study, narrative analysis, lifestory, and methods of visual sociology and anthropology. The article describes the economic component of the Center D, gives a description of its leader, analyzes the structure of power and management, describes the social structure (gender and age composition of the group), the territorial scale and typology of customers, describes the characteristics of the content which is sold there, describes the specifics of its creation and the technology (including manipulative) of its sales to customers. The author also analyzes the use of religious components and religiously significant situations by creation of esoteric business content.

Keywords: study of religion, sociology, anthropology, esotericism, business, magic, observation included.

В 2014 году я приступил к исследованию большой темы –внеконфессиональных верующих россиян. Результаты были опубликованы в серии статей и монографии¹. Разрабатывая типологию внеконфессиональных верующих в России и основываясь на опросах и интервью, я обратил внимание на то, что довольно большая часть из них так или иначе затрагивает тему эзотерики, используя из нее что-то в своих индивидуальных ритуалах, или заимствуют из нее какие-то элементы своего религиозного мировоззрения. Это натолкнуло меня на необходимость более пристального рассмотрения этой части внеконфессиональных верующих. Я принял решение включиться в повседневную жизнь одной из эзотерических групп г. Москвы, то есть остановился на методе включенного наблюдения.

В этот раз я решил избежать ошибок предыдущего исследования, а именно: во-первых, если исследуемому сообществу эксплицитно сообщаются цели исследования и формально проводится интервьюирование или анкетирование, то провести его, как показывает практика, де факто практически невозможно, хотя бы потому, что вы не наберете значимое число готовых участвовать в таком исследовании; во-вторых, знание респондентов о том, кто вы, значительным образом влияет на ответы: респонденты пытаются говорить «как надо», «как красивее и лучше выглядит» и т.д.; в-третьих, если дело касается организованной группы, и особенно если эта группа в обществе стигматизируется как «секта» или «эзотерика» (что в нашей стране является синонимом шарлатанства) или еще как-то, то вас, из чувства самосохранения, не подпустят к важным документам, секретам и тайнам.

Чтобы избежать подчас грубых ошибок искусственно социологической коммуникации при включенном наблюдении, я решился прибегнуть к методу **скрытого включенного наблюдения** и погрузиться в естественную коммуникацию, которая происходит между людьми в обыденной жизни. Задача метода включенного наблюдения, на мой взгляд, сводится к полной адаптации и включению в повседневные практики и их местные смыслы.

Летом 2018 года я поступил инкогнито на работу в московский эзотерический центр Д., в котором проработал в качестве секретаря лидера этого центра 1 год и 2 месяца. В этических целях я изменил название центра, имена его руководителей и всех участников.

Общие характеристики:

Эзотерический центр Д. открыт в 2000 году. С харизматическим лидером во главе. Лидер А., женщина 55 лет, уроженка Московской области. В 1980-годы работала психологом в коррекционном интернате для умственно отсталых детей. В 1990-е обучалась у известного московского целителя и экстрасенса Г. Начитана в разных областях: философии, науки, эзотерики, ездила по миру (например, Индия, Китай). Училась у восточных учителей Рейки, посещала буддийские ретриты. Позиционирует себя как ясновидящую и целительницу. Заявленная религиозная акцентуация – христианство, с преобладанием посетителей, относящих себя к православным христианам. По наблюдениям, это связано с созданием более комфортной

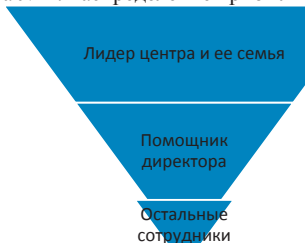
¹ Петров Д.Б. Неконфессиональные верующие: историко-философский анализ // Известия Сочинского государственного университета. 2015. №1. С. 213-218. Петров Д.Б. Типология неконфессиональных верующих: культурный, политический и социальный потенциал // Аспирантский вестник Поволжья. Серия Философские науки. 2015. № 3-4. С.95-102; Петров Д.Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг Рунете // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 2.

для себя и клиентов позиции, так как лидер центра хорошо понимает всю значимость религиозной идентификации своих клиентов в стране, в которой живет. Центр Д. украшен православными иконами, в кабинетах А. на столах стоят иконы и прочая христианская атрибутика, церковные свечи, крест. Все это призвано успокоить клиентов и настроить их на чувство сакрального.

На момент моего трудоустройства центр представлял собой, по сути, уже неплохо сложившийся семейный эзотерический бизнес. Эта организация зарегистрирована как ИП с лицензией консультационных и образовательных услуг. Напомню, что существуют разные типы эзотерических организаций: коммерческие и некоммерческие, с преобладанием христианской тематики или тематики восточной философии и религий.

Центр Д. — семейный эзотерический бизнес, по типу — малый бизнес со скромными экономическими показателями (приблизительно от 12 до 36 млн. руб. в год), в котором все подчинено: а) прибыли, б) реализации амбиций и честолюбия, причудливых фантазий и идей лидера А. В помощь семейному бизнесу нанимают 3-4 человека со стороны. Движущим механизмом всех процессов является прибыль и самоопределение ее лидера, что отвечает на вопрос «Зачем?».

Схема № 1. Распределение прибыли в центре Д.



Чтобы ответить на вопрос «Кто продает?», рассмотрим структуру управления центром. Надстройкой над экономическим базисом во всем этом предприятии является система идей и представлений лидера о себе и своей миссии. А. очень амбициозна, честолюбива, капризна и деспотична, с обостренным чувством самолюбия и собственной значимости. Ее муж и сын всегда находятся в некотором подчинении желаний и требований А., даже когда это идет в убыток «фирме». Таланта руководителя у А. нет, она совсем не умеет формулировать и ставить перед сотрудниками задачи, часто облачая все в очень эмоциональную форму и истерические выплески. Функцию руководителя выполняют, в первую очередь, сын, потом — муж (который в предыдущие годы управления центром не показал себя эффективным руководителем) и помощник директора, а сотрудники занимаются различными поручениями, но над всем тотально довлеет мнение и капризы лидера А.

Схема № 2. Распределение власти в центре Д.



Чтобы ответить на вопрос «Кому продают?», рассмотрим общие характеристики социальной структуры клиентов центра.

Охват клиентской базы центра — 45 городов, включая страны бывшего СНГ: Прибалтику, Казахстан, Армению, Грузию и ранее, до конфликта на Донбассе, еще и Украину. Некоторые из регионов заброшены, давно не обслуживались, например, Армавир (последние показатели по клиентам датируются 2015 годом), информация по клиентской базе соответственно не обновлялась. Это связано с периодом кризиса центра Д. На сегодняшний день обслуживаются 14 городов России. Общее количество клиентов, согласно базе, — 4 тысячи человек.

Таблица 1

Типология клиентов центра Д

Ученики	Вид активности	Вид оказываемых услуг	Вид экономического статуса
	Участники семинаров, тренингов, конференций, обучающих курсов и программ	Ясновидение Рейки Таро Энергии древних цивилизаций и т.д. (более 1000 наименований в прайс-листе центра)	1. VIP 2. Постоянные 3. Все остальные
Пациенты	Люди, приходящие на личный прием в офис, или получающие консультацию через Skype	Решение вопросов, связанных со здоровьем, бизнесом, денежные вопросы, исполнение желаний, устранение конкурентов, врагов	1. VIP 2. Постоянные 3. Все остальные

Посетители к лидеру А. приходили самые разные: от педагогов младших классов и дорожных инспекторов до бизнесменов и чиновников. Кто-то после первого раза больше не обращался, кто-то продолжал ходить регулярно и даже становился постоянным клиентом — учеником или пациентом.

Таблица 2

Характеристики клиентов

Пол	Количество	Возраст	Статус	Образование
Мужчины	25 %	40-55 лет	15 % пациенты 10 % ученики	60 % высшее
Женщины	75 %	35-65 лет	45 % пациенты 30 % ученики	70 % высшее

Динамика посещения хорошо видна из среза, который был мной сделан в феврале 2019 года. Тогда в центр обратились 160 раз (обращаю внимание: это не количество человек, а число обращений с оплатой оказанных услуг, некоторые люди обращались дважды или трижды), из них — 41 раз обращались мужчины из разных регионов. За октябрь 2018 года в центре зафиксировано 162 обращения, с оплатой, из них 36 раз мужчины из разных регионов. Мужчины в возрасте от 40 до 50 лет.

В период с 1 сентября 2018 года по 18 марта 2019 года в центр обратилось более 30 новых человек (30 — это те, кто дошел до приема), пятеро из них повторно не обратились.

Теперь ответим на вопрос «Что продают?».

Список продукции на продажу:

- учебные курсы;
- личные консультации по любым вопросам;
- оздоровительные сеансы (в диапазоне от избавления от табакокурения до лечения онкологии);
- семинары;
- тренинги;
- книги;
- журналы;
- аудио-, видеодиски;
- амулеты;
- талисманы.

Главный продукт, который продается центром Д., суггестивно или открыто, — ясновидение. Во всех курсах, семинарах, тренингах и т. п. лидер центра так или иначе отсылает (рекламирует) к этой «фундаментальной способности», которой можно и нужно научиться для успешного познания себя, мира, Бога и духовного развития, от которого зависит благополучие и счастье.

А. очень работоспособна и продуктивна, и за 19 лет существования центра создала огромный эзотерический бизнес-контент, который используется из года в год для продаж, хотя с годами явно истощилась, и часть контента создают ее помощники.

Весь контент центра Д. характеризуется по трем ведущим темам:

1. Центральную роль играет «энерготерапия», представления об энергиях и каналах. Здесь часть представлений и идей, заимствованная из разных источников: религиозных, эзотерических, научных, часть создано А.

2. Второе по важности значение имеют магия и «магические технологии», они также отчасти заимствованы из традиций прошлого, отчасти созданы А.

3. На третьем месте мифологии и религии, в частности религиозный эклектизм: христианство, буддизм, индуизм, зороастризм и т.д.

Рациональной основой учения А. являются психология, физиология, светская и религиозная этика. Учение А. — предмет отдельной статьи, здесь же заметим, что оно испытало множество самых различных влияний от философии буддизма и христианской теологии до нью-эйдж и С.Н. Лазарева с его «Диагностикой кармы».

А. отчасти сама искренне верит в то, чему учит, и в свою духовную миссию. Эта ее уверенность подпитывается восхищением людей, благодарными учениками и исцеленными пациентами. И, возможно, А. обладает какими-то целительскими способностями, но большая часть всего контента — откровенная выдумка, чему я на протяжении больше года был свидетелем. Многое выдумывается, чтобы удовлетворить вкусы и потребности людей в подобного рода контенте, за который они готовы платить деньги. Отношение к этому у самой А. и сотрудников центра Д. — как к рынку спроса и предложений, как к форме шоу-бизнеса: «Люди хотят покупать яркий, необычный продукт. Мы его должны создать».

В создании контента огромную роль играет творческое воображение и полет фантазии. Многое придумывается А. самостоятельно: что-то заранее, а что-то на ходу, спонтанно, что-то во время обсуждения контента с некоторыми сотрудниками или во время изложения его слушателям.

При создании контента эксплуатируется мифологическое сознание и религиозность людей, их инстинкты, бессознательные желания и импульсы. Используются все человеческие страхи, суеверия, предрассудки, мании, невежество, потребность в ритуалах, символах сакрального, чувство нуминозного.

Форма реализации контента — красочный, живой и увлекательный рассказ со множеством примеров, церемониями посвящения, атрибутикой, часто театрализованными представлениями, декорациями, сопровождаемый специально подобранной музыкой.

В устной и письменной речи А., широко использует терминологию мировых религий, их идеи и образы, такие слова, как «Бог», «просветленные», «ангелы», «святые» и т.д. Религиозные понятия и смыслы в ее учении никогда не используются в чистом виде, сами по себе. Они либо используются с их переинтерпретацией, либо как иллюстрация к правоте собственного учения, и всегда в контексте с таким же подходом к философским понятиям и понятиям из науки. Такие слова, как «создатель», «ДНК», «организм», «эволюция», «Абсолют», «реинкарнация» — слова и понятия из очень разных словарей и контекстов — христианства, индуизма, философии, биологии, физиологии и т.д. — используются в одном ряду.

С какой целью используется нагромождение слов и понятий, плохо соотносимых между собой?

1. А., за время своего ученичества и чтения эзотерических книг, хорошо изучила и усвоила то, как эти тексты устроены, она поняла алгоритм создания эзотерического текста и свободно им владеет.

2. Соединяя понятия, А. пытается создать оригинальный, на ее взгляд, ни на что непохожий эзотерический контент, потому что такой контент хорошо продается. Люди ищут новых знаний, так как они ищут новых развлечений. Старое и хорошо известное приедается и наскучивает. А. часто обращает внимание своих слушателей и последователей на то, что ее слова есть тайное знание, которое они не найдут в интернете или книгах. Действительно, именно такого уникального сочетания в интернете не найти. Ее оригинальный продукт соткан из прочитанного, услышанного, придуманного, воображаемого и действительного.

3. Понятиями из философии, науки, богословия А. придает вес своим словам перед не самыми образованными слушателями. Заимствуя авторитет науки, философии, религий, она обосновывает и подтверждает свое учение, укрепляет свой авторитет за их счет.

Используются не только отдельные религиозные понятия, но и религиозные образы и компоненты религиозных учений и практик. Так, к примеру, христианское представление об ангеле-хранителе становится целым учебным курсом, разумеется, платным, в котором человек обучается: как правильно и эффективно общаться со своим ангелом-хранителем, как узнать характеристики своего ангела-хранителя, в какие сферы информации он вхож, как узнавать у него нужную для себя информацию, устранять проблемы, совершенствовать свое ясновидение. Второй религией по значимости эксплуатации в создании эзотерического бизнес-контента в центре Д. является буддизм. А. много ездила по миру и проходила обучение не только у разных мастеров восточных практик Рейки, но и активно посещала учения буддийских учителей, в том числе была на посвящении Калачакры. Все полученные кое-как знания она использовала для создания своего контента.

Представление о методах тантрического буддизма — метод визуализации, йога божества, мандалы, медитации, метод результата — А. взяла на вооружение и применяет в своих учебных курсах. Вот цитата из 9-й ступени — ступень, на которой присваивается степень «доктора ясновидения» — курса по ясновидению:

«Испытываемый начинает свою дорогу вместе со своим жезлом точно так же, как он проходил: огонь, реку и замок. Сопровождают его три Архангела и Ванга, они ведут его к трону Творца. Когда, благополучно пройдя все ипостаси, он поднимается к трону Творца, склоняет голову перед ним, и показывая свой жезл, просит оценить его работу и дать ему плоть Творца».

Очевидно сходство с тантрическими посвящениями и техниками тантрического буддизма, в частности использование концепции «тела Будды».

Еще одни из типовых примеров создания контента, в котором хорошо прослеживается переименование аутентичного религиозного смысла и использование слов-триггеров. Тема посвящена тайному знанию «Тибетской книги мертвых». Мы знаем, что эта книга содержит подробное описание состояний-этапов (бардо), через которые, согласно тибетской буддийской традиции, проходит сознание человека, начиная с процесса физического умирания и до момента следующего воплощения (реинкарнации) в новой форме. А. использовала эту тему следующим образом (привожу смысловой пересказ анонса семинара, используя часть слов-триггеров): на нашем семинаре вы узнаете тайные знания для живых, содержащиеся в этой книге, как прожить сверхдолгую, счастливую жизнь с крепим здоровьем и ясным рассудком.

Подчиненность религиозной терминологии, символики и образности той картине мира, которую транслирует А. не является чем-то исключительным, так же дело обстоит с любой другой сферой культуры и науки, к которой прибегает А. В этом она видит свою миссию — донести до людей главный смысл через многообразие примеров и комментариев. Для нее все словно бы является иллюстративным материалом для ее главного послания — надо развивать разум и гармонизировать с ним свою животную природу. Мысль не новая, но по-прежнему ценная, вне зависимости от того продаешь ли ты ее или даришь просто так.

Эзотерика — это большая и очень разнообразная сфера мировоззрения людей. Она включает в себя как традиционные религиозные компоненты, так и компоненты современных религиозных культур с их многообразием и размытыми предметными границами. В нашей стране этот тип мировоззрения, или тип религиозной культуры, имеет свою специфику, свои законы организации и функционирования. В России не так много религиоведов исследующих эзотерику, и дающих нам живые, яркие, а главное ясные картины ее многообразия, за которыми

стоит реальная жизнь людей, с их мыслями и страданиями, мечтами и надеждами. Такие исследования необходимо проводить и потому, что без них мы вряд ли будем правильно понимать себя и свое общество, без таких исследований религиозный ландшафт того общества, в котором мы живем будет неполным. К тому же мы давно уже вступили в эпоху отката назад к довлеющему религиозному и мифологическому сознанию. Возможно, это движение к новой мифологии и новой религиозности. Время покажет.

Литература

1. Greenwood S. Magic, Witchcraft and the Otherworld. Berg Publishers. 2000. 235 p.
2. Pearson J. Going Native in Reverse: the Insider as Researcher in British Wicca // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2001. Vol. 5.
3. Панин С. Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение. 2019. 208 с.
4. Петров Д.Б. Неконфессиональные верующие: историко-философский анализ // Известия Сочинского государственного университета. 2015. №1.
5. Петров Д.Б. Типология неконфессиональных верующих: культурный, политический и социальный потенциал // Аспирантский вестник Поволжья. Серия Философские науки. 2015. № 3-4.
6. Петров Д.Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг Рунете // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 2.

Поспелова С.В.¹, Поспелова А.И.²

Сравнительный анализ этноконфессиональной ситуации Магаданской области (конец XX – начало XXI вв.)

¹ *Экспертный совет по проведению государственной религиозно-этической экспертизы
Магаданского управления юстиции*

² *Севастопольский филиал Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова*

Аннотация. Статья посвящена анализу исследований этноконфессиональной динамики Магаданской области с конца 80-ых гг XX в. по настоящее время. Рассматриваются исторические основания появления религиозных организаций в регионе и специфика «базы» потенциальных верующих в советский период. Прослеживаются периоды роста и спада религиозных организаций в постсоветский период. Проанализированы причины сокращения количества зарегистрированных религиозных организаций и динамика новых для региона мусульманских организаций и групп.

Ключевые слова: религиозные организации, Магаданская область, динамика религиозных организаций, религиозная ситуация, православие, протестантизм, мусульманство.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00496 А

Pospelova S. V.¹, Pospelova A.I.²

Comparative analysis of ethnoconfessional situation in Magadan region (late XX — early XXI centuries)

¹ *Expert Council for the state religious expertise of the Magadan Department of justice*

² *Sevastopol branch of the Plekhanov Russian economic University*

Abstract. The article is devoted to the analysis of studies of ethnoconfessional dynamics of Magadan region from the late 80s of the XX century to the present. The article considers the historical grounds for the emergence of religious organizations in the region and the specifics of the "base" of potential believers in the Soviet period. The periods of growth and decline of religious organizations in

the post-Soviet period are traced. The reasons for the decrease in the number of registered religious organizations and the dynamics of new Muslim organizations and groups in the region are analyzed.

Keywords: religious organizations, Magadan region, dynamics of religious organizations, religious situation, Orthodoxy, protestantism, Islam.

The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00496 A

Процесс эволюции и трансформации религии в конце XX и начале XXI веков вызвал необходимость проанализировать динамику «старых», традиционных конфессий и религиозных объединений, которые обычно называются — нетрадиционными (новыми) религиозными движениями или «сектами»,

Значение «старых» конфессий заключается в их связи с культурной традицией, но нетрадиционные религиозные движения приобретают важное практическое значение в современном мире, так как они оказывают реальное влияние на социальную и политическую сферы самых разных стран, включая Россию и, в том числе, Магаданскую область. Возрождение традиционных конфессий, характерное для России конца XX века, происходило в условиях активного приобщения россиян к верованиям, появившимся на волне миссионерства конца 80-х — начала 90-х годов и продолжающегося до сих пор.

Религиозные процессы в Магаданской области крайне специфичны, учитывая сложную историю области, динамику населения, полиэтнический состав, культурные традиции, труднодоступность и геоклиматические условия. С XVII в. до середины XX в. огромный регион фактически не осваивался и представлял собой территорию аборигенных народов, которые вели традиционный образ жизни. Магаданская область была образована только 5 декабря 1953 года, так как с 30-х гг XX в. область была территорией «Дальстроя» со всеми вытекающими из этого статуса последствиями. До 80-х гг. XX века база для потенциальных верующих была реально мала [4, С. 54-66].

К самой обширной группе верующих и потенциально верующих можно отнести православное старожильское население Колымы и Чукотки (колымское казачество), эвенков (коренных жителей региона), которые являлись носителями синтетического религиозного мировоззрения, сочетающего шаманизм и православие. В годы «Дальстроя» среди узников колымских лагерей и сосланных на Колыму были православные верующие. Так, например, только 25.X. 1937 г. приговорено к расстрелу — «за сектантскую деятельность» (представители РПЦ и «федоровцы») — 628 человек. Родитель Святейшего Патриарха Кирилла Михаил Васильевич Гундяев (1907 — 1974) попал в волну арестов в Ленинграде по «делу Кирова», получил 3 года лагерей на Колыме. В 1937 г. освободился и чудесным образом избежал новых репрессий и расстрела [5].

В 60-ые гг. верующие пытались привлечь к активной пастырской деятельности православного священника о. Николая (Изракова), отбывающего наказание в пос. Ягодное Магаданской области, (ТАОСОРОА МО. Д. 5. Л. 80.). По ряду объективных причин, о. Николай не мог совершать религиозные обряды, поэтому верующие совершали обряды крещения и венчания в период отпусков в центральных регионах страны, о чем свидетельствуют докладные записки на имя Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР по Магаданской области (ТАОСОРОА МО. Д. 5. Л. 81-90). До 80-х гг. XX в. в отчетах уполномоченного Совета по делам религий по региону и начальника областного управления КГБ встречаются эпизодические упоминания о старообрядцах белокриницкого согласия. С кон. 80-х гг. XX в. уполномоченный отмечал активизацию их деятельности, которую приписывал влиянию прошедшего в Москве в ноябре 1989 г. учредительного съезда Древлеправославной Поморской Церкви. Истинно православные христиане и федоровцы были среди заключенных Северо-Восточного ИТЛ. В 60-80-е гг. XX в. местным властям была известна группа последователей ИПЦ, действовавшая на территории региона без регистрации [5].

Первая община старообрядцев белокриницкого согласия была зарегистрирована в Магадане в 1993 г. В след. году там же была зарегистрирована община последователей Истинно Православной Церкви (ИПЦ), но 11 сент. 1999 г. она перерегистрировалась как

старообрядческая. В 2004 г. на территории области имелись 3 зарегистрированные общины старообрядцев: в Магадане, в пос. Ола и в пос. Палатка Хасынского р-на. Сегодня в Магадане без регистрации действует община в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» [5]. Территория Магаданской области относится к Хабаровской и всего Дальнего Востока епархии Русской православной старообрядческой Церкви.

Второй по количеству религиозных организаций являются ХВЕП. Ее представители появились на территории региона в 30-х гг. XX в., в основном, как заключенные, но ХВЕ приезжали на Колыму и как вольнонаемные. С 1953 г. в Магадане существовала группа, насчитывавшая около 30 верующих. 10 человек организовали группу в п. Сусуман и 20 человек собирались на молитвы в частном секторе в п. Сеймчан [5]. В 1980 г. магаданская группа пополнилась прибывшими в Магадан на постоянное жительство пятидесятниками; к 1985 г. властям были известны 40 активных ХВЕ, проживавших в городе. Пятидесятники Магадана проводили религиозные собрания в частных домах области (ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л. 15-20). В январе 1989 г. городские власти Магадана разрешили им провести в доме культуры праздничное богослужение, посвященное 1000-летию Крещения Руси, в апреле того же года там же прошла пасхальная служба. 1-я община была зарегистрирована 17 мая 1989 г. Она вела происхождение от Киевского братства, действовавшего на Украине с 20-х гг. XX в. В настоящее время на территории области зарегистрированы 8 организаций пятидесятников. В Российскую церковь ХВЕ входят Христианская миссия милосердия «Благая Весть» и Христианский центр «Добрый Самарянин», сотрудники которого активно проповедуют и организуют общины на севере Магаданской области и на Чукотке (г.Певек) (ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л. 26)

Северо-Восточная христианская миссия милосердия ХВЕ в пос. Сокол относится к Российской ассоциации миссий ХВЕ (входит в Объединенную церковь ХВЕ). С 1999 г. наиболее активные члены Миссии ведут работу в Северо-Эвенском р-не среди представителей коренных малочисленных народов. В результате их деятельности в нескольких населенных пунктах были обращены ок. 70 чел., гл. обр. коряков. В 2003 г. в пос. Эвенск была зарегистрирована территориально-соседская община «Эммануил» во главе со служителем-коряком (ныне действует без регистрации) (ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л.25-43.).

Сегодня третье место по численности (в процентном отношении, но не по количеству зарегистрированных организаций) занимают мусульманские религиозные организации. Социальная база у мусульманства на Крайнем Северо-Востоке была слабая. В 70-х гг. XX в. незарегистрированная группа мусульман, состоявшая из 8 ингушей, имелась в Сусумане. В 1997 г. там же была зарегистрирована первая в регионе мусульманская религиозная организация, прекратившая существование в 2005 г. В следующем году был зарегистрирован приход мечети г. Магадана. Он был создан на базе областной татарско-башкирской ассоциации «Алтын-Ай» («Золотой полумесяц»), но вскоре пополнился выходцами с Северного Кавказа и из Средней Азии. Эта община входит в Духовное управление мусульман азиатской части России и насчитывает более 300 членов. С 2003 г. число мусульман увеличивается за счет возросшего потока трудовых мигрантов. Молельные комнаты действуют в магаданской колонии общего режима и в колонии строгого режима в пос. Уптар. Власти Магадана отвели участок земли для строительства мечети (ТАОСОРОА МО. Д. 6. Л. 12-24). В 2017 году социологическое исследование «Межэтнические и межрелигиозные отношения в Магаданской области», проведенные в СВГУ показали, что идентифицируют себя как мусульмане 8,5 % из всего массива опрошенных. Динамика значительна, так как исследования. В 2014 г. исследования О.В. Дуника и Е.Н. Салтанова показали данные по мусульманам менее 3%. [3, с.35] Данный показатель не стабилен, так как в выборку попали временные работающие граждане из Средней Азии. Но, учитывая, что мигранты сегодня являются основной рабочей силой в условиях вахты, тенденция, скорее всего, будет сохраняться.

Римско-католическая Церковь. К концу 80-х гг. XX в., по офиц. данным, на территории М. о. проживали 12 католиков из числа репрессированных (ЦХСД МО. Ф. 21. Оп. 41. Д. 1. Л. 118). В 1988 г. по приглашению уполномоченного Совета по делам религий по М. о. в Магадан из США прибыла католическая миссия архиепархии Анкориджа во главе с архиеп.

Фрэнсисом Томасом Херли. Активная проповедническая работа привела к тому, что вскоре в городе была зарегистрирована католическая община из 12 чел. во главе со свящ. Майклом Шилдсом. В 2004 г. Иркутский еп. Кирилл Климович освятил новопостроенную магаданскую Рождественскую ц. По состоянию на тот же год в М. о. кроме этого прихода была зарегистрирована группа Дочерей милосердия св. Венсана де Поля в Магадане и община в пос. Ола. В наст. время при Рождественском приходе работает детская воскресная школа и благотворительный центр «Каритас» («Caritas Internationalis»). Территория Магаданской области включена в епархию св. Иосифа с центром в Иркутске [5].

Протестантские церкви и деноминации, кроме ЕВХП, сегодня представлены в регионе малочисленными религиозными организациями. Первые баптисты прибыли на территорию Магаданскую область в 1937 г. (осужденные служители и рядовые члены ташкентской баптистской церкви). В регионе в 1938-1942 гг. отбывал наказание председатель Всесоюзного совета евангельских христиан Я. И. Жидков. В 50-х гг. XX в. во всем регионе насчитывалось около 150 евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). Первая организованная община возникла в Магадане в 1959 г. Первоначально она состояла из 12 человек, активно занимавшихся проповеднической деятельностью, однако значительного роста числа верующих не наблюдалось. В 1968 г. в магаданской общине произошел раскол на сторонников Совета церквей ЕХБ и Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов. В 60-70-х гг. XX в. малочисленные группы ЕХБ существовали в поселках Спорное (Ягоднинского р-на, ныне не существует), Сеймчан и Палатка (ЦХСД МО. Ф. 23. Оп. 40. Д. 1. Л. 54-56).

В архивах можно встретить только одно упоминание о миссионерской деятельности, которую вели американские баптисты в начале 20 в. До 60- гг 20 века около реки Наяхан Северо-Эвенского района можно было увидеть радиовышку, которую возвел американский торговец в 20-ые гг XX в. В своей фактории он не только осуществлял торговлю, но и проводил миссионерскую деятельность. Миссионерскую деятельность осуществляли среди эскимосов Чукотки американские китобой и торговцы в конце XIX начале XX вв. (ТАОСОРОА МО. Д. 4. Л. 55-58) Миссии не привели к какому-либо результату, так как кочевое население было крещено в православие и традиции сохраняло длительное время. Еще в 90-ые годы XX века у кочевых оленеводов можно было встретить иконы Богородицы, культ которой получил у них широкое распространение. Сведений о существовании протестантских общин на территории региона до конца 30-х гг. XX в. не обнаружено.

В Магаданской области зарегистрирована лютеранская община св. Марка, созданная на базе прибалтийского землячества «Колыма — Балтия» в 2003 г.; она насчитывает около 30 верующих. В пос. Сокол (административно подчинен Магадану) существует незарегистрированная община св. Луки. Общины относятся к пробству Дальнего Востока Евангелическо-Лютеранской церкви Урала, Сибири и Дальн. Востока Храмовых зданий нет. (ТАОСОРОА МО. Д. 4. Л. 117).

Репрессированные адвентисты седьмого дня (АСД) направлялись на территорию региона со второй половины 30-х гг. XX в. Они активно проповедовали среди осужденных. К концу 50-х гг. XX в. в регионе проживали 15 адвентистов-реформистов. Первая организованная община в Магадане появилась в 1989 г. благодаря активной деятельности миссии Координационного совета АСД России. В 1990 г. было зарегистрировано объединение АСД Магадана (18 чел.). При финансовой поддержке зарубежных единоверцев община начала строительство церкви, заверенное в 1997 г. (ТАОСОРОА МО. Д. 4. Л. 59)

Пресвитерианская община появилась в регионе в **1995 г.** **Ныне** это малочисленная религиозная организация «Вера и Добродетель» действует без регистрации.

Магаданская община Церкви Христа была создана в 1994 г. американским проповедником Д. Бинкли. Он организовывал раздачу гуманитарной помощи, под его руководством община выросла до 100 членов.

Многие Иеговы свидетели из западных регионов СССР отбывали наказание в Северо-Восточном ИТЛ за отказ от выполнения воинской повинности и различные нарушения законодательства о религиозных культах. В 60-70-е гг. XX в. в Магадане действовала община,

состоявшая из 20 чел. С 2009 г. в регионе без регистрации действуют 2 группы иеговистов (в Магадане и Сусумане).

Магаданская община мормонов (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) была зарегистрирована в 1993 г. и продолжает действовать в настоящее время; ее численность не превышает 30 чел.

Буддизм. Магаданская община существует без регистрации с кон. 90-х гг. XX в., состоит из 20 членов (гл. обр., бурятов) [5].

Иудаизм. В 2002 г. как религиозная организация ортодоксального иудаизма была зарегистрирована «Еврейская община г. Магадана». Она входит в Федерацию еврейских общин России; в наст. время насчитывает 35 чел. [5].

Язычество. В начале XX в. почти все эвены считали себя православными. От 45% до 70% коряков, ительменов и юкагир М. о. придерживались традиционных верований. Сегодня язычество сохранилось в первозданном виде на северо-востоке Магаданской области среди коряков. В настоящее время идет процесс возрождения язычества среди эвенов и коряков, обусловленный его отождествлением с национальной культурой, что является отдельной темой исследования религиозной динамики незарегистрированных религиозных групп, которые пытаются возродить свою культуру на основе религиозного мировоззрения [4, с.35].

Новые религиозные движения появляются в 1992-1997 гг. В Магадане и Сусумане активно действовало Международное общество «Сознание Кришны» (вайшнавизм). Ныне кришнаиты представлены в Магадане группой, состоящей из 5-10 чел. В 1995-1997 гг. в Магадане и в пос. Сокол существовала община Церкви Объединения (мунитов). В областном центре имеется также группа необуддистов (20-25 чел.) (ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л.34)

Далее, после краткого анализа возникновения религиозных организаций региона, в табличном варианте (таблица 1 и таблица 2) мы проследим темпоральную динамику зарегистрированных религиозных организаций с начала 90–ых годов по настоящее время (выборка конкретных лет обусловлена отсутствием количественной динамики в промежуточных периодах)

Таблица 1 (1995-2003 гг)¹

Название религиозного объединения	1995	1997	2000	2003
Русская Православная Церковь	19	33	21	28 (из них 1 учебное заведение)
Истинно-православная Церковь	1			
Старообрядцы		1	1	3
Ислам		1	1	1
Иудаизм				2
Буддизм		1		
Римско-католическая церковь	2	2	2	2
Евангельские Христиане Баптисты	2	8	1	4
Христиане Веры Евангельской (50-ки)	2	1	9	14
Евангельские христиане			2	4
Христианская миссионерская церковь «Возрождение»	1	1		
Библейский колледж «Святого Иакова»	1	1		
Адвентисты седьмого дня	1			1
Новопостольская Церковь	1	2	1	1
Церковь Иисуса Святых последний дней (мормоны)		1	1	1
Христиане-пресвитериане				1
Лютеране				1
Общество Сознания Кришны (вайшнавизм)	2	1		
Билибинская христианская миссия милосердия «Эммануил»		1		
Магаданская христианская миссия «Благая весть»	2	1		

¹ Данные ТАОСОРОА МО и Управления юстиции по Магаданской области

Название религиозного объединения	1995	1997	2000	2003
Соколовское местное религиозное общество «Кредо»	1	1		
Магаданское миссионерское общество «Агапе»	1	1		
Ассоциация «Церквей объединения» (муниты)	1	1		
Итого	37	58	39	63

Таблица 2 (2005-2019 гг)¹

Название религиозного объединения	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2015	2019
Русская Православная Церковь	27	27	26	25	23	23	23	26
Старообрядцы	3	2	2	1	1	1		
Ислам	1	1	1	1	1	1	1	2
Иудаизм	2	1	1	1	1	2	1	1
Римско-католическая церковь	2	2	2	2	2	1	1	1
Евангельские Христиане Баптисты	4	4	4	4	4	3	2	2
Христиане Веры Евангельской (50-ки)	14	14	14	14	12	12	10	7
Евангельские христиане	4	4	4	4	4	3	3	2
Адвентисты седьмого дня	1	1	1	1	1	1	1	1
Новоапостольская Церковь	1	1	1	1	1	1		
Церковь Иисуса Святых последних дней (мормоны)	1	1	1	1	1	1	1	
Христиане-пресвитериане	1	1	1	1	1	1	1	1
Лютеране	1	1	1	1	1	1	1	1
Итого	63	62	61	59	55	51	45	44

Табличные данные показывают, что доминантными в регионе являются православные и протестантские религиозные организации. Наглядно динамику количества религиозных организаций, доминирующих в Магаданской области можно представить в виде следующей диаграммы.

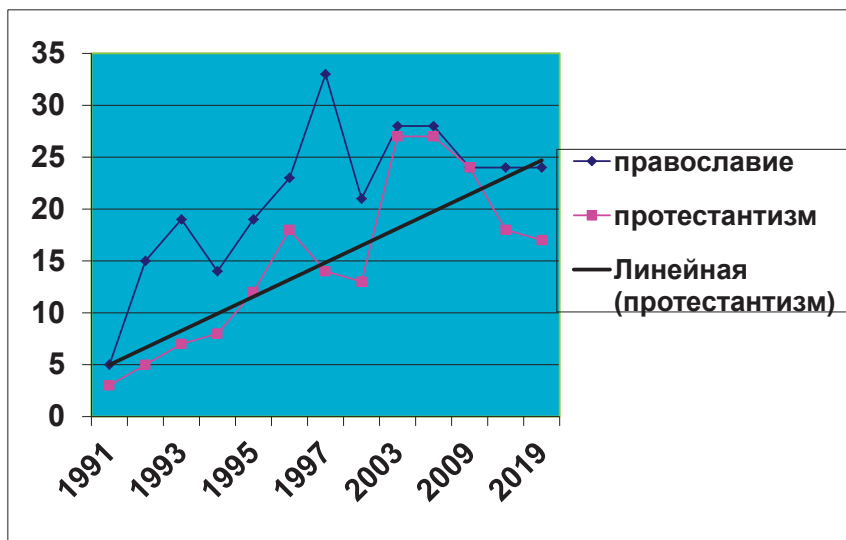


Диаграмма. Динамика количества религиозных организаций

¹ Данные: Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях Министерство юстиции РФ <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx#>

На сегодняшний день, кроме зарегистрированных религиозных организаций, на территории Магаданской области действуют 8 не зарегистрированных религиозных протестантских организаций.

Кроме того, в регионе действует еще около 40 незарегистрированных религиозных групп и молитвенных ячеек различной конфессиональной принадлежности (мусульмане, неопротестанты, язычники, сайнтологи, Аум синреке, кришнаиты, бахаи).

Как видно из таблицы, начало 90-х гг. характеризовалось в Магаданской области «всплеском» формирования религиозных организаций. С 1991 г. активизировался процесс формирования и регистрации религиозных организаций. Так, если в 1991г. было зарегистрировано 5 религиозных организаций, то в 1993-95 гг. регистрировалось по 8 религиозных объединений в год. Динамика конфессий, в целом соответствует динамике основных конфессий (православия и протестантизма) по Дальневосточному региону РФ [2; 10; 11].

Многонациональный состав жителей региона определяет поликонфессиональность Магаданской области. Здесь особо показателен пример с представителями ингушского землячества в регионе (п. Сусуман), традиционно исповедующих ислам и первыми, создавшими религиозную мусульманскую организацию.

В Магаданской области четко прослеживаются экономические причины динамики религиозных организаций. Кризисные процессы в экономике региона проходят на фоне социально-психологического напряжения, обусловленного не столь тяжелыми территориально-климатическим условиям, сколь ощущением невостребованности, ненужности, бесперспективности проживания, слабым материальном обеспеченье, разрушение инфраструктуры области. Природные особенности Северо-Восточного региона России, позволяющие отнести его к экстремальным зонам, усиливаются социально-экономическими особенностями, предъявляют жителю региона — исключительно высокие требования, определяют степень его урбанизированности, характер экономики, количество и меру стабильности населения, т.е. объективно влияют на многие аспекты религиозной ситуации и ее динамики.

Здесь надо согласиться с магаданским социологом Башлыковым Т.В., который отмечал, что «в этом случае вступление в определенную религиозную общину может дать человеку не только новый социальный статус, уверенность в завтрашнем дне, избавить от депрессивного состояния, но и обеспечить его психологическими ресурсами для повседневного существования» [1].

При этом следует отметить тот факт, что среди жителей существует стабильный процент людей, чье мировоззрение не сможет стать религиозным. Север всегда требовательно относился к людям. Поле отмены «Дальстроя» и новой истории Магаданской области (с середины 50-ых гг XX века) сюда стремились люди или за деньгами (по данным социологов СВКНИИ ДВО РАН, проводивших исследование «Человек на Севере» в 1973 году) или обладавшим определенным духовным складом. 75 % тех, кто приезжал «за деньгами» через 5 лет уезжали по месту жительства «на материк». Оставшиеся 25% — составляли старожильческое население региона. Их отличал авантюризм, желание рискнуть, вера в собственные возможности и волю, а не в сверхъестественные силы. Многие из этих людей (жители старше 55 лет) проживают на территории Магаданской области и сегодня, отвергая сценарии «возврата» и «отложенной жизни».

В традиционных для Магаданской области конфессиях процесс формирования новых общин и приходов, достигнув наивысшей интенсивности в 1991-1994 гг., в 1995-1999г. пошел на спад в результате перерегистрации религиозных организаций. В эти годы по темпам образования общин их опережали различные объединения протестантского и неопротестантского типа. В середине нулевых годов количество религиозных организаций почти сравнялось, а затем к концу десятых годов православные организации стабилизировались, а протестантские пошли на спад. Сегодня основной базой для протестантских миссионеров являются коренные народы. Спад религиозных организаций десятых годов XXI обусловлен социально-экономическими кризисными явлениями,

связанными, в том числе, с постоянным оттоком старожильского населения и притоком гастарбайтеров из мусульманских регионов. В регион пришла «новая» религия, которая стала мощно развиваться и пополняться новыми членами. Это мусульманство. Данная тенденция требует особого внимания и комплексных исследований.

Литература

1. Башлыков Т.В. Религиозная ситуация на территории Крайнего Северо-Востока России: состояние и тенденции развития: диссертация... кандидата социологических наук: 22.00.06. — Тамбов, 2004. — 143 с.
2. Дударенок С.М., Поспелова А.И., Поспелова С.В. Особенности религиозной ситуации в Магаданской области (60-90гг. XX в.) // Религиоведение, — 2003, — № 3. — С. 34-50.
3. Дудник О.В., Салтанов Е.Н. Об этноконфессиональной обстановке в Магаданской области: результаты социологического исследования / Экономика и экономические науки. — СПб, 2014 с.35
4. Поспелова А.И. Религиозная ситуация в Магаданской области//Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно -аналитический бюллетень РАГС. — М., 2000. № 3. С. 54-61.
5. Поспелова А.И. Поспелова С.В. Магаданская область // Православная энциклопедия, Т.42: ЦНЦ "Православная Энциклопедия". — Москва, 2016 г.
6. Поспелова А.И., Барбарук А.В. Формирование образа нетрадиционных религиозных организаций в массовом сознании россиян (на примере магаданской областиВ сборнике: Свобода совести в России: исторический и современный аспекты сборник статей. 2018. С. 314-328.
7. ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л. 15-20.
8. ТАОСОРОА МО. Д. 4. Л. 59.
9. ТАОСОРОА МО. Д. 5. Л. 85.
10. ТАОСОРОА МО. Д. 6. Л. 12-24.
11. Федирко О.П. Модели государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке // Религиоведение. 2014. № 4. С. 58-66.
12. Федирко О.П. Некоторые особенности становления государственно-конфессиональных отношений на Дальнем Востоке России в период его открытия и начального освоения // Владивосток — точка возвращения: прошлое и настоящее русской эмиграции: мат-лы Второй междунар. науч. конф. (Владивосток, 12-14 октября 2016 г.) / редкол.: С.М. Дударёнок [и др.]; отв. ред. С.М. Дударёнок, М.А. Тулиглович; Дальневосточный юрид. ин-т МВД России. — Хабаровск: РИО ДВЮИ МВД России, 2017. — С. 368-370.
13. ЦХСД МО. Ф. 21. Оп. 41. Д. 1. Л. 118
14. ЦХСД МО. Ф. 23. Оп. 40. Д. 1. Л. 54-56

Реутов Е.В.

Специфика религиозного самоопределения молодежи (региональный аспект)

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Аннотация. На основе данных общероссийских и региональных социологических исследований следует сделать вывод о более низком уровне религиозности молодежи, чем у населения в целом. Однако эта разница может достаточно сильно варьировать в зависимости от конфессиональной принадлежности, региона проживания и характера религиозной политики местных властей. В Белгородской области уровень религиозности молодежи немного ниже, чем населения в целом. Признают себя верующими людьми около 70% подростков и молодежи. Однако религиозность большинства из них носит поверхностный характер. В основном вера в Бога рассматривается ими как следование морально-этическим нормам или как духовно-психологический ресурс. Регулярное посещение церкви отмечено менее чем у десятой части подростков и молодежи, признающих себя верующими людьми. По меньшей мере треть

признающих себя верующими являются приверженцами внецерковных и внеобрядовых принципов верования и примерно еще столько же, если не больше — стихийными сторонниками соответствующих практик.

Ключевые слова: молодежь; религиозность; вера; религиозное самоопределение.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Грант "Ментальные неравенства как фактор социальной поляризации российской провинции" № 18-011-00474.

Reutov E.V.

Specificity of religious self-determination of youth (regional aspect)

National research university «Belgorod State University»

Abstract. Based on the data of all-Russian and regional sociological studies, a conclusion is drawn about a lower level of religiosity among young people than among the population as a whole. However, this difference can vary quite a lot depending on the confession, region of residence, and the nature of the religious policy of the local authorities. In the Belgorod region, the level of religiosity of young people is slightly lower than the general population. About 70% of teenagers and youth recognize themselves as believers. However, the religiosity of most of them is superficial. Basically, they perceive faith in God as following moral and ethical standards or as a spiritual and psychological resource. Less than 10% of adolescents and youth who recognize themselves as believers regularly attend church. At least a third of those who recognize themselves as believers are adherents of non-church and non-religious principles of belief, and about as much, if not more, are spontaneous supporters of relevant practices.

Key words: youth; religiosity; faith; religious self-determination.

Разнонаправленные и противоречивые тенденции глобального развития отражаются на функционировании практически всех фундаментальных общественных институтов. Не являются исключением институты религии, церкви и религиозная культура в целом. Их трансформация также имеет разнонаправленную динамику — в зависимости от цивилизационных, культурных, конфессиональных и страновых особенностей. Но есть еще одно измерение трансформаций религиозных институтов, имеющее отношение к социальной структуре общества. Религиозная или узкоконфессиональная культура может характеризоваться равномерной инклюзией, то есть приблизительно одинаково распределяться по всем социальным группам конкретного социума. Такая схема проникновения религиозной культуры характерна для традиционных обществ христианской и исламской культуры. Так, многие современные исламские государства демонстрируют высокую значимость религиозного компонента ценностной системы и образа жизни для подавляющего большинства населения — вне зависимости от статусных характеристик. То же самое наблюдалось в европейских обществах до эпохи Модерна.

В модернизированных и секуляризированных обществах светское сознание и образ жизни широко распространены в различных социальных группах, однако в таких обществах, как правило, сохраняются анклавы религиозности в виде отдельных сельских и небольших городских общин, а также старших возрастных групп. В крупных же городах и особенно среди людей молодого и среднего возраста религиозность и, тем более, воцерковленность являются, скорее, исключением, нежели нормой. Однако значительное количество стран, расположенных в промежутке между религиозным традиционализмом и Модерном, дают более сложную картину взаимосвязи религиозности и социальной структуры общества. В этих обществах различия в уровне религиозности отдельных социальных групп выражены заметнее, чем в странах со светской культурой и, естественно, намного сильнее, чем в традиционных религиозных обществах. Основными переменными, связанными с уровнем религиозности, в переходных обществах становятся: поселенческий статус, уровень дохода, образования и возраст. И хотя взаимосвязь возраста и религиозности при анализе глобальных социологических данных не является статистически значимой, фактор последнего приобретает очень большое значение в случае десинхронизации социального процесса — формирования

зазоров между, например, культурным и технологическим развитием общества, а также резким ускорением (модернизация) или же, наоборот, стагнацией социального процесса (застой, демодернизация). Межпоколенческие ментальные разрывы, формирующиеся в условиях дискретности социально-исторического процесса, могут отразиться и на религиозной ситуации в обществе.

Целью данной статьи является определение уровня и характера религиозного самоопределения молодежи. При этом под религиозным самоопределением понимается широкий спектр ментальных характеристик и практик, указывающих на комплиментарное отношение к религиозной вере.

Эмпирической базой статьи являются результаты глобального мониторинга Института Гэллапа, всероссийских социологических мониторингов ВЦИОМ и Левада-Центра и региональных социологических исследований, проведенных с участием автора ОАУ "Институт региональной кадровой политики" Белгородской области и АНО "Консалтинговое агентство социального мониторинга и массовых коммуникаций".

Последнее глобальное исследование религиозности, проведенное Институтом Гэллапа в 2012 году в 59 странах, установило, что относительное большинство обществ, попавших в поле зрения социологов (24 из 57), можно в промежуточную по степени религиозности их населения группу (с долей верующих от 50% до 80%). При этом взаимосвязь между уровнем социально-экономической модернизации стран и уровнем религиозности населения прослеживается, но не является обязательной. Так, некоторые модернизированные общества отличаются высоким уровнем инклюзии религиозной культуры (например, Польша). В то же время многие страны с так называемыми развивающимися экономиками и высокой значимостью традиционной культуры (Вьетнам, Турция), не говоря уже о Китае, сохраняющего традиционализм в социальных отношениях и умеренный авторитаризм в политическом устройстве при высоком уровне модернизации экономики, отличаются высоким уровнем секулярности. Традиционная культура, таким образом, далеко не всегда носит религиозный характер, и, например, конфуцианская цивилизация в потребности и восприятии божественной трансценденции весьма далека от традиционного исламского мира. Россия в 2012 году попала в группу стран с умеренным уровнем религиозности населения (55% считающих себя верующими людьми против 59% по выборке в целом). При этом, анализируя динамику религиозности в мире, Институт Гэллапа зафиксировал ее уменьшение — с 2005 года число называющих себя религиозными людьми сократилось на 9 процентных пунктов. Именно это исследование позволило выявить заметную связь между такими переменными, как образование и доход, с одной стороны, и религиозность, с другой [Мир становится..., 2012].

Всероссийские опросы, позволяющие более полно воспроизвести неоднородность российского общества, дают несколько иную картину религиозности российского населения — некоторые — в сторону понижения, а некоторые — в сторону повышения его уровня — в зависимости от характера инструментария. Так, мониторинг Левада-Центра 2018 года выявил 50% россиян, считающих себя "очень религиозными" (7%) и "в какой-то мере религиозными" (43%) людьми. "Не слишком" или "совершенно" нерелигиозными посчитали себя 45% опрошенных. При этом до 2017 года наблюдался последовательный рост доля религиозных (в той или иной мере) людей, после чего она стабилизировалась на отметке половины выборочной совокупности [Общественное мнение..., 2019]. Последний на данный момент всероссийский опрос, проведенный по данной тематике ВЦИОМ (2019 год), установил, что с точки зрения религиозной и конфессиональной самооценки 63% россиян являются православными христианами, 5% — мусульманами, 1% — католиками, 1% — протестантами, 6% — внеконфессиональными верующими людьми, 15% — неверующими, 6% — колеблющимися между верой и неверием, 3% — затруднившимися с религиозным самоопределением [Православная вера..., 2019].

Разница между результатами этих двух опросов определяется попыткой ВЦИОМ измерить одним вопросом сразу и религиозность, и конфессиональную принадлежность россиян, что, безусловно, "повысило" и степень религиозности населения, поскольку идентификация себя с православием (в особенности) или исламом имеет для многих людей социокультурную значимость, гораздо более высокую, нежели определение своего отношения к религиозной вере как таковой. Быть православным для среднестатистического россиянина —

это, прежде всего, способ подчеркнуть свою "русскость". Все социологические опросы, проведенные в России в последнее десятилетие, фиксировали среди россиян большую долю конфессионально ориентированных людей, нежели "религиозных" по самоопределению. Искажение представлений о религиозности населения может повлечь также неоднозначность самого этого понятия и различия в его трактовке как самими респондентами, так и возможную разницу в интерпретации понятия респондентами и социологами. В целом же можно сказать следующее: "верующих" (по самоопределению) среди россиян заметно больше, чем "религиозных" (в той или иной мере), но и из тех, и других лишь не очень значительное меньшинство соответствует критериям "воцерковленности" (понятия, извлеченного социологами религии из православного канона), которую многие социологи считают наиболее адекватным показателем значимости религии и религиозной веры в системе социальных практик [Алексеева, 2009; Возьмитель, 2007; Чеснокова, 2003].

Но, как бы ни относиться к неоднозначности понятийного аппарата социологии религии и методологической чистоте данных, полученных социологами Левада-Центра и ВЦИОМ, последние содержат еще один принципиальный для темы статьи момент. Возрастное распределение ответов показало значительную долю нерелигиозной молодежи, существенно превышающую средние показатели. Среди респондентов 18-24 лет 37% заявили о себе, как о неверующих, и 16% — как о колеблющихся между верой и неверием. Выше среди молодежи оказалась и доля внеконфессиональных верующих — 10%, а также приверженцев ислама — 9% [Православная вера..., 2019].

Таким образом, в России, по всей видимости, начался процесс трансформации религиозности, идущий уже несколько десятилетий в странах Западной Европы и, отчасти, Северной Америки. Для него характерна, прежде всего, распространение внерелигиозной культуры и агностических воззрений, утрата влияния канонического христианства — и как идеологии, и как института, рост внеконфессиональной религиозности и, в небольшой мере, экспансия ислама среди населения, ассоциируемого с традиционно исповедующим христианство.

Безусловно, заметно более высокая доля религиозных скептиков среди российской молодежи, в соответствии с нашей гипотезой о повышенной неравномерности распределения религиозности по социальным группам в "переходных" обществах, не является типичной для всей территории страны. Россия сама по себе крайне неоднородна как в культурно-религиозном, так и в конфессиональном плане, и фактор данной неоднородности влияет еще и на вовлеченность молодежи в соответствующие культурные отношения и социальные практики. Из объяснений динамики религиозности молодежи не следует исключать также макросоциальные факторы, связанные с характером социально-экономической ситуации в обществе. Религиозность, с точки зрения психологов, является мощным компенсационным механизмом, позволяющим купировать те или иные проявления социально-психологической фрустрации, вызванной причинами как макро-, так и микросоциального порядка. Так, в одном из психологических исследований студентов значения религиозности оказались тем выше, чем более фрустрированы (или в меньшей степени доступны для удовлетворения) были наиболее значимые для молодежи жизненные потребности и связанные с ними ценности (доступность любви, материально обеспеченной жизни, общения с друзьями — наличия хороших и верных друзей, счастливой семейной жизни) [Носкова, 2017: 234]. Если же исходить из функциональной специфики российской религиозности, то с определенными оговорками можно согласиться с утверждением С.В. Рыжовой: "институциональная стабильность и неизменяемость традиционных религий обеспечивают современному россиянину психологическую устойчивость, а обрядовая религиозность, связанная с участием в выполнении коллективных церемоний (участие в богослужении или обрядовой праздничной религиозной культуре), через чувство сопричастности к высшему порядку создает условия для поддержания социальной солидарности и интеграции" [Рыжова, 2017, С. 58].

По данным исследования "Изучение духовно-нравственных ориентиров и ценностей населения Белгородской области", проведенного в регионе 2017 году ОАУ "Институт региональной кадровой политики" Белгородской области, к верующим себя отнесли 36,6% опрошенных, и еще 43,3% — к "скорее верующим" — в совокупности 79,9% населения. Неверующими, так или иначе, себя посчитали 16,2% опрошенных. Таким образом, уровень

религиозной самоидентификации населения Белгородской области в целом сопоставим с общероссийскими показателями, если за основу взять выявленных в 2019 году ВЦИОМ 15% неверующих и 6% колеблющихся между верой и неверием. О регулярном (еженедельном) посещении храма или другой культовой структуры заявили 16,4% верующих Белгородской области. Это достаточно много, и эта заметно превышает общероссийские показатели повседневной религиозной активности.

Но хотя подавляющее большинство жителей региона заявили о себе как о верующих людях, убеждены в своей вере лишь чуть более трети опрошенных, а вера как постоянное соотношение своих поступков с божьими заповедями осознается лишь четвертью респондентов [Реутов, 2018].

Целостное понимание уровня и характера религиозных ориентаций молодежи Белгородской области дают результаты социологического исследования "Эффективность реализации молодежной политики в Белгородской области", проведенного в 2019 году АНО "Консалтинговое агентство социального мониторинга и массовых коммуникаций". Выборочная совокупность (4812 представителей подростков и молодежи в возрасте от 12 до 25 лет из всех муниципальных образований) по своей структуре репрезентирует молодежь Белгородской области по признакам пола, возраста, рода занятий и типу поселения.

В соответствии с полученными данными подростки и молодежь Белгородской области представляют собой достаточно гомогенную с точки зрения религиозной самоидентификации, хотя и несколько уступающую в данном отношении населению в целом группе: 44,9% опрошенных отнесли себя к верующим, и 26,6% — к скорее верующим, чем неверующим — в совокупности 71,5% выборочной совокупности. Как неверующих и "скорее неверующих" себя определили 22,5% подростков и молодежи.

Подавляющее большинство (95,4%) считающих себя в той или иной мере верующими людьми отнесли себя к православным, 1,6% — к последователям ислама, 0,5% — буддизма, по 0,2% — иудаизма и католицизма. Таким образом, молодежь и подростки Белгородской области не показали того уровня религиозного скептицизма, как российская молодежь 18-24 лет, 37% которой заявили о себе, как о неверующих людях, и 6% — как о колеблющихся между верой и неверием. Тем не менее, если сопоставлять с данными регионального опроса 2017 года, уровень религиозности молодежи оказался ниже соответствующего показателя населения области в целом.

Наиболее высокий уровень признания себя верующими показала старшая подгруппа опрошенной молодежи — 22-25 лет: 49,6% "верующих" и 30,0% — "скорее верующих, чем неверующих". На втором месте оказались подростки и молодежь 12-18 лет (44,2% и 25,1%, соответственно). Наименее религиозной группой оказались молодые люди 19-21 года (39,1% и 25,4%).

Акцентирование исследовательского интереса на поиск субъективного смысла религиозной веры позволил выяснить, что собственно религиозного, то есть ориентированного на божественную трансцендентность и на соотношение личного бытия с трансцендентным, в этой вере не так уж много. Для половины (52,8%) респондентов, признавших себя в той или иной степени верующими людьми, вера имеет преимущественно этическую подоплеку — "это следование моральным и нравственным нормам". Этика как постоянное соотношение своих поступков с Божьими заповедями является смысловым содержанием религиозной веры у 22,2% верующей молодежи. С личным спасением и общением с Богом, а ведь именно это является сущностным содержанием христианства, соотнесли смысл своей религиозной веры лишь 17,0% верующей молодежи. Соблюдение таинств и обрядность являются базовым компонентом веры для 16,6% верующей молодежи. И, наконец, очень большое смысловое наполнение религиозной веры связано с достаточно абстрактными понятиями, не имеющими прямого отношения или к трансцендентному вообще, или к божественному компоненту трансцендентного в частности: для 27,6% верующей молодежи вера, преимущественно — это гармония внутреннего и внешнего мира, для 22,2% — исток духовных ресурсов, позволяющий человеку оставаться человеком, для 14,4% — надежда на всеобщий закон, на высшую справедливость. Еще 14,0% опрошенных считают себя верующими людьми, особо не задумываясь над этим, в силу привычки.

Характерно, что наиболее адекватно смысл своей религиозной веры с точки зрения христианского мировоззрения и практики определила самая младшая подгруппа — 12-18 лет.

Из них 25,9% указали на постоянное соотношение своих поступков с Божьими заповедями, 20,4% — на личное спасение, общение с Богом, и 18,4% — на соблюдение таинств и обрядов. Не исключено, что на этом сказались результаты преподавания в школах "Основ православной культуры".

Таким образом, хотя молодых людей, относящих себя к неверующим, не так уж много, те, кто последовательно поверяет свои поступки Божьими заповедями и/или ориентируется на идею спасения через личное общение с Богом, составляют меньшинство верующих. Чаще всего вера представляется некой квинтэссенцией этики, ориентирующей людей на добрые поступки, а также мерилom и фактором духовной целостности личности. С соответствующим характером религиозности связана и относительно невысокая повседневная религиозная активность — лишь 8,5% от всей совокупности верующих отметили регулярное (еженедельное) посещение храма или другой культовой структуры. Это в два раза меньше соответствующего значения по области в целом, выявленного в 2017 году. Вероятно, реальный, а не декларируемый уровень регулярного посещения церковных служб молодыми людьми еще ниже. Доминирующий среди верующей молодежи характер посещения храма — "от случая к случаю" (43,6%) и "по праздникам" (27,0%).

Большая часть верующей молодежи, посещающей храм не чаще чем 2-3 раза в год или не посещающей вообще, оказалась либо в принципе не в состоянии отразить свое бездействие в данном отношении (34,5% затруднились с ответом на данный вопрос), либо продемонстрировала внецерковное понимание религиозности — "считаю, что можно верить в Бога и не посещать церковь" (33,4%). То есть для двух третей молодежи, заявивших о себе как о верующих в той или иной мере людях, религиозная и конфессиональная идентичность оказалась никак не связанной со стандартными религиозными практиками и соблюдением таинств, если речь идет о православных христианах. Как и субъективный смысл религиозной веры, это также говорит о религиозности молодежи как достаточно условной и абстрактной категории, мало связанной как с повседневными практиками, так и с жизненными ориентирами.

Таким образом, опираясь на данные общероссийских и региональных социологических исследований, следует отметить, что уровень религиозности молодежи, если измерять его субъективным параметром веры в бога, ниже, чем у населения в целом, но эта разница может достаточно сильно варьировать в зависимости от конфессиональной принадлежности, региона проживания и характера религиозной политики местных властей. В Белгородской области уровень религиозности молодежи немногим ниже, чем населения в целом. Религиозное самоопределение подростков и молодежи носит достаточно массовый (около 70% аудитории), но слабоакцентированный на смысловом содержании религиозной веры характер. В основном вера в Бога рассматривается как аналог морально-этического императива. Регулярное посещение церкви отмечено менее чем у десятой части подростков и молодежи, признающих себя верующими людьми, при этом по меньшей мере треть верующих по самоопределению являются приверженцами внецерковных и внеобрядовых принципов верования и примерно еще столько же, если не больше — стихийными сторонниками соответствующих практик.

Литература

1. Алексеева М.С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. №9. С. 97-102.
2. Возьмитель А.А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. 2007. №2. С. 110-117.
3. Мир становится менее религиозным. URL: <https://romir.ru/studies/mir-stanovitsya-menee-religioznum> (дата обращения: 30.08.2019).
4. Носкова О.Г. Религиозность современной молодежи и способ ее оценки // Мир психологии. 2017. №3. С. 227-238.
5. Общественное мнение — 2018. М.: Левада-Центр, 2019. С. 116. URL: <https://www.levada.ru/cp/wp-content/uploads/2019/03/OM-2018.pdf> (дата обращения: 30.08.2019).

6. Православная вера и таинство крещения. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847> (дата обращения: 30.08.2019).
7. Реутов Е.В. Уровень и характер религиозности в регионе (социологический анализ) // 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. — С.110-118.
8. Рыжова С.В. Религиозность в контексте культуры доверия // Социологический журнал. 2017. Том 23. №3. С. 44-63.
9. Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений. М.: Институт Фонда "Общественное мнение", 2003. С. 112-145.

Хомякова А.П.

Мотивация выбора нетрадиционных верований

Исследовательская группа ЦИРКОН –независимая частная исследовательская компания, специализирующаяся на проведении социологических и маркетинговых исследований, информационно-аналитическом обслуживании и управленческом консультировании

Аннотация. В статье представлены результаты исследования «Нетрадиционные верования в России. Оценка потенциала распространения», проведенного Исследовательской группой ЦИРКОН в июне 2019 г.

Феномен нетрадиционной религиозности представляет определенную трудность для изучения в силу своей разнородности, неоднозначности и подверженности идеологическим клише, социальным мифам и стереотипам. Вместе с тем, нельзя не признать, что, с точки зрения социологии, новые религиозные движения выполняют важную социальную функцию — способствуют повышению субъективного качества жизни людей, удовлетворению их экзистенциальных потребностей, развитию благотворительности и т.п. Сегодня достаточно значимое число россиян в поисках своей духовной и религиозной идентичности сознательно отдают предпочтение именно новым религиозным движениям. В статье анализируются наиболее типичные причины, побуждающие людей делать такой выбор. Среди наиболее типичных мотивов можно обозначить следующие: возможность свободы религиозного выбора, акцент на индивидуализм и независимость, ориентация на быстрый результат и позитивное подкрепление, принцип ответственности и осознанности в выборе своего духовного пути.

Ключевые слова: религиозная идентичность, новые религии, альтернативные религии, новые религиозные движения (НРД), мотивация религиозного выбора.

Khomyakova A.P.

Motivation for choosing non-traditional faiths

ZIRCON Research Group – non-government Research company, specializing in social research, information and analytical support and consulting

Abstract. The article presents the result of research «Non-traditional faiths in Russia. Assessment of potential for proliferation» conducted by ZIRCON Research Group in June 2019.

Non-traditional faiths phenomenon poses a certain challenges for study owing to the heterogeneity, ambiguity and exposure to ideological clichés, social myths and stereotypes. At the same time an important function, performed by religious movements, should not be disregarded as far as their efforts to better subjective well-being, meeting human existential needs, development of charity or humanitarian assistance are concerned. A significant number of Russian population today give preference to some new religious movements in search of spiritual and religious identity. The most common reasons for such human option are analyzed in the article. The following considerations were highlighted among the typical motives: freedom of religious belief, value of individualism and

individual autonomy, concentration on rapid results and positive reinforcement, principles of responsibility and awareness on an individual spiritual path.

Keywords: religious identity, new religions, alternative religions, new religious movements, religious motivation.

В июне 2019 г. Исследовательская группа ЦИРКОН завершила исследование, посвященное изучению нетрадиционной религиозности в России¹. Одна из задач данного проекта состояла в изучении наиболее характерных причин и мотивов, побуждающих людей обращаться к нетрадиционным религиозным верованиям. Настоящая статья представляет основные выводы по этой части исследования.

Пути и мотивы, которые приводят людей к тому или иному религиозному выбору, совершенно разноплановы — мистические, духовные, культурные, идеологические, психологические, бытовые и т.п. Часто они случайны (на первый взгляд) и не поддаются рациональному осмыслению. Некоторые побуждения характеризуют общую предрасположенность людей к более глубокому уровню религиозности, и в этом плане они схожи для всех типов религиозности — как традиционной, так и нетрадиционной, некоторые — специфичны именно для новых религиозных движений.

Особенности религиозного подъема нашего времени (и в России, и в мире в целом) состоят в том, что многие люди ориентированы на рациональный выбор, в том числе и в сфере религиозности. Традиционные религиозные ценности перестают быть универсальными. В общественном сознании наблюдается многовекторность, фрагментация, разнообразие и множественность взглядов, ценностей, жизненных стилей и выборов, постулируется равноценность всех точек зрения, провозглашается культура многообразия и толерантности.

Появляется масса новых религиозных движений, разнообразных по своим формам и идеям. Они обеспечивают широкий выбор предложений и удовлетворение совершенно разных потребностей. В этом плане новые религиозные движения (НРД) более гибки, адаптивны, «удобны» и разнообразны, часто накладывают на своих сторонников меньше обязательств и требований, предлагая широкий спектр возможностей «на любой вкус». У многих сегодняшних людей (и это глобальная тенденция) религиозные потребности состоят не в том, чтобы вернуться к старым, традиционным религиозным ценностям, а в том, чтобы попытаться сакрализировать ценности существующего секулярного мира [7]. Это положение существенным образом определяет религиозные поиски современных людей.

О большом количестве сторонников нетрадиционных верований свидетельствуют и опросы общественного мнения². Согласно исследованию ЦИРКОН [3, с. 161–184], 17% россиян можно назвать внеконфессионально верующими, — отвечая на вопрос о своей религиозной идентичности, они выбирают ответ *«Я верю в Бога, но конкретную религию не исповедую»*. По данным Левада-центра, 40% россиян верят в гороскопы, более 20% интересуются литературой по духовной тематике или эзотерике, 10% обращались к гадалке или астрологу, 8% имели опыт медитации [5].

Итак, почему сегодня люди делают выбор в пользу нетрадиционных религиозных течений? Исследования позволяют сформулировать следующие основные мотивы.

¹ Проект реализовывался в качественной парадигме и включал в себя кабинетное исследование (обзор специализированной научной литературы и результатов социологических исследований), экспертный опрос ведущих религиоведов-специалистов в данной предметной области, а также интервью с адептами альтернативных религиозных и духовных учений — представителями разных традиций).

² В данном случае массовые опросы позволяют лишь в самом общем виде понять масштабы нетрадиционной религиозности, но не дают возможности получить точные количественные изменения. В силу своей многоликости и неоднозначности, нетрадиционная религиозность сама по себе представляет определенную трудность для описания и исследования, и, кроме того, весьма подвержена идеологическим клише и общественным стереотипам. Более того, в рамках массовых опросов зачастую сложно провести разграничение таких разнородных понятий, как культурная идентичность с религиозной традицией и собственно религиозная идентичность или вера и религиозность, «измерить» глубину и осознанность религиозности, степень погруженности в различные верования и практики и т.п.

Поиск высших целей. Как и в любой религии, определенную часть верующих составляют люди, ориентированные на религиозный поиск, — те, кто в своих жизненных исканиях преследует высшие благородные цели и стремится к высоким идеалам. Это люди, которые по-настоящему озабочены вопросами спасения, поиска Абсолюта и иными метафизическими вопросами: *«У меня была мечта такая — помочь людям преодолевать какие-то страдания жизненные. И такие примеры, как Иисус Христос, Мать Тереза, они помогают, это меня привлекало всегда»* (цитата из интервью одного из последователей НРД). В условиях трансформации социальной роли религии и сокращения «духовного» влияния традиционных конфессий, такие люди обращаются, в том числе и к альтернативным верованиям.

В этом же ряду можно указать тех, кто стремится к личностному росту, совершенству, кто озабочен желанием изменить свою жизнь, сделать ее глубже, осмысленней. Такой мотив позволяет НРД широко развивать благотворительные, альтруистические социальные проекты. Лайт-версию этого направления мотивации призваны удовлетворить многочисленные личностные тренинги, направленные, прежде всего, на молодежную аудиторию.

Некоторую часть здесь составляет и такая своеобразная группа перманентных духовных искателей, которые находят удовлетворение в самом процессе поиска и перебирания разных верований и течений.

Стремление к самостоятельным духовным поискам, собственному индивидуальному выбору. В новую религиозность часто идут люди, которые не хотят получать готовые ответы на свои вопросы. Они не желают пользоваться чужими, пусть и авторитетными, выводами и откровениями, им нужно самостоятельно осмыслить, «переварить» полученную духовную информацию и инсайты, исходя из собственного опыта и знаний. Это не значит, что они полностью отрицают авторитеты, духовное лидерство («великих учителей»), просто для них важен элемент индивидуального поиска и самостоятельного выбора своей духовной идентичности.

Некоторые сторонники НРД нацелены на достаточно глубокую духовную и интеллектуальную работу — учат иностранные языки, читают духовные трактаты, знакомятся с иными национальными культурами, получают дополнительное образование, при высокой мотивации готовы и на серьезную аскетическую практику. Таких людей не очень много, но они есть. Для ряда людей важен мотив религиозного творчества, осмысления своих религиозных чувств через искусство (живопись, музыку, танец и т.п.) — нетрадиционные верования ничем не ограничивают в этом плане их фантазию.

Нацеленность на эффективность и быстрый результат. Имеет место и противоположная тенденция — многие сторонники НРД в своих религиозных устремлениях часто настроены на получение скорого и осязаемого результата от приобщения к религии. Возможно, здесь имеют место некие социальные причины в виде накопившейся многопоколенческой социальной усталости и негативного опыта прошлых поколений, а также ускорение современного ритма жизни. Но, тем не менее, это избегание постепенности и размеренности духовной жизни, становится достаточно важным побудительным мотивом выбора в пользу НРД, которые предлагают широкий спектр возможностей для получения некоего сиюминутного осязаемого метафизического опыта (мистические переживания, измененные состояния сознания через разные психотехники и практики).

Реализация разнообразных социальных и личных ценностей, приоритетов, идеалов, стратегий. Широкое разнообразие новых религиозных движений позволяет удовлетворить любые идейные предпочтения и их всевозможные сочетания, и еще при этом найти единомышленников. НРД дают возможность эклектического сочетания совершенно разных идеологических конструктов в произвольных форматах. Это делает НРД весьма привлекательными в глазах тех, кто ищет свою идентичность и пытается найти людей со схожими ценностными ориентирами и культурным бэкграундом.

В различных объединениях нетрадиционной религиозности можно встретить на уровне идеологии такие разнообразные конструкты, как семейные ценности, ностальгия по сильной

державе или русским истокам, монархизм, стремление осмыслить пути России, сопротивление обществу потребления, национализм или, наоборот, полный отказ от родной культуры, здоровый образ жизни и т.п.

НРД привлекательны еще и тем, что дают возможность разнообразной духовной жизни в зависимости от личных потребностей, возможностей и талантов: *«Все религии в мире они на самом деле про одного Бога, но для разных людей. Имеется в виду не для разных национальностей, а разного характера, темперамента, разных людей по силе нервных процессов, по уровню интеллектуального развития»* (цитата из интервью одного из последователей НРД).

Расхождение с традиционными религиозными институтами. Одним из ведущих мотивов прихода в нетрадиционную религиозность становится невозможность или нежелание найти себя в рамках традиционных церковных институтов. И здесь разногласия возможны на совершенно разных уровнях. Это может быть то, что люди просто не нашли ответы на свои вопросы, не были вовремя просвещены, обучены основам веры, не встретили хороших наставников и единомышленников.

Многие последователи НРД высказывают несогласие с отдельными вероучительными принципами православия. Часто — это суждения, неверно истолковывающие догматические положения и основанные большей частью на общественных стереотипах или частных высказываниях православных служителей, но, тем не менее, такое искаженное понимание православия становится существенным фактором ухода в сторону от традиционных конфессий.

Некоторые выступают против официальной церковности как таковой, считая, что все большие, господствующие религии скомпрометировали себя в истории тем или иным способом, и фактически только мешают обрести подлинную веру (особенно такие взгляды характерны для внеконфессиональных верующих). Критике подвергаются не сами религиозные идеи, а именно традиционные организационные формы с их авторитарностью, идеологическим доминированием, навязыванием, страхом наказания, жесткостью и т.п.: *«Сохраняется некая чистота в силу того, что это не стало еще слишком широким и государственным... Когда любое религиозное движение становится официальным или государственным, в нем начинается происходить политика и беспорядок»* (цитата из интервью одного из последователей НРД).

Ну и, конечно, значительная часть критики со стороны сторонников нетрадиционной религии направлена в адрес нынешнего состояния и деятельности РПЦ. Причем, очень многие из них указывают именно на собственный негативный опыт общения с церковью и ее служителями.

Важный момент, характеризующий сторонников НРД, состоит в том, что большинство из них, критикуя РПЦ, вполне уважительно относятся к православию как вероучению. Более того, многие из них явным образом позиционируют себя именно как православные, т.е. в их сознании нет доктринальных разделений. Это как раз та эклектика, характеризующая религиозное состояние эпохи постмодерна, которая позволяет сочетать одновременно разные веры, и никаких противоречий при этом не ощущать. Наоборот, этот религиозный синтез для них иногда представляет большую ценность, нежели формальное нахождение в рамках одной традиции.

Тяжелые жизненные обстоятельства, решение психологических проблем, поиск душевного комфорта. Этот типичный (хотя и не ведущий) мотив прихода в любую религию справедлив и в отношении НРД. Здесь тоже люди находят принятие, заботу, внимание, любовь и поддержку, встречают единомышленников, получают духовные руководство и наставления: *«Куда тогда прийти человеку, чтобы ему побыть самим собой, чтобы ему было комфортно и удобно. Сплошные правила: это нельзя, так делать нельзя, даже в церкви непосредственно — по крайней мере, это мнение моего папы, который всю жизнь в православии»* (цитата из интервью одного из последователей НРД.)

Здесь стоит отметить, что существуют традиционные жизненные вехи, этапы, кризисы, которые предрасполагают человека к определенному осмыслению пройденного собственного пути. Обычно среди них указывают — период юношеского самоопределения (до 20 лет),

рождение детей (около 30 лет), кризис среднего возраста (около 40-50 лет), период зрелого осмысления и подведения жизненных итогов (старший возраст) и т.п. Это моменты, когда люди в большей степени настроены на поиски смыслов и чаще обращают свои взоры к высшим силам, в том числе и в формах, предлагаемых НРД.

Стремление к «внешней» деятельной активности, увлечение внешней атрибутикой.

Некоторые НРД предлагают для своих последователей нетипичные формы внешней религиозности, заключающиеся не только в участии в службах, ритуалах, чтении специальной литературы или благотворительной активности. Они дают им яркий образ жизни. Это широкий спектр активности, ярких живых действий — исторические реконструкции, участие в ролевых фэнтези-играх, хороводы, воинские турниры, культ здорового тела и т.п. Также здесь стоит отметить, что многих людей, особенно молодежь, в поисках собственной идентичности привлекает внешняя атрибутика — татуаж, характерная одежда и т.п. Некоторых влекут народные промыслы, боевые искусства и т.п. Особенно это характерно для НРД языческой направленности [12].

Духовное наставничество, харизматические лидеры. Также стоит отметить, что многие люди встречают в НРД ярких проповедников, внимательных и чутких наставников, харизматических руководителей, за которыми хочется идти. Для тех, кто идет в НРД в том числе и за сочувствием и поддержкой, очень важно встретить такого человека. Для всех интервьюируемых в рамках данного исследования адептов НРД был весьма значим данный мотив.

В ходе интервью, проведенных в рамках представляемого исследования, последователям нетрадиционных религиозных движений задавался ряд вопросов, направленных на то, чтобы понять, какой результат имеет их вера — как изменилась их жизнь, какого рода были эти изменения, стало ли им легче/сложнее жить, находить общий язык с людьми и т.п.

Все участники однозначно отметили у себя положительные перемены. Люди говорили о комплексном характере изменений (на разных уровнях и в сферах своей жизни). При этом, несмотря на догматические различия учений, эффекты от пребывания в НРД отмечались достаточно схожие:

- 1) снятие психологических проблем и личностный рост — стало меньше негативных чувств (гнева, злобы, обид, зависти), больше позитивных эмоций, умиротворения, спокойствия, сострадания, терпения и т.п.;
- 2) жизненные смыслы, пища для ума и сердца, познание, духовный поиск;
- 3) принятие и поддержка в духовном и межличностном аспекте — встретили единомышленников, близких людей, духовного наставника, окружены вниманием и заботой;
- 4) больше понимания и принятия окружающего мира, терпимость к другим людям, другим верам, конфессиям.

Понятно, что ответы на такой вопрос предполагают определенную долю субъективности и социальной желательности, однако они явно даны не в неофитской эйфории. Все опрошенные респонденты имели длительный, многолетний стаж пребывания в своих религиозных/духовных движениях и глубокую степень погруженности. Можно предположить, что это все-таки достаточно взвешенные суждения.

Таким образом, преимущества НРД в глазах тех, кто ищет удовлетворения своих духовных потребностей, заключаются в том, что эти движения в своей риторике (насколько это соответствует действительности — уже отдельный вопрос) предлагают своим сторонникам множество аспектов, которые те не могут (или могут с трудом) найти сегодня в традиционных религиях:

- 1) дают свободу религиозного выбора, предлагая выход за рамки одной религиозной/духовной традиции;
- 2) поддерживают принцип индивидуализма и независимости этого выбора (стремление идти собственным путем, акцент на внутренний опыт);

- 3) ориентированы на сравнительно быстрый «результат» (свобода, счастье, интересная и насыщенная жизнь здесь и сейчас) и позитивное подкрепление (фокус со страха воздаяния и греховности смещается на радость и любовь);
- 4) провозглашают принцип ответственности и осознанности в выборе своего жизненного духовного пути;
- 5) дают высокие жизненные смыслы, поддерживают религиозное творчество, предлагают разные виды активности и поддержку единомышленников,;
- 6) часто предлагают не просто догматы и религиозные практики, но целый образ жизни со своими ценностями, культурой, языком, внешней атрибутикой, возможностью личностного роста и т.п. — т.е. все, что дает возможность не противопоставлять религию и повседневность, а привносить религиозные смыслы в свою обычную жизнь.

В заключение следует также сказать, что множественная идентичность нашего времени позволяет людям погружаться в НРД, но при этом не рвать с православной традицией. Многие из них, исповедуя вероучительные принципы своего движения, прекрасно сочетают их с отдельными православными положениями и установками (например, христианской этикой). Никакого противоречия в этом они не видят, — наоборот, гордятся широтой своих взглядов. Некоторые из них продолжают ходить в православную церковь, принимать участие в службах и таинствах, и в ходе опросов идентифицируют себя как православные.

Литература

1. Ардашева Л.А. К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 87-106.
2. Атлас современной религиозной жизни России. В 3 томах. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. Авторы: Лункин Р.Н., Филатов С.Б. М.; СПб.: Летний сад, 2005-2008.
3. Задорин И.В., Хомякова А.П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика, 2019. №3 (94).
4. Вера в сверхъестественное // Левада-Центр. Пресс-выпуск 16.01.2018 // <https://www.levada.ru/2018/01/16/17439/>
5. Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 266—282.
6. Мартинович В.А. К истории термина «новое религиозное движение» // Альманах «Сектоведение» 2018. Том 7, с.67-85.
7. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015.
8. Петров Д. Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг Рунета // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 2. С. 172–176.
9. Руткевич Е.Д. Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии // Вестник Института социологии, № 1, Том 8, 2017. С. 132-161.
10. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, 2013.
11. Смирнов М. Ю. Ресурсы новых религиозных движений в России // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. СПб., 2013. С. 30–36.
12. Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования: монография / под ред. Р.В. Шиженского. Нижний Новгород: Мининский университет, ООО «Типография «Поволжье», 2016.

Шиженский Р.В.

Русское язычество XXI в.: идеологи, организации, направления

Научно-исследовательская лаборатория «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы», Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина

Аннотация. Религиозным феноменом современной России следует признать одно из направлений в «палитре» новых религиозных движений — русское язычество. Характерными особенностями отечественного этноориентированного «родноверия», «младоязычества» и т.п. являются конструируемый мировоззренческий оксюморон, эклектика ритуалов и символов. Вместе с тем с момента возникновения (вторая половина 70-х гг. XX столетия) русский вариант движения сохраняет набор констант, в том числе организационного плана. В статье рассматриваются направления и организации русских язычников на современном этапе, особенности социального портрета рядового представителя движения и мотивации, побудившие неопита «погрузиться в традицию». Отдельное внимание уделяется проблеме лидерства, безусловно претендующей на роль одной из первоочередных не только в пространствах исторического дискурса — роль личности в истории, но и в системе парадигм современного религиоведения. Именно харизматические лидеры (в трактовке А. Баркер) формируют структурированные организации новых религиозных движений и активно влияют на так называемую культовую среду.

Ключевые слова: современное русское язычество, национализм, сообщество, община, параллель, идеолог.

Shizhenskiy R.V.

Russian paganism of the XXI century: ideologues, organizations, directions

*Research Laboratory «New religious movements in modern Russia and Europe»,
Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University*

Abstract. One of the directions in the “palette” of new religious movements — Russian paganism — should be recognized as a religious phenomenon of modern Russia. Distinctive features of domestic ethno-oriented “rodnoverye” (native faith), “mladoyazychestvo” (neopaganism), etc. are worldview imaginary oxymoron, eclecticism of rituals and symbols. At the same time, since its emergence (the second half of the 70s of the 20th century) the Russian version of the movement retains a set of constants, including the organizational plan. The article examines the directions and organizations of the Russian pagans at the present stage, features of a social portrait of the average representative of the movement as well as motivation, which prompted the neophyte to “immerse in the tradition”. Special attention is paid to the issue of leadership, which is undoubtedly up to be one of the most important not only in the areas of historical discourse — the role of the individual in history, but also within the paradigm of modern religious studies. It is the charismatic leaders (in the interpretation of A. Barker) that form structured organizations of the new religious movements and affect the so-called cult environment/

Keywords: contemporary Russian paganism, nationalism, community, common, parallel, ideologue.

Религиозное пространство Российской Федерации второго десятилетия XXI в., кроме традиционного присутствия мировых религий, характеризуется и целым «соцветием» новых религиозных движений. Одним из ярких проявлений новой религиозности следует признать современное русское язычество. Отметим, что данный феномен, с точки зрения хронологии, отнюдь не нов для советской, постсоветской России и в настоящее время размывает сорокалетний юбилей [29, с. 30]¹. Вместе с тем отмеченная автором ранее (2011) особенность

¹ Иной точки зрения на зарождение нового язычества придерживается религиовед А. Гайдуков, относящий появление первых групп последователей современного русского политеизма к концу 1980-х гг. [9]

отечественного варианта движения — «мировоззренческая пролификация» [1] (прорастание какого-либо органа растения из другого органа, закончившего рост) — гиперактуальна и в настоящее время. Русский политеизм XXI в. (пантеизм, супрематеизм и т. д.) представлен калейдоскопом личностей, направлений и идеологий, в массе своей создающих бессистемный феномен конструируемого «младозычества».

Несмотря на склонность движения к бесконечным трансформациям, среднестатистический русский язычник сохраняет «портретную константу». В результате проведенного сравнительного анализа анкетных опросов 2014 и 2015 гг., направленных на определение социального портрета современного представителя языческого движения и осуществленного силами исследовательского коллектива лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина, можно сделать следующие выводы: во-первых, вопрос о гендерной принадлежности показал, что на Купальских праздниках превалирует мужской компонент — 138 человек (59%) от общего числа опрошенных в 2014 г. и 257 (60%) человек в 2015 г. являлись представителями мужского пола. Во-вторых, самым популярным возрастом среди адептов языческого мировоззрения стал 31 год. В-третьих, вопрос об уровне образования выявил, что подавляющее число опрошенных респондентов обладает высшим образованием. В-четвертых, в сфере профессиональной деятельности самым распространенным ответом стал — руководитель среднего звена. И, наконец, в-пятых, наиболее массовым ответом на вопрос о месте жительства современного язычника стал — «город федерального значения», что подтверждает тезис научного сообщества о том, что данное движение вышло из урбанистической среды [28, с. 19-29; 32, с. 210-214].

Функцию единственного регулятора, формирующего мировоззренческий базис конкретного объединения, как и в большинстве новых религиозных движений, берет на себя лидер общины — жрец, волхв, верховода [25, с. 148; 28, с. 130-139]. Согласно данным анкетирования участников купальского праздника (2015 г., р-н с. Игнатьевское Малоярославецкого р-на Калужской обл.), из пяти вариантов ответов: «религиозная», «административная», «хозяйственная», «информационная» и «свой вариант», рядовые респонденты языческих общин расставили приоритеты лидерского функционала следующим образом: наибольшее число язычников в качестве определяющего вида деятельности указали на религиозную функцию. Данному варианту ответа отдали предпочтение 179 (из 429), что составило 41,7%. Второе место, по мнению адептов движения, занимает информационная составляющая. За данную позицию проголосовало 89 респондентов (20,7%). В качестве доминирующей функции общинного лидера административную составляющую выделили 44 человека, или 10,3%. На последнем месте по популярности находится хозяйственная роль языческого «вождя». Как первостепенную ее выбрало 39 (9,1%) присутствующих на празднестве. Стоит отметить, что 69 (16,1%) респондентов предложили альтернативные варианты «лидерского функционала». Наиболее интересными из ответов, на наш взгляд, являются следующие: «лидер общин — это и отец, и брат, и князь», «сексуальное воспитание», «религиознообщественная», «миротворческая», «традициональная», «ведовская», «моральная» [31, с. 278-282].

Таким образом, определение круга причин приобщения к язычеству руководителя объединения как фигуры универсальной и «незаменимой», являющейся отражением движения в целом, представляется крайне важным. Для ответа на вопрос «Почему я стал язычником?» среди лидеров славянских общин был проведен интернет-опрос с 05.07.2015 г. по 16.04.2016 г. В опросе было задействовано двадцать пять респондентов (двадцать один мужчина и четыре женщины), представляющих следующие союзы, общины и объединения: «Велесов Круг», «Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Великий Огонь», «Круг Языческой Традиции», «Союз Венедов», «Троесвет», «Световид», «Коляда Вятичей», «Велесово Урочище», «Земля Дажьбога», «Родуница», «Хоровод», «Славянский Круг», «Сварожичи», «Svarte Aske», «Наследие». Кроме того, на открытый вопрос ответили представители от сочувствующей или языческой прессы — издательства «Русская Правда» и газет «Родные

просторы» и «За русское дело». Территориально в опросе приняли участие граждане Российской Федерации (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Красноярск, Рязань, Калуга, Рыбинск, Пермь), Словении (г. Любляна), Чехии (г. Прага), Украины (г. Житомир) и Республики Беларусь (г. Минск). Полученные в ходе интервью ответы включены в следующие блоки: 1. Рок, судьба родиться язычником («родновером»); 2. Национальное самосознание; 3. Духовный поиск; 4. Принятие веры благодаря другу / человеку со стороны; 5. Влияние семьи [30, с. 214-215].

Соответственно, главные причины, повлиявшие на мировоззренческий выбор респондентов, — рок (судьба) и национальное самосознание. Следует отметить, что данный выбор рассматриваемой религиозной группы закономерен. Пассионарность и эксцессивность (от англ. excess — избыток, превышение, излишество) (операционализацию понятия в настоящее время разрабатывает религиовед Л. И. Григорьева) лидеров группы проявляется через конструирование собственного ремифологизированного мировоззрения — осознание собственного языческого «Я». Последнее, безусловно, если не базируется, то включает элементы эскапизма. Соответственно, выделение рока (судьбы) как первостепенной причины, побудившей будущих лидеров движения обратиться к язычеству, следует рассматривать в одном холистическом контексте с тезисами о непрерывности традиции, золотом веке. Представляя себя «традиционным» язычником, следуя заданным правилам игры, прозелит аксиомически считает, что был им изначально. Национальный компонент как первопричина «вхождения» в языческое мировоззрение фиксируется в сегодняшнем варианте движения с момента его зарождения (вторая половина 1970-х гг.). Сошлемся на идеи язычника от политики В. Н. Емельянова и политика от язычества А. А. Добровольского. Историчность компонента (знакомство сегодняшних неофитов с языческим национальным миром в первую очередь через печатный продукт «дидаскалов») усиливается поиском все того же золотого века и логически обусловленными переживаниями, связанными с утратой русским (славянином) достойного места в социально-политических реалиях. Вплоть до настоящего момента определение степени радикализации языческого национализма является первостепенной задачей для ряда российских исследователей [34].

Рассматривая роль лидеров в русском язычестве XXI в., нельзя не отметить важнейшее «оружие», позволяющее вождям и удерживать адептов, и привлекать неофитов. Роль «идеологического магнита» в последнее время успешно выполняет «новояз». Современный языческий язык представляет сложный многогранный феномен, формирующийся на стыке филологии, этнографии и истории. Под новым языком новых язычников, во-первых, следует понимать сакральный язык [12; 3]¹, используемый современными волхвами в религиозных практиках и представляющий собой эклектику из сохранившихся этнографических, фольклорных источников, и мифологических, заговорных текстов идеологов движения. Во-вторых, «новояз» — этнический идентификатор, через терминологию определяющий конструируемую принадлежность той или иной общины [8, с. 14-19; 18, с. 18]. В-третьих, новый язык — своеобразный двигатель новой языческой истории, формирующий «правильное» прошлое за счет все того же «купажа» академических данных и собственной истории родноверческих вождей [4; 5; 6; 2].

Отдельного внимания заслуживает рассмотрение самой структуры современного русского язычества. За всю историю данного типа отечественного НРД можно выделить следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация, языческое поселение. Остановившись на первом типе — «язычник-индивидуал», приведем в пример общую тенденцию в современном религиозном сознании, направленную на индивидуализацию религии, выделяемым зарубежными исследователями (Т. Лукман, Р. Белла) стремлением индивида к вере без организации, появлению «лоскутных верований» (ЭрвьеЛеже), основанных на книгах, интернет-сайтах, лекциях [13, с. 103-112] и

¹ В настоящее время анализ языческого «новояза» научным сообществом не проводился. Исключением является статья Г. С. Самойловой, посвященная рассмотрению языческих имен [19].

Ясперовской «слепой веры» — верой без содержания. Кроме того, господство в русском язычестве индивидуального подтверждается и материалами анкетных опросов¹.

Тип «идеолог-одиночка» — изначальный и несменяемый тип данного мировоззренческого феномена. Существующее в настоящее время русское направление языческих исканий создавалось стараниями индивидуала Доброслава, дошедшего до «своего язычества» через событийный ряд, включивший полуторагодовую работу А. А. Добровольского продавцом в естественнаучном отделе крупнейшего букинистического магазина г. Москвы, покупку в 1969 г. библиотеки и увлечение эзотерикой, парапсихологией, историей; изучение дохристианского мировоззрения славян с конца 70-х гг. XX в.; переезд из Москвы в г. Пушкино (1986) и разработка собственной системы целительства; создание Московской Языческой Общины («МЯО») в 1989 г. и начало просветительской деятельности и период 1990 — 2013 гг. — время отшельничества. Случай Доброславовского язычества уникален. Выбрав путь просветительства, Добровольский, оставаясь вне структурированных языческих организаций (в том числе стихийно-аморфного «Русского освободительного движения», главой которого он был утвержден), реализовал и тип «языческой семьи» — начиная и заканчивая свое добровольное отшельничество в окружении детей, разделяющих его мировоззренческие взгляды. Более того, прямое отношение к Доброславу имеет возникновение общества «Стрелы Ярилы» — объединения читателей А. А. Добровольского, и попытка создания первого языческого поселения. Так же весьма интересен языческий путь идеологов Велимира (Н. Н. Сперанского) и Велеслава (И. Г. Черкасова). Будучи язычником-индивидуалом, резчиком, художником и писателем, Велимир становится лидером «Коляды Вятчей», одним из членов совета «Круга Языческой Традиции» (далее — «КЯТ»), фактическим создателем еще одного проекта культурного центра «Живица», затем уходит из всех объединений и продолжает издавать авторские работы, посвященные собственному язычеству, время от времени проводит обряды как для внеобщинных групп, так и для бывших товарищей. Велеслав, кроме соруководства «Велесовым Кругом» (далее — «ВК»), возглавляет фактически «общину одного человека» «Родолубие», массово издает вероучительную литературу под собственным «идеологическим брендом» «Шуйный Путь». Таким образом, идеологи-одиночки — тип как постоянный, прослеживающийся на всех этапах существования феномена, так и крайне изменчивый, зависящий и подстраивающийся под конкретные внешние и внутренние факторы и способный проявить себя на разных хронологических отрезках жизни и творчества конкретного языческого идеолога. Фиксированное непостоянство рассматриваемого типа отечественного нативизма подтверждает тезис об универсальной роли в движении лидера-идеолога, «перепрыгивающего» из типа в тип и способного находиться в новом качестве значительное количество времени.

Опыт «родноверческих» семей реализован в рязанской общине «Троесвет» [33, с. 102-116], костяк которой составляли семь семей (в настоящее время четыре). В целом, в общине двадцать пять взрослых, большинству из которых около тридцати лет. Отметим, дети, т. е. представители второго поколения, принимают участие в празднично-обрядовом цикле

¹ «Один из блоков опроса 2015 года ставил своей целью определение общинного статуса присутствующих на купальском празднике. Данный вопрос вызвал затруднения у 47 опрошенных (11% от общей совокупности). Преобладающее число язычников — 321 человек (74,5%), не являются членами общинной структуры. Соответственно, лишь 61 респондент (14,2%) состоит в той или иной языческой организации. При этом название своей общинной структуры указали 52 респондента, 9 человек предпочли данную информацию не разглашать. Безусловно, особенностью состава участников праздника от общинно-союзной среды является весьма скромная доля последних в общем количестве прибывших на Купалу. В причинах наблюдаемой индивидуализации еще только предстоит разобраться как исследователям феномена, так и самим последователям язычества XX–XXI веков. Однако, опираясь на вышеизложенное, можно говорить об определенном размывании религиозно-мировоззренческих ориентаций среди представителей современной языческой религиозности. Наблюдаемый терминологический бриколаж, характеризующий религиозные взгляды респондентов, на наш взгляд, напрямую связан со слабой институционализацией славянского язычества, что еще раз свидетельствует о пестроты и неоднородности данного феномена как по форме (в виде отсутствия развитой общинной структуры), так и по содержанию (в виде отсутствия у большинства адептов как догматических, так и обрядовых составляющих вероучения)» [29, с. 279–280].

объединения. Многие носят языческие онимы (Мирослав, Ярослав), реконструкторскую одежду и т. п.

Еще один пример типа «языческих семей» — община-поселение «ПравоВеди». «Семейно-родовое селение», расположенное вблизи Коломны, насчитывает порядка пятидесяти человек, ядро составляют родственники главы Ма-Лены (Е. Мартыновой). Члены общины разработали собственный календарь, основы мифологии. Ма-Лена является автором ритуальных текстов, сценариев праздников и др. Как отмечает исследователь данного объединения А. А. Ожиганова, «ПравоВеди» отличается рядом особенностей от иных объединений русских язычников: «Во-первых, Ма-Лена и ее последователи совершенно чужды русской националистической идеологии и, более того, в принципе отрицают существование наций. Во-вторых, имея лишь среднее профессиональное образование, Ма-Лена ни в коей мере не относит себя к кругу интеллектуалов, знатоков древнерусской культуры и истории и полагается не столько на книги, сколько на свое чутье, или “дар”. Наконец, многие исследователи отмечают, что группы русских неоязычников представляют собой исключительно мужские сообщества <...>. Но матриархальный уклад “ПравоВеди” и выполнение Ма-Леной жреческих функций идет вразрез с выраженными патриархальными установками русской неоязыческой субкультуры» [16, с. 37; 7, с. 1-2].

Безусловно, процент русских языческих семей в настоящее время крайне незначителен, в первую очередь ввиду молодости движения и мировоззренческой нестабильности определенного «новоязыческого» социума, не нацеленного на передачу «традиции» подрастающему поколению или совершившего «выход из игры» до рождения, совершеннолетия ребенка. Вместе с тем примеры показывают, что языческая ортодоксия распространяется и на сферу семейных отношений, причем дети-язычники воспитываются под влиянием родителей, занимающих определенный «сан» в организации: жреческий или волховской. Соответственно, и в данном случае идеолог-лидер — главный атрибутив языческого микромира.

«Вече/совет» — тип структурированного языческого объединения, возникающий на короткий срок как совещательный орган и объединяющий представителей независимых групп, язычников-одиночек. Причины совещаний и резолюций по результатам встреч могут быть самыми разнообразными. Так, официальное заявление «КЯТ» и «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» (далее — «ССО СРВ») «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» (2009) было направлено на обнародование отделения «псевдоязычества» в лице ряда современных литературных деятелей, от современного «настоящего» язычества и его носителей. К данному типу можно отнести и совместное заявление «Всемирного конгресса этнических религий» («WCER») и «КЯТ» к саммиту религиозных лидеров: «За диалог между лидерами этно-природных и мировых религий» (2006) [14; 23] и совещание (г. Москва, 2008) представителей «КЯТ», «ВК», «ССО СРВ», «Славии» и «Схрон Еж Словен», посвященное осквернению капищного комплекса в Царицынском парке [11, с. 2].

Данный тип весьма близок к типу «языческой конфедерации», так же предполагающей участие автономных объединений. Однако, в отличие от «вече/совета», конфедерация больше нацелена на решение практических задач. Для нее характерен более длительный период «фактической жизни». Уникальным опытом современной языческой конфедерации следует считать трехлетнее сотрудничество «ССО СРВ» и «ВК», проводивших совместные праздники с 2013 по 2014 гг. Причем была учтена «общинно-союзная специфика», предполагающая проведение совместного торжества Купалы на капищном комплексе «ВК» — «ревнителей Велеса» и «Дня Перуна» на капище почитателей этого божества — «ССО СРВ». К «конфедерации» отнесем и создание нового языческого содружества и вечевого центра 2016 г. по результатам совещания «сторонников Традиционной культуры — славянской, эллинской, северогерманской ветвей Традиции и последователей Европейского Ведовства» [24] или появление «Сибирского Веча» — объединения «родноверов» Сибири [21].

Тип «языческие конференции» получает распространение с момента возникновения движения. Так, Добровольский выступает с просветительскими лекциями в Кирове, «Союз венедов» проводит конференции в Санкт-Петербурге. Характерной тенденцией последних десяти лет стало проведение международных конференций язычников всевозможных направлений и течений, построенных с учетом этнической ориентации. К примеру, на просторах трех славянских народов регулярно проходят международный научно-практический семинар «Родовые основы русского Мира» и международная научно-практическая конференция «Русь, грядущая — путь к мировому Ладу!» Отметим, что организационные формы подобных мероприятий копируют научные конференции (рассылка информационных писем, программки, секции, подведение итогов, обращение с резолюциями к органам власти, наградная система). Организаторы стараются пригласить в качестве участников, членов оргкомитета, как можно больше «действительных» представителей научного сообщества (вне зависимости от специализации последних), получить для проведения конференции административное здание и осветить мероприятие в официальных СМИ (проведение круглого стола «Велесов ключ» регулярно освещается прессой Йошкар-Олы).

Несмотря на наличие разнообразных проявлений русской языческой структуры, наиболее популярными формами объединения остаются «традиционные» городские общины и союзы последних. Избегая ненужного дуближа многочисленных исследований, посвященных конкретным «неоязыческим» объединениям, приведем лишь характерные черты современной языческой общины и общинного содружества. Для большинства данных типов объединений свойственно: наличие внутренней, иногда задокументированной в форме «уставов», «положений» структуры (лидер, окружение, неофиты, сочувствующие), численность группы насчитывает в среднем от 5 до 15 человек; наличие символики (в некоторых случаях авторско-общинной)¹, фиксированных (рукотворных и природных) мест отправления культа; «следование годовому колу» — регулярное проведение общинных праздников и обрядов, собраний, лекториев. Одной из основополагающих, ключевых систем современного русского язычества, позволяющей adeptам «не на словах, а на деле» приобщиться к проповедуемым ими религиозным идеалам, безусловно, следует признать празднично-обрядовый комплекс. По нашему мнению, именно праздничное действо², являясь неким общепринятым (общинно принятым) религиозным стержнем, объединяет последователей «традиционных» верований. Для большинства групп, живущих в мегаполисах, зачастую праздник — это единственная возможность пообщаться с единомышленниками, единоверцами, почувствовать себя язычником. Кроме того, как правило, рассмотрение наиболее важных, требующих присутствия большинства членов религиозного сообщества «вечевых» вопросов, связанных как с внутриобщинным бытом, так и с внешними связями, приурочивается к тому или иному значимому свято. Без сомнения, роль праздника важна и, так сказать, в хронологическом аспекте. Благодаря цикличности, определенной системности основных праздничных дат, язычник вправе говорить о некой стабильности, присущей не только его общине, но и учению, мировоззрению в целом. Что касается обрядовой практики современных нативистов³, то, за малым исключением (в некоторых группах обряды именная, раскрещивания и др.

¹ В качестве примера, сошлемся на символику представителей жреческо-волховской группы «Круг Бер»: медвежьих когтей и «венедской» руны и оберег членов совета «КЯТ» в виде крашенного красной краской куска дерева, на котором изображен Огнебог в виде крылатого полуволка-полузмея Семаргла [26, с. 106].

² Представители «КЯТ» дают следующее определение понятию «праздник»: «Свято — одно из главных понятий традиционного календаря наряду с буднями. День, отмечаемый в честь какого-либо события, или значимая точка годового кола <...> Главное отличие праздника от будней, обыденности, в том, что время мирское, человеческое замещается в такие дни “временем Богов”» [18, с. 132].

³ По мнению авторов словаря «Русское языческое мировоззрение», обряд — это «установленные обычаем особые действия, сопровождающие важные моменты жизни человека и общества (общины). Обряд призван обозначить, отметить эти моменты, с одной стороны, и дать Мирозданию знак о том, что сей человек или совокупность людей таковые моменты пережили, прошли, с другой стороны. Смысл всех без исключения дошедших из древности обрядов, равно как и современных реконструкций, основан на представлении о том, что в ходе их совершения человек воспроизводит Божественное деяние — “перводействие”, “первопоступок”, тем самым уподобляясь Божеству-предку» [18, с. 121].

проводятся в определенной изоляции неофита от остальных общинников), она является неотъемлемой частью праздничной церемонии. Приуроченные к тому или иному особо важному событию обряды несут основную действенную и зрелищную нагрузку. Последняя формируется и за счет так называемых «внешних составляющих», сопровождающих обряд. На наш взгляд, именно второстепенные составляющие (атрибутика, славения и др.) и наполняют религиозное действо сценарным багажом, позволяющим общинам с авторских сторон подойти к реконструкции и конструкции исчезнувшей традиционной славянской обрядности. Посредством обряда, в разных его интерпретациях, современный язычник прославляет божество, предка, героя и, продвигаясь по иерархической лестнице, наконец, прощается с умершим товарищем. Обрядом же можно считать и целую серию всевозможных посвящений (воинских, волховских и др.). На современном этапе развития русского варианта язычества главным среди множества посвящений, несмотря на банальность, следует признать обряд вхождения в члены общины. В отличие от остальных «посвящений», данный акт выполняет важнейшую практическую функцию — привлечение новых адептов, что, безусловно, является основополагающей задачей язычества с момента его зарождения и вплоть до наших дней.

В настоящее время особый интерес вызывают синкретические языческие объединения. Так, Лютослав (имя при шаманской инициации — Ах Пуур Дээр Хам) глава «общины родноверов Красноярья “Родунница”» (основана в 2009 г.) в интервью автору отметил присущую ему религиозную двойственность: «Я отношу себя к русскому родноверию, но в моих личных представлениях оно сочетается с сибирским шаманизмом. Это не вызывает диссонанса, так как в нашем язычестве достаточно много следов шаманизма, да и для понимания внутренней сути и воссоздания духовных практик прикосновение к живой экстатической традиции трудно переоценить (тем более, что некоторые из культовых праздников совпадают по смыслу и времени проведения). Являясь шаманом, в работе с людьми непосредственно использую приемы тувинского и хакасского шаманизма. В 2013 году на курултае в г. Абакан был выбран руководителем Межрегионального Братства Шаманов “Дух Волка” (Пуур Ээрен)»¹. Еще двое лидеров идентифицируют свое мировоззрение с северной вариацией политеизма (Одинизм). Д. А. Гаврилов (волхв Иггельд) — один из основателей московского объединения «Круг Бера» (основан в 2000–2001 гг.), «Круга Языческой Традиции» (основан в 2002 г.), член «Pagan Federation International» (Международная Языческая Федерация, основана в 1971 г.) и Е. А. Нечасов (Askar Svarte) — возглавляет новосибирское языческое сообщество «Svarte Aske» («Черный Ясень», основано в 2011 г.). Следует отметить, что, как и в предыдущем случае, мировоззренческий выбор лидеров, исповедующих скандинаво-германское язычество (Одинизм, Асатра), необязательно становится аксиомическим для рядовых членов объединений, ориентированных на постижение славянской традиции. Примечательно, что наблюдаемый синкретизм языческих направлений имеет определенные исторические параллели с образцами двоеверия. В качестве средневекового примера можно привести слова одного из героев исландских саг, Торира Кукушки: «Если я буду сражаться в этой битве [очередная битва Олава Святого с непокорными жителями], то я буду на стороне конунга, потому что он больше нуждается в помощи. А если мне для этого нужно поверить в какого-то бога, то чем белый Христос хуже любого другого бога?...» [23]. Или сослаться на полевые записи этнографов XIX — XXI вв., фиксировавших наличие икон в священных рощах, жертвоприношений, совершаемых в честь православных святых последователями традиционной марийской религии [10, с. 34; 17, с. 132–140]. Вместе с тем, ссылаясь на наличие заявленного параллелизма, не следует забывать, что лидеры общин конструируют личное «скандинаво-шаманскоориентированное» мифологическое, шире — мировоззренческое поле, с учетом современных реалий и «своего “я” в традиции». Данный «микс» из фрагментов историчного (источниковый материал), личного, рекомендуемого и внушаемого, в данном случае уже главой общины, переносится на адептов объединения, в своих духовных поисках, остановившихся на славянском язычестве. Получаемому в итоге ремифологизированному

¹ Интернет-интервью Лютослава Р. В. Шиженскому (24.01.2016). Из личного архива автора.

мировоззренческому продукту — эклектизму идеологом и практик — еще только предстоит стать предметом как внутренней (языческой), так и научной рефлексии.

В свою очередь союзы общин характеризуются наличием иерархии в управлении (вече, совет старейшин, совет волхов, финансовый отдел и т. д.) и соответствующей организационной документацией, где прописываются цели и задачи содружества, права и обязанности общин, порядок приема новых членов и санкции для общин-нарушителей. Как правило, союз имеет Интернет-ресурс, периодическое печатное издание, «символ-бренд», маркирующий нарративы лидеров, присутствующий на рекламной продукции объединения. За «жизнь» союзы проходят несколько этапов: создание, период динамического развития (увеличение массы верующих, расширение географии общин, в том числе, выход союзов на международный уровень), стагнация, характеризующаяся ужесточением правил приема новых групп, наличием конфликтных ситуаций в руководстве союза и возможным отделением ряда общин, распад. Так, наиболее успешно, несмотря на наличие всех обозначенных проблем, в настоящее время действуют объединения «ССО СРВ» и «ВК». Вместе с тем, «КЯТ», имеющий на 2010 г. девятнадцать общин в России и на Украине и представителей в Германии, Молдавии и США, в настоящее время практически сошел с «языческой исторической сцены» [26, с. 100; 15]; тоже можно сказать и о «Союзе венеков», представляющего сейчас собой небольшой кружок возрастной интеллигенции — «кружок по интересам».

Таким образом, для современного русского язычества как объекта религиоведческого исследования характерны следующие особенности:

- во-первых, среднестатистический представитель языческой группы — мужчина-«родновер» тридцати одного года с законченным высшим образованием, работающий служащим, рабочим или бизнесменом и проживающий в городе федерального значения. Данный индивид не состоит в структурированном религиозном объединении (община, союз). Основные мотивации, побуждающие «родновера» приезжать на языческий праздник, включают отдых, участие в обрядовой практике и общение с единомышленниками;
- во-вторых, к основным причинам, повлиявшим на мировоззренческий выбор лидеров существующих этноориентированных языческих групп, относятся рок (судьба) и национальное самосознание;
- в-третьих, русское языческое мировоззрение второго десятилетия XXI в. представляет собой яркий пример новых религиозных движений. Новая религиозность рассматриваемого феномена проявляется через набор кодов-дискурсов, среди которых — сложившийся институт харизматических лидеров-идеологов, фиксируемая система «языческого тезауруса» — специфического «новояза»;
- в-четвертых, в настоящее время на территории Российской Федерации наблюдаются следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация, языческое поселение.

Литература

1. Белов А. Узок их Круг // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/problems/2011-12-21/5_krug.html (дата обращения: 14.10.2017).
2. Васильев М. С., Георгиев Д. Ж., Сперанский Н. Н., Топорков Г. И. Русский языческий манифест. М.: Вятчи, 1997. 44 с. Вестник славянских культур. 2018. Т. 50 88 Теория и история культуры
3. Велеслав. Вещий Словник: Славения Родных Богов. М.: Ин-т Общегуманитарных Исследований, 2007. 430 с.
4. Велеслав. Радения в Храме Морены. М.: Амрита, 2014. 640 с.
5. Велеслав. Родные Боги Руси. М.: Родолубие, 2009. 524 с.
6. Велеслав. Славянская Книга Мертвых. М.: Свет, 2015. 768 с.
7. Велимир. Поездка в волшебную деревню // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. 2009. № 41. С. 1–2.

8. Гаврилов Д. А., Бруталский Н. П., Авдонина Д. Д., Сперанский Н. Н. Манифест языческой Традиции. М.: Ладога-100, 2007. 40 с.
9. Гайдуков А. В. Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Дом Журналиста, 14 декабря 2012 г. / под ред. Е. С. Элбакян, С. И. Иваненко, И. Я. Кантерова, М. Н. Ситникова. М.: Дерево жизни, 2013. С. 172.
10. Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. СПб., 1868. Т. 4. С. 30–71.
11. Иггелд. Совещание на «бараньем Лбу» // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. 2008. № 37. С. 2–3.
12. Казаков В. С. Именослов. М.: Русская Правда, 2011. 240 с.
13. Колкунова К. А. Новые религии в постсоветском социуме // Новые религии в России: двадцать лет спустя материалы Международной научно-практической конференции. СПб.: Дерево жизни, 2013. 240 с.
14. Круг Языческой Традиции // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. 2012. № 53. С. 1–4.
15. Любомир. Совместное заявление WCER и КЯТ к саммиту религиозных лидеров // Valhalla. URL: <http://valhalla.ulver.com/f63/t5731.html> (дата обращения: 13.04.2017).
16. Ожиганова А. А. Конструирование традиции в неоязыческой общине «ПравоВеди» // COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: научный альманах. 2015. Вып. II. 147 с.
17. Попов Н. С., Таныгин А. И. Современные представления марийцев о Боге // Юмыньула («Основы традиционной марийской религии»). Йошкар-Ола: ГУП Марийский полигр.-издат. комб., 2003. 271 с.
18. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / сост. Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. М.: Ладога-100, 2008. 208 с.
19. Самойлова Г. С. Антропонимы как способ самовыражения в новых языческих течениях // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Н. Новгород: Изд-во Мининский ун-т, 2016. С. 190–200.
20. Северный ветер — Основы вероучения // Северный ветер. 2013. № 4. 81 с.
21. Союз славяно-родноверов «Свет Сварога» — Устав Сибирского вече // Союз славяно-родноверов «Свет Сварога». URL: <https://www.serebryanyi-serp.org/index.php/novosti/30-ustav-ssr-svet-svaroga> (дата обращения: 13.04.2017).
22. ССО СРВ — О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве // Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. URL: <http://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-prodmenakh-ponyatij> (дата обращения: 13.04.2017).
23. Стурлусон С. Сага об Олаве Святом // Круг Земной. М.: Наука, 1995. 688 с.
24. Триглав. О совещании представителей ряда известных языческих объединений 27 августа 2016 года // Триглав. URL: <http://triglaw.livejournal.com/138195.html> (дата обращения: 13.04.2017).
25. Шиженский Р. В. Жречество в современном русском язычестве // Вестник удмуртского университета. Серия история и филология. 2008. № 5–2. С. 139–148.
26. Шиженский Р. В. Материалы интервью с С. А. Дорофеевым / Indigenous religions. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2010. С. 100–106.
27. Шиженский Р. В. Современное славянское язычество (на примере словенской общины «Световид») // НИЦ Социосфера. 2011. № 37. С. 130–139.
28. Шиженский Р. В. Современный языческий рейтинг исторических деятелей России (по данным полевых исследований) // Colloquium heptaplomeres. 2015. № 2. С. 19–29.
29. Шиженский Р. В. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). М.: Орбита-м, 2013. 272 с.
30. Шиженский Р. В., Суroveгина Е. С. «Почему я стал язычником»: опыт опроса лидеров диаспоры // Исторические, философские, политические и юридические науки,

культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 6 (68): в 2-х ч. Ч. 1. С. 213–216.

31. Шиженский Р. В., Тютин О. С. Проекция институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве по данным полевых исследований // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 1–2. С. 278–282.
32. Шиженский Р. В., Шляхов М. Ю. Письменные источники современных российских язычников по данным полевых исследований // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 8–3 (58). С. 210–214.
33. Шиженский Р. Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: научный альманах. 2015. Вып. II. С. 102–116.
34. Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире: в 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. Т. 1. С. 272–469.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

RELIGION AND EDUCATION

Муртузалиев С.И.

Современная система исламского образования Дагестана

Институт всеобщей истории Российской Академии наук

Аннотация. Распад СССР активизировал деятельность религиозных организаций России, которые повсеместно стали открывать собственные конфессиональные учебные учреждения. Цель статьи — на основе критического изучения источниковедческой и историографической базы, проследить процесс функционирования трех ступеней исламской системы образования, действующей на территории Дагестана. Анализируются основные тенденции развития исламской системы образования на современном этапе. Установлено, что исламские учебные заведения часто открываются без государственной аккредитации и лицензии, а включенные в программу светские дисциплины не изучаются. Делается вывод, что реформы необходимы не только в светских учебных заведениях, но и в конфессиональных. Задача органов власти Духовного управления — разработать четкую систему приоритетов и ориентиров, без которых не может существовать ни система образования, ни общество в целом.

Ключевые слова: исламское учебное заведение, Дагестан, молодежь, реформа.

Murtuzaliev S.I.

Contemporary system of Islamic education in Dagestan

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences

Abstract. The collapse of USSR activated religious organizations in Russia that started to open confessional educational institutions everywhere. The aim of article is to examine the process of functioning of three levels of Islamic educational institution in Dagestan. Author analyzed the trends of development of system of Islamic education. Islamic educational institutions are opened often without state accreditation and license. Secular disciplines included in educational plan are not studied. Reform is need not only in secular educational institutions but in confessional ones too. The purpose of Spiritual management authorities is to elaborate precise system of priorities and reference points without that cannot exist neither educational system nor society at whole.

Keywords: Islamic educational institution, Dagestan, youth, reform.

Либерализация общественно-политической жизни России в конце 1980-х гг. создала благоприятную почву для выхода ислама из тени. В активизации ислама в Дагестане и на всем Северном Кавказе, при всех локальных отличиях и особенностях протекания этого процесса в различных республиках, по мнению А. Булатова можно выделить три основных этапа [1, С. 31-32]. Первый относится к рубежу 1980 — 1990-х гг., когда демократические преобразования и либерализация политики государства по отношению к религии инициируют начало её возрождения в стране в целом и на Северном Кавказе, в частности.

Второй период выхода ислама на авансцену (середина — вторая половина 90-х гг.) связан с военными действиями в Чечне и негативными последствиями экономических реформ при слабости политической власти в прифронтовых республиках, что создало благоприятные условия для распространения идей салафизма. Период связан с расколом местных мусульман на традиционалистов (исследователи предлагают и иные термины), приверженцев суфизма, и салафитов — и борьбой между ними с одновременным противостоянием салафитов светской власти, получившей особенно острый характер в Республике Дагестан (РД).

Наиболее заметной особенностью третьего этапа активизации ислама, продолжающегося и в настоящее время, является политизация суфизма, сближение суфийского духовенства с

властью и даже попытки официального выдвижения своих кандидатов на высшие посты в государстве [2, С. 103-112], усиление общественного и политического влияния суфийских шейхов и руководимых ими сообществ.

Взвешенная политика со стороны местных властей и духовенства в вопросах воспитания подрастающего поколения стала одной из важнейших задач российской системы образования. «Развивая систему образования, — писал А.А. Овсянников, мы даем шанс будущим поколениям принимать более умные решения, чем те, что принимаем сегодня. Наш долг — оставить после себя поколение более образованное, чем наше...» [3, С. 83]. К сожалению, российскую систему образования продолжает лихорадить, чему способствует затянувшаяся реформа образования, бездумное заимствование Болонской системы, хроническое недофинансирование и иные факторы. Реалии сегодняшнего дня требуют реформ не только в светских учебных заведениях, но и в конфессиональных. За постсоветский период количество религиозных учебных заведений стремительно возросло.

В Дагестане, к примеру, было создано 19 высших исламских учебных заведений (ИУЗ), но затем их количество сократилось. Согласно данным Министерства по национальной политике, делам религий и внешним связям РД (Миннац) на 1 августа 2012 г. статистика религиозного образования в Дагестане была следующей: 15 исламских вузов, в которых обучалось 1770 учащихся. Лицензии на право осуществления образовательной деятельности имели только 6 ИУЗ. В республике действовало 201 примечетская начальная школа (мактабы), в которых обучалось около 3000 учащихся [4].

Религиозная система образования РД еще далека от совершенства. Сегодня, по сравнению с 1990-2000 гг. религиозные образовательные учреждения стали больше поддаваться статистике. На повестку дня выдвинулся вопрос о необходимости приведения функционирующих религиозных образовательных учреждений республики в соответствие с требованиями российского и дагестанского законодательств, а также повышения качества и уровня религиозного образования.

Проследить динамику конфессиональной системы образования в Дагестане позволяют материалы Миннаца, датированные 2019 г. [5].

По состоянию на конец июня 2019 г. на территории РД функционировали: 1) 6 лицензированных Рособнadzором исламских вузов с количеством обучающихся 917 человек (1,8 % от числа обучающихся в общеобразовательных вузах республики); 2) 15 лицензированных Минобразования РД исламских медресе (1 филиал) с количеством обучающихся 955 человек (2,0 % от числа обучающихся в ссузах республики); 3) 51 примечетских школ (мактабов), имеющих самостоятельные здания, в которых обучаются 2128 человек.

Теологическая и исламская образовательная система РД

Теологические институты: 1) Дагестанский гуманитарный институт, 2) Дагестанский теологический институт им. Саида Афанди, 3) Духовно-гуманитарный институт им. С. Даитова.

Исламские вузы: 1) Дагестанский исламский университет имени шейха Мухаммад-Арифа (г. Махачкала) (ректор Абулмуслимов Юсуп Абдулатипович), 2) Университет имени Имама Шафии (г. Махачкала) (ректор Карачаев Муртазали Абдулманапович), 3) Университет им. Сайфуллы Кади (г. Буйнакс) (ректор Гамзатов Арсланади Гамзатович), 4) Исламский институт имени Имама Шамиля (г. Кизилюрт) (ректор Шамсудинов Абдурахман Даитбекович), 5) Исламский университет имени Имама Ашъари (г. Хасавюрт) (ректор Омаргаджиев Магомеддигир Исмаилович), 6) Исламский университет им. Шейха Абдуллы Эфенди (г. Дербент) (Саидов Ариф Эфлетдинович).

Медресе: 1) медресе имени шейха Мухаммад — Арифа (г. Махачкала), 2) медресе имени Имама Шамиля при центральной Джума мечети (г. Махачкала), 3) медресе имени имама Навави (Кизлярский район, с. Ново-Серебряковка), 4) медресе имени шейха Саида Ободи (Хунзахский район, с. Орта), 5) медресе имени Абу-Ханифа (Ногайский район, с. Терекли-Мектеб), 6) медресе имени Гасана из Кудали (Гунибский район, с. Кудали), 7) медресе имени имама Ан-Навави (Карабудахентский район, с. Губден) (ректор Биярсланов Магомедшарип Магомедсаидович), 8) Инкучинское медресе имени Мухаммад-Хаджи (Левашинский район, с.

Инкучи), 9) Женское медресе «Хадиджа» (Левашинский район, с. Леваши) (ректор Исаева Джаминат Шапиевна), 10) Гергебильское медресе имени Хасана-Афанди (Гергебильский район, с. Гергебиль, 11) медресе имени Али Гаджи Акушинского (Акушинский район, с. Акуша), 12) медресе имени Юсупова А.Ю. (г. Хасавюрт), 13) медресе имени Меселова Магомед аль Хучади (Кизилюртовский район, с. Нечаевка), 14) медресе имени шейха Абдурахмана-Хаджи Ассабского (Шамильский район, с. Ассаб), 15) профессиональная духовная исламская образовательная религиозная организация "медресе имени Мухаммада Ярагского".

Учебный план исламских образовательных учреждений

Состоит из следующих циклов: 1) общеобразовательная подготовка (начальное общее образование, основное общее образование, базовые дисциплины, профильные дисциплины); 2) общий гуманитарный и социально-экономический цикл (физическая культура, основы философии, история, психология общения, иностранный язык, русский язык и культура речи, история Дагестана, делопроизводство, основы экономики, основы государственного управления и права, государственное законодательство о религии); 3) математический и общий естественнонаучный цикл (математика, информатика, астрономия, новые информационные технологии в религии); 4) общепрофессиональные дисциплины (безопасность жизнедеятельности, основы ислама, арабский язык, правила чтения Корана, синтаксис арабского языка, религиозные течения и секты, история и культа иудаизма, история и культура христианства, этика); 5) профессиональные модули; 6) сакральные тексты ислама (заучивание Корана, корановедение, учебная практика); 7) систематическое богословие ислама (вероубеждение, хадисоведение, производственная практика); 8) практическое вероисповедание в исламе (исламское право).

Кроме того: 1) при православных приходах на территории РД функционируют 9 воскресных школ для детей и взрослых с охватом обучающихся около 700 человек. Они действуют в храмах городов Махачкала, Дербент, Избербаш, Хасавюрт, Каспийск, Кизляр, а также в населенных пунктах Тарумовка, Крайновка, Кочубей. Зарегистрированных и лицензированных православных духовных образовательных учреждений в республике нет; 2) зарегистрированных и лицензированных иудейских образовательных учреждений в республике также нет. При Дербентской синагоге функционирует 1 начальная религиозная школа (хедер) с количеством обучающихся около 20 детей. Обучение во всех религиозных учебных заведениях бесплатное, учащиеся обеспечиваются жильем и питанием. Прием в религиозные образовательные учреждения осуществляется по общим правилам (т.е. на основе аттестата об окончании 11 класса либо на основе диплома колледжа или высшего учебного заведения).

Во всех религиозных образовательных учреждениях преподаватели светских дисциплин — это выпускники государственных высших учебных заведений, а религиозных дисциплин — преимущественно выпускники религиозных высших учебных заведений республики; небольшой процент составляют преподаватели, прошедшие повышение квалификации в зарубежных государственных исламских вузах.

Совместно с Муфтием РД, с целью систематизации структуры религиозной образовательной сферы и повышения качества самого образования, сформирована достаточно стройная структура исламского образования, состоящая из трех ступеней: начальной (мактабы), средней профессиональной (медресе) и высшей (исламские университеты и институты) [6]. Таким образом, тенденция заметного сокращения количества религиозных образовательных учреждений, наблюдавшаяся к 2012 г. сохранилась к 2019 г. Однако, качество образования в религиозных учебных заведениях Дагестана оставляет желать лучшего.

По-прежнему одним из проблемных и нерешенных вопросов в республике остается исламский экстремизм, которому посвящено несколько моих статей и в частности статья 2015 г. [7, С. 210-215.]. Ряды экстремистских организаций больше всего пополняются молодежью, чье знакомство с исламом часто начинается с посещения примечетских школ, а это означает, что имамы и муэдзины мечетей несут большой груз ответственности как перед молодежью, посещающей религиозные образовательные учреждения, так и перед их родителями и

государством. Их проповеди должны носить назидательный характер. Авторитетные богословы должны, прежде всего, обладать умением внушать подростающему поколению, что в исламе нет места религиозному и политическому экстремизму и терроризму.

К существенным недостаткам исламского образования в Дагестане продолжает относиться неприятие светских дисциплин, включенных в учебные программы большинства ИУЗ. Кстати, данная проблема характерна не только для ИУЗ Дагестана, она характерна и для других ИУЗ Северного Кавказа. Светские дисциплины, включенные в учебные планы ИУЗ, носят чаще всего декларативный характер, исламские учебные заведения включают светские дисциплины в учебный план, прежде всего, для получения лицензии. Очень часто после получения лицензии преподавание светских дисциплин не ведется.

Не менее острой и нерешенной на сегодняшний день остается проблема квалифицированных преподавателей ИУЗ. «По уровню преподавания филиалы исламских вузов Дагестана можно отнести к медресе» [16, с. 9]. Решить проблему дефицита квалифицированных кадров можно с помощью выпускников зарубежных исламских вузов, но к выпускникам зарубежных исламских вузов власти Дагестана, как и Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД), относятся настороженно. Стоит отметить, что проникновение салафитских идей через зарубежное образование было проблемой для Дагестана и в историческом прошлом [8, С. 412-434.]. Так что проблемы исламского образования в императорской России не потеряли свою актуальность и в современном Дагестане.

На сегодняшний день по сравнению с рубежом XX — XXI вв. численность российской молодежи, выезжающей в зарубежные исламские учебные заведения, значительно сократилась. В уменьшении численности выезжающих за рубеж на учебу заинтересовано и ДУМД и правительство РД. Очень часто, молодые дагестанцы, уезжающие учиться за рубеж, склоняются там к нетрадиционной для республики религиозной идеологии. Вернувшись на историческую Родину, молодежь начинает испытывать проблемы с адаптацией к местным условиям, побывав в традиционной арабской среде, проникнувшись нетрадиционными исламскими взглядами (около 1/3 выезжавших), некоторые из них встают на путь экстремизма.

Бесспорно, исламское образование в арабском Востоке по уровню образования на порядок выше российского. Во-первых, многие учебные заведения имеют более древнюю историю. Так, Тунисский государственный университет создан на основе древнейшего университета аз-Зайтуна, основанного в 732 году. Во-вторых, по причине привязанности теологических наук к светским образовательным учреждениям. В-третьих, на развитие мусульманского образования в России отрицательно сказалось советское атеистическое прошлое. Многолетнее проживание студентов в иной социально-культурной среде — в Каире, Мекке и других городах мусульманского Востока, оказывает негативное влияние на религиозное сознание российских мусульман. Вернувшись на родину, многие из них хотят перенести религиозный образ жизни этих городов и стран на дагестанскую реальность. Погрузившись за границей в так называемый «чистый шариат» значительная часть молодежи пополняет ряды «лесного братства». С другой стороны, понятно, что экстремистом можно стать и не выезжая за пределы России. Тем не менее, многолетний опыт зарубежного образования показывает, что зарубежное образование формирует у российских граждан радикально-салафитское сознание.

Все вышеперечисленные недостатки зарубежного образования побудили руководство республики к учреждению и созданию в рамках реализации приоритетного проекта развития Республики Дагестан "Человеческий капитал" в 2014 г. создать Дагестанский гуманитарный институт (ДГИ). Учредителем вуза является Муфтият РД. Правительством Республики Дагестан на безвозмездной основе для ДГИ выделены здание и территория, принадлежащие ранее профессиональному техническому училищу № 21.

Особенностью ДГИ является сочетание светского и религиозного образования. В основе создания Института стояла стратегическая задача воспитания молодежи в духе патриотизма и духовно-нравственных ценностей традиционного ислама, как одного из факторов обеспечения государственной безопасности, полном неприятии коррупционных составляющих.

В институте лицензировано 5 направлений подготовки высшего профессионального образования по 4-м укрупненным группам направлений подготовки. ДГИ осуществляет подготовку кадров для проведения научных исследований и разработок приоритетным направлениям. На сегодняшний день в ДГИ аккредитовано 5 направлений — теология, экономика, бизнес-информатика, лингвистика, журналистика. ДГИ первым в России получил государственную аккредитацию по бакалавриату и магистратуре (по теологии). В будущем выпускники теологического факультета ДГУ смогут защищать кандидатские и докторские диссертации в системе ВАК, преподавать в исламских вузах. Это достаточно новое явление в Дагестане.

ДГИ располагает собственными научно-педагогическими школами, уникальным учебным и исследовательским потенциалом. На кафедрах учебного заведения работают высококвалифицированные профессора и доктора наук самых различных областей, а также известные ученые-богословы, рекомендованные Муфтием РД. Обучение в вузе ведется на коммерческой основе, что является основным источником дохода ДГИ.

ДГИ активно сотрудничает с российскими учебными заведениями, в частности, с Московским, Казанским и Башкирским исламскими университетами, Санкт-Петербургским государственным университетом, Пятигорским государственным университетом, Московским государственным лингвистическим университетом. С данными вузами сотрудничество осуществляется в рамках реализации Плана мероприятий по подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в РФ.

ДГИ поддерживает партнерские связи со многими университетскими центрами и учебными заведениями ближнего и дальнего зарубежья. Партнерские связи с иностранными университетами Индонезии, Малайзии, Сирии, Турции, Кувейта имеют целью внести вклад в создание общего образовательного пространства, обмен научными и культурными достижениями.

На базе Дагестанского государственного университета (ДГУ) и ДГИ регулярно проводятся курсы по повышению квалификации преподавателей религиозных учебных заведений по законодательству в сфере государственно-конфессиональных отношений и обучению современным инновационным методам преподавания, а на базе ДГИ — курсы переподготовки имамов и преподавателей религиозных учебных заведений. На теологическом факультете ДГИ изучаются светские и богословские дисциплины. Кроме того, светские дисциплины в учебном плане теологического факультета представлены достаточно хорошо.

Интерес к исламскому образованию в РД продолжает стремительно расти. Причем востребовано не только бесплатное образование, но и платное. Студенты, окончившие исламские вузы, не всегда рассчитывают на то, что полученное ими образование будет в дальнейшем приносить материальное благополучие. Многие молодые люди идут в исламские образовательные учреждения для духовного обогащения. Опрос студентов показал, что одни поступают «в ИУЗ для получения более основательных знаний о своей религии», другие «поступили в ИУЗ для изучения богословской литературы, которое позволит им объяснить смысл человеческого бытия».

Качественное развитие исламского образования в Дагестане невозможно без участия официальных институтов власти. В рамках государственной программы «Взаимодействие с религиозными организациями и их государственная поддержка на 2017-2019 годы» религиозным образовательным учреждениям РД оказывается содействие в улучшении материально-технической базы, оснащении современными техническими средствами обучения, спортивным инвентарем, пополнении библиотечного фонда, преподавании светских и общегуманитарных дисциплин и др.

В настоящее время стремление жителей Дагестана получить параллельно со светским еще и исламское образование все еще на высоком уровне. Спрос дагестанской молодежи на зарубежное исламское образование остается, но интерес к исламскому образованию на родине набирает обороты. В настоящее время для детей, желающих получить религиозное образование в ИУЗ Дагестана, допущены преподаватели прошедшие аттестацию, проверенные Муфтием РД богословы и религиозные деятели.

Проблемой остается трудоустройство выпускников исламских учебных заведений. Все культовые заведения республики (мечети и т.д.), а также функционирующие исламские образовательные учреждения практически полностью укомплектованы кадрами. В связи с этим, большая часть выпускников исламских учебных заведений, ввиду отсутствия у них соответствующего светского образования и специальности, остается без работы. Многие выпускники ИУЗ вынуждены вновь поступать на учебу, но уже в государственные светские учебные заведения, чтобы получить дополнительную специальность.

Процессы в религиозной сфере, в области государственно-конфессиональных отношений оказывают влияние на ситуацию в РД, что связано с относительно высокой религиозностью населения — более 90 % дагестанцев причисляют себя к мусульманам. Анализ ситуации в религиозной среде показывает, что около 14,8% жителей республики регулярно посещают богослужения, по СКФО — 11,2%, по РФ — 5,5% [9].

Большая часть населения Республики Дагестан принадлежит к этническим группам, исторически исповедующим ислам — более 90%, в том числе 87% суннитского направления, менее 3% — шиитского. Около 8% относится к народам, для которых традиционно православное христианство (Русской Православной церкви и Армянской Апостольской Православной церкви), менее 1% — иудаизм [10].

По состоянию на июнь 2019 г. в Республике Дагестан функционирует 2671 религиозных организаций: Из них: 1) исламских — 2631 (из них вузов — 6, медресе — 15); Джума-мечетей — 1273, кварталных мечетей — 899, молитвенных домов — 437, 1 союз исламской молодежи; 2) христианских — 33 (из них православных — 23, протестантских — 8, армянская апостольская церковь — 1, старообрядцы — 1); 3) иудейских — 5.

Именно школа и вуз, независимо от того конфессиональные они или светские, являются институтом, закладывающим «фундамент» в жизни подрастающего поколения. И от этого «фундамента» зависит по большому счету, в каком русле пойдет жизнь как отдельно взятого человека, так и общества в целом. А это значит, что задача официальных органов власти не заигрывать со сторонниками светской и религиозной системы образования, а разработать четкую систему приоритетов и ориентиров, без которых не может существовать ни система образования, ни общество в целом.

Литература

1. Булатов А. Северо-Восточный Кавказ // Этническая ситуация и конфликты в государствах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, 2004 / Под ред. В. Тишкова и Е. Филипповой. — М., 2005.
2. Муртузалиев С. И. Участие мусульманской уммы Дагестана в предвыборных кампаниях // Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа: сб. статей VI Междунар. конф. / Отв. ред. проф. Сампиев И.М. / Назрань ООО «КЕП», 2018. — С. 103-112.
3. Овсянников А. А. Система образования в России и образование России // Мир России. 1999. Т. 8, № 3. — С. 73–132.
4. Текущий архив Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религий (Фонд «Исламские учебные заведения»). Махачкала.
5. Министерство по национальной политике, делам религий и внешним связям РД (Фонды: «Ислам», «Исламские учебные заведения», «Социологические исследования»), Махачкала.
6. Министерство по национальной политике Республики Дагестан: Информация на август 2019 г.
7. Муртузалиев С. И. Социология & статистика радикализации ислама в Дагестане // Социология религии в обществе Позднего Модерна: сб. статей по материалам Пятой Юбилейной Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 25-26 сентября 2015 г. Белгород, 2015. — С. 210-215.
8. Абдулагатов З. М. Зарубежное исламское образование как фактор радикализации исламского сознания мусульман России (на примере Республики Дагестан) // История, археология и этнография Кавказа. Т. 15. № 3. 2019. С. 412-434.

Склярова В.А.

**Отношение субъектов образовательного процесса к преподаванию знаний
о религии в средних общеобразовательных школах:
предпочтительные формы и содержательные акценты**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Аннотация. В статье рассматриваются результаты авторского социологического исследования проблемы преподавания знаний о религии в современной российской школе, проведенного в рамках исследовательского проекта «Религия в образовании» (руководитель С. Д. Лебедев) на базе лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ» в 2017-2019 гг. Был проведен анализ качественной и количественной информации в части понимания и оценки основными социальными субъектами образовательного процесса средних общеобразовательных школ российского региона конфессионально ориентированных образовательных практик. Для решения задач исследования были применены следующие методы сбора данных: массовое анкетирование обучающихся и выпускников средних общеобразовательных школ региона; полужформализованное интервью выпускников средних общеобразовательных школ региона; полужформализованное интервью учителей-экспертов средних общеобразовательных школ региона с опытом преподавания знаний о религии от трех лет; полужформализованное интервью экспертов — известных теоретиков и практиков, профессионально связанных с проблематикой религии в образовании. Результаты исследования показали неоднозначный характер восприятия субъектами образовательного процесса знаний о религии, транслируемых в современной российской школе, а также противоречие между оценкой преподавания предметов о религии обучающимися (целевой субъект) и оценкой его учителями (транслирующий субъект).

Ключевые слова: конфессионально ориентированное образование; знания о религии, образовательная коммуникация; религиоведческое знание; социальные субъекты образования, общественный запрос на знания о религии, трансляция знаний о религии.

Sklyarova V.A.

**Relation of subjects of educational process
to teaching knowledge about religion in schools: preferable forms
and meaningful accents**

National research university «Belgorod State University»

Abstract. The article considers the results of the author's sociological research of the problem of teaching knowledge about religion in a modern Russian school, conducted as part of the research project «Religion in Education» (supervisor S. D. Lebedev) at the laboratory «Sociology of Religion, Culture and Communications» of the Department of Sociology and Organization work with youth of the National Research University in 2017-2019. An analysis of qualitative and quantitative information was carried out in terms of understanding and evaluating of confessional oriented education by the basic social subjects of educational process in secondary schools. For the decision of tasks of the study used the following data collection methods: a mass survey of students and graduates of secondary schools of the region; semi-formalized interview of graduates of secondary schools of the region; semi-formalized interview expert teachers of secondary schools of the region with experience of teaching about religion from the three years; semi-formalized interview experts, well known scholars and practitioners who professionally deal with issues of religion in education. The results of the study showed mixed perceptions of the subjects of the educational process knowledge of the religion,

translated into the modern Russian school, and the discrepancy between the assessment of teaching about religion students (the target subject) and the evaluation of teachers (a subject).

Keywords: confessional oriented education; knowledge about religion, educational communication; religious knowledge; social subjects of education, public request for knowledge about religion, translation of knowledge about religion.

Введение. Дискуссии по вопросу преподавания знаний о религии в светских учебных заведениях сопровождают взаимодействие российского образования с религиозными институтами уже более 25 лет, и конфликт между сторонниками и противниками «религии в школе» остается актуальным. Соответствующая проблемная ситуация связана как с увеличением значимости религиозных явлений в жизни современного общества, так и со сформировавшимся по данному вопросу консенсусом стратегических субъектов образования: государства, Русской Православной Церкви и значительной части общественности о том, что религиозные знания предпочтительно преподавать в средних общеобразовательных школах в конфессионально ориентированном варианте. Сторонники реинтеграции религии в образование обосновывают свою позицию необходимостью усиления духовно-нравственной составляющей образовательного процесса через обращение к ценностям традиционных религий и конфессий, среди которых в России ключевую роль играет православное христианство. При этом значительная часть экспертов и общественности не разделяет указанную точку зрения. Их аргументация основывается на том, что преподавание конфессионально ориентированных учебных дисциплин в российских общеобразовательных школах противоречит конституционному принципу светскости образования. Кроме того, соответствующие образовательные практики предположительно вступают в противоречие с секулярным контекстом светской образовательной коммуникации и всей социокультурной среды, ориентированной на светские культурные образцы, что увеличивает риски напряженности и конфликтов.

Важной задачей социологической науки выступает выявление качественных и количественных характеристик запроса общества на знания о религии, измерение позитивного и негативного образовательного эффекта преподавания знаний о религии в школах, а также реального отношения к нему всех субъектов образования, включенных в этот процесс. Именно такое систематическое изучение может рассматриваться как основание для научно обоснованных выводов о том, как в действительности идет процесс реинтеграции религии в российскую образовательную коммуникацию и, следовательно, для принятия решений о предпочтительных формах и содержательных акцентах преподавания в школе знаний о религии. Актуальной задачей является обоснование максимально объективного, всестороннего, адаптивного комплекса социологических критериев, показателей и индикаторов, позволяющего выявлять реальное положение дел. Основным его критерием должен стать образовательный эффект дискуссионных образовательных практик, какими является преподавание конфессионально ориентированных учебных дисциплин в светской общеобразовательной школе. Указанный эффект предполагает комплексное изучение в плане как объекта исследования (различные субъекты образовательной коммуникации, с акцентом на целевом субъекте — обучающихся), так и методов исследования (количественных и качественных).

В этой связи особую значимость приобретает комплексное изучение опыта предшествующего преподавания / изучения таких учебных предметов в российской школе. Особенно важным представляется опыт тех регионов, в которых они длительное время преподавались в рамках регионального компонента Федерального образовательного стандарта. В Белгородской области на добровольных основаниях «Основы православной культуры» велись в школах с конца 1990-х гг., а с 2006 г. было введено обязательное изучение предмета «Православная культура» со 2 по 11 классы включительно. В последние годы этот предмет преподается в средних и старших классах средних общеобразовательных школ региона параллельно с ведущимся в 4-х классах предметом «Основы религиозных культур и светской этики».

Методические основы исследования. На базе кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ» было организовано комплексное социологическое исследование «Религия в образовательной коммуникации: диагностика социальных предпочтений» с целью изучения проблем преподавания знаний о религии в современной российской школе. Исследование вошло в многолетний исследовательский проект «Религия в образовании» (руководитель С. Д. Лебедев) лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ», в рамках которого в 2016-2017 гг. уже было проведено авторское комплексное социологическое исследование «Отношение обучающихся средних общеобразовательных школ к преподаванию знаний о религии». Оно предполагало анализ качественной и количественной информации в части понимания и оценки основными социальными субъектами образования конфессионально ориентированных образовательных практик в средних общеобразовательных учебных заведениях региона.

Исследование «Религия в образовательной коммуникации: диагностика социальных предпочтений» состояло из нескольких этапов, которые в совокупности дополняли друг друга и позволяли получить информацию с разных сторон. Целью авторского социологического исследования являлся сбор и анализ качественной и количественной информации на предмет оценки основными социальными субъектами образования конфессионально ориентированных образовательных практик в средних общеобразовательных учебных заведениях региона. Для решения задач исследования были применены следующие методы сбора данных:

- 1) *массовое анкетирование обучающихся и выпускников средних общеобразовательных школ региона.* Выборка — стихийная. Число участников опроса — 600 респондентов. Генеральная совокупность исследования составила 46299 респондентов (количество выпускников средних общеобразовательных школ Белгородской области с 2011 по 2016 гг. включительно). Нами минимальный объем выборочной совокупности был определен в 600 человек (что превышает требуемый объем выборочной совокупности почти в два раза). В проведенном социологическом исследовании при генеральной совокупности в 46299 человек, выборочной совокупности в 600 человек, ошибка выборки составила 3,9%. Методом анкетирования было опрошено 600 выпускников средних общеобразовательных школ от 17 до 25 лет, изучавших в течение ряда лет конфессионально ориентированные учебные предметы. Было опрошено 300 респондентов мужского пола и 300 респондентов женского пола. Количество респондентов по каждому году выпуска составило 100 человек. Количество респондентов, окончивших средние общеобразовательные школы в городе и ПГТ (поселке городского типа) составило 400 человек, в сельском поселении — 200 человек;
- 2) *полужформализованное интервью выпускников средних общеобразовательных школ региона.* Были отобраны 20 респондентов, изучавших конфессионально ориентированные предметы в средней общеобразовательной школе. При отборе участников исследования были выдержаны квоты по трем признакам: пол, населенный пункт (город/село), год выпуска (2011-2016 гг.);
- 3) *полужформализованное интервью учителей-экспертов средних общеобразовательных школ региона с опытом преподавания знаний о религии от трех лет.* Было опрошено 10 учителей, преподающих любые предметы о религии не менее трех лет. Квотами при отборе экспертов выступили: тип населенного пункта (город/село); предметная специализация; стаж педагогической деятельности. Вопросы, стоящие перед социологическим изучением этой ситуации, заключались в выяснении: фактических (присутствующих в сознании педагогов) целей и задач преподавания знаний о религии; восприятия такого преподавания обучающимися и их родителями; факторы притяия / неприятия изучения религии в школе; оценки реализации образовательного эффекта преподавания знаний о религии в школе, представленного в форме конфессионально ориентированных предметных дисциплин;
- 4) *полужформализованное интервью экспертов — известных теоретиков и практиков, профессионально связанных с проблематикой религии в образовании.* Число участников

опроса — 14. Были опрошены эксперты, среди которых: 8 ученых (5 социологов, 1 антрополог, 1 философ-религиовед, 1 религиовед) активно исследующих соответствующий круг вопросов; 5 руководителей образовательных программ (высшая и средняя школа); 1 ученый-юрист и деятель просвещения.

Основная часть (результаты исследования). Один из наиболее спорных моментов исследования — это наличие и уровень социального запроса на преподавание/получение знаний о религии в рамках средней общеобразовательной школы. Практически все эксперты отмечают наличие общественного запроса на преподавание/получение знаний о религии в рамках средней общеобразовательной школы как среди родителей, так и среди самих обучающихся, но среди обучающихся запрос выражен слабее, в силу того, что их мнение о предмете, особенно в младших и средних классах, еще не сформировано. Ряд экспертов делает акцент на значимости подготовки преподавателей, другие эксперты отмечают религиозность родителей обучающихся при выборе/отказа от получения знаний о религии. Учителя-эксперты также отметили религиозность родителей обучающихся при выборе/отказа от получения знаний о религии, но в отдельных случаях.

В результате опроса выпускников средних общеобразовательных школ региона выяснилось, что все респонденты изучали в школе конфессионально ориентированные предметы, в основном Православную культуру. С целью предварительной оценки запроса знаний о религии участникам исследования был задан вопрос в форме: «Для чего вообще в школах преподается этот предмет [«Православная культура»] и другие подобные предметы? Кому это нужно?». По результатам полужформализованного интервью с выпускниками школ ответы опрошенных разделились на две противоположно настроенные и примерно равные группы. Одни (их было несколько больше) проявили сильную тенденцию к подтверждению такого запроса, признавая ценность и нужность соответствующих учебных дисциплин для обучающихся. Другие респонденты, напротив, явно склонились к мнению о нужности таких дисциплин исключительно для других, преимущественно официальных, субъектов образования, в противоположность интересам учащихся.

Мы задали респондентам вопрос: «Были ли уроки по этому предмету тебе интересны?». В ходе интервьюирования мы выяснили, что преобладает оценка соответствующих занятий как «неинтересных». Лишь в отдельных случаях респондентами отмечается интерес в изучении предмета. Отмечается зависимость оценки от того, как подается информация, от соответствия ее возрасту учащихся, некоторые участники подчеркивали роль учителя (на что внимание обращали и эксперты в ходе интервьюирования). Причинами низкого интереса к предмету являлось повторение и дублирование изучаемого материала, формально-равнодушное преподавание учителей, несерьезное отношение как учащихся, так и учителей и администрации, восприятие преподавания предмета как навязывания, принадлежность к другому вероисповеданию или отсутствие этой принадлежности вовсе. Несмотря на это некоторой части обучающихся, по мнению респондентов, было интересно.

Мнения учителей-экспертов по вопросу заинтересованности и восприятия предметов о религии отличалось от мнения самих обучающихся. В ходе интервьюирования учителей-экспертов мы выяснили, что они восприятие предмета обучающимися оценивают в целом как положительное, отмечают заинтересованность ими в изучении предмета. Некоторые участники исследования отмечают изменение в восприятии предмета по причине возрастных особенностей обучающихся (в начальных и средних классах обучающиеся более заинтересованы). Большей заинтересованности обучающихся, по мнению учителей-экспертов, может способствовать больше практического изучения, особый подход к детям на уроках, смена видов деятельности, оригинальный материал, новые технологии, оборудование. 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.

В ходе анкетирования выпускникам средних общеобразовательных школ был задан ряд последовательных вопросов с целью оценки качества преподавания учителем предметов о религии по следующим позициям: интересность, информативность, творческий подход, терпимость (снисходительность). Кроме того, мы попросили респондентов оценить учебники, по которым они получали знания о религии по следующим позициям: интересность, информативность, понятность, иллюстративность, обеспеченность каждому. Преподавали предметы о религии в основном учителя школы (отметили 95% опрошенных), некоторые респонденты отметили, что в их школе преподавали и священнослужители, а также приглашенные специалисты. Качество преподавания учителем предметов о религии оценивается респондентами в целом положительно. Наиболее высокий процент по позиции «Терпимость». Информативность полученных знаний о религии отмечают 68% респондентов. Интересным преподавание учителями знаний о религии считают 57,9% респондентов. Более половины респондентов отмечают отсутствие творческого подхода у учителей в процессе преподавания знаний о религии. Что касается качества учебников, по которым изучались предметы о религии, респонденты чаще всего отмечали их иллюстративность (да — 46,5%, скорее да — 31,7%), понятность (да — 31,7%, скорее да — 39,3%), информативность (да — 27,8%, скорее да — 42,7%). Интересными учебники считают лишь 54,2% респондентов (да — 20,2%, скорее да — 34,0%). Многие респонденты отмечали, что не все обучающиеся были обеспечены учебниками (40%).

При интервьюировании экспертов мы задавали вопрос «Что влияет или может повлиять на усиление и на ослабление у них такого [к знаниям о религии] интереса?». Причины, по мнению некоторых экспертов, могут быть разные: *«Усиление или ослабление интереса может быть по разным причинам, как и колебание интереса ребенка, семьи к другим предметам в школе. Зависит это и от самого школьника, его круга общения, направленности личных интересов. От учителя, конечно, многое зависит, от его готовности, умения, профессионализма педагогического. От условий преподавания в школе, если, например, нет школьного кабинета специального, оборудования, учебников и пособий необходимых, что сейчас актуально для большинства педагогов, преподающих курсы по религиозным культурам»* (И.В.). Многие эксперты делали акцент на подготовленности педагога, кто-то отмечал религиозную принадлежность преподавателя. Экспертами отмечалась роль в усилении или ослаблении этого интереса и других участников образовательного процесса, помимо преподавателей: *«Сюда косвенное значение имеет администрация школы, которая выстраивает режим преподавания, имеет сюда отношение родители, которые тоже могут повлиять на позицию обучающихся. И конечно же, групповая атмосфера в классе, среди сверстников, где они затрагивают, обсуждают эти темы. Особенно у подростков среда общения является самой влиятельной, которая определяет их мнения, установки, суждения, ценности»* (С.Д.). Также эксперты среди негативных последствий называли и идеологическую ориентацию, навязывание. Усилить интерес к знаниям, по мнению некоторых экспертов, могут: внешкольная, внеурочная деятельность, маркетинговые кампании.

Вторым спорным моментом между сторонниками и противниками конфессионально ориентированных инноваций в светской российской школе, исследуемым нами, представляется их предполагаемый результат, образовательный эффект изучения знаний о религии в средней общеобразовательной школе. В оценке выпускниками школ, изучавшими «Православную культуру», образовательного эффекта этого предмета (вопрос «что лично ты получил(-а) от него [предмета «Православная культура»] в плане личностного, культурного развития?») мнения также разделились. Интервью с выпускниками средних общеобразовательных школ показало, что среди опрошенных несколько преобладала радикально критическая оценка (потраченное впустую время). Вместе с тем, сопоставимое количество участников исследования (обучающихся) признают для себя большую или меньшую пользу от этих занятий (получение определенных знаний (история, религиоведение), расширение кругозора, культурное развитие). Определенный положительный эффект занятий признают и некоторые участники, высказавшие критические суждения о том, как велись уроки (расширение кругозора,

получение новых знаний). В ходе массового опроса мы выяснили, что мнения респондентов по этому вопросу не тяготеют к поляризации, всего лишь 28% из них считают изучение предмета «пустой тратой времени». В целом респонденты считают изучение ими предметов о религии полезным и значимым: около половины — «в отдельных моментах»; четверть — «безусловно». Это говорит о существовании положительного образовательного эффекта школьного изучения религии, в т. ч. в его конфессионально ориентированной форме. Вопрос на конкретный качественный характер образовательного эффекта в анкете задавался, соответственно, только тем респондентам, которые оценили полезность и значимость этого предмета для себя положительно. Большинство ответивших отмечают познавательный аспект изучения таких предметов, то есть полученную ими новую информацию о религиозной сфере общественной жизни (63,5% ответивших и 39,0% всех опрошенных). На втором месте — историко-культурный аспект: 49,9% (и 34,8% опрошенных) положительно оценивших предмет респондентов «стали лучше понимать историю и культуру страны». Третье место занял «заинтересованный скепсис»: «Я узнал(-а) много спорных, но интересных вещей» (26,3% опрошенных). В этой связи можно говорить о том, что образовательный эффект конфессионально (православно) ориентированного преподавания знаний о религии в регионе, в тех случаях, где он имеет место, носит почти исключительно светский характер; изменения в плане религиозных установок обучающихся отмечаются ими редко. В значительной и преобладающей мере преподавание таких дисциплин удовлетворяет запрос школьников на общее знание о религии; существенно значима также обобщенная интенция историко-культурного обучения/воспитания. Третье место интенции «заинтересованного скепсиса», на наш взгляд, довольно ярко свидетельствует о том, что значительная, хотя и не преобладающая, часть обучающихся проявляет к такому преподаванию живой интерес, даже не всегда соглашаясь с учебным материалом. Этическое и ценностное воздействие конфессионально ориентированного религиоведения — заметно слабее, хотя имеет место в случае некоторой части обучающихся. И почти до нулевых показателей упало влияние гражданско-патриотической интенции, которая, по замыслу авторов конфессионально ориентированного проекта религиоведения, была одной из ключевых [6].

В ходе интервью, как выше уже было сказано, к отмечаемым опрошенными причинам (факторам) «нулевого результата» изучения предмета в соответствующей группе случаев следует отнести, прежде всего, скучный и неинтересный стиль преподавания, в свою очередь, связанный с установившимся «консенсусом несерьезности» в отношении к нему со стороны как учителей и школьной администрации, так и учеников (подготовка к ЕГЭ, просмотр фильмов, скучная подача материала, незаинтересованность учителей). В тех случаях, когда учитель относился к предмету серьезно, порой возникали другие проблемы, в частности, сложность восприятия материала (сложность подачи материала, споры, шум. В результате анкетирования мы выяснили, что атмосфера на уроках о религии, по оценке большинства респондентов, была спокойной (отметили 66,8% опрошенных), доброжелательной (59,8% опрошенных), но безразличной (50,3% опрошенных). Шумной атмосферу на уроках назвали 29,7% опрошенных, конфликтной — 12,0% опрошенных.

Вторым важным фактором, снижающим познавательную и информативную ценность уроков, было отсутствие новизны материала вследствие дублирования и однообразия содержания образовательной коммуникации. Ряд участников исследования, отмечая это, прямо указывали на внешкольные источники информации, из которых они получили аналогичные знания ранее (родители, семья). Некоторые респонденты подчеркивали совпадение содержания образовательного знания по «Православной культуре» и другим предметам школьной программы — прежде всего, истории, о чем также уже было сказано выше.

В оценке мотивации учителей к преподаванию знаний о религии мнения респондентов разделились примерно поровну. Относительное большинство оценивает ее как минимальную, «отрабатывание программы». Сопоставимые группы респондентов оценивают коммуникативные интенции учителей положительно, верно называя их конкретную

направленность: *«Хотели донести нам какие-то общие нормы, общие нормы морали, историю развития культуры»* (Алина, г. Белгород, 2013 год выпуска).

В ходе интервьюирования учителей-экспертов мы выяснили, что образовательный эффект преподавания предметов о религии, по мнению половины учителей, полностью реализуется. В отдельных случаях отмечается, что образовательный эффект от преподавания подобных дисциплин не может быть виден сразу. Образовательный эффект от преподавания предметов о религии, по мнению учителей-экспертов, зависит, прежде всего, от семьи, но и при помощи школы, администрации, руководящего аппарата.

С целью предварительной оценки образовательного эффекта от преподавания предметов о религии экспертам были заданы вопросы: «Как Вы в целом оцениваете реальные российские практики современного преподавания знаний о религии в средней общеобразовательной школе (уроки, посвященные культуре отдельных традиционных конфессий; «Основы религиозных культур и светской этики»; другие направления)? Какие положительные результаты имеет их внедрение в светскую систему образования? Какие его результаты, напротив, являются отрицательными?». Преобладает отрицательная оценка образовательного эффекта. В случаях, когда эксперты отмечали, что образовательный эффект есть, указывали, что знания о религии фоновые; часто уточняли, что позитивная оценка именно нейтрального преподавания знаний о религии. Положительный эффект заключается в: повышении общего уровня культуры, защищенности от влияния каких-либо запрещенных религиозных организаций, снижении конфликтности и повышении уровня толерантности к другим религиям. Среди проявлений отрицательного образовательного эффекта эксперты выделяют следующее: недостоверная, некачественная информация; знания фрагментарные, несистемные; доминирует преподавание знаний о религии определенной конфессии; изучается с привязкой к национальным, общественным ценностям; обострение конфликтов на межрелигиозной, межэтнической почве; низкая квалификация педагогов; недоступность для общественного контроля; слишком ранняя актуализация религиозной принадлежности у детей; административный ресурс.

Важной задачей исследования было выявление предпочтений по вопросу содержания и структуры запроса на преподавание/изучение знаний о религии в средней общеобразовательной школе. Мы задали респондентам вопрос: «Где человеку лучше получать знания о религии, религиозной культуре?». В ходе массового опроса мы выяснили, что приблизительно половина респондентов считают, что знания о религии и религиозной культуре лучше получать путем самообразования (54% опрошенных), в семье (50% опрошенных) и в религиозной организации (47% опрошенных). Лишь 25% респондентов считают, что такие знания лучше всего получать в школе. Подавляющее большинство респондентов (68,3%) получили свои первоначальные знания о религии в семье. Следует отметить, что 30,2% респондентов отмечают школу как источник первоначальных знаний о религии. Абсолютным лидером среди институтов культурной трансляции в отношении знаний о религии выступает семейное воспитание. Как следствие, знания о религии, полученные человеком в семье, вызывают наибольшее доверие и впоследствии становятся референтом для тематических знаний, транслируемых другими институтами (в т.ч. школой). Это семейное воспитание носит в целом светский характер, но предположительно так или иначе привлекает элементы религиозной культуры в значительном большинстве случаев (порядка 70%), а в 10% случаев имеет характер религиозный (здесь к нему «подключаются» собственно религиозные институты — от богослужений до воскресной школы). Полностью религия отсутствует в воспитании у относительно небольшого количества обучающихся — порядка 15%. На втором месте с большим отрывом от других оказалась школа.

Уточняющий вопрос «В какой форме лучше изучать в школе знания о религии?» был предназначен для той категории респондентов, которые считают, что лучше всего получать знания о религии в школе. Но весьма показательно, что пожелали ответить на этот вопрос подавляющее большинство — 80,5% опрошенных. Мы выяснили, что значительная часть респондентов не видят изучение знаний о религии в рамках отдельного предмета в школьном расписании. Почти 40% от числа ответивших считают, что знания о религии лучше получать как отдельные темы в рамках истории, литературы, обществознания и других предметов. 17%

видят необходимость преподавания/изучения подобных знаний отдельным циклом небольших курсов. Форму отдельного предмета на протяжении всех лет обучения предпочли лишь 10% ответивших (8% от общего количества респондентов).

При интервьюировании выпускников мы выяснили, что некоторые респонденты не воспринимали предмет как отдельный «полноценный» предмет о религии: «...мы воспринимали его как элективный курс. Не считали его обязательным. Даже многие не посещали» (Валентина, г. Белгород, 2015 год выпуска), «Мы на нем как...не изучали именно религию или религию каких-то стран, а больше изучали историю. Просто был как урок истории» (Анна, г.г. Прохоровка, 2014 год выпуска).

Кроме того, мы задали респондентам вопрос о предпочтительной направленности курса о религии в школе. Почти 56% от всех опрошенных считают, что такой курс должен быть светской направленности (религиоведение). Почти 24% респондентов высказались против введения любых подобных курсов в школах. То, что учебный курс о религии должен быть религиозной направленности («Закон Божий»), считают 17% опрошенных.

В системе ценностных ориентаций респондентов «религиозная вера» не занимает лидирующих позиций. 28,3% респондентов считают, что религиозная вера «может пригодиться»; 26 % респондентов отметили, что для них религия «не играет роли»; 25,7% опрошенных считают, что «это необходимо для достижения самого главного»; для 20% респондентов — это самое главное. Исходя из этого, контингент опрошенных характеризуется в целом как светский, частично вовлеченный в религию (от 20 до 50% по разным критериям), в основном православный по конфессиональной самоидентификации. Настроенность его подавляющего большинства (от 70 до 90%) в отношении религии может быть охарактеризована как в большей или меньшей степени прорелигиозная и проправославная.

В ходе корреляционного анализа мы выяснили, что те респонденты, для кого религиозная вера является «главной» ценностью, чаще выбирают светскую направленность (религиоведение) учебного курса о религии в рамках школьной программы. Респонденты, для кого религиозная вера «не играет роли», считают, что в школе вовсе не надо вводить любые предметы, рассказывающие о религии. Коэффициент Крамера здесь равен 0,346, что говорит о средней связи коррелирующих переменных. Среди тех респондентов, кто верит в Бога, также преобладает процент выбравших светскую направленность (религиоведение) учебного курса о религии. Напротив, те, кто не верят в Бога, обычно считают, что в школе не надо вводить любые предметы, рассказывающие о религии. Коэффициент Крамера здесь равен 0,321, что также говорит о средней связи коррелирующих переменных.

Заключение. Приведенные данные свидетельствуют о том, что в оценках выпускников средних общеобразовательных школ, имеющих личный опыт конфессионально ориентированного обучения, присутствует противоречивость. С одной стороны, опрошенные, в своем значительном большинстве, признают полезность для себя этого опыта. Они также ясно осознают и оценивают то, в чем состояла эта польза. Вместе с тем конкретная школьная практика преподавания знаний о религии вызывает у подавляющего большинства из них отторжение: большинство предпочли бы получать такие знания тем или иным внешкольным путем, а в случае школьного преподавания — в другом режиме, не предполагающем отдельного специализированного предмета. Налицо внешний парадокс. Тем не менее, он может быть разрешен через предположение о переносе респондентами частного (конкретного личного опыта изучения религии) на общее (изучение религии в школе как таковое). Пожелания почти 3/4 от числа всех опрошенных (56%) в пользу светского характера такого обучения и еще 17% в пользу его религиозного характера) в этой связи весьма характерны, поскольку с большой вероятностью выражают скрытый запрос на такое школьное преподавание, которое соответствовало бы должным критериям качества.

Литература

1. Лебедев, С. Д. Проблемы конфессионально ориентированного преподавания религиоведческих знаний в средних общеобразовательных школах российского региона: с

- рабочего стола социолога (на материалах интервью с выпускниками белгородских школ) [Текст] / С. Д. Лебедев, Э. М. Маркович, В. А. Склярова // Религия и История : материалы V Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. С. И. Шатравского; сост. С. И. Шатравский. — Минск : Изд. центр БГУ, 2017. — С. 264-269.
2. Лебедев, С. Д. Социальный запрос на знание о религии в современном российском обществе в оценках экспертов [Текст] / С. Д. Лебедев, В. А. Склярова // Научный результат. — 2019. — Т. 5. — № 2. — С. 25-36.
 3. Лебедев, С. Д. Уроки о религии в светской школе: к вопросу об образовательном эффекте (на материале Белгородской области) [Текст] / С. Д. Лебедев, В. А. Склярова // «Образ» религии: религиозное образование в многообразии религиозных культур : сборник статей по материалам Международной научно-практической конференции / под ред. канд. пед. наук Т. Г. Человенко. — Орел: ОГУ имени И. С. Тургенева, 2019. — С. 87-94.
 4. Лебедев, С. Д. Понимание религии в коммуникациях образования [Текст] / С. Д. Лебедев, В. А. Склярова // Евангелие в контексте современной культуры : сборник научных статей VII Междунар. науч.-практ. конф., г. Белгород, 16 мая 2019 г. / под ред. Т. И. Липич, С. М. Дергалева, С. Н. Борисова. — Белгород : ООО «Эпицентр, 2019. — С. 291-295.
 5. Метлик, И. В. Новое об изучении религий и воспитании школьников в законе «Об образовании в Российской Федерации» [Текст] / И. В. Метлик // Воспитание школьников. — 2014. — № 7. — С. 24-35.
 6. Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. М.: Планета-2000, 2004.
 7. Ожиганова, А. А. Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы [Текст] / А. А. Ожиганова // Неприкосновенный запас. — 2016. — № 2 (106). — С. 92-105.
 8. Склярова, В. А. Конфессионально ориентированное преподавание знаний о религии в оценке учителей-экспертов (на примере средних общеобразовательных школ Белгородской области)» [Текст] / В. А. Склярова // Социология религии в обществе Позднего Модерна: православный акцент : сборник материалов VIII международной научной конференции / отв. ред. С. Д. Лебедев. — Белгород : НИУ «БелГУ», 2019. — Т. 8, № 8. — С. 139-146.

Каргин Е.А.

Национальная специфика систем высшего образования в Великобритании, Германии и России

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Аннотация. Статья посвящена системам высшего (прежде всего университетского) образования России, Великобритании и Германии, на примере которых предпринята попытка продемонстрировать устойчивость некоторых их специфических национальных черт перед лицом унифицирующих тенденций, связанных с Болонским процессом. Показано также становление национальных черт систем высшего образования указанных стран в процессе их исторического развития.

Ключевые слова: образование, высшее образование, университет, Великобритания, Германия, Россия, национальная специфика образования.

Kargin E.A.

National specificity of the systems of high education in Great Britain, Germany and Russia

St. Tikhon's Orthodox University

Abstract. The article is devoted to the systems of higher (primarily university) education in Russia, the UK and Germany. Using their example, an attempt was made to demonstrate the stability of some of their national features in the face of the Bologna process. Also shows the formation of national traits of the higher education systems of these countries in the course of their historical development.

Keywords: education, higher education, university, Great Britain, Germany, Russia, national specifics of education.

Влияние глобализации в сфере высшего образования чаще всего связывается с Болонским процессом, как попыткой создать интегрированную европейскую образовательную систему. Среди стран, которые первыми предложили создание Европейского пространства высшего образования, подписав Сорбонскую декларацию 1998 года, предтечу Болонской декларации, активную роль играли Германия и Великобритания. Россия вступила в Болонский процесс в 2003 году, став 34-м государством-участником.

Однако, в силу того, что образование представляет собой системообразующую часть культуры, оно является особо чувствительной к манипуляциям областью. В свою очередь, практическая реализация реформ в рамках Болонского процесса лишает образование европейских стран ряда национальных черт, часто вызывая недовольство на местах.

Каждая страна прошла свой путь становления национальной системы высшего образования, который во многом определялся особенностями развития страны в разные периоды своей истории. Наиболее отчетливо различия наблюдаемы в университетском секторе высшего образования. Если в Великобритании университеты появляются в XI в., а в Германии в XIV в., то в России в начале XVIII в. Отличается культурный, социальный, политический и экономический контексты функционирования университетов.

В европейских странах, таких как Великобритания, Германия, а также Франция или Италия, сложились собственные традиции университетского образования, и их ослабление вызывает у местной профессуры недовольство, а также желание отстаивать собственные национальные интересы в развитии образовательных систем [13, с 5]. Например, во Франции ряд институтов, независимых от министерства образования, игнорировал болонские соглашения. В Скандинавских странах реформа встречала пассивное сопротивление, рассчитанное на отсрочу их практического внедрения. В Германии существует традиция земельной самостоятельности университетов, от которой трудно отказаться. Среди причин недовольства проводимой политикой выделяется отказ от принципа фундаментальности в образовании, от чего сильнее всего страдает классическое университетское образование.

Далее будет представлен обзор национальных систем высшего образования Великобритании, Германии и России по отдельности, содержащий следующие моменты: 1) время и обстоятельства возникновения первых университетов в данной стране; 2) основные этапы развития университетской системы; 3) особенности университетской системы; 4) структура университетской системы; 5) финансирование и управление университетской системой.

Система высшего образования Великобритании

Университеты Великобритании одни из старейших в Европе. Их возникновение — как и вообще возникновение университета — продукт средневековой христианской культуры Западной Европы. Перед основанием первых британских университетов — Оксфорда и Кембриджа — высшее образование, начиная с VI в., обеспечивали школы для подготовки священнослужителей. Позже появились светские «грамматические» школы, сложился канон семи свободных искусств (грамматика, риторика, диалектика, география, астрономия, музыка, арифметика). Наиболее основательно изучались грамматика и музыка, как базовые дисциплины для будущих священнослужителей [24, с. 185].

Прообразом для первых британских университетов — Оксфорда и Кембриджа — послужил Парижский университет, имевший четыре факультета: теологии, медицины, канонического права и свободных искусств. Первые три считались высшими факультетами, для поступления на которые необходимо было окончить трехлетний курс свободных искусств.

Оксфордский и Кембриджский университеты появились в XI-XIII вв. и принадлежат к первому поколению университетов Великобритании, основанных до XVI в. Университеты второго поколения основывались в период с XVIII до начала XX вв. (Дарем, Манчестер, Бирмингем, Рединг и др.). Их появление обуславливалось влиянием промышленной революции, увеличившей потребность в квалифицированных специалистах. С 60 гг. XX века стали

появляться университеты третьего поколения (Бат, Эксетер, Эссекс, Уорик и др.). Третья волна основания университетов в Великобритании связана с изменениями в образовательной политике второй половины XX века [3, с. 87–88]. В ее основе лежит процесс, в ходе которого система высшего образования, до того обслуживавшая преимущественно верхние слои общества, в дальнейшем становится доступной широким массам. Так в середине XX века 23 университета обучали 102 тыс. человек, а в 2014–2015 гг. в 159 вузах обучалось 2,27 млн человек. Переход к системе массового высшего образования происходил и в других развитых европейских государствах, однако наряду с общеевропейскими тенденциями в английской образовательной системе сохранились национальные традиции. В частности, речь идет об Оксфордской университетской модели, которая в 60 гг. XX в. легла в основу «кампусных» университетов. Влияние Оксфорда и Кембриджа на сложившуюся систему образования обуславливалось длительным временем, на протяжении которого эти два университета являлись единственными в Англии.

На начало XXI века британское высшее образование представляет собой единую национальную систему, внутри которой существует своя иерархия по критериям социального престижа и качества образования. На вершине находится так называемая «Рассел групп», включающая 24 университета, и сосредотачивающая 66 % научно-исследовательских грантов, 56 % защищенных кандидатских диссертаций и 30 % иностранных студентов без учета прибывших из Евросоюза. В университетах данной группы находятся лучшие преподавательские кадры, а материально-техническое обеспечение значительно превышает таковое у университетов, не входящих в данную группу.

Всего в Великобритании насчитывается более 170 вузов (из которых 102 университета). Подавляющее число вузов государственные [19, с. 141]. Высшее образование в Великобритании обеспечивают учреждения четырех видов. (1) Колледжи высшего образования (Colleges of Higher Education) имеют узкую специализацию (живопись, музыка, театральное искусство, дизайн и т. д.), (2) университетские колледжи (University Colleges) имеют более широкую специализацию. Колледжи дают только образование на уровне бакалавриата. (3) Политехнические институты (Polytechnics) готовят по всему спектру инженерных специальностей. (4) В университетах (Universities) сосредотачивается академическое образование и научно-исследовательская деятельность [12, с. 140].

Существует также более подробная классификация, согласно которой к концу XX века сформировалось уже восемь типов британских университетов. К первому типу относятся старейшие Оксфордский и Кембриджский университеты, занимающие лидирующее положение в британской системе высшего образования. Одной из их отличительных особенностей является тьюторская система — типично английский метод обучения и воспитания, который подразумевает регулярные занятия одного-двух студентов с преподавателем-тьютором. Эта система образовалась в средневековье для воспитания и обучения детей из правящих слоев. В XVII веке тьюторская система признается частью университетского образования [16, с. 25]. До конца XIX века тьюторская система являлась основой образовательного процесса, в то время как лекции лишь служили дополнением. В обязанности тьютора, которым может выступать и старшекурсник, входят углубленное изучение материала лекций и семинаров, совместная подготовка к контрольным мероприятиям [12, с. 141], наблюдение и оценка успеваемости студента, его отношения к учебе, навыков самостоятельной работы, личностного роста, а также планирование работы студента во время каникул [16, с. 26].

Стоит отметить, что в британском образовании с XIX в. нашла свое применение модель католического университета, разработанная кардиналом Ньюменом для университета в Дублине. Воспринята данная модель была и в университетах Оксфорда и Кембриджа. В ее основе лежит предположение о том, что университет прежде всего должен развивать интеллект студента, воспитывать джентльмена. Достигается это с помощью изучения гуманитарных наук, философии. Прикладные занятия наукой, исследовательская работа не предполагаются данной моделью. Они требуют других методов преподавания и иначе организованного учебного заведения [1, с. 69]. В развитии собственно научных исследований, как отмечает Г.

Шнедельбах, особую роль играло в Британии гражданское общество, в частном порядке обеспечивавшее финансирование и публикацию исследований, а также академия (Royal Society) [25, с. 67].

Ко второму типу принадлежат шотландские университеты, основанные в XV–XVI вв., для обучения менее привилегированных слоев населения — это Сент-Эндрюсский университет, университет Глазго и Абердинский университет. На сегодняшний день это старейшие и престижнейшие университеты Великобритании после Оксфорда и Кембриджа. Третий тип британского университета — Лондонский. До 1898 года Лондонский университет был экзаменующим учреждением, но с ростом интереса к естественнонаучному знанию начал обучение студентов. Традиционно в этом университете было развито медицинское образование [16, с. 28]. Четвертый тип — «краснокирпичные» университеты, ориентированные на естественнонаучное образование, удовлетворяют потребности промышленности, доступны для студентов, которые не принадлежат к аристократическим кругам и семьи которых не имеют больших состояний. Однако, большинство выпускников «краснокирпичных» университетов стремятся к поступлению в аспирантуру Оксфорда и Кембриджа. К пятому типу принадлежат федеральные университеты, созданные из объединения колледжей. Примером может служить университет Уэльса, насчитывающий более 100 тыс. студентов. Шестой тип составляют технологические университеты (их еще называют «стеклянными»), основанные в 1964–1967 гг. (Астонский, Суррейский, Бредфордский и др.). Технологические вузы тесно связаны с промышленностью Великобритании, готовят сравнительно небольшое число студентов по прикладным специальностям, востребованным в различных отраслях промышленности. К примеру университет Лафборо активно сотрудничает с Rolls-Royce и Британским аэрокосмическим комплексом. Седьмой тип вузов включает университеты, совмещающие подготовку по естественным и гуманитарным наукам, начавшие свою деятельность с 1949 года. К восьмому типу принадлежит Открытый университет — мировой лидер в области открытого и дистанционного обучения.

Управление и финансирование образования в Великобритании обеспечивают четыре правительственных департамента в Англии, Уэльсе, Шотландии и Северной Ирландии. Во всех учебных учреждениях существует особая система самоуправления, которая подразумевает принятие решений на том же уровне, на котором ожидается их дальнейшее выполнение. Непосредственно вузами управляют Попечительские Советы (если вуз основан до 1992 года) и Советы управляющих (если вуз основан после 1992 года). Ректоры (вице-канцлеры) вузов избираются Попечительскими Советами на 1–2 года с правом переизбрания [19, с. 143]. Степени в Великобритании присуждают не университеты, а специальный орган — Совет по присуждению национальных академических степеней [12, с. 140].

Финансирование высшего образования осуществляется через гранты Центрального правительства, взносы органов местного управления, гранты научно-исследовательских советов для финансирования индивидуальных исследовательских проектов и поддержки последипломного обучения, а также частные источники [19, с. 143].

С увеличением числа университетов британская система образования столкнулась с финансовыми трудностями, особенно тяжелым периодом стали 70-е годы. Для привлечения финансирования осуществлен был ряд мер (в частности введение частичной платы за обучение, организация целевого финансирования, а также развитие модели образовательных услуг). Применение данных мер свидетельствовало о проникновении отличной от европейской модели организации высшего образования — американской [3, с. 88]. Плата за обучение, была введена «Законом о школьном и высшем образовании» в 1998 году. В 2004 и 2010 гг. стоимость образования для студентов была увеличена. В 2012–2013 гг. около 40 % (11,7 млрд фунтов стерлингов) доходов вузов составляла плата студентов за обучение [7, с. 71].

Система высшего образования Германии

Первым университетом в германском образовательном пространстве считается Карлов университет в Праге, основанный императором Карлом IV в 1348 году. Следом открылись университеты в Вене (1365), Гейдельберге (1386), Кёльне (1388), Эрфурте (1392) и других

городах. В качестве образца для новых университетов брались уставы и программы Парижского университета (Сорбонна) (1200).

К середине XV века в целом завершила свое формирование модель средневекового европейского университета. В середине XVI века произошло значительное расширение германского университетского пространства, связанное с основанием университетов в Росток (1419), Грайфсвальде (1456), Ингольштадте (1472), Марбурге (1527), Йене (1558) и др. [3, с. 90]. Особенностью европейского университетского пространства вплоть до XVIII века являлось господство над ним церкви. Основным направлением образования в этот период считалась теология. Естественно-научная концепция еще не получила своего развития [14, с. 35]. Реформация раздробила единое университетское пространство на католическую и протестантскую части, однако это не способствовало его развитию [3, с. 90]. Университеты, которые можно признать современными, начинают создаваться только с конца XVII века. Это университет эпохи Просвещения и абсолютизма, основным предназначением которого считалось удовлетворение государственных и социальных нужд. В Германии XVIII века данная модель была популярной, а ее представителями стали университеты в Галле (1694), Геттингене (1733/37) и др. [25, с. 67]. Геттингенский университет, кроме того, пользовался популярностью в среде российской аристократии [3, с. 90].

Развитие системы высшего образования Германии XIX-XX вв. можно разделить на шесть этапов согласно классификации Е. В. Неборского. Первый этап — это собственно становление классического германского университета. Второй этап связан с тем, что наряду с классическими гимназиями, в которых акцент ставился на изучении классических текстов, латинского и греческого языков, в конце XIX века стали заводиться гимназии нового типа, в которых особое внимание уделялось естественным наукам и современным иностранным языкам. Оба типа гимназий были уравнины в правах, что способствовало развитию специализации высшего образования. Третий — национал-социалистический — этап пришелся на 1933-1945 гг. Этот этап отличался тем, что над научной составляющей стала превалировать национальная идея. Критерием подбора кадров стала национальная принадлежность, что обернулось утратой большого числа специалистов [14, с. 36].

Четвертый этап развития немецкой системы высшего образования пришелся на 1950-1980 гг. и был связан с отказом от гумбольдтовской концепции сочетания в университете исследовательской и образовательной деятельности. К сокращению исследовательской деятельности университетов привела сильная конкуренция со стороны научно-исследовательских институтов. После падения Берлинской стены начался пятый этап, который тянулся до середины 1990-х гг., и который был связан с поглощением ФРГ образовательной системы ГДР, в ходе которого в восточных землях было сокращено 48,8 % сотрудников университетов и закрыт ряд кафедр (марксизма-ленинизма, истории, философии и т.д.) [14, с. 37].

Последний этап со второй половины 1990 гг. продолжается до сегодняшнего дня. Этот этап связан с реформами в рамках Болонского процесса, а также политикой Европейского союза на создание унифицированного пространства европейского образования. Этот процесс также связывается с копированием американской модели высшего образования. Однако, как указывает Небовский Е. В., в Германии все еще сохраняются некоторые характерные для нее ключевые аспекты системы университетского образования, такие как особая роль государства, сохранение социальных гарантий для профессорско-преподавательского состава, бесплатность высшего образования, а также междисциплинарность учебных программ.

В немецкой преподавательской среде существует неоднозначное отношение к Болонскому процессу. Сторонники гумбольдтовской модели, к примеру, называют следствием реформ недостаточное развитие у студентов способности к самостоятельному мышлению, что связано с сокращением сроков обучения и преобладанием преподавания утилитарного знания [9, с. 142].

Классический немецкий национальный университет возник в XIX веке, когда на основе идей гуманизма возникла модель, сообразно с которой создаются университеты в Берлине (1810), Бонне (1811) и Мюнхене (1826). В немецких землях того времени насчитывалось уже 22

университета с числом студентов от 200 до 500 человек, что делало немецкие университеты крупнейшими в Европе [3, с. 90]. Берлинский университет — первый университет нового типа — основывался на идеях Вильгельма фон Гумбольдта (в то время тайного государственного советника, «начальника секций по культуре, общественному преподаванию и медицинским учреждениям») [25, с. 66]. Гумбольдту удалось объединение Берлинского университета с Королевской академией [1, с. 7], что позволило положить в основу деятельности университета такие принципы как единство исследований и преподавания, а также обеспечение «академической свободы», которая предполагает такие права как самоуправление (под правовым надзором государства), собственное ведение хозяйства, самостоятельное назначение на факультетские должности, свободу преподавания для профессоров и доцентов и, ограниченную лишь наличием школьного аттестата, свободу посещения лекций студентами [25, с. 69].

Объединение «гумбольдтовским» университетом преподавания с ведением исследований сильно выделяло его на фоне классического средневекового университета и университета эпохи абсолютизма, преподавание в которых предполагало передачу неизменного знания и не требовало от преподавателей никакой креативности.

У классического национального немецкого университета существовала еще одна особенность — это «экстерриториальность». Между университетом и городом размывалась граница, что определило облик германской городской университетской среды, в которой студенты являлись полноправными членами общества [3, с. 90]. Для роста германских университетов особое значение имела поддержка местных властей. Города зачастую попадали в зависимость от успешного функционирования университета, так как с ним связывалась деятельность большей части городского населения.

На сегодняшний день в Германии существует 89 «университетских городов». Однако, городов с наиболее старыми университетскими традициями, существенно повлиявшими на их облик, всего около трех десятков. Эти города делятся на три типа: 1) города со средневековыми университетами XII–XVI вв.; 2) города с университетами нового типа, основанными в XVII–XVIII вв. и 3) города с классическими национальными немецкими университетами XIX вв.

На сегодняшний день наиболее престижными университетами в Германии считаются Гейдельбергский, Гёттингенский, Тюбингенский, Фрайбургский и Марбургский. Все перечисленные университеты являются градообразующими (так на 85,5 жителей Тюбингена приходится 28,3 тыс. студентов, а на 80 тыс. жителей Марбурга — 22 тыс. студентов) и образуют пятерку классических университетских городов Германии [3, с. 91].

Германские вузы можно разделить на три типа: 1) университеты и приравненные к ним высшие школы (педагогические, медицинские, теологические, политические, бизнеса и управления, физкультуры и спорта); 2) специализированные высшие школы, или университеты прикладных наук; 3) колледжи искусства, кинематографии и музыки [9, с. 138]. Большинство вузов принадлежит государству, но с конца XX в. начинает развиваться сектор частного высшего образования (в 1990 году в Германии было 49 частных вузов, а в 2007 — 69) [21, с. 95]. Образование, получаемое в университетах, ориентировано прежде всего на последующую научную и исследовательскую деятельность. В свою очередь, специализированные высшие школы, начавшие появляться в Германии на базе инженерных школ со второй половины XX века, выпускают специалистов, больше ориентированных на прикладную деятельность [9, с. 139]. Всего на сегодняшний день система высшего образования Германии обучает около 2 млн. студентов [9, с. 138].

Управление образованием и наукой в Германии разделено на два уровня (федеральный и земельный). Наука управляется преимущественно на федеральном уровне, в то время как образование — на земельном [4, с. 71]. Земельные правительства также участвуют в финансировании научной работы в университетах и четырех крупнейших исследовательских центрах: Обществе Макса Планка, Обществе Фраунгофера, Ассоциации Гельмгольца и Ассоциации Лейбница [4, с. 74].

Система высшего образования России

До появления первых университетов российское высшее образование обеспечивалось, основанной в 1685 г., Славяно-греко-латинской академией, программа обучения в которой соответствовала программам факультетов свободных искусств классических европейских университетов. Окончание академии позволяло выпускникам продолжать обучение в европейских университетах (например, в 1694 г. выпускник академии Петр Постников стал доктором философии Падуанского университета) [18, с. 139]. Академия просуществовала до 1814 г., после чего была преобразована в Московскую Духовную Академию.

Становление университетского образования в России приходится на сравнительно позднее время — XVIII в. Особую роль в этом процессе играло государство, что является отличительной особенностью возникновения российских университетов. Именно государство инициировало появление первого университета. Образцом для возникающих в России университетов являлись французские и немецкие модели университетского образования.

Первыми университетами, открывшимися в России в XVIII веке, были Академический университет в Петербурге, чтение лекций в котором началось в 1726 году [1, с. 8], и Московский университет, открытый в 1755 году, благодаря стараниям М. В. Ломоносова и графа И. Шувалова [6, с. 215]. Структуру Московского университета согласно Уставу, действовавшему до 1804 г., составляли три факультета: медицинский, юридический и философский [1, с. 10].

Если до конца XVIII в. можно говорить скорее о деятельности отдельных университетов, то уже в первой половине XIX века в России складывается система университетского образования. Роль университетов в этот период существенно возросла в культурной и общественной жизни страны. Открылись Харьковский и Казанский университеты. Университетская система России состояла только из государственных учебных заведений, которые назывались императорскими и находились под руководством Министерства народного просвещения, основанного в 1802 г. При этом по уставу Академии наук от 1803 г. в ее ведение передавалось развитие науки, а Министерство народного просвещения занималось исключительно вопросами образования [1, с. 14].

На развитие российских университетов в XIX веке серьезно влияли действия государства. Университетская жизнь могла кардинально меняться вслед за изменением государственной политики. Решающими событиями в университетской жизни становились принятия новых университетских уставов 1804, 1835, 1863 и 1884 годов.

Первая четверть XIX века ознаменовалась количественным ростом российского высшего образования: уже функционировали 7 университетов с общим числом учащихся в 3 тыс. человек [1, с. 18].

Как отмечает А. И. Аврус, плодотворным для университетской системы оказалось десятилетие после принятия устава 1835 года. Новый устав действовал для Московского, Петербургского, Харьковского и Казанского университетов, вносил изменения в их структуру: устанавливались три факультета (медицинский, юридический и философский), увеличивалось количество кафедр, вводились кафедры церковной истории и церковного законодательства и др. [1, с. 21] В российские университеты возвращались профессора, получившие образование за границей, а также Дерптском университете, имевшем тесные связи с немецкими университетами. Создавались первые российские научные школы (зоологическая, славистов в Московском университете, химиков-органиков в Казанском и т.д.), расширялось преподавание на русском языке, росло число студентов.

В 1860-х гг. при российских университетах стала открываться аспирантура, позволявшая самостоятельно готовить профессоров. При университетах открывались научные школы, возглавляемые крупными учеными (школы П. Чебышева, И. М. Сеченева, А. Г. Столетова и др.). В 60-70 гг. сформировалась российская система исторического образования, отличавшаяся от западноевропейской тем, что историческое образование связывалось с филологией, а не философией, что нашло свое отражение в создании историко-филологических факультетов [1, с. 30].

На всем протяжении XIX в. и начала XX в. для российского образования оставался характерным ярко выраженный сословный характер, поддерживающийся высокой платой за высшее образование. В дворянской среде наиболее престижным считалось военное и военнотехническое образование. Огромное крестьянское население продолжало удовлетворяться традиционными принципами общинного воспитания и почти не проявляло интереса к новым учебным заведениям [6, с. 215].

В начале XX века, как отмечает Иванов А. Е., наряду с государственными учебными заведениями стали появляться общественно-частные, число которых постоянно росло. Данные учебные заведения не подпадали под строгий надзор государства. Набор студентов производился более свободный, и рост числа студентов в частных учреждениях шел быстрее чем в государственных [8, с. 265]. В негосударственных учебных заведениях в большом количестве обучались женщины, производился набор студентов из непривилегированных сословий, а также представителей национальных меньшинств. Однако частные учреждения не давали тех же преимуществ, что и государственные, в частности сословные и служебные права. Тем не менее, под давлением необходимости в высококвалифицированных кадрах, шел медленный процесс признания дипломов некоторых негосударственных учреждений (право на оплату труда, пенсию, государственные пособия). Некоторые негосударственные образовательные учреждения (например, высшие женские курсы, археологические институты и др.) приближались по уровню образования к казенным университетам, копируя их организационную структуру и учебный процесс [8, с. 273].

Если сравнивать российскую систему высшего образования с таковой в других европейских странах в начале XX в., то всего в России насчитывалось 63 высших учебных заведения, из которых 10 являлись университетами. Всего училось чуть больше 40 тыс. студентов [20, с. 46], из них (на 1900 год) 16,5 тыс. — в университетах [1, с. 34]. В Германии в 1903 году в университетах училось 40,8 тыс. студентов (на 1900 г. в 20 университетах — 32 тыс.), еще 12,2 тыс. — в высших технических заведениях, 3,9 тыс. — в специальных академиях. В университетах Великобритании обучалось около 20 тыс. студентов. Как указывает Д. Л. Сапрыкин, в количественном отношении уступая Германии в университетском образовании, Россия обладала большим числом студентов, получавших специальное образование [20, с. 46].

Общее число университетов в Российской империи сохранялось на уровне десяти учреждений и до начала Первой мировой войны. Так на 1 января 1914 года в России числились Московский (1755), Юрьевский (1802), Харьковский (1804), Казанский (1804), Петербургский (1819), Св. Владимира в Киеве (1833), Новороссийский (1864), Варшавский (1869), Томский (1888) и Саратовский (1909) университеты [17, с. 198]. До Революции 1917 года были еще основаны Пермское отделение Петроградского университета (1916) и Ростовский университет (1915) на базе эвакуированного Императорского Варшавского университета. Всего к 1917 году система высшего образования России насчитывала 124 учреждения (кроме университетов в нее еще входили школы университетского типа, педагогические институты и высшие курсы, а также академии и высшие училища) [8, с. 265].

Революция ознаменовала новую веху в развитии высшего образования в России. Уже в 1918 г. начались открытия новых университетов. В этом году открылось 16 университетов (в том числе Нижегородский, Воронежский, Ярославский, Самарский и т. д.) [1, с. 45]. В университетах предполагалось изменить классовый состав студентов, ликвидировать университетскую автономию, а также перестроить преподавание наук так, чтобы в их основе лежал марксизм, для чего переобучить преподавательский состав, уволить несогласных, и т. д. Менялась факультетская структура, появлялись новые факультеты (агрономические, инженерные), ликвидировались юридические факультеты, гуманитарные науки объединялись в факультеты общественных наук. В 1918 г. в университеты разрешили поступать детям крестьян и рабочих, резко возросла численность студенчества. Большинство студентов нового набора оказалось неподготовленным к учебе в университете, и для преодоления разрыва в образовании организовывались рабочие факультеты, подготовительные курсы.

В 20-е и 30-е гг. университетское образование в советской России переживало тяжелое время. В условиях нехватки средств у государства государственные вузы с трудом содержали профессорско-преподавательский состав, учебные и жилые студенческие корпуса. Смена классового состава коснулась не только студентов. Постепенно выдавливалась «старая» профессура. В упадок пришло гуманитарное образование. За этот период проводилось множество реформ, в корне изменивших облик университетской системы. Отменялись вступительные и выпускные экзамены, требования к профессорскому составу, закрывались, открытые после революции, университеты, оставшиеся дробились. Образование ориентировалось на прикладные нужды строительства народного хозяйства, при этом ущерб наносился фундаментальности высшего образования [1, с. 53].

В начальный период индустриализации предполагалось, что университетская система избыточна, однако уже в 30 гг. возникла острая необходимость в подготовке научно-исследовательских кадров, прежде всего по естественно-научным и физико-математическим дисциплинам, а также в подготовке преподавателей вузов и средней школы. Снова открывались уже закрытые университеты. При университетах создавались научно-исследовательские институты. В 1934 г. открылись первые гуманитарные факультеты — исторические в Москве и Ленинграде. Вскоре спектр направлений факультетов значительно расширился (филологические, юридические, философские факультеты и т.д.), однако, как отмечает А. Аврус, при советских университетах так и не были восстановлены медицинские и агрономические факультеты, что отличает их от стандарта классических европейских университетов. Это отличие сохраняется и по сей день.

К 1938 г. в Советском союзе уже действовало 23 университета, каждый из которых насчитывал от 4 до 9 факультетов. В советском университете обязательным являлось наличие физико-математического и химического факультетов. Почти во всех университетах наличествовал также биологический факультет. Активно привлекалась молодежь к научной работе на кафедрах, для чего возникали студенческие кружки, проводились конференции, публиковались сборники студенческих работ. Развитие университетского образования шло быстрыми темпами и к 1940 г. из 640 тыс. учащихся в вузах 70 тыс. обучались в университетах.

В 40-50 гг. XX в. университетское образование СССР переживало бурный подъем. Научные достижения в изучении космоса и освоении ядерной энергии высоко подняли престиж университетского образования. До 1970 гг. система университетского образования и науки в СССР бурно развивалась. К середине 1970 гг. в стране насчитывалось уже 63 университета, в которых училось 560 тыс. студентов. Однако, со второй половины 70-х гг. престижность университетского образования начинает снижаться. Связано это было с перераспределением финансирования в пользу научных исследований в академических институтах. В 70-80 гг. затормозился процесс открытия новых университетов. Выпускники сталкивались с трудностями при поиске работы, увеличивался средний возраст преподавательского состава.

Новый этап для отечественного университетского образования начался с распада СССР на 15 республик, в рамках которых возникали свои системы высшего образования. Были разорваны многие межвузовские связи по линии учебно-методической и научной работы. Наблюдался большой поток высококвалифицированных специалистов из новообразованных государств в Россию [6, с. 217].

В самой Российской Федерации наблюдались значительные трансформации. Многим узкоспециализированным институтам начали присваиваться университетские статусы: только за 1992 год общее количество университетов в России с 48 поднялось до 97. Первыми этот процесс затронул политехнические институты, при этом полностью сохранялись старые кадры и система подготовки специалистов. В результате появилось множество вузов, не отвечавших стандарту классического университета, снижая общий уровень университетского образования.

С другой стороны, в 1990 гг. российские университеты увеличили количество новых факультетов и специальностей. Так в Санкт-Петербургском университете число факультетов увеличилось до 20, а кафедр до 230 [1, с. 69]. Российские университеты начали активно

участвовать в международных научных и учебных программах, расширять сотрудничество с зарубежными университетами.

На формирование модели российского университета огромное влияние оказало устройство высшего образования в Германии. В начале XVIII века Петром I под влиянием идей Лейбница в Россию была перенесена модель организации науки, при которой научные исследования не входят в сферу деятельности университета и сосредотачиваются в академии. Университеты тем самым довольствуются только учебным планом, устанавливаемым государством. Университет в рамках данной модели превращался в кузницу кадров для государственного бюрократического аппарата [25, с. 67].

На начало XIX века приходится активная выработка разных моделей университетов: прусской, английской, французской, а также проект католического университета кардинала Ньюмена. В 1804 г. вышел университетский устав, в котором заметно отразилось немецкое влияние. В основу устава лег «Акт постановления» Дерптского университета, который состоял из четырех факультетов, объединявших 32 кафедры: физико-математического, медицинского, нравственно-политического и филологического. Как указывает Пономарев В. Н., от немецкой системы организации и функционирования университетов российская отличалась тем, что их деятельность в России была поставлена под строгий контроль государства [15, с. 148].

Российские университеты непрерывно находились в напряженных взаимоотношениях с государством. После 1815 года Александр I придерживался политики, в рамках которой идеалом образования объявлялось воспитание набожного и верного подданного, доброго гражданина. Министерство народного просвещения, объединившись с Главным управлением духовных дел Святейшего Синода в Министерство духовных дел и народного просвещения (просуществовало до 1824 г.), кроме непосредственно образования занялось духовными вопросами [15, с. 150]. Стали открываться кафедры богословия [1, с. 16]. Вместе с тем сокращалась автономия университетов, которые нередко рассматривались российским чиновничеством как источник вольнодумства и протестных настроений. Радикальность и неаккуратность в проведении реформ попечителями М. Л. Магницким, Д. П. Руничем и др. не позволили добиться декларированных целей. Наносился значительный ущерб качеству университетского образования, что в итоге потребовало отказа от реформ.

Новый период правительственного ограничения деятельности университетов пришелся на 40-е гг. XIX в., что было связано с волной студенческих волнений, прокатившейся по всей Европе. Послабления стали даваться в 50-х гг. на фоне либеральных реформ им. Александра III. В 1863 г. был принят новый устав, который расширял университетскую автономию, однако государственный надзор продолжал сопровождать университетскую деятельность, и следующий устав 1884 г. усилил этот надзор, уменьшив университетские права и автономии, сузив объем преподаваемых курсов [1, с. 32].

Государство не только ограничивало деятельность университетов, но и играло решающую роль в развитии отечественной университетской системы. Так для восполнения кадрового недостатка профессоров в 1862-1866 гг. на обучение в Европу была отправлена сотня «профессорских стипендиатов», на что из казны выделялась беспрецедентная по тем временам сумма в 800 тыс. рублей [1, с. 30].

Согласно Аврусу А. И., высшее образование в России накануне Революции 1917 года имело ряд самобытных особенностей, среди которых предоставление более глубоких знаний в области фундаментальных наук, чтение профессорами общих курсов, введение специализации на старших курсах, существование тесной связи с академической наукой и очень высокие требования к магистерским и докторским диссертациям [1, с. 43]. Последнее автор называет одной из причин недостатка профессоров и доцентов в российских университетах, так как защита магистерских диссертаций проходила в России сложнее немецких докторских диссертаций.

Процесс набора студентов в университеты также имел в дореволюционной России свои особенности, которые задавались характером среднего образования. Выпускников гимназий и реальных училищ не всегда хватало для набора в университеты, и значительное количество

абитуриентов набиралось из выпускников духовных семинарий. Проиллюстрировать это можно на примере Томского университета, в котором за первые 25 лет работы 46,2 % обучающихся были выходцами из духовного сословия, другую половину составляли на 20 % — дети чиновников и дворян, также 16,2 % — дети мещан, 6,2 % — крестьян, 5,2 % — купцов и т.д. [23, с. 136] Таким образом, значительное число студентов закончили обучение в семинариях, которые давали, по отзывам современников¹, достаточно фундаментальное образование.

В советский период, как указывает А. И. Аврус, для развития отечественных университетов использовалась одна из двух соперничающих моделей, а именно гумбольдтовского исследовательского университета, которую развил в книге 1946 г. «Идея университета» К. Ясперс, и которая, в отличие от модели, популяризируемой Х. Ортегой-и-Гассетом, предполагала совмещение преподавательской и исследовательской работы в рамках университета [1, с. 59].

Однако, как указывает автор, советский университет отличало отсутствие университетской автономии, а также необходимость существовать в рамках официальной идеологии, вследствие чего закрывались целые области исследований (генетика, кибернетика). В результате выпускник советского университета с одной стороны обладал фундаментальными знаниями и был способен обеспечить научно-технический прогресс своей страны, а с другой стороны для него оставалась недоступной часть достижений зарубежной науки.

С 70-х гг. развитие системы высшего образования в Советском союзе приобретает отличный от западной системы вектор. В то время как на Западе росло количество выпускников университетских специальностей (право, социология, психология, политология и т. д.), СССР наращивал подготовку инженеров и специалистов в области сельского хозяйства.

Российская (прежде всего университетская) система образования также опирается на принципы, заложенные В. Гумбольдтом [13, с. 6]. В этом ключе для российского образования характерно последовательное обучение студентов предмету, а также их раннее приобщение к научным школам через включение в работу кафедр, совместную разработку научной тематики в коллективе со студентами старших курсов и аспирантами. Большинство университетов в России государственные. Так же как и Германия, Россия встретила Болонский процесс с одноуровневой подготовкой специалистов и двухуровневой подготовкой ученых [21, с. 95].

В России за науку и образование отвечают Министерство просвещения и науки и Министерство образования. Наука и образование финансируются отдельными бюджетами. Для финансирования могут также привлекаться бюджеты субъектов РФ и внебюджетные инвестиции. Такой принцип раздельного финансирования уже применяется в Европе с 50-х гг. XX века [10, с. 66]. В период с 2005 по 2014 гг. бюджетные расходы на высшее образование выросли в 4,13 раза, а доля расходов в ВВП увеличилась с 0,58 до 0,73%. Всего в России насчитывается 924 вуза [5, с. 152]. Выпуск специалистов высшими учебными заведениями на 2014 год составил 1291 тыс. человек [2, с. 146]. В 2014 году была выдвинута идея о создании 100-120 региональных опорных университетов, имеющих бюджетные места в магистратуре и аспирантуре, сохраняющих диссертационные советы, а также получающих дополнительное финансирование. Остальные вузы переориентируются на выпуск бакалавров [22, с. 98].

К Болонскому соглашению Россия присоединилась в 2003 году. Как указывает Ларионова И.В., в образовательной среде реформы были восприняты неоднозначно. Часть специалистов видят в ее осуществлении возможность для интеграции российского высшего образования в европейское образовательное пространство. Другая часть опасается разрушения системы фундаментального высшего образования, складывавшейся в России длительный период, для

¹ Напр., отзыв ректора Томского университета М. Ф. Попова: «Двадцатипятилетний опыт показывает, что это вполне хорошая, даже лучшая часть в составе нашего студенчества: они трудоспособны, курсы проходят успешно, гораздо чаще награждаются медалями за сочинение на темы, которые ежегодно даются студентам для поощрения их к знаниям, ... (и т.д.)». Цит. по: Хаминов Д. В., Некрылов С. А. Православие в жизни дореволюционного классического российского университета (на примере Императорского Томского университета) // Сибирский медицинский журнал (Томск). 2009. № 3-1(24). С. 136.

которой был характерен широкий перечень обязательных для каждого студента дисциплин (без возможности выбора) [11, с. 162–163].

Появление первых университетов не было единовременным событием. В Великобритании первые университеты формировались в XI–XIII вв., в Германии в XIV в., а в России первый университет появился в XVIII в. История университетов Великобритании, будучи наиболее длительной, наиболее наглядно показывает, как изменилась роль университета в эпоху промышленной революции, а во второй половине XX в. реакцию университетской системы на то, что высшее образование становится массовым. При этом британские университеты демонстрируют ярко выраженную иерархичность и тесную связь отдельных университетов с отдельными отраслями экономики. В Великобритании также возникли оригинальные тьюторская система, а также образовательная модель Ньюмена.

На протяжении XIV–XVIII вв. развитие немецких университетов шло в русле развития европейской университетской системы периода господства церкви, затем эпохи Просвещения и абсолютизма. Возникновение классического немецкого типа университета приходится на XIX в. Так называемый гумбольдтовский университет совмещает преподавание и научное исследование. Также немецкие университеты нередко становились градообразующими, формируя феномен немецких университетских городов. Взаимодействуя с государством, немецкие университеты, тем не менее, сохраняли высокий уровень автономии, самостоятельно решая множество вопросов развития университетской системы.

На всем протяжении истории российских университетов решающая роль в их развитии принадлежит государству. По инициативе государства возникли первые российские университеты. Их дальнейшее функционирование также направлялось активными действиями государства. Первые университеты XVIII века соответствовали общеевропейской модели университета эпохи абсолютизма, при которой научные разработки велись за пределами университета. В XIX веке российские университеты объединяют преподавание и исследования по гумбольдтовской модели, которая сохраняет свое влияние и до сегодняшнего дня. Особенностью российской системы высшего образования являлась также ориентация на технические и прикладные специальности, что нашло свое отражение в большом количестве специальных вузов. В университетском образовании характерной особенностью выступает стремление к достижению его фундаментальности, к приобщению университетского студента к как можно более широкому кругу дисциплин.

Литература

1. Аврус А. И. История российских университетов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. 85 с.
2. Багров Н. М. Высшее образование в России. 2014 г. // Известия Санкт-Петербургского государственного экономического университета. 2015. №1(91). С. 146–154.
3. Белов В. Б., Колесова О. В., Поморина И. В., Оплаканская Р. В. «Town and gown»: университет в городском социально-экономическом и культурно-историческом пространстве Европы (на примере Великобритании, Германии, Франции и Польши) // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 6(44). С. 87–97.
4. Большова Н. Н. Государственная политика в области высшего образования и науки как инструмент «Мягкой силы» (опыт Германии) // Вестник МГИМО. 2014. № 2 (35). С. 71–80.
5. Борисоглебская А. И. Сравнительный анализ высшего образования в России и Австрии // Международный научный журнал «Инновационная наука». 2016. №1. С. 151–153.
6. Вольникова Е. А., Ильин И. В. История высшего образования в России // Язык как основа современного межкультурного взаимодействия: материалы Всеросс. науч.-практ. конф. (г. Пенза, 17 декабря 2014 г.) / отв. ред. Д. Н. Жаткин, И. В. Куликова. Пенза: Изд-во ПензГТУ, 2014. С. 214–219.

7. Гончарова Д. С. Реформа высшего образования и введение платы за обучение в Великобритании в 1998-2010 гг. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 6(32). С. 67-74.
8. Иванов А. Е. Высшая школа Российской империи начала XX века // Вестник Российской академии наук. 1997, том 67, № 3. С. 265-274.
9. Кочеткова Т. О., Носков М. В., Шершнева В. А. Университеты Германии: от реформы Гумбольдта до Болонского процесса // Высшее образование в России. 2011. № 3. С. 137-142.
10. Краснова Г. Н., Пефтиев В. И. Высшее образование в России: проблемы и решения // Социально-политические исследования. 2019. №3(4). С. 59-72.
11. Ларионова И. В. Высшее образование в России: особенности и проблемы Болонского процесса // Вестник экономики, права и социологии. 2016. №3. С. 162-164.
12. Майбуров И. Высшее образование в развитых странах // Высшее образование в России. 2003. № 2. С. 132-144.
13. Миронов В. В. Болонский процесс и национальная система образования // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. № 2-1. С. 4-8.
14. Неборский Е. В. Развитие системы высшего образования Германии // Проблемы современного образования. 2014. № 5. С. 35-39.
15. Пономарев В. Н. У истоков создания системы университетского образования в России // Высшее образование в России. 2019. №2. С. 144-158.
16. Плассина Н. В. Миссия университета в системе высшего образования Великобритании // Проблемы современного образования. 2015. № 3. С. 24-31.
17. Пыхалов И. В. Образование в Российской империи: факты и мифы // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2011. № 2. С. 196-200.
18. Попов Л. В., Розов Н. Х. Предтеча высшего образования в России // Высшее образование в России. 2013. № 1. С. 135-141.
19. Розенфельд Ю. Н., Рошупкин Г. В. Особенности системы высшего образования в Великобритании // Педагогика, психология и медико-биологические проблемы физического воспитания и спорта. 2006. № 12. С. 141-143.
20. Сапрыкин Д. Л. Образовательный потенциал Российской империи. — М.: ИИЕТ, 2010. — 176 с.
21. Сухова Е. Е. Структурная трансформация высшего образования в Германии в контексте Болонского процесса // Вопросы образования. 2009. № 3. С. 94-114.
22. Фролов Д. П. Российская система университетского образования: вопросы институциональной эффективности // Региональная экономика: теория и практика. 2016. №11. С. 94-102.
23. Хаминов Д. В., Некрылов С. А. Православие в жизни дореволюционного классического российского университета (на примере Императорского Томского университета) // Сибирский медицинский журнал (Томск). 2009. № 3-1(24). С. 134-141.
24. Чертовских О. О. Историко-педагогические основы системы университетского образования Великобритании // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 2(29). С. 183-187.
25. Шнедельбах Г. Университет Гумбольдта // Логос. 2002. № 5-6 (35). С. 65-78.

Козлов И.И.

Церковь и университет: новые институциональные явления в светской академической среде

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Аннотация. В статье рассматривается процесс вхождения в образовательное пространство российских вузов Русской Православной Церкви. Выделяются этапы, формы и роль внешних и внутренних акторов в этом процессе. Представлены ключевые документы,

подписание которых заложило основу для взаимодействия между Церковью и Министерством образования РФ. Процесс вхождения религиозного института в светское образовательное пространство концептуализирован при помощи понятия «новые институциональные явления». Рассматривается отношение российского студенчества к Церкви и Патриарху, делается вывод о динамике числа студентов идентифицирующих себя как православных.

Ключевые слова: российские университеты, Русская Православная Церковь, институционализация инноваций, нормативные инновации, новое институциональное явление, вузовские сообщества.

Kozlov I.I.
Church and university: new institutional phenomena
in a secular academic environment

St. Tikhon's Orthodox University

Abstract. The article discusses the process of entry into the educational space of Russian universities of the Russian Orthodox Church. The stages, forms and role of external and internal actors in this process are distinguished. Key documents are presented, the signing of which laid the foundation for interaction between the Church and the Ministry of Education of the Russian Federation. The process of entering a religious institution into a secular educational space is conceptualized using the concept of “new institutional phenomena”. The attitude of Russian students towards the Church and the Patriarch is examined, a conclusion is drawn about a decrease in the number of students identifying themselves as Orthodox.

Keywords: Russian universities, Russian Orthodox Church, institutionalization of innovation, regulatory innovation, new institutional phenomenon, university communities.

В последние годы в России заметно снизился накал дискуссии по поводу изучения модуля «Основы православной культуры» в средней школе. За несколько лет в ней приняли участие родители школьников, государственные чиновники, иерархи и священники Русской Православной Церкви, представители общественности и журналисты.

На ее фоне малозаметной оказалась другая дискуссия, также связанная с Русской Православной Церковью, развернувшаяся в самом крупном университете России. Несмотря на локальный характер, есть все основания предполагать в будущем неизбежность выхода предмета этой дискуссии за рамки только одного вуза.

Отправной точкой обсуждения послужило обращение к Патриарху Кириллу деканов нескольких факультетов, а также ряда профессоров и преподавателей с просьбой начать строительство православного храма на Воробьевых горах, то есть на территории МГУ имени М.В.Ломоносова.

В ответ было написано открытое письмо на имя ректора, в котором излагалась просьба не допустить возведение любых культовых сооружений на территории университета. Письмо подписали несколько сотен профессоров, преподавателей, студентов и выпускников университета. Таким образом, университетские сообщества разделились во мнениях о необходимости строительства, что нашло свое отражение в СМИ и неофициальных университетских ресурсах в сети «Интернет».

Эта дискуссия, по нашему мнению, является знаковой по своим последствиям, но при этом она всего лишь частный случай масштабного явления, которое можно было бы назвать вхождением Русской Православной Церкви в светскую академическую среду.

Институционализации самого крупного религиозного института России в отечественном образовании предшествовало создание специальной структуры — Координационного совета, в который вошли Министерство образования и Московская Патриархия РПЦ, а также подписание совместного договора между ними в 1999 году. Пункты «2», «3.1.7.», «3.1.12» этого договора относятся, в том числе, и к российской высшей школе.

Таким образом, можно говорить о том, что двадцать лет назад были созданы условия, способствующие вхождению Церкви в государственное и, одновременно, светское образовательное пространство.

Для понимания ситуации, хотелось бы сделать важную оговорку. Церкви, точнее, храмы Русской Православной Церкви стали появляться на территориях вузов еще в начале 1990-х гг., причем порой их статус обозначался как «домовые храмы» университетов. Инициаторами такого появления выступали актор внешней среды — глава (де-факто) Русской Православной Церкви покойный Патриарх Алексий II, а также акторы внутренней среды — профессорско-преподавательский состав, причем в изложенной здесь последовательности.

Таким образом, еще до подписания упомянутого договора Церковь «физически» — в виде культовых зданий, оказалась в среде российских вузов. Необходимо отметить, что если в начале 1990-х открывались действовавшие в дореволюционный и закрытые в советский период храмы, то начиная с 2000-х гг. на территориях вузов строятся новые православные храмы и часовни, начинают открываться моленные комнаты.

Следующим шагом стало утверждение и введение в действие в 2011 году нового ФГОС «Теология» в перечень образовательных направлений в вузах. В 2015 году «Теология» стала научной специальностью ВАК. Хотя решения об институционализации этой науки были приняты государством, в последнем случае его предвляло обращение Патриарха к Федеральному Собранию.

Внутрицерковными решениями, интегрирующими в вузы церковные институты являются епархиальные распоряжения, закрепляющие за административно-территориальными единицами, либо специальными структурами внутри епархий обязанности по взаимодействию с вузами. Так, к примеру, в Москве создана комиссия по работе с вузами и научным сообществом в Санкт-Петербурге образовано университетское благочиние.

Насколько готовы представители вузовских сообществ к такой встрече с религией на территории образования и науки? Как они относятся к институту Русской Православной Церкви и ее Предстоятелю? Можно ли говорить о конфликтах, сопровождающих вхождение религиозного института в светское образовательное пространство? Эти вопросы можно попытаться перевести в теоретическую плоскость, используя потенциал социальных наук.

На наш взгляд, анализируя вхождение элементов одной институциональной структуры (образовательные программы, храмы и, следовательно, в широком смысле, духовные практики Русской Православной Церкви) в другую (российские вузы), необходимо использовать социологические теории, объясняющие функционирование социальных систем и происходящие в них изменения.

Поскольку мы говорим о вузах, то логичным видится описать внешние и внутренние системные характеристики последних. Вузы являются частью института высшего образования, который выступает как многосоставная и сложноподчиненная структура, которая состоит из университетов, институтов, академий, ряда специализированных ведомственных вузов, постдипломного и дополнительного образования. Во многих элементах этой структуры сегодня мы можем обнаружить присутствие Русской Православной Церкви.

Институт высшего образования подчинен внешним по отношению к нему структурам, которые выступают самостоятельными акторами, регламентирующими его внутренние процессы. Так, институциональная регуляция может происходить посредством Министерства образования или ВАК, но изменение во внутренних процессах не исчерпывается исключительно действиями акторов. Сам институт образования реагирует на изменение внешней среды, приспосабливаясь к ней, отмечает В. Филиппов. Интересы внешних акторов, таким образом, могут совпадать с интересами внутренних акторов вузов. Такая логика рассмотрения вузов позволяет использовать социологические понятия «института», «структуры», «нормативных инноваций», «трансформации».

Рассматривая множество социальных изменений П. Штомпка, выделяет в них общие процессы, постулируя тем самым непостоянство социальных норм. Он выделяет два ключевых момента, объясняющих механизм изменений — процесс институционализации инноваций и нормативные инновации. Под нормативными инновациями он понимает «возникновение,

замену или преобразование компонентов нормативных структур: норм, ценностей, ролей, институтов, институциональных комплексов».

Ученый делает оговорку — для того, чтобы такие изменения произошли необходимо, чтобы прежние нормы были поколеблены усилиями социальных деятелей (в терминологии П.Штопки — агентами). Незначительные нормативные отклонения, возникая как единичные случаи, постепенно распространяются среди все большего числа агентов-нарушителей, приводят к все большему отходу от сложившихся норм. Такие изменения рутинизируются, перестают восприниматься как необычные, и в результате институционализируются. При этом происходит забвение прежних норм или их принудительная ликвидация. У этого пути есть альтернатива — нормативные инновации могут накапливаться, долгое время оставаясь частным делом, существуя незаметно, параллельно сложившимся нормам, до тех пор, пока не произойдет нормативный «прорыв». Ученый утверждает, что инновации могут существенным образом поколебать сложившуюся нормативную структуру, вплоть до ее радикальной трансформации.

Конкретизируя социальные изменения, мы хотели бы обратиться к понятию «трансформации». В зарубежной социологии к этому понятию обращался Д.Норт, утверждая, что институциональные изменения инициируются лидерами организаций, а контекстом изменений служит борьба за ресурсы, то есть конкуренция.

В отечественной социологии трансформации как социальное явление подробно рассматривались в трудах Т.И.Заславской и В.А.Ядова. Последний обращал внимание на «преобразовательную коллективную или индивидуально-спонтанную активность многообразных социальных субъектов», предполагая, что значительный эффект изменений зависит от акторов и социальных групп, обладающих высокими социальными ресурсами.

Что это означает для вузов? На наш взгляд, эти положения позволяют очертить контуры возможной конкуренции «акторов, обладающих высокими ресурсами» за вузовское пространство. В контексте нашего рассмотрения ими могут выступить традиционные для России религиозные конфессии. Сегодня только один религиозный актор присутствует в сфере высшего образования, завтра их может быть уже несколько.

Открытые домовые храмы при университетах — это институциональная инновация, которая пока не смогла стать по настоящему неотъемлемой частью повседневной университетской жизни. Рассматривая случаи вхождения Церкви в российскую высшую школу, мы считаем, что институциональная инновация заключается в создании и закреплении инициативы внешних и внутренних акторов в виде социальной организации, либо социальной практики внутри имеющийся структуры. Как мы видим, инициативы по введению институциональных инноваций вызывает противоречивые мнения об ее уместности. В случае со строительством храма при МГУ имени М.В.Ломоносова критика противников заключается в обращении к светскому характеру образования, т.е. к традиции, закреплённой в законодательстве.

Но можно ли уже сегодня называть происходящие процессы трансформацией сложившейся структуры? Мы полагаем, что сейчас нет оснований для такого утверждения. Для успешного осуществления трансформации необходимо изменение нормативного порядка и принятия таких изменений большинством акторов, относящихся к такой структуре.

Выше мы ставили вопрос об отношении вузовских сообществ к происходящим изменениям. Нами были произведены два исследования студенчества МГУ имени М.В.Ломоносова и Санкт-Петербургского государственного университета в 2012 и 2018 годах. Исходя из анализа полученных данных, можно предположить возможное отношение такого большого вузовского сообщества как студенчество к институционализации инноваций такого рода.

В числе прочих студентам задавался вопрос об исповедуемой вере. Если в 2012 г. считающих себя православными в МГУ было 50,5%, то в 2018 г. только 31,5%. В 2012 г. СПбГУ количество студентов, считающих себя православными было 45,5%, то в 2018 г. их количество уменьшилось до 28,9%. Количество считающих себя атеистами, напротив, увеличилось с 16% до 27,4% в МГУ и с 20% до 30,9% в СПбГУ.

Студентам задавался вопрос об авторитетах. В 2012 г. среди опрошенных студентов 2,2% в МГУ и 2,7% в СПбГУ считали для себя авторитетом фигуру Патриарха Русской Православной Церкви. В 2018 г. среди студентов так считали 2,3% обучающихся в МГУ и 1,3% в СПбГУ. Динамика свидетельствует, что совсем немного (на 0,1%) в главном столичном университете увеличилось количество тех, кто считает Патриарха авторитетом. С другой стороны, в крупнейшем вузе северной столицы количество таких студентов уменьшилось на 1,4%. Мы полагаем, что такие данные о вероисповедании и авторитете Патриарха показывают, как минимум, сужение потенциальной аудитории университетских храмов.

Исходя из такого краткого обращения к эмпирике, можно сделать вывод, что вряд ли светские университеты станут тем местом, где будет успешна проповедь с церковного амвона. Университет — это место научной дискуссии и творческого научного поиска. Игнорирование университетских сообществ, очерчивающих границы между наукой и религией может вызвать дальнейшую негативную реакцию.

Можно задаться вопросом о цели, которую рассчитывают достигнуть акторы, выступающие с инициативой открытия храмов? Некоторые заявления чиновников от образования наталкивают на мысль, что для них цель вполне утилитарна и связана с вопросами воспитания студентов. Религиозные акторы рассчитывают на более широкие перспективы институционализации своих структур в университетах. В их числе культурное и духовное просвещение, поддержка мировоззренческого поиска ученых, а также «возрождение диалога Церкви и ученых, который продолжит традицию симфонии светского образования и Православия».

Из приведенной цитаты, очевидно, что разрабатывая стратегию взаимодействия с вузами, Церковь ориентируется на некий идеальный образец. Что он представляет и существовал когда-либо — предмет отдельного изучения. Мы полагаем, что вряд ли отношения между Церковью и светским образованием в прошлом, равно как и в сегодняшнем дне стоило бы называть симфонией. Совпадут ли ожидания от такого диалога всех включенных и включающихся в такой процесс акторов — вопрос, на который можно получить ответ уже в ближайшем будущем.

Литература

1. Норт, Д. Понимание процесса экономических изменений [Текст] / пер. с англ. К.Мартынова, Н.Эдельмана; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010.
2. Филиппов В. Некоторые тенденции развития классических университетов // Высшее образование в России. 1996. №3.
3. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер с англ. Под ред. В.А. Ядова. — М.: Аспект Пресс, 1996
4. Ядов В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций: Курс лекций. — СПб.: Интерсоцис, 2006.
5. Договор "О сотрудничестве Министерства образования Российской Федерации и Московской Патриархии Русской Православной Церкви" г. Москва, 2 августа 1999 г. URL: <http://humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000019> (дата обращения: 13.12.2019)
6. Домовый храм святой мученицы Татианы МГУ им.М.В.Ломоносова. [Электронный ресурс] «Домовый храм святой мученицы Татианы». URL: <http://st-tatiana.ru/1995/10/08/xram-v-1994-1995-godax/> (дата обращения: 13.12.2019)
7. Московская епархия. Официальный сайт. [Электронный ресурс] Образована Комиссия по работе с вузами и научным сообществом при Епархиальном совете г. Москвы. URL: <http://moseparh.ru/obrazovana-komissiya-po-rabote-s-vuzami-i-nauchnym-soobshhestvom-pri-eparxialnom-sovete-g-moskvy.html> (Дата обращения: 07.12.2019)
8. Московская епархия. Официальный сайт. [Электронный ресурс] Комиссия по работе с вузами и научным сообществом. URL: <http://moseparh.ru/moscow/sovet/university> (дата обращения: 08.12.2019)

9. Московская епархия. Официальный сайт. [Электронный ресурс] Состоялось заседание комиссии по работе с вузами и научным сообществом. URL: <http://moseparh.ru/sostoyalos-zasedanie-komissii-po-rabote-s-vuzami-i-nauchnym-soobshhestvom.html> (дата обращения: 14.12.2019)
10. Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 9 февраля 2011 г. N 183 "Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) "бакалавр)". URL: <http://base.garant.ru/55171010/> (дата обращения: 14.12.2019)
11. Приказ Министерства образования Российской Федерации от 01.07.99 № 58 «О создании Координационного совета по взаимодействию Министерства Образования Российской Федерации и Московской Патриархии Русской Православной Церкви». URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=EXP;n=283569;dst=100009> (дата обращения: 07.12.2019)
12. Санкт-Петербургская митрополия Русской Православной Церкви. Официальный сайт. [Электронный ресурс] В Санкт-Петербургской епархии образована новая структура — благочиние храмов Санкт-петербургских вузов. URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=17761> (дата обращения: 08.12.2019)
13. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс] Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html> (дата обращения: 14.12.2019)
14. Санкт-Петербургский государственный университет. [Электронный ресурс] «Домовая церковь св. апостолов Петра и Павла СПбГУ». URL: <http://spbu.ru/sport-and-culture/church.html> (дата обращения: 13.12.2019)
15. ТАСС. [Электронный ресурс] Вузы займутся нравственным воспитанием студентов. URL: <https://tass.ru/obschestvo/4694909> (дата обращения: 14.12.2019)
16. Татьянин день. Молодежный интернет-журнал МГУ. [Электронный ресурс] Деканы нескольких факультетов Московского университета подписали просьбу об открытии храма на Воробьевых горах. URL: <http://www.taday.ru/text/295279.html> (дата обращения: 07.12.2019)
17. Moscow University Alumni Club [Электронный ресурс] В МГУ начался сбор подписей против строительства храма на Воробьевых горах. URL: <http://www.moscowuniversityclub.ru/home.asp?artId=11196> (дата обращения: 07.12.2019)
18. MSUNews [Электронный ресурс] Студенты МГУ против строительства храма на территории университетского комплекса на Воробьевых горах. URL: <http://www.msunews.ru/forum/read/1/10653/10653/> (дата обращения: 07.12.2019)

Подлесная М.А.

Развитие российского общества с точки зрения ценностей студенческой молодежи

*Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

Аннотация. На основании концепции традиционалистской модернизации рассматриваются ценности российской студенческой молодежи, приводятся данные исследования, проведенного в 2018 году в пяти российских вузах (МГУ имени М.В. Ломоносова, СПбГУ, ТюмГУ, СамГТУ, СевГУ). Анализируются результаты факторного анализа досуговых практик студентов российских вузов, а так же такие показатели, как религиозность, авторитет и авторитетное мнение, ответственность, толерантность, веротерпимость студенческой молодежи. В итоге делается вывод о синкретическом характере развития, а также

об универсализме ценностей студенческой молодежи, которые оказываются гибкими как в отношении процессов модернизации, так и сохранения российской специфики ценностей. Данные исследования, благодаря замерам 2012 и 2018 гг., позволяют говорить об изменении религиозности студенческой молодежи МГУ и СПбГУ, их отношения к евангельским заповедям, что в конечном итоге, если верить теории «множественных современностей», не может не влиять на развитие.

Ключевые слова: развитие, «множественные современности», традиционалистская модернизация, российский университет, студенческая молодежь и ее ценности, религиозность.

Podlesnaya M.A.
**Development of the Russian society from the point of view
of values of student youth**

*Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences
St. Tikhon's Orthodox University*

Abstract. The article examines the values of Russian students, presents the data of the study conducted in 2018 in five Russian universities (Lomonosov Moscow state University, St. Petersburg State University, TSU, SamSTU, Sevsu). In doing so, we use the theoretical concept of traditionalist modernization. The article analyzes the results of factor analysis of leisure practices of students of Russian universities, as well as such indicators as religiosity, authority and authoritative opinion, responsibility, tolerance of students. As a result, the conclusion is made about the syncretic nature of development, as well as about the universalism of the values of student youth, which are flexible both in relation to the processes of modernization and preservation of the Russian specificity of values. These studies conducted in 2012 and 2018, allow us to talk about the change in the religiosity of the students of MSU and St. Petersburg state University, their attitude to the gospel commandments, which ultimately, according to the theory of "multiple contemporaries, affects the development.

Keywords: development, "multiple modernities", traditionalist modernization, Russian University, student youth and its values, religiosity.

Введение

На сегодняшний день развитие является одним из ключевых концептов российской политики и медийной повестки дня. Связано это не только с необходимостью постановки дальнейших перспектив страны, но и с внешними вызовами — активным развитием технологий и процесса цифровизации в целом, с геополитической расстановкой основных политических сил. В этом смысле концепт развитие является тем ресурсом, который не только определяет расстановку этих сил, основных субъектов власти, но и задает определенный вектор будущего. Именно с будущим временем, казалось бы, наиболее тесно связано развитие и прежде всего с прогнозными оценками мы должны были бы иметь дело. Но по факту происходящих в мире и обществах процессов дело обстоит сложнее. На это, например, указывает социолог Н.Луман, отмечая, что развитие и прогнозы на будущее нельзя предугадать, их можно лишь проиграть в уме как множество сценариев, не считая ни один из них истинным. Критерием наиболее предпочтительного прогноза можно было бы рассматривать, по его мнению, устойчивость общества как системы в целом. При этом устойчивость в немецком и английском языках означает не одно и то же, в первом случае (*resilienz*) указывая на функциональность системы, во втором (*resilience*) на ее упругость, гибкость, способность амортизировать. И в том и в другом случае есть свои обоснования, поэтому даже с точки зрения значения слов и вытекающих из них подходов устойчивость как критерий развития остается спорным. Хотя обсуждению этого до сих пор посвящаются более или менее заметные мероприятия, например, последнее в России «Форум устойчивого развития. Общее будущее», проходившее в конце ноября в Москве, одними из основных докладчиков которого был Майкл Чарльз Рокфеллер, филантроп, как сказано о нем на сайте конгресса, и наследник династии Рокфеллеров, принцесса Норвегии Марта Луиза и многие другие представители российской элиты (<https://xn-->

90aaajcaca9d6bb4dg.xn--plai/). Таким образом, можно предположить, что концепт устойчивого развития интересен прежде всего правящей элите общества и отвечает их интеллектуальным и прочим запросам.

В качестве альтернативы устойчивого развития в настоящее время формируется еще одна стратегия, которая основана на форсайт-методе, при котором будущее не прогнозируется, оно создается, и поэтому здесь возможны самые смелые сценарии развития. К настоящему моменту форсайт-метод использовали в качестве техники построения будущего своих стран практически все ведущие страны мира, в том числе Корея и ЮАР. В итоге мы имеем дело с различными идеями о будущем, которое строится, с одной стороны, на основании экспертных оценок, с другой, исходя из мнения, что будущее может быть каким угодно, его ограничением может быть лишь человеческий разум. Можно предположить, что как одна из техник данный метод может быть использован и уже используется сегодня, но с позиции теоретического обоснования развития требует более серьезной проработки. На это косвенно находим указания у Ш.Эйзенштадта, который заявляет о современности как о «множественной модернити» (где серьезное значение имеет религиозно-духовная сфера цивилизаций «осевого времени» и от которой зависит то, что каждая цивилизация «осевого времени» способна самостоятельно генерировать свой собственный проект «современности» (модерна) на основе заложенного в ней духовного потенциала) [9], и у его идеологического последователя В. Кнёбля, выделяющего такие свойства модернити как контингентность, то есть совокупность случайных событий, выступающих в роли катализатора процессов и явлений, и рефлексивную темпорализацию, благодаря которой современный социум становится обществом постоянно усиливающейся перманентной трансформации [11]. Отсюда то, что предопределенного развития нет, есть развитие социальных систем как следствие, так и отказ от заданной траектории, а сама среда современного общества мыслится как принципиально открытое (контингентное) пространство возможностей [5]. При этом результаты прошлого имеют существенно значение (Эйзенштадт), но не являются единственно детерминирующими выбор развития (Кнёбль). Культурная традиция, институционализация религиозной сферы и укрепление институтов власти и контроля являются теми механизмами, которые в условиях зависимости от предыдущего пути развития становятся основными [10].

Вполне в духе представлений о «множественной модернити» размышляют и отечественные социологи, говоря о специфике российской модернизации как о традиционалистской [3]. Например, российский социолог Вебер А.Б. почти вторит Кнёблю, полагающему, что именно дихотомия между традицией (прошлым) и современностью (настоящим) является сущностным элементом модернити, усиливая эту мысль и подчеркивая следующее: «традиции и инновации, будучи двумя сторонами общественного развития, находятся в сложном отношении, которое с известной степенью условности можно определить их как синкретизм, т.е. сочетание, соединение разнородных, разнонаправленных начал» [4, с. 47]. Другие отечественные социологи Халий И.А. и Аксенова О.В., приходят к тому же выводу, размышляя о российской модернизации и указывая на ее противоречивый характер, подчеркивая, что выбор инноваций во многом зависит от их согласованности с традицией [1, с. 20].

В нашем межвузовском социологическом исследовании 2018 года мы так же пришли к выводу о синкретическом характере развития, но уже опытным, эмпирическим путем, изучая ценности российской студенческой молодежи. Исследование проводилось как в светских, так и в духовных вузах. Светские вузы представлены двумя крупнейшими университетами России — Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова (далее МГУ), Санкт-Петербургским государственным университетом (СПбГУ), и тремя региональными университетами — Тюменским государственным университетом (ТюмГУ), Самарским государственным техническим университетом (СамГТУ) и Севастопольским государственным университетом (СевГУ). В массовом опросе студентов светских вузов приняли участие 2505 учащихся, в духовных школах были опрошены 492 семинариста. Дальнейшая часть статьи

будет посвящена данным светских вузов, среди которых были те (МГУ и СПбГУ), которые принимали участие в исследовании дважды (в замерах 2012 и 2018 гг.).

Говоря о методологии исследования, важно отметить, что основным его методом был массовый опрос учащихся, проводившийся по неслучайной котируемой выборке, где в качестве квот выступали не только пол, возраст респондентов, курс, но и направление получаемой специальности: естественные науки, точные (технические), гуманитарные, социальные. Опрос проводился как с помощью онлайн анкеты, так и у зданий вузов с помощью распечатанной анкеты и интервьюеров, особенно это касалось МГУ и СПбГУ, тех университетов, опрос которых проводился в 2012 году по той же схеме [8].

Применительно к тому, что было сказано выше, в качестве основных параметров, которые могли бы дать оценку российского развития, мы выделили: 1. религиозность учащихся, их конфессиональная самоидентификация (на важность духовного потенциала в процессе развития указывает Эйзенштадт); 2. толерантность, 3. досуг как одну из главных постматериалистических ценностей (Инглхарт); 4. авторитет и ответственность как основные ценности традиционного общества.

Религиозность, конфессиональная самоидентификация обучающихся

Согласно полученным данным, основная часть учащихся исповедует православие, причем в региональных вузах такая конфессиональная идентичность количественно более заметна (СамГТУ 53,6%, СевГУ 45,4%, ТюмГУ 44,8%), чем в МГУ (31,5%) и особенно СПбГУ, где таковых всего 28,9%. В том же СПбГУ мы наблюдаем следующую картину: тех, кто назвал себя атеистом (30,9%) даже больше тех, кто отметил свою принадлежность к православию. Кроме того, в отличие от региональных вузов (СевГУ 14,4%, ТюмГУ 10%, СамГТУ 8,8%) в столичных МГУ и СПбГУ заметны более высокие проценты тех, у кого своя вера (18,2% в МГУ и 18,9% в СПбГУ).

Сравнив данные 2018 года с результатами опроса в МГУ и СПбГУ в 2012 году, мы видим заметное сокращение числа тех, кто причислял себя к православию, и увеличение числа атеистов. В МГУ наблюдается сокращение исповедующих православие в 1,6 раза, с 50,5% в 2012 году до 31,5% учащихся в 2018 году; в Санкт-Петербургском государственном университете в 1,5 раза, с 45,5% в 2012 году до 28,9% в 2018 году. При этом число назвавших себя атеистами по двум университетам увеличилось примерно в тех же пропорциях.

Итак, согласно полученным данным, вопрос веры является для студенческой молодежи по-прежнему актуальным, об этом говорит имеющаяся по этому поводу позиция. При этом в региональных вузах эта позиция чаще всего связывается с православием (институционально доминирующей религией в России), в ведущих университетах Москвы и Санкт-Петербурга подобная позиция не столь ярко выражена, так как имеется значительная часть студентов, склонных заявлять о своем атеистическом мировоззрении или собственной вере. Рост числа этой группы за последние шесть лет может свидетельствовать, как о реакции на проводимые Русской Православной Церковью реформы, так и о влиянии секулярных тенденций, снижающих авторитет традиционных религий в обществе. Кроме того, подобный факт может говорить о естественном цикле притока верующих в период возрождения религии и церкви в обществе, и его оттоке в момент все большей институционализации религиозной сферы, а так же о смене поколения опрашиваемых студентов, которые в замере 2012 г. принадлежали к поколению детей рожденных в начале 90-х гг. (которые по динамике изменений и нестабильности в стране принято называть «лихими»), в замере 2018 г. к поколению детей рожденных в конце 90-х начале «благополучных» 2000-х гг. Все эти факторы (не говоря о многих других) в равной степени могли бы влиять на меняющуюся ситуацию религиозности студенческой молодежи, бесспорным остается то, что изменения происходят и в «столичных» университетах они более заметны.

О мировоззренческих трансформациях могут свидетельствовать данные вопроса о согласии/не согласии студентов с заповедями, взятыми из Библии. Наибольшее согласие вызвала ветхозаветная заповедь о почитании родителей: полностью согласны или скорее согласны с этим утверждением почти 60% опрошенных МГУ, 59% СПбГУ, 72% ТюмГУ, 72,8%

СевГУ, 74,5% СамГТУ. Несколько меньшее согласие вызвала новозаветная заповедь «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих», с которой полностью или скорее согласились 52,3% респондентов МГУ, 45,3% опрошенных в СПбГУ, 47,8% в ТюмГУ, 48,2% в СамГТУ, 48% в СевГУ. Самым непопулярным евангельским суждением из нашего списка стало «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», с ним полностью или частично согласились лишь 14,4 % студентов МГУ, еще меньше в СПбГУ (9,8% опрошенных), в региональных вузах так же обнаружилось незначительное число согласившихся — 15,7% в СамГТУ, 13,8% в СевГУ и 13,6% респондентов ТюмГУ. Таким образом, новозаветная ценность непротivления злу среди студентов как «столичных», так и региональных вузов вызывает наименьшее принятие, причем, в Санкт-Петербургском университете это особенно ярко выражено. Суждение «Не сотвори себе кумира и не поклоняйся ему, так как у тебя есть Бог» не вызвало интереса ни в одном участвовавшем в исследовании вузе, о чем свидетельствовали высокие проценты затруднившихся ответить и примерно равное распределение отрицательных и положительных оценок. Это могло бы свидетельствовать о том, что это суждение не актуализировано для студенческой молодежи, как и представления о Боге и его почитании. Скорее всего тема познания Бога является периферийной в их дискурсе.

Вопрос на оценку евангельских суждений задавался учащимся МГУ и СПбГУ в 2012 году, поэтому было бы интересно посмотреть, что же изменилось во взгляде на евангельские истины у студентов этих двух университетов за последние шесть лет. Мы сравнили ответы полностью и скорее согласен по четырем предложенным нами суждениям.

Таблица 1

Отношение учащихся МГУ и СПбГУ к евангельским заповедям
(замеры 2012 и 2018 гг.)

Суждение	МГУ		СПбГУ	
	2012	2018	2012	2018
«Если хочешь жить долго, то почитай родителей своих»	68,7	60%	73,2%	59%
«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»	55,1	52,3%	54,8%	45,3%
«Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую»	18,5%	14,4 %	16,4%	9,8%
«Не сотвори себе кумира и не поклоняйся ему, так как у тебя есть Бог»	40,1%	31,7%	36,4%	24,4%

Наблюдается сокращение числа положительных оценок по всем суждениям, особенно это заметно в отношении студентов СПбГУ, которые в 2018 году в 1,2 раза меньше согласились с заповедью о почитании родителей и жертве ради ближнего. Заметно снизились проценты тех, кто согласен с заповедью о непротivлении злу, причем в СПбГУ таких студентов оказалось так же больше. За последние шесть лет мы наблюдаем определенные изменения в ответах учащихся, что может говорить о том, что в 2012 году студенты «столичных» университетов были настроены более лояльно и менее критично, позиция сегодняшних студентов выглядит более радикальной. Возможно, это связано с общей ситуацией в стране и мире, которая заставляет во многом сомневаться, быть недоверчивым, критически настроенным, в том числе (а может быть и особенно) в отношении евангельских истин.

Толерантность и веротерпимость студенческой молодежи

Проанализируем теперь ответы учащихся на вопросы, которые можно отнести к показателям уровня толерантности. Это вопрос об отношении к людям иной национальности и важности религиозной веры в жизни человека. В анкете мы просили учащихся оценить предлагаемые суждения по 10 бальной шкале, где 1 балл означал полное не согласие, 10 — полное принятие. В результате полученных данных мы пришли к средним оценкам в каждом из вопросов.

Таблица 2

Отношение учащихся российских вузов к людям
другой национальности

	Вузы				
	ТюмГУ	СПбГУ	СамГТУ	МГУ	СевГУ
	Среднее	Среднее	Среднее	Среднее	Среднее
Считаете ли Вы, что к людям других национальностей следует относиться с уважением?	9	9	8	9	9

Таблица 3

Оценка значимости религиозной веры в жизни человека
обучающимися российских вузов

	Вузы				
	ТюмГУ	СПбГУ	СамГТУ	МГУ	СевГУ
	Среднее	Среднее	Среднее	Среднее	Среднее
Насколько важной, на Ваш взгляд, в жизни человека является его религиозная вера?	5	5	5	5	6

Средние оценки показали максимальную степень солидарности учащихся с утверждением, что к людям другой национальности следует относиться с уважением. Мы предполагаем, что подобное проявление толерантности может быть как следствием проводимой российской политики, так и тех процессов, которые связаны с либеральными европейскими ценностями. Не исключаем мы и того, что это стандартный ответ современного гражданина. Вместе тем, данные вопроса о важности религиозной веры в жизни человека были не столь однозначны и скорее указывают на не сформированное отношение в обществе по этому вопросу, либо о постсекулярных тенденциях, когда религия и вера становятся личным делом каждого и поэтому «мне лично все равно».

Досуг студенческой молодежи: основные приоритеты

Для обработки результатов данных о досуге студенческой молодежи был применен факторный анализ. Использовался метод вращения Варимакс с нормализацией Кайзера, вращение сошлось за 6 итераций, КМО=0,75, объясненная дисперсия = 49%.

Таблица 4

Факторные нагрузки и корреляции между факторами у студентов по всем вузам. Досуг

	Фактор				
	1	2	3	4	5
Посещение театров, музеев	,655	,089	,078	,278	-,051
Чтение книг	,619	,051	,020	-,117	-,018
Занятия творчеством	,596	,166	-,012	-,220	-,001
Посещение музыкальных концертов, клубов, рок-фестивалей	,592	,122	-,033	,166	,136
Путешествия по городам с экскурсией	,454	,105	,091	,443	-,060
Занятия волонтерской работой	,344	,022	,062	,240	,162
Просмотр телевизора	-,182	,733	,039	,019	-,028
Встречи с родными	,258	,631	,037	,168	-,024
Общение с друзьями и знакомыми по интернету	,234	,596	-,062	-,240	,266
Прогулки с друзьями	,232	,497	-,048	,178	,026
Поездки на море/отдых на природе	,383	,425	,037	,411	-,018
Молитва, чтение Евангелие, Псалтыри, Святых Отцов	-,017	-,003	,838	-,039	,061
Посещение храма во время Богослужений	,096	,002	,824	,047	-,034
Занятия спортом	-,025	,093	-,046	,705	,046
Игры в компьютерные игры	,064	,158	-,028	-,195	,753
Игры в азартные игры на деньги или на «интерес»	-,003	-,084	,061	,287	,723

Первый фактор (посещение театров, музеев, занятия творчеством, посещение музыкальных концертов, клубов, рок-фестивалей, путешествия по городам с экскурсией, поездки на море/природу, занятия волонтерской работой) — можно назвать фактором активного отдыха. Он самый нагруженный, что может указывать как на реальную активность учащихся в своей досуговой деятельности, так и на их ожидания. К этому же фактору примыкает чтение книг и занятия творчеством, что говорит об интересе молодежи к творчеству и саморазвитию. Здесь же, хотя и с более слабой факторной нагрузкой, присутствует фактор «волонтерская деятельность», видимо, указывая на то, что активность подобного рода есть как среди студентов региональных, так и «столичных» вузах, то есть волонтерство среди молодежи сейчас довольно развито.

В противоположность первому второй фактор (телевизор, общение по интернету, прогулки с друзьями, встречи с родными) можно назвать пассивным отдыхом или отдыхом с близкими, и согласно данным, этот вид досуга не менее развит среди студентов, чем активный отдых. Происходит совмещение и тех и других практик.

Третий фактор (молитва и чтение священных книг, посещение храма), — религиозное времяпрепровождение, указывает на то, что в общей совокупности по всем вузам есть группа студенческой молодежи, участвующая в религиозной тайнствах и богослужениях.

Четвертый фактор обозначает интерес студенческой молодежи к занятиям спортом.

Последний пятый (компьютерные игры и игры в карты) — это азартный отдых.

Очевидно, что факторный анализ по всем пяти вузам обнаружил вариативность и гибкое сочетание различных досуговых практик.

В концепции Инглхарта досуг является одной из основных постматериалистических ценностей [6], его разнообразие, о котором свидетельствуют полученные данные, указывает не только на имеющиеся возможности студентов, но и на запросы со стороны самих учащихся, которые неоднородны и связаны не только с развлечением, но и с саморазвитием, общением, спортом, помощью другим. В качестве отдельных запросов есть религиозные, что свидетельствует о наличии группы религиозных студентов как в «столичных», так и региональных университетах.

Авторитеты и ответственность

Одним из важных является показатель авторитета и авторитетного мнения среди учащихся российских университетов. Согласно полученным данным, у опрошенных нами студентов есть авторитеты, а тех, кто заявил об их отсутствии, составили меньшинство (всего 3,8%).

В качестве наиболее значимых авторитетных мнений назывались мнения родителей и ближайших родственников (они занимают первую позицию), вторая строчка отдана ближайшим друзьям. Это две основные группы, чье мнение важно для студентов и к кому они готовы прислушиваться. Обращает внимание, что все остальные позиции имеют заметно меньшие проценты, что свидетельствует о том, что хотя авторитеты и присутствуют, но их круг довольно узок. Очевидно, что есть различия в ответах респондентов «столичных» и региональных вузов: для учащихся МГУ и СПбГУ в гораздо меньшей степени значим авторитет родителей (семьи в целом), чем для студентов ТюмГУ, СамГУ, СевГУ, и заметно в большей степени влияние друзей; для них же, при небольших процентах авторитета преподавателей в вузе, публичных персон, ученых (по выборке в целом), характерны высокие проценты, что указывает на заметно большую дифференцированность студенческой молодежи МГУ и СПбГУ с точки зрения влияющих на них лиц. В этом смысле показательны проценты относительно позиции «ученый», к авторитету которых готова прислушиваться пусть и небольшая, но часть опрошенных МГУ и СПбГУ. А вот авторитет школьного учителя низок по всем вузам, что не может не обращать внимания, так как личность учителя играет одну из ключевых ролей в процессе социализации.

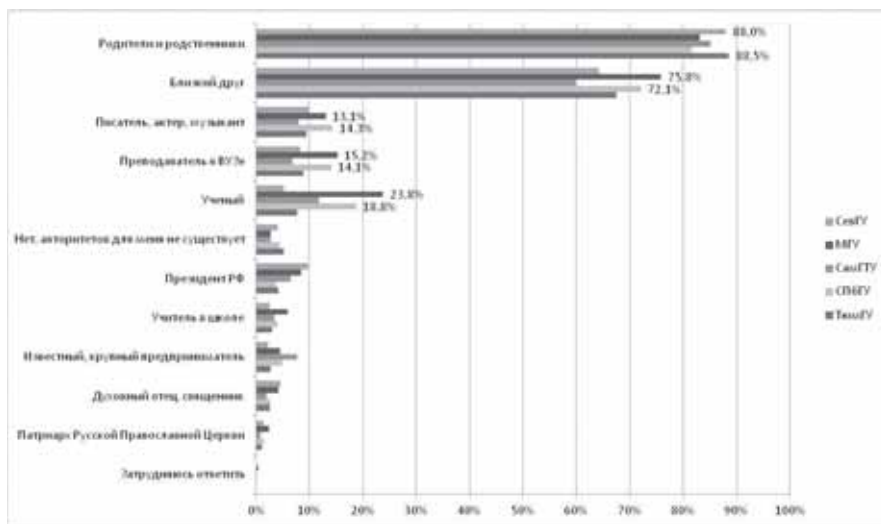


Рисунок 1. Авторитеты обучающихся российских вузов

В дополнение к предыдущему анализу весьма показательны ответы респондентов относительно того, за кого они готовы нести ответственность (рис. 2).

Согласно данным, ответ «ни за кого» не актуализирован ни в одном из университетов, что может говорить о том, что данное поколение студенческой молодежи нельзя назвать безответственным. Причем, как выясняется, в первую очередь учащиеся вузов готовы нести ответственность за себя и свою семью, затем за друзей, и лишь в последующую очередь за своих детей (которые лишь в обозримом будущем). Вместе с тем и при ответах в этом вопросе мы обнаруживаем, что ценность семьи гораздо более значима именно для студентов региональных вузов, чем для учащихся МГУ и СПбГУ, которые в меньшей степени готовы нести за нее ответственность (70,5% и 65,6% соответственно).

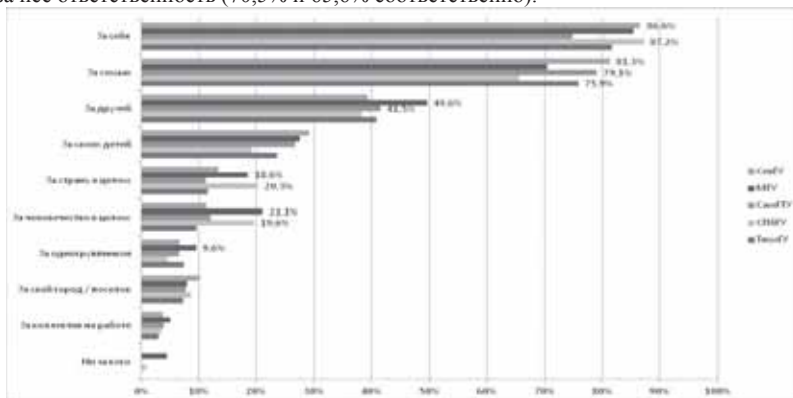


Рисунок 2. Субъекты ответственности студентов российских вузов

При этом именно в этих университетах (при небольших процентах по выборке в целом) заметно более значимые проценты тех, кто готов нести ответственность за страну и человечество в целом, а также за своих одногруппников, как это наблюдается, например, в

МГУ. Можно предположить, что это связано как с престижем самих университетов, которые воспитывают в учащихся представление о будущей деятельности как о деятельности с широким охватом, так и со спецификой городов, где располагаются университеты, которые в отличие от региональных, имеют больше возможностей для реализации ответственности.

Заключение

Стоит отметить, что оппоненты Ш. Эйзенштадта и его теории «множественной модернити», последователи глобализационно-модернизационного направления Фолькер Шмидт и Томас Швинн в качестве своих аргументов выдвигают идею об универсальном характере модернити, выделяя в первую очередь значение европейского проекта. Согласно их мнению, «многовариативность есть ничто иное, как результат адаптации отдельных элементов ценностно-институциональной матрицы модерна различными цивилизациями, которые начинают интерпретировать модернизацию в качестве вызова собственному существованию, создают аксиологическую основу для ее усвоения и традиционалистской легитимации. Следовательно, о плюрализме может идти речь только в рамках существования единого содержательного ядра во всех «множественных модернити», а сама множественность есть ни что иное, как избирательность реакций модернизирующихся обществ, адаптация отдельных компонентов модернизационного проекта к национальному контексту. То есть различные формы модерна суть формы единого, доминирующего содержания» [5]. Впрочем, с наличием общих черт «культурной программы современности» соглашается и сам Эйзенштадт, придерживаясь при этом иной версии причин многообразия, отмечая, что плюрализм проистекает из различий национальных, региональных и потенциально глобальных паттернов современности. К общим чертам «культурной программы современности» при этом относят: «новое представление о человеческом действии — автономное Я»; «интенсивная рефлексивность»; множественность ролей за пределами узких, устойчивых, сплоченных общин (транслокальные общины); стертость различий между центром и периферией; включение в культурное ядро тем и символов протеста, «равенства и свободы, справедливости и автономии, солидарности и идентичности»; идея прогресса и понимание истории как «проекта» (господства над природой)» [5]. Предполагается, что все эти черты, в одном случае (Шмидт и Швинн), свидетельствуют о наличии общей европейской идентичности, в другом, о некоем общем культурном ядре, характерном для всех народов (Эйзенштадт).

Не ставя перед собой задачу разобраться, что же является в действительности определяющим, отметим, что представленные нами результаты исследования показали прежде всего универсализм ценностей российской студенческой молодежи, который проявился в том, что при высокой значимости досуга в целом и тяготении к активному отдыху и самореализации среди учащихся всех вузов, есть нацеленность на волонтерскую деятельность и помощь другим; наиболее значимой ценностью для студенческой молодежи по-прежнему остается семья, причем, для учащихся региональных вузов это особенно актуально, чьи позиции в целом были более традиционны. Исследование так же показало, что у современной студенческой молодежи есть авторитеты, хотя это и довольно узкий круг, преимущественно, родители и друзья. Кроме того, студентам присуще чувство ответственности, большинство из них готово нести ответственность не только за себя, но и за своих близких, в частности семью, (что особенно характерно для учащихся региональных университетов). В случае студентов МГУ и СПбГУ этот круг шире и их чувство ответственности, если не более развито, то позиционируемо в качестве такового. При этом, при наличии небольшой группы молодежи, выбирающей в качестве досуга религиозные практики, основная масса учащихся проявляет индифферентное (а иногда и отрицательное) отношение к религии (особенно это касается студентов СПбГУ), что может указывать на одну из черт современного постсекулярного общества, воспринятую в том числе российскими студентами, — вера, как и религиозные убеждения принадлежат частной жизни человека, поэтому ее институциональные формы вызывают отторжение. Рост числа атеистов, особенно среди студентов «столичных» университетов, может указывать на возникшие изменения именно в этой сфере, что может говорить как об имеющихся разочарованиях, так и об общемировых тенденциях, которые связаны с процессом

стандартизации, в том числе представлений о религии. Если это так, то дальнейшее развитие все меньше будет связано с опорой на религиозность и религиозную традицию. Приведет ли это к унификации? Вопрос времени и исхода тех процессов, которые все более усложняются, дифференцируются, в частности и в религиозной сфере.

Литература

1. Аксенова О. В., Халий И. А. Современное развитие. К постановке темы исследования // Вестник Института социологии. 2018. № 24, С. 13-26. DOI: <https://doi.org/10.19181/vis.2018.24.1.492>
2. Аксенова О. В. Парадигма социального действия: профессионалы в российской модернизации: [монография]. М.: Институт социологии РАН, 2016. 304 с.
3. Андреев А. Л. Российский социум как «другая Европа» // Общественные науки и современность. 2013. № 3. С. 70–79.
4. Вебер А. Б. Парадоксы современного развития: человечество у развилки истории // Вестник Института социологии. 2018. № 24, С. 52-75. DOI: <https://doi.org/10.19181/vis.2018.24.1.494>
5. Иванов А.В. «Множественные современности»: диалектика единства и разнообразия в эпоху глобализации // Фундаментальные исследования. — 2014. — № 6-3. — С. 654-659.
6. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.
7. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. — СПб.: Наука, 2007.
8. Рязанцев И.П., Подлесная М. А., Петрова А.А., Козлов И.И., Пахарь А.М. Ценностные ориентации студенческой молодежи в вузах светской и религиозной направленности // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2016. Т. 16. № 3. С. 559-576.
9. Eisenstadt, Shmuel N. 2000. Multiple modernities. *Daedalus* 129 (1): 1–30.
10. Knöbl, Wolfgang. 2007. Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt a. M.: Campus.
11. Knöbl, Wolfgang. 2010. Path dependency and civilizational analysis. Methodological challenges and theoretical tasks. *European Journal of Social Theory* 13:83–97.
12. Luhmann, Niklas. 1992. Das Moderne der modernen Gesellschaft In ders., *Beobachtungen der Moderne* (S. 11-49) Opladen: Westdeutscher Verlag.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

RELIGION AND CULTURE

Воробьёва Н.Ю.

Творчески-преображающая функция экранных искусств как антропологический перекресток советской кинотеории и православной этики в культуре Позднего Модерна

*Департамент культурологии Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук
Московского физико-технического института
(Национального исследовательского университета)*

Аннотация. Творчески-преображающая функция экранных искусств исследуется в рамках советской кинотеории и пересматривается с постмодернистских позиций, актуализирующих проблему пределов эстетической коммуникации, разрешаемую в православии. Социалистическое общество ставило своей задачей сформировать нового человека, который бы обеспечил общественный и культурный прогресс. Сотворчество советского зрителя не привело его к преобразению реальности, как мечтали советские киноклассики. В святоотеческой литературе признавалось, что цепь возвышенных мыслей и дивных переживаний при восприятии искусства доставляет реципиенту наслаждение, но оно бессильно преобразить его. В условиях Позднего Модерна 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. Необходимо развивать христианскую культуру, вне путей которой происходит стремительная мировоззренческая дезориентация зрителя.

Ключевые слова: творчески-преображающая функция; экранные искусства; зритель; советская кинотеория; постмодернизм; православная этика; богословие культуры.

Vorobyova N.YU.

The creative-transforming function of screen arts as an anthropological crossroads of soviet film theory and orthodox ethics in Late Modern culture

*Department of Cultural Studies, Educational and Scientific Center of Humanities
and Social Sciences, Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University)*

Abstract

The creative-transforming function of screen arts is investigated within the framework of the Soviet film theory and revised from postmodern positions, actualizing the problem of the limits of aesthetic communication, resolved in Orthodoxy.

Socialist society set itself the task of forming a new person who would ensure social and cultural progress. The co-creation of the soviet viewer did not lead him to the transformation of reality, as Soviet film classics dreamed. In patristic literature it was recognized that the chain of sublime thoughts and wonderful experiences in the perception of art gives the recipient pleasure, but it is powerless to transform him. In the conditions of Late Modernity screen arts evolved from the paradigm of mirroring reality to masking its absence, reaching the modern state when the electronic-digital signifier does not correlate with any reality at all. It is necessary to develop Christian culture, outside the ways of which there is a rapid worldview disorientation of the viewer.

Keywords: creative-transforming function; screen arts; viewer; Soviet film theory; postmodernism; Orthodox ethics; theology of culture.

Дух советского коллективизма, казалось, цементировал здание социализма на века. Круговая порука — результат тотальной партийной унификации общественного мнения. На основе марксизма «дурной коллективизм», по выражению Н.А. Бердяева, подменил идею соборного единства. Отчего же идеологическое зеркало раскололось, а осколки метанарраций образовали причудливый коллаж постмодернистской гиперреальности?

Коллективное сознание, коллективная совесть, фантазмагорическое вооружение против классового врага, препятствующего строительству коммунизма, а значит и эмансипации человека как личности — всё это метафорические выражения, поставленные, однако, превыше реальности личности с её страданиями и радостями. Н. А. Бердяев в книге «Царство Духа и Царство Кесаря» (1951) отмечает: «Ложь коллективизма заключается в том, что он переносит нравственный экзистенциальный центр, совесть человека и его способность к суждениям и оценкам из глубины человеческой личности в quasi реальность, стоящую над человеком» [1, с.632]. «Личной» совестью, мышлением и оценкой во многом стало советское киноискусство. Возможность социального освобождения личности впервые широко реализовалась на экране, виртуально. Но эта виртуальность не воспринималась массами, ведь первореальностью был признан коллектив. Христианский принцип ответа человека перед Богом за каждое слово, дело и мысль заглушили голоса коллективной совести и государственной ответственности. Если целостный образ советского человека как личности получал жизнь в коллективном сознании с помощью творцов киноискусства, то коллективной совестью была государственная цензура. Именно она на базе марксистско-ленинской идеологии оценивала целостность и истинность образов экрана.

С.М. Эйзенштейн видел задачу нового кино во внедрении коммунистической идеологии в миллионы. Формула Эйзенштейна «Эксперимент, понятный миллионам», поставленная в 1920-х гг., не сводилась к задаче обязательного достижения массового успеха в любом случае, классик призывал к тому, чтобы новаторские искания художника достигли самой широкой аудитории. Кинематограф — это «последнее звено в цепи средств культурной революции, работающей на единую монистическую систему коллективного воспитания и комплексного метода обучения». С.М. Эйзенштейн в своей теории интеллектуального кино утверждал необходимость «...освобождаемо чувственно экранизировать диалектику сущности идеологических дебатов» [15, с.44].

Идеи С.М. Эйзенштейна развивает киновед Г.К. Пондопуло: «Искусство всегда отражает определенное отношение человека к миру. Если с этой точки зрения рассматривать сущность идеологических дебатов, которые ведет новый мир — мир социализма и коммунизма — со старым, капиталистическим миром, то ею будет проблема человеческой свободы. Коммунизм — это эмансипация (освобождение) человека как личности» [11, с.22]. Подчеркивается роль мировоззрения художника: вне марксизма-ленинизма невозможно создать целостный образ личности, даже при помощи синтетических возможностей кинообраза.

Нельзя не сочувствовать марксистской теории как попытке освободить личность. Борьба за новый мир, за лучшее будущее для человека, за справедливость, мир и радость — эти мотивы были содержательной базой советского кинематографа. Он был ориентирован на общечеловеческие, социальные, нравственные, эстетические идеалы, именно они обеспечивали единство советского кино с широкой публикой. Вера в рай на земле давала возможность кинематографистам (а цензура принуждала их) уделять большое внимание содержанию художественного образа и его воплощению в адекватной массовому восприятию форме.

Показательно высказывание С.Ф. Бондарчука о государственной цензуре: «Я видел на Западе фильмы, где экран заливают потоки грязи... Кино вводит зло в моду, развращает злом, сеет жестокость и человеконенавистничество. Это путь, ведущий к катастрофе.

<...> С радостью думаю о том, что советские люди ограждены законом, Конституцией от подобного рода «искусства». Вот и получается, что законы моего государства — это законы моей собственной совести» [2, с.210-211].

С.Ф. Бондарчук, тридцать лет не расстававшийся с трактатом «Что такое искусство?» Л.Н. Толстого, цитировал: «Назначение искусства в наше время — в том, чтобы перевести из

области рассудка в область чувства истину о том, что благо людей в их единении между собой, и установить на место царствующего теперь насилия то царство Божие, т.е. любви, которое представляется всем нам высшею целью жизни человечества» [2, с.182-183]. Экранизируя «Войну и мир», легендарный режиссер средствами кинематографа выразил эти мысли Толстого, призвав к единению всех людей доброй воли.

Отношения творцов советского киноискусства с властью не были безоблачными, чего нельзя сказать о зрителях, восторгавшихся и любящих советское кино не только тогда, но и теперь, не только в России, но и в мире. Тема борьбы со злом, несправедливостью, благородные умные лица героев; взгляд на искусство как на средство духовного развития, очищения и обогачения — всё это не могло не привлечь ищущие преобразования мира и себя души.

Кинематограф и телевидение в советское время называли искусствами, причастными к сонму муз. Социалистическое общество ставило своей задачей сформировать нового человека с активной жизненной позицией, интеллектуально развитого, который бы обеспечил общественный и культурный прогресс. Ищущий духовной пищи индивид обращался к сфере духовного производства, к искусству. Радужные представления о безграничных облагораживающих потенциях искусства переключались в 1990-е гг., когда экраны стала заливать лавина грязи.

Искусство полифункционально. Насколько полифункциональными были экранные искусства в период после перестройки? Философ культуры В.М. Пивоев выделяет следующие функции: аксиологическую, коммуникативную, просветительскую, воспитательную, познавательную, мифологическую, гедонистическую, эстетическую, прогностическую, суггестивную, творческо-преобразовательную, компенсаторную [10, с.224-225]. Аксиологическая функция состоит в том, что только искусство «емко и убедительно аккумулирует и транслирует мир ценностей социальной общности... предлагает универсальную образную модель жизнедеятельности человечества». Доминирующей моделью образа жизни стал американский масскульт. Казалось, что на экране мы можем видеть многообразие стилей жизни. Но взамен общности — стирающая все национальные традиции глобализация. Ложное представление о повсеместно распространённом тупом и бесчувственном зрителе в коллективном сознании производителей экранной продукции отнимает у здорового реципиента возможность быть личностью, осознавать себя, рассуждать, размышлять, оценивать. В.М. Пивоев указывает, что «искусство выражает общезначимые, общественно-интересные смыслы и ценности жизни». Но российское общество расколото: волчи законы рынка не лучше «дурного коллективизма». Просветительская функция: искусство «распространяет накопленный ценностный опыт, стандарты, способы жизни. Учит, как лучше жить, как с меньшими потерями решать жизненные проблемы». В этой области особенно «преуспела» реклама. Искусство «воспитывает, обеспечивает социализацию, приобщение молодежи к формам и способам рекомендуемого, позитивного, нравственного поведения и решения жизненных проблем». Продюсерский кинематограф чужд морализаторства. Познавательная функция искусства второстепенна по сравнению с наукой. Мифологическая функция — «важная, т.к. человек нуждается в удовлетворении потребности в иллюзиях. Это источник надежд и мифов». Гедонистическая функция: восприятие произведения искусства доставляет удовольствие, наслаждение, развлекает. Эстетическая функция: искусство «делает притягательным всё через форму, которая доставляет наслаждение в процессе восприятия, следствие — гармонизация и оптимизация нашего мира». Прогностическая функция: искусство — «зеркало прошлого, помогает осмыслить его и разглядеть получше отражение настоящего, чтобы спроектировать будущее». Суггестивная функция: бессознательное внушение идей посредством заражения эмоциями. Творческо-преобразующая функция: пройдя по пути к гармонии опытно, мы преобразуем себя и мир по этому образцу. Компенсаторная функция: искусство позволяет пережить воображаемую гармонию социальных отношений, если нам не удалось построить новый мир. Воздействие на мир переносится в область будущего, либо в виртуальное пространство безвременья. Из всех перечисленных функций в большинстве продуктов аудиовизуальной культуры реализуется гедонистическая, суггестивная,

мифологическая и компенсаторная функции. По остальным параметрам «нервная система общества», которой является экранная массовая коммуникация, почти дисфункциональна.

Творчески-преображающая дисфункция экранных искусств проявляется во влиянии на душу реципиента. В.В. Бычков определил реципиента как «эстетического субъекта, который является инициатором и носителем любой эстетической активности, будь то восприятие или творчество, т.е. первопричина эстетического отношения» [4, с.91]. Первым зрителем кинофильма является творец его замысла, в его воле — превратить любой предмет в эстетический объект. В экранных искусствах субъект творчества особенно работает для субъекта восприятия, для массовой аудитории. Сущностная характеристика реципиента — наличие у него эстетического вкуса. Эстетический вкус отличен от обыденной оценки «нравиться — не нравиться». Он лежит в основе эстетической культуры реципиента, способствующей нравственному совершенствованию и духовному обогащению. Эстетический опыт есть опыт полноты жизни, опыт гармонических отношений с миром, природой, самим собой. Но, будучи не доступен серой массе прагматично и утилитарно настроенных людей, эстетический опыт может псевдообогатить, способствуя замыканию субъекта в себе, возникновению болезненной реакции на абсурдность и дисгармонию в мире, чувства непереносимости жизни и влечения к смерти. Субъект, уверовав в мечту, впадает в состояние прелести. Преподобный Амвросий, старец Оптиной Пустыни, писал: «Потребно нам иметь более всего смирение искреннее пред Богом и перед всеми людьми и более бояться и остерегаться самомнения, и тщеславия, и самого тонкого, что мы стяжали нечто духовное. Особенно бойся верить внешнему и внутреннему свету и искусительным блистаниям» [6, с.158].

Последствия прелести в том, что осуществляется либо бегство от жизни в иллюзорную свободу экранного пространства, либо построение постмодернистских утопических демиургических арт-проектов, арт-практик, когда собственная жизнь смешивается с искусством. Постмодернизм как мировоззрение легитимизирует воображаемые дискурсы: возникает «контрфактическая эстетика» [8, с.299]. В контексте концепции симуляции происходит крушение реальности как таковой, её место занимает, по Ж. Бодрийяру, «гиперреальность» — виртуальный результат симулирования реального, не претендующий на статус онтологии [9, с.544]. Онтология выступает как результат ментальной объективации смыслообразующей метанаррации — «большого рассказа» — той или иной культуры или эпохи. Квазионтологический плюрализм реализует себя в коммуникативных играх «мертвых субъектов» (парадигма «смерти субъекта» Р. Барта) с «украденными», или «скончавшимися» объектами. Человеческая жизнь превращается в перформанс-спектакль, где значимо только настоящее действие, актуализирующее социокультурно ангажированные виртуальные смыслы.

Антиномизм эстетического сознания, особенно ярко проявившийся в практике постмодернизма, разрешается только на религиозном уровне, в Православии. По словам П.А. Флоренского, «всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит предмету веры... Культура, как свидетельствует и этимология, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура» [12, с.38-39]. Таким образом, эстетический субъект, устремленный к духовному обогащению, бывает понуждаем в условиях постмодернистских игр с реальностью определиться в вере.

Сотворчество советского зрителя не привело его к пересозданию-преображению реальности, общества и себя, как мечтали советские киноклассики. Традицией же стало отношение к экранным искусствам как источнику откровения, могущему преобразить личность. Игры с идентичностью сделали произведение экранного искусства постмодернистской площадкой для экспериментов с нравственностью, экранным артефактом, исследующим «безграничные пределы» человеческих свобод в виртуальном «безопасном» пространстве. Между тем, святые отцы Православной Церкви нас предупреждают, что духовная жизнь не есть только цепь возвышенных мыслей и дивных сильных переживаний, какие могут появиться и не

от воздействия Святого Духа Божия. Преподобный Варсонофий, оптинский старец, писал в 1912 году: «Некоторые говорят, что ... искусства... перерождают человека, доставляя ему высокое эстетическое наслаждение. Но это неправда. Под влиянием искусства... человек, действительно, испытывает наслаждение, но оно бессильно переродить его» [5, с.294].

Имея мгновенный опыт приобщения к вечной гармонии посредством искусства, человек пожелает постоянно находиться в гармонизирующем контакте, но спасение и вечный покой — эти категории сверх пределов эстетической коммуникации. Преподобный Варсонофий писал в 1913 г.: «Поэты и художники, которые удовлетворялись только восторгами, получаемыми от искусства, подобны людям, дошедшим до портика Царского дворца, но не вошедшим внутрь чертога, хотя им и предлагали» [5, с.294]. Преподобный Варсонофий замечал: «...У художников в душе всегда есть жила аскетизма, и чем выше художник, тем ярче горит в нем огонек религиозного мистицизма» [5, с.294]. Если реципиент жаждет духовного совершенства, то он обращается не к плодам объективации художника, но к сфере духовного художества — стяжанию святости, обращаясь к Творцу, могущему преобразить тварь, т. е. человека. Новая жизнь — это жизнь в Св. Духе, а критерий правильности этой жизни — красота. П.А. Флоренский пишет: «...есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знаюки этой красоты — старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называют аскетику» [13, с.36].

Какие прогнозы относительно будущего киноискусства можно предложить в ситуации православного возрождения России? Очевидно, что творчески-преображающий потенциал экранных искусств не стоит переоценивать, но и отвергать его по-неофитски также не следует [3, 7]. Богословие культуры и теологический анализ экранных искусств — необходимое направление социокультурного анализа в целом как в плане приращения фундаментальной теории, так и в плане практическом: актуален вопрос, что и как смотреть светскому/православному зрителю? Не менее важен вопрос и о том, какова сегодня теория творчества светских создателей экранных произведений и тех, кто воцерковился 10-20 лет назад? Эстетика вновь знакомится с христианским учением о человеке, проникается этикой благодати и получает богословское обоснование [14, с.158-176].

Литература

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. 679 с.
2. Бондарчук С.Ф. Желание чуда. М.: Молодая гвардия, 1981. 220 с.
3. Будзик С. Божественное измерение драмы. Теодраматика Ханса Урса фон Бальтазара // Будзик С. Драма искупления: Драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. фон Бальтазара и Р. Швагера. М.: Издательство Францисканцев, 2017. 477 с.
4. Бычков В.В. Эстетика. М.: Проект, 2003. 384 с.
5. Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев в 2 т., Т. I. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 2003. 686 с.
6. Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев в 2 т., Т. II. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 2003. 590 с.
7. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: «Прогресс-Традиция», 1998. 416 с.
8. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетея, 2000. 347 с.
9. Можейко М.А. Онтология // Постмодернизм. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
10. Пивоев В.М. Философия культуры. СПб.: Издательство Юридического института (СПб.), 2001. 352 с.
11. Пондопуло Г.К. О художественных границах кинематографа. (Синтетическая природа кинообраза). М.: ВГИК, 1967. 33 с.
12. Флоренский П.А. Соч. в 4 т., Т. I. М.: Мысль, 1994. 797 с.

13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
14. Ходр Георгий, митрополит Гор Ливанских. Призыв Духа. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 284 с.
15. Эйзенштейн С.М. избранные произведения в 6 т., т.2. М.: искусство, 1964. 568 с.

Зимова Н.С.¹, Фомин Е.В.²

Особенности трансформации религиозных практик в сети Интернет

¹ *Высшая школа современных социальных наук (факультет)*

Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

² *Высшая школа современных социальных наук (факультет)*

Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

Аннотация. В статье рассматривается, как религиозные верования и практики проникают в цифровую среду и взаимодействуют с ней. На основе теории Х. Кэмпбелл анализируются то, какими способами религия практикуется верующими в сети Интернет. Нами показано, что переплетение онлайн и офлайн верований может порождать новые эмерджентные цифровые религии.

Главным положением является тезис о том, что сетевая религия может быть описана пятью важнейшими характеристиками: сетевое религиозное сообщество, конструируемая религиозная идентичность, сменяемость религиозных авторитетов, конвергентность религиозных практик, многомерность религиозной реальности. Анализ сетевой религии позволяет сделать вывод о том, что сегодня верующие, активно использующие интернет, менее жестко отождествляют себя с конкретной общиной, вступают в различные религиозные онлайн сообщества, по-новому позиционируют себя перед другими верующими, наделяют сакральными свойствами аккаунты религиозных лидеров, общаются со священниками, а также молятся, скорбят, дискутируют, общаются и совершают службы в сети Интернет.

Ключевые слова: религия, сетевые религии, цифровые религии, информационное общество, цифровизация религиозной жизни.

Zimova N.S.¹, Fomin E.V.²

Typical features of religious practices transformation on the Internet

¹ *Higher School of Modern Social Sciences, Lomonosov Moscow State University*

² *Higher School of Modern Social Sciences, Lomonosov Moscow State University*

Abstract. The article discusses how religious beliefs and practices penetrate the digital environment and interact with it. The ways believers practice religion on the Internet are analyzed on the basis of H. Campbell's theory. The interweaving of online and offline beliefs is likely to give rise to new emergent digital religions.

The main thesis is that network religion is characterized by five important features: networked community, storied identities, shifting authority, convergent practice, and multisite reality. According to the analysis of the network religion, currently, believers who actively use the Internet identify themselves with a particular community less rigidly. They rather join various religious online communities, present themselves differently in different groups, give sacred properties to accounts of religious leaders, communicate with priests, as well as pray, mourn, communicate and perform services on the Internet.

Keywords: religion, network religions, digital religions, information society, digitalization of religious life.

Становление постсекулярного общества, о котором рассуждали и появление которого предвосхищали социальные ученые, происходит на наших глазах. Сегодня продолжают существовать традиционные религии, различные околорелигиозные феномены, атеистические

представления. Мыслители различных направлений и школ (Ю. Харари, Ф. Уэбстер, М. Кастельс, Э. Тоффлер) по-разному представляют человеческую религиозность в мире будущего. Каждый исследователь рисует свою картину верований, их формат и место в кибермире. Их мнение едино в одном — искусственный интеллект существенно повлияет на традиционную религиозность.

М. Кастельс одним из первых проанализировал черты сетевого общества. В работе «Становление общества сетевых структур» он предвидел повышение роли интернета в жизни общества и отмечал, что интернет скорее свяжет людей, нежели разъединит, а также говорил о наступлении нового типа общества: «Интернет предвещает создание "интерактивного общества"», следовательно, изменятся сложившиеся общественные институты и все традиционные сферы жизни людей — экономическая, политическая социальная, духовная. Он также показал, как изменяются, сжимаются понятия времени и пространства, что ведет к созданию «пространственных потоков», «вневременного времени» и «размыванию образа жизни».

Х. Кэмпбелл, профессор коммуникации Техасского университета, основываясь на идеях М.Кастельса, использует понятие «сетевая религия» и показывает, что изменения в религиозной жизни являются лишь частью глобальных социокультурных трансформаций. Она считает, что изучение изменений в природе религии, а именно ее перехода в цифровую среду позволяет также анализировать общение рядовых пользователей, деятельность СМИ, распределение власти, проведение досуга в социальных сетях. В статье «Анализ взаимосвязи между онлайн и офлайн религией в сетевом обществе» Кэмпбелл выделяет пять ключевых особенностей сетевой религии: сетевое религиозное сообщество, конструируемая религиозная идентичность, сменяемость религиозных авторитетов, конвергентность религиозных практик, многомерность религиозной реальности.

Сетевое религиозное сообщество

В сети интернет возникает множество социальных групп и сообществ, которые возникли благодаря информационным технологиям. Верующие отныне не связаны исключительно со своим ближайшим окружением, друзьями, родственниками. Новая сеть взаимоотношений строится исключительно на ценностном, духовном выборе индивида, он может быть членом неограниченного количества религиозных сообществ, например, в социальных сетях. Пользователи объединяются в виртуальные группы, обсуждают религиозные вопросы, молятся, скорбят. Уже в середине 2010-х появилось ныне существующее движение Гик-Буддизм. Его основатель Винсент Хорн задался вопросом взаимовлияния интернета и современного цифрового образа жизни, а также созерцательных практик буддизма. Гик-буддисты считают, что традиционные встречи верующих в реальной жизни морально устарели и скоро полностью исчезнут, поэтому они создают так называемые «облачные сангхи», виртуальные общины в digital среде. По их мнению, именно виртуальные общины способны объединять людей, не привязываясь к локации и случайному соседству. Можно быть членом одной общины или сразу десятка: все зависит желания верующего пользователя.

Конструируемая религиозная идентичность

Быть членом конкретной религиозной сетевой группы означает самоидентифицировать верующему пользователю себя в социальных сетях, представляясь членом определенных групп и сообществ. Остальные верующие и неверующие пользователи идентифицируют пользователей и на основе анализа страницы в социальных сетях формируют о нем свое представление. Здесь мы можем фиксировать новые формы управления впечатлениями о себе, превосходно впервые описанные И.Гофманом. Отчетливо наблюдать за конструированием идентичности можно анализируя странички религиозных лидеров. В социальных сетях Фейсбук, Инстаграм, ВКонтакте зарегистрированы профили Далай-ламы XIV, Патриарха Кирилла, папы Франциска. Можно с ними вступать в дружбу, лайкать (одобрять) и комментировать их посты, отправлять им сообщения. На лидера тибетского буддизма Далай-ламы XIV в Твиттере более 19 млн. подписчиков и более 13 млн. в Фейсбуке. В этих аккаунтах каждый день публикуются его посты о толерантном отношении к ЛГБТ, поддерживается развитие искусственного интеллекта, клонирования человека, что во многом объясняет его

популярность. Религиозные лидеры выражают свое мнение по важным мировым новостям, делятся мнением о политической жизни. Сконструированная религиозная идентичность может активно влиять на мысли и действия последователей. Страницы религиозных лидеров в социальных сетях становятся священными для их последователей-подписчиков.

Смешанность религиозных авторитетов

Связана с тем, что ранее неизвестные религиозные течения получают возможность свободно действовать и пропагандировать свои идеи. Власть над умами и душами больше не принадлежит конкретному религиозному лидеру или доминирующей религии, истина перестала быть узурпирована. Это порождает конкуренцию традиционных религий и новых религиозных движений. В 2010 году студент факультета общественных наук Уппсальского университета Исаак Герсон основал Миссионерскую церковь копимизма (от англ. *copy me* — «копируй меня»), которая в Швеции была официально признана религией в 2011 году. Согласно официальному сайту движение не признает богов и считает священным обмен информацией: «Копирование информации — священный акт. Копирование и совместное использование информации — наше религиозное право, обязанность и религиозный долг». Основные догмы копимизма: интернет священен; программные коды законны; знания принадлежат каждому; поиск знания — священное действо; круговорот знаний — священное действо; копирование — священное действо; коммуникация — священное действо. По сведениям на 2019 год схожей в идейном плане является Шведская пиратская партия, которая занимается защитой прав интернет пользователей. Аналогичным движением, провозгласившим Бога технологичным, является Терасем. Оно ведет свою историю от фонда Terasem Movement Foundation, Inc (TMF), который был зарегистрирован в США в 2004 г. Главной миссией приверженцы Терасем считают продвижение идей об этическом использовании нано- кибертехнологий для достижения человеком бессмертия в качестве сгустка информации: «Никто не умирает, пока сохраняется информация о нем. Они просто находятся в состоянии «кибернетического биостаза». Будущая технология «mindware» позволит, при желании, возродиться до здоровой и независимой жизни». Как и положено религии, движение имеет свои заповеди. Их четыре: жизнь полна смысла, смерть опциональна, бог технологичен, любовь — необходимая составляющая жизни. Провозглашение бога технологическим последователи объясняют так: «Мы создаем Бога, когда мы внедряем технологии, которые становятся всезнающими, вездесущими, всемогущими». Как и у традиционной религии, у Терасем есть не только убеждения и догматика, но и ритуалы. Ежедневно все участники должны в одно время слушать радио Терасем для единения сознаний. Зимой отмечается праздник Терасем, на котором новичков повышают до новых уровней. С одной стороны традиционные религии могут использовать интернет для продвижения и укрепления своих идей, например, Ватикан выпускает популярное приложение Pore App, фиксирующее всё происходящее с Папой Фрэнсисом, рассказывая о мировых событиях с т.з. католической церкви. С другой стороны, появившиеся новые течения составляют конкуренцию и представляют угрозу существования традиционным верованиям.

Конвергентность религиозных практик

Означает исполнение религиозных ритуалов в сети. Во-первых, они теперь совершаются индивидуально, потому что получать информацию персонализировано, напрямую из компьютера или смартфона. Во-вторых, совершение религиозных ритуалов и обрядов в сети интернет воспринимается верующими как самая настоящая, не виртуальная религиозность. В 2004 году Оксфордская епархия в бенедиктинской традиции учредила благотворительную организацию i-Church. Она представляла собой онлайн сообщество, которое задумывалось как экспериментальный интернет-проект для пропаганды идей христианства. На сайте организации адепты англиканской церкви собирались для совместных молитв в чатах, дискутировали, читали религиозные блоги и общались, но проект не пользовался популярностью, в том числе из-за малого охвата пользователей. Верующим интернет помогает преодолеть пространственные барьеры. В 2009 году Д. Капралов создал Виртуальную часовню. На странице часовни можно выбрать приход; поставить свечку, если места на кандиле (церковном подсвечнике) нет, то нужно подождать, когда освободится место и поставить свою; открыть

молитвослов и помолиться за ближнего, выбрав нужное имя. На сайте звучит колокольный перезвон и «поют» птицы. Разработчик говорит, что проект сделан для людей, не имеющих возможности сходить в церковь. Однако православное сообщество эту идею не одобрило. На интернет-портал Rublev.com работает и как поисковик, и как православная энциклопедия. На сайте можно узнать, сколько осталось дней до Пасхи, прочитать выдержки из Писания, посмотреть молитву. Разработчики обещают пользователям интерактив: онлайн-общение со священниками.

Многомерность религиозной реальности

Выражается в том, что цифровая религиозность не воспринимается как исключительно виртуальная. Для верующих пользователей социальных сетей не существует принципиальной разницы между онлайн и офлайн религий, они воспринимают их не как отдельные сферы взаимодействия, а как некую единую синкретическую сферу. В информационном обществе верующие чаще общаются через электронную почту и социальные сети, чем лично. Особенно тесное переплетение виртуальной и «реальной» реальностей можно наблюдать в деятельности новых религиозных движений. Например, у движения саентологии действует своя социальная сеть Scientology network. Она поддерживает 6 языков, русский не входит, но с 7 апреля 2019 г. есть возможность включить русские субтитры. В социальной сети можно смотреть видео в записи, в прямом эфире, можно регистрироваться и заводить аккаунт, делиться видео и переписываться с друзьями-саентологами. Выпущено приложение для Android и IOS. Трансляции идут на популярных медиа-ресурсах Apple TV, Amazon Fire TV, Roku. В сервисах App Store и Play market приложение находится в разделе «развлечения» с возрастом доступа 12+. Согласно сервису Sensor Tower за сентябрь 2019 г. приложение скачало более 9 тыс. человек в мире, наибольшую активность проявили пользователи IOS из России, приложение на базе Android скачали более 10 тыс. человек в мире, наибольшую популярность приложение достигло в Мексике.

Становление и функционирование цифровой религиозности стало неминуемым в информационную эпоху. Повсеместное использование интернета и социальных сетей отражается на мире религиозных верований и практик, которые постоянно трансформируются, приобретая самые разнообразные формы. Появившиеся в XXI веке цифровые религии описываются пятью базовыми характеристиками: сетевое религиозное сообщество, конструируемая религиозная идентичность, сменяемость религиозных авторитетов, конвергентность религиозных практик, многомерность религиозной реальности. Сегодня верующие могут неограниченно создавать религиозные объединения в социальных сетях, общаться с другими верующими независимо от своего географического положения, следить за деятельностью религиозных лидеров, совершать богослужения, молиться и скорбеть в сети. Интернет позволяет стирать границы между священным и профанным, реальным и виртуальным, наделяя казалось бы обычные для обывателя сайты и ссылки на религиозных деятелей священным свойством. Это демонстрирует, что потенциал информационного, сетевого общества не исчерпан, и с развитием интернета качественные изменения в социокультурной среде продолжатся.

Литература

1. Уэбстер, Ф. Теории информационного общества / Фрэнк Уэбстер. Пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной; Под. ред. Е. Л. Вартановой. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 400 с.
2. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология, 1999. — 640 с.
3. Тоффлер Э. Третья волна — М.: АСТ, 1999.
4. Campbell H. Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media and Society*. Vol. 19. No. 1. 2016.
5. Campbell H. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society // *Journal of the American Academy of Religion*. 2012. Vol. 80, № 1.

6. Виртуальная часовня. URL: <http://www.chasovnya.msk.ru/>
7. Интернет-портал Rublev.com. URL: <http://rublev.com/>
8. Церковь Копимизма. URL: <http://kopimistsamfundet.ca/>
9. Терасем. URL: <https://terasemfaith.net/>
10. Гик-Буддизм. URL: <https://www.buddhistgeeks.org/>

Кротков Е.А.

Научный и мировоззренческий дискурсы: между истиной и верой

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Аннотация. В данном материале автор рассматривает соотношение научного и религиозного дискурсов. Последние анализируются и сопоставляются через категории «мировоззрение» и «смысл жизни».

Ключевые слова: истина, вера, наука и религия, мировоззрение, смысл жизни.

Krotkov E.A.

Scientific and worldwide discourses: between truth and faith

National research university «Belgorod State University»

Abstract. In this article, the author considers the ratio of scientific and religious discourses. The latter are analyzed and compared through the categories of “worldview” and “meaning of life”.

Key words: truth, faith, science and religion, worldview, the meaning of life.

Если не высказаны противоположные мнения,
то не из чего выбирать наилучшее.

Геродот

Обратимся, прежде всего, к вопросу о значении слова «мировоззрение». Казалось бы, вопрос вполне риторический, и обсуждать здесь нечего. И все же... По традиции мировоззрение связывают с «обобщенной системой взглядов человека на мир в целом» [11]. Так, М. Шелер, характеризуя образовательную ценность философии, усматривал ее в том, что она охватывает «мировое целое». Н.Н. Страхов определял мир как «действительность, взятую как целое». Н.О. Лосский рассматривал мир как «органическое целое», etc. Спрашивается, каково значение выражения «мир в целом»? Известно положение Л. Витгенштейна «Мир есть все то, что имеет место». Надо полагать, что к миру, составляющему объем единичного понятия «мир», относятся и все те его части, структурные компоненты, свойства и отношения, о которых человечеству еще ничего неизвестно, а предикат «целое» лишь акцентирует эту беспредельность мира. Но тогда правомерен такой вопрос: как можно составить «систему взглядов» относительно того, о чем нам известно лишь исчезающе малая его частичка? Можно, разумеется, зная, что какая-то звезда подобна нашему Солнцу, предположить, что и у нее имеются планеты. Но такой вывод по аналогии имеет своей основой какие-то точно установленные факты из конечной предметной области, в то время как в отношении «всего, что существует» точно установленных фактов нет и быть не может. Под целостностью мира имеют также в виду некое единство его частей (компонентов, элементов, уровней). Чтобы выявить это единство, необходимо иметь какое-то знание о всех его частях. Знание же о частях предполагает известными некоторые из свойств целого. Но именно такое знание о мире как целом и является в высшей степени проблематичным.

Нередко за «границами» мира или в нем самом усматривают еще некую «высшую» реальность (бог, мировая воля, абсолютная идея и др.), которая является первопричиной всего, что существует. Онтологический статус и такого рода гипотетических сущностей не вполне ясен, а убеждение в их существовании формируется вне пределов научной рациональности, ее основополагающих принципов. Таких, к примеру, как обоснованность — требование включать

в корпус научных знаний только те гипотезы и теории, которые доступны контролю сведениями эмпирического характера; принцип детерминизма, в соответствии с которым объяснения, содержащие ссылки на мистические явления или «субстанциональные» (конечные) причины, в науке не принимаются. Далее, для науки характерно «стремление к истинным теориям» (К. Поппер). Соответствие содержания научных теорий, их законов и гипотез объективной реальности достаточно уверенно контролируется логикой и экспериментом, поэтому рано или поздно специалисты приходят к относительному единству в их признании. Все эти (и другие) принципы сложились в истории науки как обобщение опыта исследования конечных хронотопов, доступных эмпирическому наблюдению. Объектом науки *de facto* является не мир как целое в его актуальной бесконечности, а то, что предлагается называть «горизонтным миром». Метафора горизонта позволяет иллюстрировать, с одной стороны, «границы» познания наукой в пределах некоторого временного интервала, а с другой — открытость научного познания для освоения все новых и новых пространств и глубин мира. Например, было время, когда теоретико-методологический арсенал науки (период классической механики) позволял проникнуть «вглубь» мироздания на уровне атомов, истолковываемых как мельчайшие частицы, и описать его «вширь» в пределах Солнечной системы. Сегодня эти границы существенно расширились, о чем мы узнаем из современной физики с ее квантово-механическими и квантово-полевыми системами и законами их движения.

Многое из того, что науке известно о доступной нам части Вселенной, вполне заслуживает доверия. Вместе с тем остается ряд вопросов, на которые астрофизики намерены ответить с помощью различных моделей, к примеру, теории космической инфляции. Любопытным выводом из этой теории является предположение о спонтанном появлении Вселенной из ничего. А это означает, что законы физики существовали до возникновения вселенной. «Иными словами, законы, похоже, не являются описанием Вселенной, а обладают неким платоновским существованием, помимо самой Вселенной. Мы пока не знаем, как это понимать», — таково заключение Александра Виленкина, директора Института космологии в Университете Тафтса (Бостон, штат Массачусетс) [1]. Уместно напомнить, что философия Платона привлекалась для понимания природы микрочастиц Вернером Гейзенбергом: «<...> они являются представителями групп симметрии, и в этом отношении напоминают симметричные фигуры платоновской философии» [2, С. 665]. Однако обращение физиков к аналогиям с метафизическими или мифологическими сущностями, непрозрачными для научной рациональности, вовсе не означает поиска ответа на вопрос о «предельных основаниях мира»: эти сущности играют роль своеобразных допущений в процессе построения теории, которым не придется онтологического статуса. «Наука в новоевропейской традиции отказалась не только от вопросов религиозного плана, но и от вопросов метафизического толка. Знаменитое ньютоновское «физика, бойся метафизики» явно выражает желание науки оставаться в своих собственных границах» [4].

Обычно религиозному мировоззрению противопоставляют мировоззрение, именуемое нерелигиозным, и при этом предполагается присутствие в нём альтернативной установки в отношении религии. Считаясь с данным обстоятельством, в дальнейшем изложении религиозное мировоззрение будет сопоставляться с мировоззрением светским (нерелигиозным). Приведем дефиниции, в которых и религиозному, и светскому мировоззрениям отводится самостоятельное онтологическое содержание. Основу религиозного мировоззрения составляют:

1. «Картина» сотворения мира и человека сверхприродной и трансцендентной сущностью — Богом, который является законодателем и спасителем всякого бытия.

2. Убеждение в том, что душа человека бессмертна, а деятельная его любовь к Творцу даёт верующему надежду на блаженную жизнь на небесах.

3. Комплекс чувств и поведенческих императивов, возникающих в сознании верующего в связи с этой убежденностью.

Основа светского мировоззрения такова:

1. «Картина» беспредельной и пребывающей вечно «естественной» Природы, в которой человек с его сознанием явился закономерным продуктом её имманентной эволюции.

2. Убеждение в том, что жизнь у каждого человека только одна («земная»), «распорядиться» которой, находясь в здравом уме, он может самостоятельно.

3. Комплекс чувств и поведенческих императивов, возникающих в сознании человека в связи с этой убежденностью.

Положения 1 и 2 принимаются субъектами религиозного/светского мировоззрения на веру — в силу недоказуемости и неопровержимости их содержания сугубо рациональными аргументами, и потому считаю возможным говорить не только о религиозной, но и о светской мировоззренческой вере. Относительно веры как внерационального основания принятия религиозного мировоззрения существует некое единство во мнениях, хотя множественность религий время от времени провоцирует неконструктивную полемику о том, какая же из соответствующих «картин мира» является аутентичной. Специфика светской веры состоит в том, что в её «картину мира» встроены сведения, почерпнутые из научных знаний, что придаёт ей некий флер рациональности. Однако положение о несотворимости, беспредельности и вечности Природы, как и тезис о невозможности посмертного существования сознания («души») человека, недоступны рациональному обоснованию: в это можно только верить.

Кроме оппозиции «религиозное — светское» широко известно противопоставление идеалистического и материалистического мировоззрений в рамках философского дискурса. Идеализм усматривает первопричину, формотворчество и энергетику всякой эволюции в духовном, бестелесном бытии, материализм же в эволюционном процессе исповедует примат бытия телесного, вещественного, «естественного».

Для любого мировоззрения характерно «подведение» всего многообразия явлений под единое, нередуцируемое к чему-либо другому и вечно пребывающее основание (Абсолют), а также «объяснение», или «оправдание», на этой основе появления и пребывания человека в мире. Р. Рорти неслучайно именовал мировоззрение «искупительной» истиной. Такая истина удовлетворяет человеческую потребность «увязать все на свете — все события, всех людей, все идеи — в некий единый контекст, который каким-то образом оказался бы естественным, предопределённым и единственно возможным», а также «единственно значимым для определения смысла человеческой жизни, потому что только в данном контексте человеческое существование будет явлено в истинном свете» [15, С. 31]. Это обстоятельство свидетельствует только об одном: такое мировоззрение не является теоретическим конструктом, оно имеет содержание, связанное с решением не столько эпистемологических, сколько экзистенциальных (смысложизненных) вопросов и сопряжённых с ними эмоционально-психических состояний личности. В. Дильтей отмечал, что мировоззрения «не возникают в результате одной лишь воли познания», и считал «великие жизненные настроения» «подпочвой развивающихся на их основе мировоззрений»: «Метафизика берет отдельные черты <...> единства живой личности и их проецирует, как единство связи, в безграничность мироздания» [5, С. 225, 254]. Весьма примечательный для нашего рассмотрения вопрос ставил И.И. Лапшин, видный деятель русской духовной культуры первой половины XX века: «Почему метафизика Шопенгауэра приняла форму монистического волюнтаризма? То есть, почему Шопенгауэр признал именно волю сокровенной сущностью вещей и почему всякая множественность индивидуальностей (множественность вещей и сознаний) представляется ему лишь видимым отображением единой мировой воли?». Ответ Лапшина такой: «Дисгармония в волевой деятельности, мучительный разлад между жадой жизни и в то же время полной неудовлетворенностью ее содержанием — вот что было источником личной трагедии Шопенгауэра; этой трагедии он придал характер мировой трагедии» [8, С. 79].

На уровне обыденного сознания проблема смысла жизни фокусируется в вопросе «Зачем я живу?». С. Франк полагал, и совершенно справедливо, что этот вопрос волнует и мучает в глубине души каждого человека. «Человек может на время, и даже на очень долгое время, совсем забыть о нем, погрузиться с головой или в будничные интересы сегодняшнего дня, в материальные заботы о сохранении жизни, о богатстве, довольстве и земных успехах, или в какие-либо сверхлические страсти и «дела» — в политику, борьбу партий и т.п., — но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший

жиром или духовно спящий человек» [15]. Однако он считал (как и другие религиозные мыслители), что вопрос о смысле жизни категорически неразрешим вне контекста религиозного мировоззрения: «моя жизнь может быть осмыслена, только если она обладает вечностью». Но разве это единственно возможное решение в границах метафизического дискурса? В светском (безрелигиозном) мировоззрении решение проблемы смысла жизни совсем не обязательно должно быть нигилистическим («Если Бога нет, то все позволено»). К примеру, смысл жизни может состоять в способе ее проживания, в практическом решении личностью вопросов «К чему стремиться?» и «Как этого достигнуть (какими средствами)?», исходя из реальных возможностей и не полагаясь на промысел божий. А это означает, что жизнь у людей складывается по-разному, и нет универсальных рецептов ее «обустраивания». Тем не менее, любой человек — при желании и наличии воли — может обрести смысл своей жизни в том, что он дает людям (созидательном трудом, творчеством), в общении с друзьями, природой и искусством [16, С. 164-165, 173-174]. В любви и заботе о детях и внуках, о благоденствии общества, в котором предстоит жить правнукам, их детям и внукам. Наконец, в личном примере мужества и человеческого достоинства, с которыми он переносит тяготы жизни и удары судьбы. Для многих людей такой *modus vivendi* не обязательно предполагает надежду на вечную жизнь и молитвенное служение, хотя их жизнь может быть преисполнена достоинством и благородством. Возможно, что религиозное мировоззрение, обещающее жизнь вечную и блаженную на небесах, в какой-то мере смягчает верующему трагизм неизбежности смерти. Однако не приводит ли такая вера к мысли о суетности, никчемности земного пути человека? Безрелигиозное мировоззрение содержит, как мне представляется, важную прагматическую истину: жизнь у человека, скорее всего, одна, и поэтому он должен распорядиться ею так, чтобы многого достигнуть и быть счастливым, и чтобы после его ухода люди вспоминали о нем с благодарностью.

Зададимся теперь следующим вопросом: сможет ли человечество уберечь нравственность и тем сохранить себя для достойного существования в будущем, не полагаясь ни на теизм, ни на атеизм? По убеждению А.А. Гусейнова, «мораль не только может быть независимой от религии или других детерминирующих её факторов. Но только такой она и может быть!» [3]. Кстати, не об этой ли «независимости» речь идёт у авторитетного христианского мыслителя современности К.С. Льюиса в работе «Просто христианство»: «Христос приходил не для того, чтобы проповедовать какую-то совершенно новую мораль. Золотое правило Нового Завета — поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой — лишь выражает коротко то, что в глубине души каждый считает истиной» [10]. Несомненно одно: среди возвышаемых религией нравственных принципов, которые принимали в ней простую и легкую для усвоения форму, есть такие (верность и незлобивость, терпимость и трудолюбие, сочувствие и независтливость и т. п.), которые и без какой-либо теистической / атеистической «редакции» имеют право быть включёнными в сокровищницу общечеловеческой морали. И нет никаких разумных оснований для того, чтобы упрекать христианство, иудаизм и ислам в намерении, говоря словами Льюиса, «снова и снова возвращать нас к простым старым принципам, которые мы то и дело упускаем из виду».

Религиозное и безрелигиозное мировоззрения являются его основными разновидностями, которые следует отделять, от теистического и, соответственно, атеистического прозелитизма. Религиозный человек верит, что бог есть, а безрелигиозный человек не находит места богу в мире, и каждый живет с этим, не претендуя на право быть более «праведным», чем человек с иным мировоззрением. Теист же претендует на то, что таким правом обладает только он, а атеист убежден, соответственно, в обратном. Более того: теист полагает, что безрелигиозного человека необходимо «излечить», т.е. приобщить его к своей вере, а атеист, соответственно, стремится убедить в иллюзорности мировоззрения верующего человека. А если «обращение» не удастся, они считают своим долгом каким-либо образом указать своим «пациентам», что те якобы губят свою собственную жизнь или душу, и, кроме того, потенциально опасны для общества.

Мировоззрений много, но важно признать, что среди них нет, и не может быть «пригодного» для всех, «единственно верного». При этом проблема не в том, что одна

мировоззренческая позиция доказывается правильно, а другая — неправильно (или наоборот), а в том, что у полемизирующих сторон не существует единого поля аргументации: те положения, которые в качестве аргументов представляются несомненно истинными для одних, не признаются в качестве таковых другими, и любая дискуссия оказывается неконструктивной. Данное обстоятельство послужило В. Дильтею поводом заявить: «Борьба мировоззрений между собой ни в одном основном пункте не увенчалась победой одного из них. История производит из них отбор, но великие типы их сохранили всю свою силу, недоказуемые и неразрушимые. Они не могут быть обязаны своим происхождением тому или иному доказательству, ибо никакое доказательство разрушить их не может» [5, С. 220, 225]. Дильтей осознавал, надо полагать, что борьба мировоззрений нередко оказывалась «пусковым механизмом» для политических и военных конфликтов, являлась их идеологическим сопровождением. Уместно напомнить: принадлежность к иной вере в иные времена считалась (да и ныне нередко считается) не меньшим злом, чем просто безверие. А ведь И. Кант предупреждал нас: «религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры» [7, С. 178]. Идеологи религиозных организаций нередко интерпретируют подобного рода явления как неизбежное столкновение божественных и сатанинских сил, и на этой основе культивируют фанатизм и оправдывают любую жестокость. В современном мире причастность дискурса религиозного фундаментализма к развязыванию вооруженных конфликтов — далеко не рудиментальное явление. Очевидна его связь с нынешней конфликтной ситуацией на Ближнем Востоке, Алжире, Пенджабе и т.д. Духовный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи в своё время призывал свой народ готовиться к войне, сообщил «Интерфакс»: «Если мы считаем себя воинами двенадцатого имама, то должны быть готовы к войне под руководством Аллаха и с его невидимой помощью мы сделаем так, что исламская цивилизация восторжествует на мировой арене. Это наша судьба», — заявил аятолла [6]. Полагаю, что только как фактор «морально доброго образа мыслей» и «доброго образа жизни» (И. Кант), а не в качестве аргумента в противостоянии политических амбиций, «религиозность» и «гуманизм» оказываются вполне совместимыми понятиями. Впрочем, некоторые формы безрелигиозного мировоззрения также использовались в антигуманных целях (метафизика «воли к власти» — в идеологии 3-его Рейха, «скрещенный» с диалектикой материализм — в идеологии большевизма, etc.). В этом плане теизм и атеизм, равно как идеализм и материализм (в их коммуникативном формате), с присущей им интенцией «победить», «искоренить», «вытеснить», не вписываются в модель консонансного социального бытия. Поэтому желательной была бы такая ситуация в обществе, когда аргументы мировоззренческого характера не принимаются в статусе решающего довода в обосновании регулятивов и ценностей общецивилизационной значимости.

Контрпродуктивны и призывы «покончить раз и навсегда» с религиозной верой либо, напротив, с безверием. Если эти мировоззрения исключают расовое, этническое или социально-классовое превосходство одних людей над другими, не наносит вреда здоровью людям и не угрожает их жизни, оно может позитивно повлиять на нравственное и психическое здоровье личности. К примеру, христианский религиозный дискурс может оказаться хорошим психотерапевтическим средством против синдрома «осатаневшей самости» (Ф.М. Достоевский), т.е. безбрежного эгоизма, цинизма и своеволия, а также средством психологической компенсации несбывшихся надежд и невосполнимых утрат личности. А безрелигиозное мировоззрение способно блокировать потенциал безграничного ее самоуничтожения и атрофию социальной активности.

И. Кант в «Критике чистого разума» пришёл к выводу, что любые попытки рационально обосновать метафизическую истину приводят к логическим тупикам и теоретическим несуразицам. В своём же учении о нравственности («Критика практического разума») Кант признаёт необходимость обращения к вере в существование Бога как духовной опоры личности в её усилиях следовать своему нравственному долгу. Нет ли здесь противоречия? Полагаем, что нет, в чем убеждает нас А.В. Луначарский, считавший Канта «настоящим отцом прагматизма»: «Мы ничего не можем утверждать о боге с точки зрения познающего разума. Но так как о нем,

как абсолютно непознаваемом, можно так же мало отрицать, как и утверждать, то с точки зрения <...> благочестивой надежды на потусторонний верховный миропорядок, о нем можно утверждать все, что полезным покажется человеческому сердцу» [9]. В этой амбивалентности Кант отразил компартиментальность и, одновременно, взаимодополнительность дискурса науки и мировоззренческого дискурса в европейской культуре, её научно-рационального и экзистенциально-прагматического модусов. Данное обстоятельство вполне объясняет тот факт, что многие выдающиеся учёные сочетали представление о боге как мудром и благом устройтеле Вселенной с убеждёностью в неограниченных возможностях научного метода получать истинное знание о природе (Б. Паскаль, И. Ньютон, М.В. Ломоносов, К. Линней, М. Фарадей, Л. Пастер, М. Планк).

Каждый человек волен идти по жизни с понятной ему и родственной его душевной организации «искупительной» истиной, и никто не должен понуждать его к какому бы то ни было «аутентичному» мировоззрению. В этом заключена суть мировоззренческой толерантности как уважительного отношения к людям с иным мировоззрением. Ее антипод — мировоззренческая интолерантность, то есть агрессивное отношение к людям с иным мировоззрением на основе убеждения в том, что только мое (наше) мировоззрение правильно и допустимо. Мировоззренческий дискурс, который пытается подвергнуть остракизму любые другие «искупительные» истины, является орудием духовного насилия, дискурсом власти. Такой дискурс рано или поздно становится самодовлеющим в обществе, а за попытки противостоять ему человек может лишиться свободы и даже самой жизни. Безальтернативный способ коммуникации между субъектами различающихся мировоззрений мне представляется таким, когда её участники оказываются способными к соблюдению мировоззренческой толерантности: «Слышать друг друга, и при этом обойтись "без драк на меже", с этой точки зрения, можно лишь при обоюдном допущении, что "может быть, я прав, или, может быть, ты прав, или никто из нас, или, неизвестным для нас способом, мы оба правы вместе"» [7].

Вместе с тем, толерантность может иметь место лишь в условиях, когда у ее субъектов — людей и социальных общностей с расходящимися векторами сиюминутных интересов, с антипатиями, неприязнью и т.п. — имеется общая основа, позволяющая им вступить в диалог и выявить единство в сфере долговременных интересов, фундаментальных принципов и ценностей. А это, в свою очередь, предполагает их способность к обнаружению скрытых возможностей к частичной реинтерпретации своей собственной идентичности. Любое демократическое общество, увеличивая, насыщая потенциал инаковости его агентов, т.е. количество этнически, социально и психологически значимых различий, должно параллельно осуществлять упорядочение его приоритетов, в частности, решать проблему достижения «перекрывающего консенсуса» (по выражению Джона Ролза), т.е. построения небольшого, но ясно очерченного пространства базовых ценностей и норм социального бытия, совместимого с общечеловеческим. В этой связи весьма опрометчивым представляется отказ мультикультуралистов от идеи единства культур в пользу непреодолимых их различий, поскольку де конфликт цивилизаций является следствием унификационных практик западных стран, инструментом обретения глобальной гегемонии США. «Такие попытки ведут к тому, что в социальных науках и философии Различие приобретает большую ценность, чем Тождество, а политическая и правовая практика оказываются беспомощными перед лицом серьезных Вызовов, угрожающих человечеству» [17, С. 84].

Не в теории, а на практике познавшее горечь мировоззренческой нетерпимости, расизма, национального и классового эгоизма мировое сообщество вплотную приблизилось к «прозрению» координат единого (общечеловеческого) аксиологического пространства. Номинально оно представлено во многих международно-правовых документах и актах, в национальных конституциях демократических стран. Разумеется, эти координаты не являются раз и навсегда заданным условием всепланетного человеческого бытия. В какой-то мере и они будут переосмысливаться с учетом новых реалий в жизни последующих поколений. Но так ли важно, в чем философы, культурологи и теологи усматривают их источник — в антропологическом единстве человечества, в адаптационных закономерностях эволюции

социального бытия, в абсолютных теоретических интуициях, или в Слове, которое было у Бога? Во всяком случае, такой подход не предполагает отказа от столь дорогих нашему сердцу мировоззренческих убеждений на долгом и многотрудном пути к единению человечества на основе всеобщих правовых, экономических и политических принципов.

* * *

У человечества никогда не иссякнет потребность в «искупительной» истине — постижении мерцающих неопределенностью предельных оснований мироздания и непреходящего смысла скоротечной жизни в нем. Кто-то надеется получить спасение верой в единого бога (Христа, Аллаха, Яхве); другие тяготеют к многокрасочному миру языческого многобожия; третьим уютнее проживать свою жизнь в мире научного прогресса, в котором не нашлось места ни Богу, ни чудесам. Есть люди, которые предпочитают искать ответ на вопрос о том, «что нам, людям, можно и должно делать с нами самим?» обращением «к романам, пьесам и поэзии» (Р. Рорти). Но при этом на каждом из нас лежит бремя ответственности за следование ценностям и принципам, которые объединяют нас всех, определяя меру нашей человечности.

Литература

1. Виленкин Александр. Одна Вселенная или множество?: <http://galspace.spb.ru/indvop.file/49.html>
2. Гейзенберг В. Природа элементарных частиц // УФН. 1977. В.4. т.121.
3. Гусейнов А. А. Возможна ли мораль, независимая от религии? // Дни науки в Университете: Избранное. — СПб., 2007.
4. Делокаров К. Х. Закончилось ли противостояние науки и религии? // Общественные науки и современность. 1996. № 1.
5. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995.
6. Духовный лидер Ирана ... : <http://newsru.com/religy/11jul2012/hamenei.html>
7. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
8. Лапшин И. Шопенгауэр // Энциклопедический словарь. Издание Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — СПб., 1903. Т. XXXIXA.
9. Луначарский А. В. Идеализм. <http://lunacharsky.newgod.su/lib/ot-spinozy-do-marksa/idealizm>
10. Льюис К. С. Просто христианство: http://www.goldentime.ru/hrs_lewis_1.htm
11. Мировоззрение // Философская Энциклопедия. В 5 т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. Константинова. 1960-1970.
12. Панич Алексей. О пользе и вреде скептицизма для философии: <http://www.scorcher.ru/art/theory/scepticism/scepticism2.php>
13. Познанский Д. Цивилизационная несовместимость // Политический журнал. 2008. №4 (181). 11 марта.
14. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. №3.
15. Франк С. Смысл жизни: <http://www.ref.by/refs/90/39253/1.html>
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
17. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Вып. 11. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.

Крупкин П.Л.
Разметка сакральной сферы у жителей окрестностей объекта
всемирного наследия «священная скала Гебель-Баркал»,
Судан, долина Нила

Центр Изучения Современности

Аннотация. Представлены результаты картирования религиозного аспекта сакральной сферы жителей окрестностей объекта всемирного наследия «Священная скала Гебель-Баркал» в Судане, в котором презентационный суфийский слой представлений (Аллах — Пророк — шейхи) мирно дополняется глубинным слоем с культом предков и магией.

Ключевые слова: карта, сакральная сфера, суфизм, культ предков, магия, Судан.

Kroopkin P.L.
Sacred sphere mapping for inhabitants of vicinities
of the world heritage site “Jebel Barkal” in Sudan, Nile valley
Centre for Modernity Studies

Abstract. The paper presents mapping of notions of the religious aspect of the sacred sphere of inhabitants of the vicinities of the World Heritage Site “Jebel Barkal” in Sudan, where the front layer of Sufi Islam (Allah — Prophet — sheikhs) enriched by deeper layers with the ancestor worship and magi.

Keywords: map, sacral sphere, Sufism, cult of ancestors, magic, Sudan.

Введение

Понятие сакральная сфера индивида (СС) было введено П.Л. Крупкиным и С.Д. Лебедевым [1] для моделирования понятий с высокой степенью эмоционального отклика человека при их профанировании. Примером таких понятий являются мать, родина, бог, в которого человек верит, etc. Понятно, что содержимое СС в значительной степени определяет МойМир¹ человека, а согласованные общие структуры СС людей, входящих в некое сообщество — их коллективную идентичность [1], их и данного сообщества.

Предметом настоящего исследования является система взаимовлияния понятий, связанных с СС жителей определенной области долины Нила, которые доминируют в их обсуждениях и поведенческих паттернах.

Данные были получены методом экспертного интервью.

Контекст исследования

Выбранная область — это окрестности объекта мирового наследия «Священная скала Гебель-Баркал»², который находится в Судане, в долине



©NCAM: Скала Гебель-Баркал — вид со стороны храма Амона



©NCAM: ГБ и фреска из Абу-Симбела (Египет — 600 км вниз по Нилу от ГБ), на которой Амон изображен сидящим на троне внутри ГБ и принимающим дары от фараона

¹ МойМир / Umwelt — то, как человек воспринимает свое пространство жизни и судьбы, пространство, в котором он, живя и действуя, разворачивает свою биографию. См. подробнее [2].

² См. описание и детали на сайте Центра Мирового Наследия ЮНЕСКО: <https://whc.unesco.org/en/list/1073/>

Нила около 4-го порога. Скала Гебель-Баркал (ГБ) впервые появилась в письменной истории человечества как Южный Трон бога Амона — с момента покорения Новой Египетским царством первого королевства Куш в XV веке до н.э. Практически сразу у подножия скалы был построен храм Амона, ставший сакральным центром Куша на две тысячи лет.¹ После угасания Нового Царства Древнего Египта к X-му веку до н.э., в Напате — местности вокруг ГБ — образовался новый центр силы (второе Кушитское царство), которое к VIII-му веку до н.э. установило контроль над всей долиной Нила (так называемая 25-я династия Черных Фараонов). В столкновении с Ассирией, Куш утерял контроль над Египтом, но удержал контроль над территорией долины Нила южнее 1-го порога, где существовал до своего исчезновения к 4-му веку н.э., успешно отбиваясь от разных завоевателей Египта — строителей империй тех времен — от ассирийцев до римлян.

ГБ с храмом Амона у его подножия был сакральным центром Кушитского государства и когда его столицей была Напата, и когда столица была перенесена вверх по Нилу, в Мероэ, в VI-м веке до н.э. Царей Куша хоронили вблизи ГБ с IX по III вв до н.э. в царских некрополях, создав поля пирамид в Эль-Курру и Нури.

С V-го по XIV-й вв н.э. регион ГБ находился под контролем царства Мукурра с центром в старой Донголе — ниже по Нилу на 100 км. Правящий класс Мукурры исповедовал христианство коптского монофизитского варианта. Затем доминирующей религией региона стал ислам.



©Крупкин П.Л.: ГБ и пирамиды 2-го царства Куша

В настоящее время территория заселена арабоязычными жителями, которые очень религиозны и исповедуют ислам в суданском суфийском варианте, в чьей экономической деятельности традиционный уклад на основе поливного земледелия занимает значительную долю. В Кариме — поселении около ГБ — находится Факультет Фольклора Университета Донголы, чьи преподаватели и послужили экспертной базой данного исследования.

Метод исследования

Экспертное интервью.

Результат исследования

При картировании религиозного аспекта СС можно опереться на базовые разметку, в которой дихотомия «хорошо — плохо» представляется в пространстве полюсами «Нил — пустыня», во времени полюсами «день — ночь», и в презентационном религиозном слое дихотомией «Аллах + Пророк — Шайтан». В презентационном религиозном слое также наличествуют шейхи — люди, заслужившие свою близость к Аллаху своей святой жизнью. В глубине религиозного слоя вполне просматривается стандартный африканский культ предков, а также различного рода добрые и злые духи, влияющие тем или иным образом на жизнь людей.

ГБ признается жителями его окрестностей особым местом, которое связывается с их предками и благодаря своему пограничному положению на краю пустыни, и результатами археологических работ. Самое ценное кладбище в глазах людей находится вблизи

¹ Одна из рационализаций столь быстрого признания завоевателями обнаруженного места на периферии завоеванного королевства как значимого сакрального центра их главного божества связана с идентификацией ГБ с холмом Бен-Бен одного из мифов творения древнеегипетской религиозной системы. В рамках этого мифа первоначальный океан хаоса Нун, заполнявший все пространство, настолько наскучил себе, что решил породить что-то иное в качестве своей игрушки. Он освободил от себя часть пространства, и в центре освобожденного места оказался холм Бен-Бен с богом Амоном-Ра на вершине. Амон стал расталкивать хаос далее, породив долину Нила и всех остальных богов.

ГБ. Животные (местный вариант лисы) и птицы вблизи холма имеют специальный статус — их не убивают и даже специально подкармливают.

Некоторые люди считают, что на закате ГБ — это очень опасное место как пункт концентрации злых духов из пустыни. Другие — наоборот — полагают, что проводить солнце на закате, или встретить солнце на восходе, находясь на вершине холма — это к удаче задуманного.

Вблизи ГБ находится могила / мавзолей очень почитаемого в округе шейха Вад Эль-Харсани. Долгое время данная могила и остатки храма Амона почитались женщинами округа, как места обретения фертильности.¹

Другим выделяемым местом округа является поле пирамид Нури и роща на ее краю (10 км выше по Нилу от ГБ). Считается, что там на глубине примерно 40 м похоронен шейх Озир, которого обычно представляют мусульманским шейхом при официальной презентации. Однако конспирологически, «среди своих», люди «знают», что это был иудейский пророк. Роща долгое время в прошлом была местом почитания и молитв у местных жителей.²

Заключение

Исследование показало, что ГБ и поле пирамид Нури достаточно хорошо интегрированы в систему местных верований. Данные представления можно задействовать для дальнейшего улучшения восприятия местными жителями ограничений, связанных с нуждами сохранения исторических памятников округа. В частности можно предположить, что более хорошая сохранность пирамид Нури в отличие от пирамид Эль-Курру, которые были разобраны на строительный материал в течение прошедших веков, была обеспечена именно что связью места со святостью шейха Озира.

Литература

1. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. №4. С.35–48.
2. Крупкин П.Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.

Ламажаа Ч.К.

Геокультурные образы буддийского мира современных тувинцев

*Институт фундаментальных и прикладных исследований
Московского гуманитарного университета
Калмыцкий государственный университет*

Аннотация. В статье рассматриваются геокультурные образы буддийского мира у тувинцев — представления, сформированные в тувинской культуре на сегодняшний день для описания территорий распространения буддизма, свидетельствующие о внутриконфессиональных и межконфессиональных связях буддистов Тувы и других регионов страны и мира.

Геокультурные образы делятся на зарубежные и российские. К числу зарубежных относится важнейший центр — Тибет, колыбель северного буддизма, при этом ставший фактически смещенным — тибетско-индийским («Тибет в изгнании»). Отмечается жизнь и деятельность Его Святейшества Далай-ламы XIV, который стал выступать персональным центром геокультурного образа наиболее известного направления буддизма. Соответственно,

¹ Данная практика женского паломничества была практически прекращена в результате тридцатилетней работы исламистов во времена правления недавно свергнутого президента Судана, но базовое верование все еще существует в сознании людей.

² Большое наводнение в начале 80-х смыло рощу; это, и работа исламистов, практически прекратило паломничество людей на данное место. Однако сейчас роща восстановилась, и Озир продолжает быть похороненным в этой земле, о чем жители окрестностей все еще помнят.

буддийский мир верующими воспринимается в связи с деятельностью его лидера, проповедника в изгнании, кочевого центра духовной жизни буддистов.

Рассматриваются также геокультурные образы буддийского мира в России, которые имеют для тувинцев особую значимость: российские регионы, родственные по культуре тувинцам — Калмыкия и Бурятия, а также центры буддийских общин.

Ключевые слова: Тува, тувинцы, тувинская культура, пространство, буддизм, буддийский мир, геокультура, геокультурный образ, Тибет, Далай-лама, буддизм России, буддийский регион.

Подготовлено при поддержке Российского научного фонда (проект «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения», грант № 19-18-00118).

Lamazhaa Ch.K.

Contemporary Tuvinians' geocultural images of Buddhist world

*Institute of Fundamental and Applied Research, Moscow University for the Humanities
Kalmyk State University*

Abstract. The article discusses the geocultural images of the Buddhist world among Tuvans — representations formed in Tuvan culture today to describe the territories of the spread of Buddhism, testifying to the intra-confessional and inter-confessional ties of the Buddhists of Tuva and other regions of the country and the world.

Geocultural images are divided into foreign and Russian. Among the foreign ones is the most important center — Tibet, the cradle of northern Buddhism, while it has become virtually displaced — Tibetan-Indian ("Tibet in Exile"). The life and activities of His Holiness the Dalai Lama XIV, who began to act as the personal center of the geocultural image of the most famous direction of Buddhism, are noted. Accordingly, the Buddhist world is perceived by believers in connection with the activities of its leader, a preacher in exile, a nomadic center of the spiritual life of Buddhists.

Also considered are the geocultural images of the Buddhist world in Russia, which are of particular importance for Tuvans: Russian regions related to the Tuvan culture — Kalmykia and Buryatia, as well as centers of Buddhist communities.

Keywords: Tuva, Tuvinians, Tuvinian culture, space, Buddhism, Buddhist worlds, geoculture, geocultural image, Tibet, Dalai Lama, Buddhism in Russia, Buddhist region.

Большинство населения Республики Тыва (Тува) составляет коренное население — тувинцы, что определяет значительную традиционность региональной культуры, в том числе религиозной стороны жизни. Тува вместе с Калмыкией и Бурятией считается традиционно буддийским регионом России, которые входят в буддийский мир и имеют духовного лидера за пределами страны — Его Святейшество Далай-ламу XIV. Тем самым они являются важными элементами, составляющими мультикультурность российской культуры, сложность идентификационной карты россиян, межконфессиональные и внутриконфессиональные связи. Поэтому исследование религиозной жизни буддистов России представляет собой вклад в изучение современного состояния российской идентичности.

Наше исследование обращено к теме геокультурных образов — представлений, сформированных в культуре для описания каких-либо реальных пространств (территорий, местностей, регионов, стран и пр.) (Замятин, 2006: 63). Геокультурные образы выражают определенное мировидение культуры, в свою очередь они оказывают влияние на формирование и развитие самой культуры, определяя ее ориентиры, уточняя вопросы самоидентификации представителей культуры.

Проблема геокультурных образов буддийского мира у тувинцев (как в истории, так и в современности) практически не поднималась в научной литературе, несмотря на значительное число работ по буддийским основаниям тувинской культуры, по вопросам идентичности тувинцев и их представлением о других народах, которые затрагивают близкие, смежные вопросы (Ламажая, 2019: Электр. ресурс).

Шаманизм и древние культы долго сохраняли (и до сих пор сохраняют!) для тувинцев свое значение, особенно в ряде районов. Тем не менее, такая особенность буддизма как приспособляемость к культурам различных стран, где он распространяется (Берзин, 1992: 11), позволила ему укрепиться в Туве и приобрести «тувинскую» форму, синкретизировавшись с шаманизмом. Синкретизация религий — это достаточно сложный и длительный процесс, успешность которого обусловлена тем, что на место прежних божеств становятся святыне новой религии с аналогичными функциями (Хомушку, 2010: 263). Буддизм прошел в Туве также подобный путь, что и позволило ему укорениться в тувинской культуре.

Укрепление буддизма на территории Тувы пришлось на период, когда край был присоединен к Цинской империи Китая (вторая половина XVIII — начало XX в.). Условия, в которых оказалось население, сохраняли консервацию пространственного миропонимания тувинской культуры. Китайская администрация во внутренние дела тувинского населения не вмешивалась, управление осуществлялась через Монголию и с помощью наместников из числа местной знати, от тувинцев в целом империи лишь требовались в первую очередь налоги (История Тувы, 2001: 216–217). Поэтому край оставался замкнутым от внешнего мира, тувинские племена существовали разрозненно, в том числе, будучи разделенными китайским административным устройством и приписыванием к определенным хошунам. Культура оставалась «замкнутой» на понимании, прежде всего, своего локального мира. Тем не менее, общие пространственные ориентиры в культуре были. Пространство и время тувинцев были максимально конкретны и предметны, характеристики макрокосмоса переносились на микрокосмос, выражаясь в особом понимании структуры жилища, его сторон и должного поведения. В такой культуре, локальной, замкнутой, буддизм, вписавшись в картину мира, трансформировал ее мифологию и в том числе понимание пространства. Культы неба и земли были переосмыслены и дополнены новыми идеями в соответствии с принципами буддийской космологии и учением о трех мирах или сферах: чувственным миром, миром форм и миром неформ, которые населялись разными существами. Представления о трех сферах соотносились с различными стадиями измененных состояний сознания и содержательными аспектами буддийской йоги, но содержали теорию традиционной космографии и основной частью сангхи воспринимались в качестве реального знания, т. е. землеописания (Буддийский взгляд на мир, 1994: 101–102). При этом, будучи аналогом свода географических знаний, буддийская космография, тем не менее, не была отражением географических реалий (там же: 103).

В XX веке жизнь религий, как мы знаем, была тяжелой и наполненной трагическими событиями. В начале века буддизм, оставаясь официальной религией Тувы, сыграла существенную роль в создании и укреплении государственности — Тувинской Народной Республики, провозглашенной в 1921 г. Однако, с 1929 г., после Пленума ЦК ТНРП, когда партийная власть лишила сангху поддержки и собственности, фактически стала внедряться политика замены религии на коммунистическую идеологию. Буддизм и его служители подверглись гонениям, даже большим, чем шаманы, поскольку монастыри рассматривались как трибуны для провозглашения реакционных идей ламами (Монгуш, 2001: 105–106). Хурээ были уничтожены, ламы ограничивались в деятельности все больше, а впоследствии стали ссылаться и физически уничтожаться. Процесс секуляризации затем сменился процессом атеизации, который стал частью внутренней политики республики, в 1944 г. вошедшей в состав СССР. Тем не менее, продолжались неофициальная деятельность хурээ и молитвенных домов, контакты тувинских лам с бурятской сангхой. Буддийская культура тувинцев не исчезла полностью, она была лишь вытеснена на несколько десятков лет на периферию общественной жизни и при определенных условиях в конце века была возвращена, позволив верующим осознать геокультурную приобщенность к буддийскому миру.

В постсоветское время с его свободами религиозная жизнь вошла в общие процессы национального возрождения и стала активно развиваться. Особо значимой вехой для Тувы стал визит в республику в 1992 г. Далай-ламы XIV, в ходе которого он преподавал буддийское учение десяткам тысячам верующих. Этот визит хотя и был кратковременным, а также остался в истории республики единственным, тем не менее, стал мощным толчком в деле возрождения

буддизма (Монгуш, 2010: 142). Он установил и связи между буддистами Тувы и Тибета, а также вдохновил верующих республики на дальнейшие шаги по возрождению религиозности.

Современное состояние религиозности в Туве характеризуется устойчивой положительной динамикой: увеличением числа религиозных буддийских организаций, строительством храмов на месте разрушенных, увеличением количества буддийских ступ — субурганов, постепенно растущим числом тувинцев, причисляющих себя к буддистам. В публикации 1998 г. О. М. Хомушку отмечала наличие в Туве 13 зарегистрированных буддийских организаций в составе 26 религиозных (Хомушку, 1998: 108). В 2000 г., по сведениям М. В. Монгуш, на территории Тувы действовало уже зарегистрированных 20 буддийских организаций, из общего числа 44 религиозных организаций (Монгуш, 2001: 137). На июнь 2019 г., по данным Министерства юстиции РФ, буддийских организаций насчитывается 22 из общего числа религиозных организаций — 58.

Данные социологических опросов разных авторов по религиозной принадлежности тувинцев показывают различные цифры. По сведениям О. М. Хомушку, в 1996 г. буддистами себя называли 52% тувинцев, при том, что шаманистами — 19% (Хомушку, 1998: 108). В 1999 г. автор насчитала 49,27% буддистов (Хомушку, Электр. ресурс). В 2001 г. в исследовании В. С. Донгак была получена цифра 82,5% буддистов среди тувинцев (Донгак, 2003: 24), а у З. Ю. Анайбан в 2004 г. насчитывалось 80% (Анайбан, Тютхенева, 2008: 71). Расхождения в цифрах З. В. Анайбан объясняет разными методиками опросов. Она подчеркивает, что в любом случае очевиден рост религиозной активности населения, и прежде всего — буддизма (там же: 70–71). Значимость религиозной принадлежности растет и среди молодежи. Так, например, в 2015 г. З. В. Анайбан в социологическом опросе молодежи Тувы зафиксировала, что 83% молодежи тувинской национальности называют себя буддистами (Анайбан, 2017: 169).

Новые условия позволили тувинцам расширить пространственную картину мира и «оживить» свой религиозный центр: увидеть лично легендарного буддийского иерарха, принимать тибетских учителей, а также самим выезжать за границу на буддийские учения. Важнейшим итогом такого «оживления» стало осознание своей причастности к миру буддийской конфессии и формирование геокультурных буддийских образов. Мы их делим на зарубежные и отечественные.

Главным зарубежным геокультурным образом для буддистов Тувы, разумеется, в первую очередь стал Тибет, колыбель северного буддизма, откуда религия и пришла в республику, духовных наставников которых признают буддисты Тувы, Бурятии, Калмыкии. Однако, в 1959 г. Тибет был оккупирован Китаем, глава страны и высший иерарх церкви Далай-лама XIV был вынужден покинуть родину и вместе с тысячами тибетцев отправиться в изгнание в Индию. Здесь он проживает до сих пор, сложив себя полномочия главы правительства, оставшись духовным лидером, и с этой страной связана уже большая часть его жизни. С тех пор фактически центр тибетского буддизма переместился в индийский город Дхарамсалу в штате Химчал-Прадеш, на южных склонах Гималаев, где и проживает община тибетских беженцев. Именно сюда и устремляются с тех пор тысячи паломников, жаждающих увидеть и услышать слова наставления от Далай-ламы. Поэтому Тибет как образ центра тибетского буддизма у тувинцев, очевидно, что также, как и у калмыков, и бурят, фактически получился смещенным — тибетско-индийским. Хотя численность тибетцев в КНР превышает число беженцев, центр его культуры считается смещенным. Для этого феномена есть даже устойчивые термины «Тибет в изгнании», «правительство Тибета в изгнании».

Важнейшим фактором этого смещения стала жизнь и деятельность в изгнании Далай-ламы XIV, который стал выступать персональным центром геокультурного образа мирового буддизма. Мирового, несмотря на то, традиция Гелугпа — направление тибетского буддизма — считается одной из множества буддийских школ. Соответственно, буддийский мир воспринимается в первую очередь не в связи с определенной локализацией, а в связи с деятельностью его лидера. И это не удивительно, учитывая особенности буддийского вероучения, направленного прежде всего на задачи самосовершенствования самого человека.

Согласно традиции школы Гелугпа каждый Далай-лама считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары — воплощением бесконечного сострадания всех будд. Оставаясь лидером тибетского народа и буддийской церкви, он своим примером показывает, что центр буддийской веры может не иметь пространственной локации, что буддизм связывается с человеческим сознанием и деятельностью, с учением о нравственности, с постоянным поиском мудрости.

Буддисты России ждут того, что лидер религии снова посетит их территории, благословит их самих, их земли и религиозные центры. Такой визит трактуется как снисхождение центра буддийской геокультуры на пространство, как подтверждение того, что эта земля освящена Учением и является неотъемлемой частью буддийской геокультуры. Однако, отношение правительства Китая к Далай-ламе остается сложным долгие годы. Официальный Пекин считает его сепаратистом и всячески противится распространению его деятельности и выступлений. Конфронтация китайско-тибетского вопроса не имеет пока перспектив для разрешения (Гарри, 2016). Это сильно осложняет жизнь российских буддистов. Более того, тувинцы, как и калмыки, и буряты, понимают свое конфессиональное отличие, меньшинство и ущемленность религиозных прав в своей стране. Это становится фактором отчуждения от центра российской политики, а также подкрепляет чувство общности буддийских республик, много лет живущих в ожидании своего пастыря. Российскими геокультурными образами буддизма для тувинцев тем самым в первую очередь выступают близкие в культурном и религиозном отношении Калмыкия и Бурятия.

Дополнительными, не столь крупными для тувинцев российскими буддийскими геокультурными образами также можно назвать образ Санкт-Петербургского храма — дацана Гунззочойнэй, а также Алтайский и Забайкальский края, Читинская и Иркутская области, где также функционируют дацаны. Разумеется, буддийские общины есть во многих городах, действуют они самостоятельно.

Значение образы имеют разные в зависимости от точки зрения. Все указанные островки буддизма — самой разной величины — в нашей стране остаются разрозненными островками. В 1991 г. была предпринята попытка провести учредительную конференцию в петербургском дацане, с тем, чтобы создать единый буддийский центр. В Москве в 1993 г. был создан Центр тибетской культуры и информации, курируемый Далай-ламой XIV, главная цель которого — возрождение буддизма в России. Тем не менее, ситуация не изменилась: каждый регион имеет свое духовное управление. Есть Буддийская традиционная сангха России и Духовное управление буддистов в Бурятии, Объединение буддистов Калмыкии и Управление Камбы-ламы в Туве (Сафронова, 2009). С одной стороны, эта разрозненность стала продолжением традиции многолетнего автономного развития буддийских общин, а с другой стороны, как пишет М. С. Уланов, буддийская идентичность в Калмыкии, Бурятии и Туве во многом приобрела черты культурной идентичности. Буддистом человек может считать себя потому, что он калмык, бурят или тувинец, который живет в регионе с буддийскими традициями и через эти традиции и национальную культуру ощущает свое духовное родство с буддизмом (Уланов, 2010: 242).

Буддийская геокультура, на сегодня представляющая собой интереснейшее глобальное явление, имеет образы реальных и смещенных пространств, зарубежных и российских. Геокультурные образы буддизма тувинцев демонстрируют нам как внутриконфессиональные, так и межконфессиональные связи, которые сегодня как укрепляют религиозную жизнь, так и усложняют ее.

Литература

1. Анайбан З. В., Тюхтенева С. П. Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М.: Институт востоковедения, 2008 217 с.
2. Анайбан З. В. (2017) Молодежь Тувы и Хакасии в XXI веке. М.: ИВ РАН, 2017. 240 с.
3. Берзин Т. Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. М., 1992.
4. Буддийский взгляд на мир / сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 461 с.

5. Гарри И. Тибетский вопрос и тибетский буддизм в Китае: реформы и конфликты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016, № 4. С. 148–173. DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-148-173
6. Донгак В. С. Этническая этничность у тувинцев: автореф. дисс. ... к. ист. н. СПб., 2003.
7. Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 488 с.
8. История Тувы: в 2 т. 2-е изд. / под ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука, 2001. Т. 1. 367 с.
9. Ламажаа Ч. К. Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/862> (дата обращения: 10.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.3
10. Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
11. Монгуш М. В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака: Национальный музей Этнологии, 2010. 360 с.
12. Сафронова Е. С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009, Т. 27. № 1. С. 73–84.
13. Уланов М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ): дисс. ... д-ра филос. н. Ростов-на-Дону, 2010. 369 с.
14. Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: б./и., 1998. 177 с.
15. Хомушку О. М. Трансформация добуддийских архетипов в процессе их взаимодействия с буддийскими представлениями в мировоззрении народов Саяно-Алтая // Тувинская письменность и вопросы исследования письменностей и письменных памятников России и центрально-азиатского региона. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию тувинской письменности: в 2 ч. / отв. ред. К. А. Бичелдей. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2010. Ч. II. 280 с. С. 260–267.
16. Хомушку, О. М. Межконфессиональные отношения в Республике Тыва: проблемы и перспективы [Электронный ресурс] // Российское объединение исследователей религии. URL: <https://rusoir.ru/03print-01/03print-01-34/> (дата обращения: 12.05.2019).

Невелёв М.Ю.

К истории одного межкультурного противостояния (опыт осмысления веры в христианстве)

*Московский государственный институт культуры
Адвокатская Палата Московской области*

Аннотация. Доклад посвящен проблемам межкультурного и межконфессионального противостояния и взаимовлияния. Отправной точкой в исследовании является попытка переосмыслить роль веры в системе ключевых положений христианской доктрины. Исследование основывается на предположении о наличии связи между некоторыми особенностями христианского подхода к проблеме мира и человека и формированием специфического терминологического аппарата в процессе развития и осмысления в европейской культуре религиозного опыта. Далее рассматривается влияние европейской мыслительной парадигмы на другие культурные регионы в ходе межкультурного взаимодействия. Переоценка роли веры в христианском учении влечет необходимость переосмысления роли данного концепта во всей системе знаний о религии и о природе религиозного чувства. В работе указаны направления проводимых исследований, виды исследований, представлены некоторые их результаты. Сделаны общие выводы, важные для осмысления религиозного опыта и религиозных институтов в обществе Позднего Модерна.

Ключевые слова: религия, вера, религиозная вера, верование, религиозный опыт, религиозный дискурс, межкультурное взаимодействие, статистический анализ текста.

Nevelev M.Yu.

On the history of one intercultural confrontation (experience of understanding faith in Christianity)

Moscow state Institute of Culture, lawyer Chamber of Moscow region

Abstract. The report is devoted to the problems of intercultural and interfaith confrontation and mutual influence. The starting point in the study is an attempt to rethink the role of faith in the system of key provisions of Christian doctrine. The study is based on the assumption that there is a connection between some features of the Christian approach to the problem of the world and man and the formation of a specific terminological apparatus in the process of development and understanding in the European culture of religious experience. The influence of the European thinking paradigm on other cultural regions in the course of intercultural interaction is further considered. Reassessment of the role of faith in Christian teaching entails the need to rethink the role of this concept in the entire system of knowledge about religion and the nature of religious feeling. The paper indicates the direction of research, types of research, presents some of their results. The General conclusions important for comprehension of religious experience and religious institutions in the society of the Late Modern are made.

Keywords: religion, faith, religious faith, belief, religious experience, religious discourse, intercultural interaction, statistical analysis of the text.

Всякое традиционное верование, можно предположить, само когда-то являлось нарушением традиции. Можно попытаться заглянуть за край и задаться вопросом: а всегда ли традиционное верование было собственно верованием. Одно из самых невероятных проникновений новизны в строй традиции связано с историей употребления самого слова «верование» («вера»), которое в значении «религиозная традиция» само носит исторический характер и является наследием одной, исторически весьма определенной традиции.

Сразу отметим, что такое употребление характерно сегодня не только для русского языка, и не только для языков европейской культуры, сегодня это общее правило, как будто бы не знающее границ между языками, культурными традициями, сферами влияния той или иной конфессиональной общности. И оправдание тому, что мы затеяли здесь разговор об этом предмете, состоит в понимании того, что такое положение дел вовсе не является правилом, как это неявно полагается сегодня, но является редчайшим исключением из правила, повсеместно вытеснившим само правило, так что даже память об изначальной естественной расстановке действующих факторов оказалась прочно заблокирована на длительный срок. Это оправдание — в стремлении сделать такое понимание сегодня достоянием научного сообщества.

Традиция, о которой идет речь, — это христианство. Рассмотрение христианской доктрины в рамках намеченной темы позволяет выявить в ней некоторую важную особенность, осмысление которой влечет переоценку ключевых моментов науки о религии и формирование нового взгляда на всю сферу религиозного.

Христианство в ряду других воспитательных и образовательных программ представляет собой исключительное явление по методу подачи своих положений.

С точки зрения метода работы с последователями всякая система такого рода (включая примитивные культы), может быть представлена в виде четырехчастной программы с последовательным по смыслу и по времени расположением частей.

Первая (собственно образовательная) часть — это анонс, презентация, «благая весть», здесь сообщается и воспринимается нечто важное о мире, о его основаниях, закладывается то, что мы назовем здесь условно субстанциальным моментом.

Вторая часть — это волевой акт, здесь полагается в основу то, что анонсируется в первой части, и принимается в качестве руководства к действию, это воспитание и самовоспитание, то есть собственно воспитательная часть.

Третья часть — это демонстрация и отладка, здесь осуществляется действие по определенным правилам и достижение определенных результатов (субстанциальный момент в действии в разных приложениях).

Четвертая часть — верификация — проверка истинности избранного пути с точки зрения достижения декларированных целей.

Здесь мы будем исходить из того, что субстанциальным моментом для христианства является именно вера.

Краткий обзор философских и религиозных систем показывает, что определенная точка зрения на мир всегда предполагает собственную декларацию субстанциального момента: вода, воздух, апейрон, атомы и пустота, число, гомеомерии, нус, логос, карма, дхармы, дао, инь-ян, вера, идея, материя, воля — это и многое другое в разные эпохи и в разных регионах рассматривалось людьми в качестве основы мироздания. До верификации дело доходило не всегда.

Уникальность и неповторимое своеобразие христианства, сыгравшее вероятно определенную роль в его судьбе, состоит в том, что все этапы, в том числе последний, отвечающий за достоверность результата и убедительность выводов, открываются здесь разом, одним и тем же ключом, и на каждом этапе обнаруживает свое действие непосредственно субстанциальный момент.

Обратим внимание, что полагание разума, идеи, знания или порядка в качестве руководства к действию не то же самое, что каждое из этих четырех: не разум сам по себе, не идея, не знание и не порядок, это в основе своей волевой акт.

Однако вера может быть положена пользователем как руководство к действию не иначе как путем применения самой веры. Это вера в веру, в самом полагании веры уже обнаруживается действие субстанциального момента, поскольку вера в отличие от знания, включает в себя волевое начало. «От веры в веру открывается в благовествовании Христовом правда Божия», — говорит Павел (не точная цитата) [9].

Другая важная составляющая веры: когнитивный момент. Верой может быть положено и принято за основу некоторое суждение («благая весть», «правда Божия»). Когда, говоря о христианстве, вспоминают о таких категориях как любовь и надежда, которые часто употребляются с верой в одном ряду и даже ставятся впереди веры (что, впрочем, имеет своим источником известный пассаж у Павла [8]), упускают из виду, что только вера из этих трех категорий включает гносеологический аспект и позволяет охватить и преодолеть разрыв между положениями доктрины и личными убеждениями ее сторонников. Поэтому ни любовь, ни надежда не составляют конкуренцию вере на этом участке, только вера способна обратиться на себя и стать своим собственным предметом. В то же время не случайно эти категории оказались в одном ряду: третья составляющая веры — эмоция. Вера, таким образом, троична, в вере сходятся три составляющие психической деятельности человека.

Таким образом, при некотором углублении в себя человек, внимающий христианскому проповеднику, без труда обнаруживает, что субстанциальный момент, о значимости которого заявлено в анонсе, уже давно задействован, и вера успешно применяется им самим естественным порядком.

Далее субстанциальный момент принимается в качестве руководства к действию, осуществляется жизнь под знаком веры.

На первый взгляд вера на данном этапе в силу своей вспомогательной природы как будто бы должна быть полностью заслонена своим предметом, на который она сиюминутно направлена и который в потоке жизни представляет собой переменную величину. Однако если внимательно приглядеться к апостольскому символу веры, то можно ощутить, что акт веры важен сам по себе, как бы безотносительно к предмету, он как бы сам и есть предмет: во всех сферах жизни (в церкви, государстве, семье, в быту) вменяемые лицу для исполнения обязанности должны стать теперь личными побуждениями, мотивами и желаниями. Средство из арсенала гносеологии, предназначенное для решения технической задачи (восприятия информации и обращения ее в знание), как будто бы сохраняет значимость за пределами этой задачи.

Ведь если бы речь шла только о техническом средстве, слово «вера» можно было бы опустить. Именно такое понимание и проистекающее из него требование к восстановлению

порядка, возвращающее веру в арсенал технических средств гносеологии, демонстрирует ислам, который в этом смысле представляет собой античную ревизию христианства: в шахаде слово «верую» отсутствует, там имеется слово «свидетельствую» (ашхаду), а расширенное толкование шахады добавляет к этому еще и «зная» и даже: «будучи твердо убежденным» [4, с.125]. Но в том-то и дело, что вера в апостольском символе веры — не техническое средство. Едва только начав сосредотачиваться на предмете христианской веры, наблюдатель немедленно оказывается в той складке христианского метафизического пространства, в которой триединный Бог в одной из своих ипостасей принял человеческий облик и умер, и лишь по истечении некоторого времени воскрес. Вот эти трагические часы, когда мир оставался без Бога, не забыты, и христианство, формулируя свои выводы, то и дело балансирует у опасной черты.

В этой опасной точке предмета веры нет, а есть только вера. Здесь ничего не известно о правилах жизни, они устанавливаются самим человеком, который изначально свободен от всяких правил. Его единственное бремя здесь — это вера, — вера самому себе, вера ближнему и дальнему, вера в Бога, о котором достоверно известно, что Он умирал и умер как человек, т.е. уходил безвозвратно. И это бремя в то же время благо как, безусловно, благотворно свободное волеизъявление, и оно легко, как легка свобода («Иго Мое благо, и бремя Мое легко» [2])

Покидая этот мир навсегда, Бог не оставил себе ничего из того, на что можно было бы полагаться твердо. Ему оставалось только верить и верить лишь безосновательно в то, что Его крестные муки, потом, когда Он не сможет уже влиять на ход земных дел, вызовут в человеке столь же чистое и свободное от каких-либо целевых связей сострадание, по которому как по тайному коду будет восстановлена и божественная, не связанная основанием вера, и божественная любовь к человеку, и, в конечном счете, божественная сила жизни, побеждающая смерть. И путь веры откроется для человека как путь, которым его Бог уже прошел до конца, и умер, и вот — непосредственно перед мысленным взором изумленного наблюдателя — восстает, устанавливая новый порядок в его внутреннем мире и смерть попирая. Конечно, он может отказаться от веры, но может ли наблюдатель не довести до конца замысел Бога, который он вдруг ощутил в себе самом как свое собственное устремление?

Таким образом, вера, возникнув как необходимый вспомогательный элемент в системе познания, в последующем, в процессе жизнедеятельности, осуществляемой под знаком веры, открывается как путь, завещанный Богом. Две веры встречаются, внутреннее совпадает с внешним, случайная догадка — с Промыслом.

Именно через это совмещение внешнего и внутреннего планов, макро- и микро- миров, через обнаружение божественного замысла в самой интимной и ничем не обусловленной глубине личного плана, достигается высшая степень достоверности доказательств и убедительности выводов в акте верификации, который завершается прежде, нежели начинается осознаться в качестве такового. Общее совпадает с частным, объективное с субъективным, круг замыкается под действием субстанциального момента.

Этот неожиданный разворот сокровенных тайн поименован здесь откровением. Это необычная материя: она не может быть принята субъектом для осмысления и изучения так, чтобы при этом сам субъект не оказался бы немедленно принят и заключен в стихию изучаемого и не подвергся бы со стороны этой стихии определенному воздействию в момент изучения. Эта программа всегда ориентирована на то, чтобы действовать здесь и сейчас, везде, где наблюдатель сосредотачивается на объектах этого специфического опыта (в том числе, вероятно, и там, где произносятся и прочитываются эти слова), она открывает перед ним свой разнообразный, балансирующий у опасной черты и, несмотря на это, необыкновенно привлекательный мир. Учение, представляя мир, неизбежно являет и самое себя как его неотъемлемый элемент и в самом себе — главную движущую силу мира — веру, которая непосредственно в момент представления обнаруживается как знак избрания и даже избранничества в самом ученике. Поэтому обучение христианству не есть процесс, отделенный от христианства и от исполненной христианства жизни, как предверие отделено от внутренней части дома и еще не является собственным домом, обучение с самого первого анонса включено в христианство и в христианскую жизнь, этот анонс, взятый в мгновенном вихре умопостигаемых

моментов, есть едва ли не самая суть жизни, разворачиваемой под знаком веры, т.е. одна из метаморфоз самой веры, которая здесь сама же себя и анонсирует.

Представленная картина обнаруживает исключительный творческий потенциал христианства. Мир, в котором отсутствуют какие бы то ни было правила, не оставляет выбора для какой-либо иной деятельности кроме творчества. Человеческий мир — это результат творчества («Творения»), и сам человек его главный объект. Только с этих позиций может быть понята революционная глубина этого дерзкого проекта: «Сделать обрезание в сердце...», — создать, ни много, ни мало, нового человека, — человека, у которого, по Павлу, «желание добра» и желание, «чтобы сделать оное», наконец, должны будут совпасть [10; 11].

За счет смещения временных моментов в описанной композиции вера стала больше самой себя (простого акта доверия и признания чего-либо истинным), превратилась в действующий фактор метафизического плана и далее — в культурный концепт, должная оценка которому сегодня, полагаю, все еще впереди. Это предмет, который реально был создан в творческом порыве и принят к использованию в качестве главного инструмента жизнедеятельности, в конечном счете, до такой степени вошел в духовный строй человеческой культуры, в научный и бытовой дискурсы, что даже межкультурные границы на протяжении длительного времени не позволили разглядеть его истинное происхождение.

Представленный ракурс обнаруживает особую роль веры в христианстве, понимаемой изначально именно как простой акт доверия и признания чего-либо истинным, и демонстрирует столь глубокую ее связь с евангельским сюжетом и неоплатонической традицией, то есть с узнаваемыми знаками исторического времени и места, что, даже не углубляясь в изучение аналогов европейской веры в иных культурах, уверенно можно утверждать, что такую веру мы не обнаружим здесь при всем старании.

Объем данной статьи не позволяет представить доказательства правильности сделанного предположения в должном объеме. Поэтому я вынужден ограничиться только кратким перечислением этих доказательств и тех специальных областей знания, откуда они могут быть почерпнуты.

Первое, куда мы обращаемся для того, чтобы найти подтверждение указанному предположению, это сравнительное языкознание.

Исследование здесь должно быть направлено на выявление особенностей употребления словесных знаков, используемых для обозначения такой составляющей религиозного опыта как вера и производных понятий, таких как «верование», «вероисповедание», «верующий» в различных грамматических формах, в том числе в глагольной форме, в европейских языках, с одной стороны, и в языках народов иных культурных традиций, с другой.

Ведь если относительно понимания роли веры в религии восточное сознание испытало некоторое влияние со стороны европейской культуры, то в восточных языках, несомненно, должны сохраниться следы навязывания европейского образа мышления. Еще большую информацию в этом плане могут дать древние языки.

Подобные исследования проводятся, результаты периодически публикуются [7, с.43-53]. В этих исследованиях были выявлены несколько важных критериев, позволяющих обнаружить отличие положения дел в данной области в христианской среде от такового в иных культурных регионах.

Для европейских языков за незначительным исключением характерно сохранение первоначального смысла у лексического носителя, обозначающего веру религиозную (первоначальный смысл — это акт доверия), и главным показателем такого сохранения выступает наличие у соответствующего слова глагольной формы. (Верить это не то же самое, что обладать верой; при отсутствии глагольной формы можно не заметить, что за веру принимается носитель самого причудливого и неопределенного соединения смыслов, среди которых присутствие веры носит случайный или вовсе ошибочный характер). Выявлены и некоторые иные менее значимые критерии: отсутствие заимствований, значительных синонимических рядов, многозначности лексических знаков и некоторые другие. Получены интересные результаты. По указанному критерию, если брать только государственные языки

Европы и других христианских народов, обнаружены только два явных исключения из 38 (мальтийский и грузинский языки), т.е. правило соблюдается на 95%. Обследование иных регионов дает совершенно иные результаты. Так обследование регионов относительно позднего влияния христианства дало результат 50%. Что это? — исключение из европейского правила, подтверждающее его, или — «ветер с востока», обнаруживающий проявление другой, еще более древней парадигмы — вопрос, настоятельно требующий разрешения. Во всяком случае, пробная (неполная) выборка по мусульманскому региону (языки арабский, турецкий, албанский, азербайджанский, татарский, узбекский, киргизский, казахский, таджикский, персидский, малайский, индонезийский, урду) дала цифру — 15%.

Параллельно должна проводиться работа по выявлению точного насколько возможно смысла употребления соответствующих лексических носителей в древних текстах (в первую очередь, в отношении лексического знака «шраддха» — для индийской традиции, и в отношении знака «синь» — для дальневосточного региона), а также нюансов при использовании этих единиц в различных философских школах. По последнему носителю эта работа в значительной части уже проведена и отражена в справочных изданиях [6], по первому знаку тоже имеются интересные результаты. Постоянно пополняемый материал не дает основания усомниться в правильности выдвинутой гипотезы.

Другая область исследования — статистический анализ древних и современных текстов. Уже первые исследования дали хорошие результаты. Так, вероятность (частотность) появления слов с корнем «вер» в Новом Завете превышает вероятность их появления в Ветхом Завете на порядок (в 20 раз), в современном русском языке — в 4 раза, в трактате Цицерона — в 3 раза (везде брались русские переводы). Если не учитывать некоторые неинформативные слова, то, результаты получаются еще более выразительными (соответственно, — 30, 7 и 5) [7, с.51]. Также проводился статистический анализ в отношении различных способов отношений с Богом (богами), выявлена интересная динамика: вера в подобных контекстах в христианской литературе не только вырастает количественно, но и вытесняет страх [7, с.52].

Третье направление — анализ историко-философского материала. Известно, что европейская античность за незначительным исключением, связанным с работами платоников второй волны (Аркесилай, Карнеад [1, с.177]) повсеместно и тотально молчит о вере, даже в таких пассажах как защитная речь Сократа в суде против обвинения в безбожии. Данное очевидное обстоятельство также до сих пор не нашло должной оценки. Представленная гипотеза позволяет по новому увидеть и оценить давно известные в истории философии факты и тенденции: так, концепция знания в средневековом исламе представляется как одна из попыток ревизии христианских тенденций на предмет возвращения к старой парадигме. Новых оценок ждет теория двойственной истины, история многовековой дискуссии о соотношении веры и знания.

Наконец, переоценка роли веры обуславливает необходимость пересмотра общих представлений о природе религии и религиозного чувства.

Общие выводы по результатам исследований в указанных направлениях могут быть сформулированы уже сегодня, их важность для современного понимания религиозных явлений трудно переоценить. Эти исследования ясно показывают, что так называемое религиозное чувство:

- не является каким-то особым чувством или эмоцией, отличным от обычных эмоций и чувств;

- не сводится к вере, которая представляет собой простой акт доверия;

- представляет собой широкий спектр чувств;

- представляет собой оттенки чувств, располагающихся в ряду между двумя полюсами от крайней степени негативной эмоции (страха на грани сильнейшего стресса и глубочайшей депрессии) до высшей степени позитивной эмоции (избавление от смертельной опасности, достижение бессмертия);

- не может быть объектом такого посягательства как оскорбление (религиозное чувство не может быть оскорблено);

мыслится сегодня в такой форме, которая представляет собой результат необоснованной типизации некоторых особенностей христианской доктрины.

Различные трактовки веры как особого состояния психики, особого свойства психики, автономного психического феномена, некоторого фундаментального состояния сознания, особой реальности, приводимые в различных исследованиях, а также в учебниках [5, с.5; 3, с.87, 92, 484], полагаю, должны быть оставлены в прошлом.

Литература

1. Виндельбанд В. История философии. Киев: «Ника-Центр», «Вист-С», 1997. — 553 с.
2. Евангелие от Матфея, глава 11, стих 30. URL: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/chitaem-evangelie-vmeste-s-tserkovyu-14-iyulya-2016g> (Дата обращения: 05.09.2019).
3. Еникеев М.И. Общая и юридическая психология (в двух частях). Часть 1 Общая психология. Учебник. — М.: Юридическая литература, 1996. — 512 с.
4. Ислам. Краткий справочник. 2-е изд., дополн.: М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 139 с.
5. Морозова М.Ю. Коллективное верование как предмет социально-философского исследования. Монография. — Ковров: КГТА, 2001. — 315 с.
6. Мультимедийная энциклопедия. URL: <http://www.cyclopedia.ru/55/209/1981187.html> (Дата обращения: 05.09.2019).
7. Невелёв М. Ю. Бремя сознания. Я-представление в содержании религиозного опыта. Культурологическое исследование. М.: ЛКИ, 2008. — 168 с.
8. Первое послание апостола Павла к Коринфянам, глава 13, стих 13. URL: <http://bible.optina.ru/new:1kor:13:13> (Дата обращения: 05.09.2019).
9. Послание апостола Павла к Римлянам, глава 1, стих 17. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/1 (Дата обращения: 05.09.2019).
10. Послание апостола Павла к Римлянам, глава 2, стих 29. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Rom.2> (Дата обращения: 12.09.2019).
11. Послание апостола Павла к Римлянам, глава 7, стих 18. URL: https://days.pravoslavie.ru/Bible/B_rim7.htm (Дата обращения: 05.09.2019).

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР

RELIGION AS A FACTOR

Любинарская Н.А.

Религиозность и мета-рефлексивность как взаимосвязанные факторы, влияющие на устойчивость отношений

Московская высшая школа социальных и экономических наук

Аннотация. В данной работе поднимается проблема влияния религиозности и мета-рефлексивности на устойчивость взаимоотношений молодых семей. Для этого мы соотнесем теоретические концепты «рефлексивности» Гидденса, Донати и Арчер. Пьерпаоло Донати вводит понятие «отношенческая рефлексивность», которая, по его мнению, влияет на отношения в паре. Гидденс в свою очередь считает, что семье важна личная свобода индивида и уделяет большее внимание «автономной рефлексивности». Мы попытаемся провести экспликацию этих концептов и оценить влияние религии (религиозности семейной пары) в рамках каждой теоретической модели.

Ключевые слова: мета-рефлексивность, автономная рефлексивность, семья, религиозность, Гидденс, Арчер, Донати.

Исследование осуществляется в рамках исследовательского проекта «Как создаются и живут молодые семьи в современной России» при поддержке Фонда развития ПСТГУ в 2018 — 2021 годах.

Lyubinarskaya N.A.

Religiosity and meta-reflexivity as interrelated factors affecting the stability of relationships

Moscow Higher School of Social and Economic Sciences

Abstract. This paper the raised problem influence of religiosity and meta-reflexivity on the stability of relations between young families. We relate theoretical concepts «reflexivity by Giddens, Donati and Archer. Pierpaolo Donati introduces the concept of «relational reflexivity» which in his opinion affects the relationship in a couple. Giddens believes that the personal freedom of the individual is important to the family and devotes greater attention to autonomous reflexivity. We will try to explicate these concepts and evaluate the influence of religion (religiosity of a married couple) within each theoretical model.

Keywords: meta-reflexivity, autonomous reflexivity, family, religiosity Giddens, Archer, Donati.

Введение

Энтони Гидденс и Пьерпаоло Донати (по большей части использует теоретический язык Маргарет Арчер) интерпретируют семейные отношения не как институт, порожденный традицией, где семейные отношения формализованы и структурированы, а как реальность, порождаемую совместными действиями обоих супругов. Для того, чтобы описать осмысленность совместного действия, а затем правильно его интерпретировать, каждый из них обращается и дает свою интерпретацию понятию «рефлексивность». Для Донати и Арчер рефлексивность в семье это отношенческая рефлексивность, своего рода «мыйность», отражаемая в совместном действии пары. Например, преодоление каких-либо трудностей, когда один ставит себя на место другого. Для Гидденса важна автономная рефлексивность, где эмпатия и совместные действие уходят на второй план, а на первый выносятся позиция «самости» и личной заинтересованности, в рамках которой вырабатывается компромиссный

вариант решения проблемы. Таким образом возникновение устойчивых отношений в паре Гидденс и Донати объясняют двумя взаимоисключающими способами. В данной работе ставится вопрос о соотношении теоретических концептов Гидденса и Донати-Арчер. Мы попытаемся провести экспликацию этих концептов и оценить влияние религии (религиозности семейной пары) в рамках каждой теоретической модели.

Гидденс о рефлексивности

В работе «Последствия современности» Гидденс полагает рефлексивность «определяющим свойством любых человеческих действий. Все люди постоянно «находятся в курсе» мотивов своих действий, что является неотъемлемой частью этих действий». Традиция — это особый способ рефлексивности, при этом она не статична и существует в рамках пространственно-временной организации. Традиция включает опыт и действия прошлого, настоящего и будущего. Для нее важен культурный контекст, в котором она задается, а также специфическое маркирование пространства и времени (календарь и часы), придающее смысл ее изменению. Мы не можем сказать, что традиция создается каждый раз совершенно «с нуля». Гидденс пишет о ее «изобретении» в том случае, когда она опирается на интерпретацию опыта других поколений. То есть рефлексивность в традиционном обществе чаще всего проявляет себя как интерпретация сложившихся в опыте прошлых поколений норм и правил.

Рефлексивность современного общества опирается не на установленные традиции и их интерпретации, а на постоянное осмысление своих действий. Это не значит, что современность чужда традиции, однако ее актуальность обусловлена не ее традиционностью, а какими-то внешними, по отношению к традиции, факторами. Как пишет Гидденс: «Рефлексивность современной социальной жизни заключается в том факте, что социальные практики постоянно исследуются и реформируются в свете вновь поступающей информации об этих же практиках, меняясь в результате этого в самых своих основах». При этом новое актуально не просто в силу своей новизны, а как результат рефлексивной трансформации, причем это всегда промежуточный результат. Именно поэтому он пишет, что люди «заброшены в мир, который с начала и до конца образован посредством рефлексивно применяемых знаний, но в котором мы в то же время, никогда не можем быть уверены в том, что какой-либо данный элемент этого знания не будет пересмотрен».

Хотя Гидденс и атрибутирует рефлексивность любому человеческому действию очевидно, что наиболее явно она проявляется в условиях отсутствия традиционной нормативной рамки. Фактически в ситуации современности рефлексивность заменяет эту рамку «презумпцией рефлексивности».

Если в традиционную эпоху нормы жестко детерминировали допустимость определенных действий, отделяя общественно одобряемое поведение от порицаемого, то современность характеризуется как эпоха разрушения традиционных норм, что с неизбежностью приводит к росту рефлексивности или скорее к более ясному ее проявлению.

Гидденс об отношениях и любви

Тем не менее, Гидденс понимает рефлексивность как сугубо индивидуалистическую категорию, даже в традиционном обществе, что в некоторой степени предопределяет его позицию относительно семьи и брака. Центральным понятием в его работе «Трансформация интимности» является «чистые отношения», которые Гидденс определяет как:

«Чистые отношения не имеют ничего общего с сексуальным пуританизмом — это скорее ограничительное, нежели описательное понятие. Оно относится к ситуации, где социальное отношение вводится ради самого себя, ради того, что может быть извлечено каждой личностью из поддерживаемой ассоциации с другим; и которое продолжается лишь до тех пор, пока обе стороны думают, что оно каждому из индивидов доставляет достаточно удовлетворения, чтобы оставаться в его рамках».

Для того, чтобы в паре оба субъекта чувствовали свою значимость друг для друга, необходимо создавать отношения, основанные на личном доверии и рефлексивности. По мнению Гидденса в «чистых отношениях» люди не должны жертвовать своим личным пространством, оставлять открытыми границы и зависеть друг от друга, а наоборот, каждый

ценит индивидуальное в другом и позволяет отношениям создавать то социальное окружение, в котором человек хочет быть. Гидденс называет такое состояние “любовь-слияние”, которое не определяется как жертвенность и “романтическая любовь”, а скорее говорит о раскрытии себя другому.

Донати о рефлексивности против Гидденса

Другую точку зрения на отношения предлагает итальянский социолог П. Донати. Он отказывается от идеи рефлексивной модернизации и продолжает «интерпретацию взаимодействия как процесса рефлексивной само социализации со стороны субъектов по отношению к их социальному контексту».

В общем смысле под рефлексивностью у Донати подразумевается “реляционная операция, выполняемая разумом индивида в отношении Другого, который может быть как внутренним (Я в роли Другого), так и внешним (Другой), с учетом социального контекста и порождающая отношение, представляющее собой эмерджентный эффект между сторонами, которые оно связывает”.

Донати считает отличительной особенностью современного общества (в отличие от традиционного), искусственную среду, формирующуюся с помощью науки, технологий и культурного релятивизма, меняющего отношение индивида к реальности. Общество постмодерна уже не мыслит реальность как проблемное поле, требующее дополнительного изучения, отрицая наличие социальных фактов. Скорее речь идет о различных коммуникативных моделях взаимодействия, задающихся “изображениями” и “репрезентацией”.

В реляционной теории общества Донати предлагает расширить понимание рефлексивности и проделать путь от “личностной рефлексивности” к “социальной рефлексивности” путем введения “отношенческой рефлексивности”.

Донати полагает, что рефлексивность взаимодействий в быстро меняющемся мире используется недостаточно, пара создает свои отношения для того, чтобы они были достигнуты/состоялись. В то время как идея Э. Гидденса о “чистых отношениях”, показывает, что большую роль играют эмоциональное общение, которое становится ключевым фактором в любых отношениях (родственных, дружеских, сексуальных).

“Если реляционная реальность — плод деятельности человека, то говорить о «рефлексивности социальных сетей» бессмысленно. Если же в отношениях уже заключена реальность, это означает, что они наделены рефлексивным потенциалом, который не зависит от индивидов. Таким образом, термин «социальная рефлексивность» будет применим к реляционным сетям, однако не к социальным системам, так как последние могут быть рефлексивными (то есть отражать реальность), но не рефлексивными в полном смысле”.

Арчер о рефлексивности

Основные идеи о рефлексивности Донати берет у Маргарет Арчер, он показывает, что субъект всегда рефлексивен; при этом тип приписываемой рефлексивности зависит от образа жизни «modus vivendi». Арчер выделяет четыре типа рефлексивности, в каждом из которых важную роль играет внутренний разговор (inner conversation):

1. Коммуникативная рефлексивность;
2. Автономная рефлексивность;
3. Мета-рефлексивность;
4. Нарушенная рефлексивность.

Она пишет, что для первого типа, коммуникативной рефлексивности, характерен нормативный конвенционализм, при котором внутренний диалог подтверждается и завершается другими субъектами. Автономная рефлексивность характеризуется самодостаточностью внутреннего диалога, непосредственно приводящего к действию и обусловленного рациональностью. Для мета-рефлексивности важен непрерывный диалог с самим собой, позволяющий критически смотреть на ситуацию, оценить свой и чужой опыт, что в свою очередь прямо противоположно для нарушенной рефлексивности. Здесь внутренний разговор не ведет к целенаправленным действиям, а лишь усиливает личный стресс и дезориентацию. Донати и Арчер предлагают разделить рефлексивность на разные типы.

Позиция Арчер заключается в том, что “общество не может существовать без саморефлексивности”.

Таким образом, можно предположить, что автономная рефлексивность похожа на личностную, индивидуалистическую рефлексивность, которую предлагает в своей теории Гидденс. А мета-рефлексивность сопоставима с отношенческой рефлексивностью Донати.

О религиозности

Религия в современном обществе начинает привлекать к себе больше внимания. Существуют различные методы изучения религиозности, однако многомерный подход Чарльза Глока встречается наиболее часто. В своей работе Е.В. Пруцковой и К. В. Маркина “Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности” считают, что не всегда сконструированные учеными индикаторы многомерного подхода определяют степень религиозности респондентов.

“Основная часть методологической литературы посвящена операционализации этого понятия — выделению важных аспектов религиозности и выбору правильных индикаторов для каждого из них, в то время как практически не уделяется внимания обратной операции — конструированию общего показателя религиозности”.

Затем авторы обращаются к методу изучения воцерковленности предложенному В. Ф. Чесноковой.

“Согласно этой методике, используется пять индикаторов религиозности: частота посещения храма, частота исповеди и причастия, регулярность чтения Евангелия, регулярность личной молитвы, строгость соблюдения устава постов. Респондент относится к группе, соответствующей его максимальному показателю по любой из пяти шкал”.

В результате Чеснокова получает индекс воцерковленности — “В-индекс”. Однако в ее концептуализации есть и дополнительные показатели, которые по мнению Чесноковой способны повысить уровень воцерковленности респондента. Чеснокову критикуют социологи С.Д. Лебедев и В.В. Сухоруков за то, что данный метод воцерковленности превышает реальное количество православных и они в свою очередь предлагают свой способ измерения религиозности путем введения других переменных.

Одним из популярных теоретиков, изучающих социологию религии можно считать Ханса Йосаса, который пишет про религиозную самоидентификацию и понимает под религиозной верой объективное переживание индивида в различных ситуациях. Таким образом, как многомерный подход в изучении религиозности, так и индикаторы воцерковленности Чесноковой есть условия этой самоидентификации.

Религиозность и мета-рефлексивность

Используя данные исследовательского проекта “Как создаются и живут молодые семьи в современной России”, мы рассмотрим некоторые жизненные ситуации, репрезентирующие определенный вид рефлексивности. Изначально, предполагалось, что мета-рефлексивность более свойственна религиозным семьям, чем нерелигиозным. Это обусловлено прежде всего воспитанием. У воцерковленной пары представление о семье опирается на традиционный брак, где семья определяется как общая ценность, в которой степень мета-рефлексивности выше, чем у тех, кто воспринимает семейную жизнь вразрез этой концепции. В ходе анализа собранных интервью было выявлено, что не всем религиозным парам свойственна мета-рефлексивность. В некоторых спорных ситуациях супруги явно демонстрировали автономную рефлексивность. Если под мета-рефлексивностью мы понимаем преодоление каких-либо семейных трудностей, решение семейных споров путем проговаривания проблемы, выступая с позиции “Я в роли Другого”, то для автономной рефлексивности такое поведение не будет актуальным. В нарративе воцерковленной пары респондентов связанном с крещением дочери, по нашему мнению, автономная рефлексивность преобладает над мета-рефлексивностью.

В молодой семье оба в паре воцерковленные, муж воспитывался в неполной семье, где мать была психологом, и ценилось личное пространство каждого, в то время как супруга росла в священной семейной многодетной семье, где домашние дела были общим делом для каждого. Трудности возникли при обсуждении вопроса о крещении дочери, позиция мужа заключалась в

том, что крестить ребенка нужно в сознательном возрасте и исключительно по его воле, в то время как позиция жены основывалась на традиционной практике родительской семьи, где обряд крещения проводится во младенчестве. Жена аргументировала свою позицию, тем, что если в воцерковленной семье крестят в младенчестве:

“Для меня это было странно, потому что я думала, это что как раз само собой разумеющееся, потому что так принято, а не потому, что я так думала, что надо. И когда муж вдруг сказал, для чего надо сразу крестить, я встала в тупик. Потому что не нашлось ответа, потому что я даже не думала”.

Для мужа же это было не очевидно, и он выразил свое представление о том, как надо крестить:

“Поскольку я привык, что всех крестят во взрослом возрасте, сознательном, так было принято в моей общине: катехизация, крещение, община”.

Паре удалось договориться друг с другом по поводу крещения только после того, как они посоветовались со священником.

Заключение

Осмысленные действия супругов так или иначе создают другой мир. Нельзя сказать, что какие-то пары живут только по принципу мета-рефлексивности, а другие придерживаются автономной рефлексивности. Каждая история индивидуальна и представление о браке может опираться не только на традиционный уклад общества, но со временем способно трансформироваться и иметь другой образ жизни.

По мнению Гидденса, Донати и Арчер для устойчивых отношений рефлексивность является необходимостью, так как от нее зависит то, как будут развиваться отношения в паре. Поэтому иногда ситуации, когда автономная рефлексивность напоминает мета-рефлексивности и наоборот, неизбежны.

Мы можем сделать вывод, что не всегда воцерковленная пара в своих поступках и действиях руководствуется мета-рефлексивностью, так как каждый субъект в семье обращается к своим личным интересам и старается не терять своей свободы.

Литература

1. Archer M.S. Culture and agency: The place of culture in social theory: revisited edition. — Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.
2. Charles Y. Glock, «On the Study of Religious Commitment», Religious Education 57. Sup. 4 (1962 г.), p. 98–110.
3. Donati P. Which Engagement? The Couple's Life as a Matter of Relational Reflexivity, in “Anthropotes”, vol. 30, n. 1, 2014, p. 217-250.
4. Hans Joas, Do We Need Religion?: On the Experience of Self-Transcendence (Boulder, CO: Routledge, 2008), 33.
5. Margaret Archer. Being Human. The Problem of Agency, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
6. Margaret Archer. Reflexivity. Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, Switzerland. P. 6.
7. Simmel G. On the Sociology of the Family. 1906 // Love & Erotism / M. Featherstone, ed. L.: Sage, 1999. P. 283-294.
8. W. J. The Theoretical Importance of Love // American Sociological Review. 1959. Vol. 24 №1. P. 38-47) о важности институционализации любви для любого общества
9. Гидденс Э. Последствия современности. — М.: Изд-во “Праксис”, 2011. — 352 с.
10. Гидденс Э. Трансформация интимности. — СПб.: Питер, 2004. — 208 с.
11. Донати П. Реляционная теория общества: Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. — 312 с.
12. Лебедев С. Д., Сухоруков В. В., «Тесный путь не туда?». Социологические исследования, вып. 1, 2013. С.118–26.

13. Пруцкова Е. В, Маркин К. В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности. Социологические исследования №8, 2017. С. 95-105.
14. Чеснокова В. Ф., Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века (М.: Академический Проект, 2005).

Олейников А.А.

**Религиозно-философские основы объективного духовного бытия России
как русской Евразии**

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Аннотация. Автор проводит мысль о том, что обществом управляют только те ценности, которые содержат в себе понятия смысла жизни, формируя так называемое «культурное ядро». Новая буржуазная мораль при становлении капитализма утвердилась на основе протестантизма. Англосаксонский капитализм извратил суть бытия человека. Человечество оказалось в тупике. Автор указывает, что выход из него возможен только на основе принципов солидарности и справедливости.

Тип цивилизации формируется ее религиозным базисом, в основе которого лежат смыслообразующие ценности и принципы. Именно они формируют культурное ядро данной цивилизации. А оно содержит в себе смысл существования нации и стратегию ее развития. Экономика и модель развития страны являются производными от ценностей национальной культуры, которая исторически формируется типом религиозного устройства общества. И это говорит о том, что у нас нет свободы хозяйственного выбора.

Ключевые слова: экономика, хозяйство, англосаксонский капитализм, смыслообразующие принципы, религия, культура, смысл бытия, стратегия, выбор, модель развития, цивилизация.

Oleynikov A.A.

**Religious-philosophical bases of objective spiritual being of Russia
as a Russian Eurasia**

St. Tikhon's Orthodox University

Abstract. The Author holds the idea that human society is governed only by those values that contain the concepts of the meaning of life, forming the so-called "cultural core". The new bourgeois morality in the formation of capitalism was established on the basis of Protestantism. Anglo-Saxon capitalism has perverted the essence of human existence. Humanity was at an impasse. The author points out that the way out of it is possible only on the basis of the principles of solidarity and justice. The type of civilization is formed by its religious basis, which is based on meaning-forming values and principles. They form the cultural core of a given civilization. And it contains a perpoint — meaning of the existence of the nation and the strategy of its development. The economy and development model of the country are derived from the values of national culture, which is historically formed by the type of religious structure of society. And this suggests that we do not have the freedom of economic choice.

Keywords: economy, economy, Anglo-Saxon capitalism, sense-forming principles, religion, culture, sense of being, meaning of the existence, strategy, choice, model of development, civilization.

Укажем на исходный тезис нашего исследования: народ таков, какова его национальная культура, а она, как известно, произрастает из религиозно-нравственных, духовных ценностей бытия данного народа. Не только культура народов мира, но и экономическое устройство являются производными от типа религиозного устройства общества. Россия как русская Евразия не имеет свободы хозяйственного выбора: он предопределен культурой русской (православной) цивилизации.

1. Англосаксонский капитализм как извращение сути общественного бытия

Становление капитализма как способа производства в XVI веке опиралось на англиканскую Церковь, которая в тот период разорвала свои связи с католицизмом и восприняла систему протестантизма, то есть стала протестантской Церковью. Капитализм тогда превратился в господствующий способ производства, будучи укоренен на религии, которая отрицала общественную иерархию, утверждала индивидуализм. Освальд Шпенглер писал: «Англия на место государства понятие свободного частного лица...» [16, 55].

Деньги тогда стали господствовать не сами по себе, а только потому, что ценностями общества стали чисто торгашеские, денежные ценности. Дух буржуазности, стяжательства и мешанства, основанный на протестантской денежной этике, стал безраздельно господствовать в Англии [3, 271]. Именно он разделил общество, по выражению Адама Смита, на — 1) расу богатых, собственников капитала; 2) расу бедных, наемных рабочих, лишенных какой-либо собственности. Все это превратило протестантизм в антихристианскую религию [15, 144-152], которая противопоставила себя всему христианскому миру в качестве фундаментальной этической основы буржуазного общества. Либерализм вообще возник как антихристианская доктрина, как общественная патология, основанная на социальном расизме [11].

2. Исторический тупик: поиски модели на основе солидарности поколений

Однополярный мир, созданный США в 1990-х годах, постепенно уходит в прошлое. Однако США продолжают рассматривать весь мир с позиций колониальных захватчиков, разделяя весь мир на три группы стран: 1) США как глобальная метрополия — супердепозитара; 2) т.н. «благополучные страны» Запада; 3) весь остальной мир — это группа т.н. недоразвитых стран (“underdeveloped countries”) Именно так именуют Украину в договоре о «Евроинтеграции».

Отвергая однополярный мир, созданный США, и одновременно отвергая навязанную России в начале 1990-х годов модель финансовой и сырьевой колонии США, мы должны — обсуждать контуры той модели национального хозяйства, которые адекватны цивилизационным и геополитическим особенностям России, сформировавшимися исторически нашу страну-цивилизацию как особый культурно-исторический тип, именуемый в историографии как русская Евразия.

Россия — это страна-цивилизация, со своим собственным набором ценностей, своими закономерностями общественного развития, своей моделью социума и государства, своей системой исторических и духовных координат. Выступая на VI Всемирном русском народном соборе (31.10.2013), Патриарх Кирилл подчеркнул: «Ценность любой цивилизации — не в том, во сколько миллиардов долларов оценивается ее совокупный продукт за истекший год, и не в том, сколько у нее приверженцев на сегодняшний день. Ценность любой цивилизации — в том, что она несет человечеству. И перед каждой цивилизацией стоит вопрос: способна ли она отражать в мыслях, чувствованиях, словах и делах ту непреходящую правду, которая имеет значение в вечности?» [1].

Вывод. Россия сможет выжить как субъект геополитики, только при условии некапиталистического выбора модели национально-экономического развития. Это модель «восточного капитализма» (Япония, Ю. Корея, Малайзия и др), основанная на принципах буддизма и конфуцианской этики. Эта модель адекватна и России, ее историческим традициям соборности, общинности и коллективизма. В основе некапиталистической модели лежат — идеология работающих собственников и семейный тип организации всего национального хозяйства. В науке этот путь называют третьим путем развития [13], утверждающим надклассовый подход или, говоря языком Н. Бердяева, — «сверхклассовую точку зрения» [2, 526].

Только такой подход сможет освободить экономику и национальное хозяйство в целом от идеологической диктатуры какого-либо одного господствующего класса. Только такая модель и такой тип национального хозяйства смогут сплотить разнородные евразийские народы, разные социальные группы и этносы, создав интегративное притяжение общим делом и общей стратегией, открывающими путь в будущее.

3. Фундаментальный базис любой цивилизации: Религиозный базис бытия

Смысл жизни и смысл бытия нации. Человек и все человечество в целом стремятся познать сверхсвоего народа в целом. Ф.М. Достоевский мудро заметил, что «народами двигает не наука и прогресс, а поиски высшей идеи — смысла жизни. И если народы теряют этот смысл, то они превращаются в пустой этнографический материал». От также добавлял: «Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут служить одним своим „интересам“, то погибнут эти нации, несомненно, и окончательно, обессилеют и умрут» [5, 77-82].

Религиозный базис бытия. Этот смысл, будучи трансцендентен человеческому существованию, по-разному ощущается религиозными и нерелигиозными людьми. Главное отличие заключается в том, что нерелигиозный человек не задается последним вопросом, — в чем нравственный долг всей его жизни, перед кем он несет моральную ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека религиозного этой последней высшей духовной инстанцией является Бог как «носитель абсолютной святости, как верховной святости». Именно поэтому, по мнению русского религиозного писателя С.Л. Франка, «той последней высшей целью, которая одна может дать удовлетворение человеческому духу и сознается им как высшая и абсолютная цель», является не само по себе, скажем, «разумное устройство» государства и общества, «а нравственное добро, святость» [7, 397].

Важно понять, что, отрываясь от своих традиционных социокультурных корней, от своей Веры, человек неизбежно превращается в отщепенца; точно так же, как и целые народы и цивилизации, отрываясь от своей Веры, от национальной культуры (под ложным предлогом «мультикультурности»), — гибнут, превращаясь в «исторический мусор», т. е. в «этнографический материал» (Ф. Достоевский) или некое «бесхозное добро» (К. Шмитт) для наций-агрессоров, для которых волей к смыслу является — воля к власти, воля к захватам и добыче (трофеям).

Очевидно, что как отдельным человеком, так и обществом двигают только энергетически насыщенные великие цели, наполненные сакральным смыслом. Именно такие цели и ценности способны воодушевлять народ, поднимая его на стройки, призывая его к светлым идеалам, «ради которых стоит страдать и умирать» [4, 140]. Другими словами, смысл хозяйственной деятельности и функционирования экономики определяются смыслом жизни человека, основанным на духовных ценностях, а метасмысл экономики и всего национального хозяйства определяется метасмыслом человеческого бытия.

4. Культурное ядро: его структура и объективный характер

Культурное ядро. Структурно оно состоит из совокупности смыслообразующих ценностей и принципов культуры. Такие понятия, как, например, братство и справедливость, нравственность и эгоизм, а также индивидуализм и общинность, — существуют веками, возвышаясь над преходящими поколениями людей, образуя составную часть объективного мира. Именно они формируют душу народа и его дух, переходящий из поколения в поколение.

Итак, первичными являются духовные цели и ценности человека, формирующие стереотипы хозяйственного поведения и соответствующие им формы собственности и хозяйственные уклады, основанные на морально-этических нормах и культурно-исторических традициях. Другими словами, смысл хозяйственной деятельности и смысл функционирования самой экономики определяются смыслом жизни человека, основанным на духовных ценностях и на смыслообразующих принципах культуры.

И они имеют объективный характер, т.е. не зависят от нашей воли и наших оценок. В. Франкл указывает: «Ценность, на которую направлено действие, трансцендентна по отношению к самому действию... Как только я постигаю какую-либо ценность, я автоматически осознаю, что эта ценность существует сама по себе, независимо от того, принимаю я ее или нет» [14, 170].

Объективность духовного бытия. В предисловии «К критике политической экономии» (1859) Карл Маркс (1818—1883) писал: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». С этим положением трудно спорить, его можно

только лишь дополнить. Суть проблемы в том, что общественное бытие не ограничивается, как это считают марксисты, материальными условиями и предметами бытия. Бытие человека имеет и духовные основания.

Однако общественное бытие, существующее независимо от сознания человека, имеет два уровня: 1) материальное бытие и 2) духовное бытие, которое существует также объективно, также независимо от сознания людей; в совокупности они и определяют общественное сознание. Жизнедеятельность людей, первоосновы их жизни поддерживаются и определяются в первую очередь — духовными смыслообразующими ценностями. Именно они формируют культурное ядро данной цивилизации. Именно оно содержит в себе смысл жизнедеятельности и каждого отдельного человека, и всей нации.

Важно понимать, что экономика и бизнес жестко определяются смыслообразующими ценностями национального бытия и принципами жизнедеятельности данной цивилизации. Это — безусловный закон общественного развития [10]. Поэтому мы говорим, что у нас свободы в выборе модели национально-экономического развития: она может быть сформирована только на основе ценностей и принципов национальной жизнедеятельности России как русской Евразии.

Краткий вывод

Культура и духовные силы нации, сформированные смыслообразующими ценностями и принципами национальной жизнедеятельности восточного общества, образуют — движущие силы всей нации. В мире идет тотальная война глобального неолиберализма против сил традиционализма [6]. Выстоять в этой войне можно только при условии, что Россия выберет сама и предложит всему миру некапиталистическую модель третьего пути, как модель солидарной экономики [13]. Только такая модель и такой тип национального хозяйства смогут сплотить разнородные евразийские народы, разные социальные группы и этносы, создав интегративное притяжение общим делом и общей стратегией, открывающими путь в будущее.

Литература

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVII Всемирного русского народного собора [Электронный ресурс]. URL: — 2012. — Режим доступа: // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.html> — Дата доступа: 31.10.2013.
2. Бердяев Н. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли). // ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли/Под. ред. Н.А. Бердяева. — № 4. Июнь-июль, 1926. — Цит. по: ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I—VI). — Москва: Ин-форм-Прогресс, 1992.
3. Бердяев Н.А. О духовной буржуазности // ПУТЬ. № 3. Март-Апрель 1926. С. 7. — В сб.: Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I—VI). — М.: Информ-Прогресс, 1992.
4. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. — М.: Рольф, 2002.
5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 26.
6. Дугин А. Философия традиционализма. — М.: Аргтоке-Центр, 2002.
7. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. С нами Бог / СЛ. Франк; Сост. и предисл. А.С. Филоненко. — М: ООО «Издательство АСТ», 2003.
8. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. / Общ ред. и посл. В.И. Добреневков. — 2-3 изд., доп. — М.: Прогресс, 1990.
9. Олейников А.А. Вопросы единства цивилизационных ценностей и принципов жизнедеятельности с организационными принципами управления экономикой и бизнесом России как русской Евразии (К вопросу о причинах и путях выхода из системного кризиса): Тезисы. // Развитие современной России: проблемы воспроизводства и созидания: сборник научных трудов / под ред. Р.М. Нуреева, М.Л. Альпидовской. — М.: Финансовый университет, 2015. — 2242 с. (электронное издание на компакт-диске).
10. Олейников А.А. Западный капитализм как общественная патология и система социального расизма, как извращение сути бытия человека (Социокультурная динамика капитализма):

Научное издание. (Серия: «Евразийский мейнстрим. Русский взгляд») / А.А. Олейников, д.э.н. — Екатеринбург: Изд-во Уральского университета бизнеса, 2015. — 263 с. // авторский сайт д.э.н. А.А. Олейникова: [Электронный ресурс]: URL: Режим доступа: www.euroasianmainstream.ru].

11. Олейников А.А. Поиски хозяйственной модели, адекватной России: проблема «Третьего пути». // Перспективы социально-экономического развития России: возможность выбора третьего пути, возможность гармонии. — Иваново: Институт системных экономико-психологических исследований Ивановская государственная текстильная академия, 2010.
12. Олейников А.А. Третий путь России: новая хозяйственная идеология (Идеология семейной организации национального хозяйства и работающих собственников. Модель восточного капитализма): Научное издание. (Серия: «Евразийский мейнстрим. Русский взгляд») // А.А. Олейников. — Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. — 395 с. // авторский сайт д.э.н. А.А. Олейникова: [“Электронный ресурс”]: URL: Режим доступа: www.euroasianmainstream.ru].
13. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990.
14. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. / Общ ред. и посл. В.И. Добренъков. — 2-3 изд., доп. — М.: Прогресс, 1990.
15. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. — М., 2002.

Суворов А.А.

Динамика развития государственно-религиозных отношений в Республике Казахстан. Анализ изменения законодательства страны в сфере религии

*Председатель Отдела по взаимоотношению Церкви
и Общества Православной Церкви Казахстана*

Аннотация. В представленной статье рассматривается динамика взаимодействия между религиозными объединениями, государственными структурами и гражданским обществом в Республике Казахстан на примере Православной Церкви Казахстана. В представленном материале проанализировано изменение законодательства и влияние этих изменений на жизнь общества. На основе проведенного исследования, автор прослеживает положительный и отрицательный аспект ужесточения законов, связанных со свободой совести, а также ставит вопрос о границах государственного контроля в сфере религии.

Ключевые слова: Казахстан; экстремизм, религия, салафизм, взаимодействие, законодательство, общество, Церковь, диалог, ислам, ханафитский масхаб.

Suvorov A.A.

Dynamics of development of state-religion relations in Kazakhstan Republic. Analysis of changes of country law in religion sphere

*Chairman of the Department for Relations between the Church and the Society
of the Orthodox Church of Kazakhstan*

Abstract. This article discusses the dynamics of interaction between religious associations, state structures and civil society in the Republic of Kazakhstan using the example of the Orthodox Church of Kazakhstan. The presented material analyzes the changes in legislation and the impact of these changes on society. Based on the study, the author traces the positive and negative aspects of toughening laws related to freedom of conscience, and also raises the question of the boundaries of state control in the field of religion.

Keywords: Kazakhstan; extremism, religion, Salafism, interaction, legislation, society, Church, dialogue, Islam, Hanafi maskhab.

Итогом длительного развития мировой религиозно-философской мысли, как известно, стало формирование церкви как политического института гражданского общества. В истории человечества попытки создать симфонию церкви и государства не увенчались успехом: «цезарепапизм» на Западе и «папоцезаризм» на Востоке христианского мира, не создали нормальных церковно-государственных отношений. В условиях современного светского государства, важным моментом становится не только регулятивные меры, регламентирующие отношение церкви и государства, но и меры охранительные, способствующие беспрепятственному проявлению права человека на выражение своей религиозной идентичности, и как следствие, — на создание и функционирования объединений верующих — религиозных организаций.

Началом правового регулирования общественных отношений в религиозной сфере в Республике Казахстан следует указать январь 1992-года. Так получилось, что одним из первых законодательных актов, принятых уже в суверенном государстве, стал именно Закон о свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Этот закон, впрочем, как и предыдущий советский 1990 года, отличался довольно размытой трактовкой понятий, так к примеру, как и в предыдущем непонятно, что такое вероисповедание — это принадлежность человека к некоторой религии или религиозная организация со своим вероучением. Будучи в достаточной степени прогрессивным, закон закрепил совершенно иные принципы отношений между государством и религиозными объединениями по сравнению с советским периодом, новое положение религиозных объединений и верующих в обществе, способствовал реализации права на свободу вероисповедания после долгих лет борьбы с религией. Вместе с тем, без малого двадцать лет действия рассматриваемого закона показали его недостатки. Закон изначально содержал некоторые спорные положения и неточности, которые очень скоро проявились на практике. Возникли проблемы, как для государственных органов, так и для религиозных объединений и верующих. К сожалению, решение проблемных вопросов со стороны государственных органов не всегда соответствовало международно-правовым актам, конституционным и законодательным положениям, принципам права. В свою очередь, некоторые религиозные объединения, не совсем правильно понимая положения законодательства, порой умышленно или неумышленно нарушали его.

В 2011 году в Казахстане принимается новый Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Предпосылкой принятия этого Закона стало в частности усиление радикальных настроений со стороны радикальных приверженцев салафизма¹ на западе страны. Так, в июне 2010 года из колонии в Актау бежала группа особо опасных преступников. Следствие впоследствии выяснит, что помощь в побеге отбывающим наказание оказали их единоверцы, которые под видом предметов религиозной атрибутики проносили в колонию оружие. Через год, в других областных центрах — Атырау и Таразе, происходят взрывы, ответственность за которые берет на себя ранее неизвестная террористическая организация исламского толка "Джунд аль-Халифат" ("Солдаты Халифата") созданная в целях развязывания джихада на территории Республики Казахстан. Эти факторы ускорили принятие Мажилисом Парламентом страны нового Закона.

Тем не менее Закон вызвал острые дискуссии в Казахстанском обществе, в связи с запрещением совершения религиозных обрядов в государственных учреждениях. Наибольшую обеспокоенность у представителей самых разных религиозных общин вызвала ст. 7. Так, в п. 3 и 4 данной статьи сказано:

«Не допускается проведение (совершение) богослужений, религиозных обрядов, церемоний и (или) собраний, а также осуществление миссионерской деятельности на

¹ Одно из исламских течений, распространённых среди мусульман Казахстана. Салафизм впервые появился в Казахстане в начале 1990-х годов и в основном распространён в западных регионах страны. С тех пор как официальное духовенство, так и светские власти Казахстана разными способами противодействуют распространению идей салафии. Точное количество салафитов в Казахстане доподлинно неизвестно, официальные власти сообщают о 15 тыс. приверженцев этого течения. Последователей этого толка нередко именуют «ваххабитами», хотя сами салафиты себя так не называют.

территории и в зданиях: 1) государственных органов, организаций, за исключением случаев, предусмотренных пунктами 2 и 4 настоящей статьи; 2) Вооруженных Сил, других войск и воинских формирований, судебных и правоохранительных органов, других служб, связанных с обеспечением общественной безопасности, защитой жизни и здоровья физических лиц; 3) организаций образования, за исключением духовных (религиозных) организаций образования».

4. К лицам, содержащимся в специальных учреждениях, обеспечивающих временную изоляцию от общества, находящимся в учреждениях, исполняющих наказания, являющимся пациентами организаций здравоохранения, оказывающих стационарную помощь, проходящим социальное обслуживание в домах-интернатах для престарелых и инвалидов, по их просьбе или их родственников в случае ритуальной необходимости приглашаются священнослужители религиозных объединений, зарегистрированных в порядке, установленном законодательством Республики Казахстан. При этом совершение религиозных обрядов, церемоний и (или) собраний не должно препятствовать деятельности указанных организаций, нарушать права и законные интересы других лиц [1].

На практике принятие данного Закона создало условия, при которых окормление больных и заключенных стало практически невозможным. Например, согласно *Рекомендации Комитета министров государствам-членам относительно европейских пенитенциарных правил* (1987) «Каждому заключенному разрешается, по мере возможности, удовлетворять свои потребности религиозного, духовного или морального порядка и для этого присутствовать на службах или собраниях в месте лишения свободы и иметь в своем распоряжении необходимые книги и публикации» (п.46).

Если в месте лишения свободы находится достаточное количество заключенных, принадлежащих к одной и той же религии, должен быть назначен или утвержден официальный представитель этой религии. В том случае, если это оправдано большой численностью таких заключенных и обстоятельства позволяют это, достигается соответствующая договоренность о его работе на постоянной основе (п.47.1).

Хотя в теле документа нормы местного закона соответствуют Международным принципам, осуществление на практике декларируемых данной Рекомендацией условий невозможно. Были закрыты молитвенные комнаты в Актау, Заречном, закрыта комната дома-интерната для инвалидов и психохроников г.Алматы.

В этом и многих других случаях сложные административные функции государств во многих странах мира приводят к риску произвольных действий со стороны официальных учреждений и чиновников, имеющих дела с религиозной деятельностью. Несмотря на существование развитой правовой системы и очевидной формальной защиты свободы религии или убеждений, злоупотребления самым серьезным образом могут нарушать нормы религиозной свободы. Безусловно, не всякий пример произвольных решений властей в религиозной сфере нарушает гражданские права и свободы граждан. Во многих случаях государство принимает отдельные решения по собственному усмотрению для защиты прав частных лиц, организаций и общества. Вместе с тем, опасность злоупотреблений остается и требует постоянного контроля. В иных случаях действия властей могут приводить к несправедливому наделению привилегиями или к дискриминации религиозных объединений, а также к свертыванию деятельности, которая должна быть свободной и защищенной законом.

Международно-правовые акты и документы прямо не упоминают все многообразие способов, с помощью которых власти могут вторгнуться в религиозную свободу. Эти документы просто говорят о том, что каждому должно быть предоставлено право свободно исповедовать религию или убеждения в любой форме, индивидуально или совместно с другими, без каких-либо ограничений со стороны государства. Таким же образом, конституции и законодательства разных стран мира содержат статьи, гарантирующие право исповедовать религию или убеждения без санкции государства. На практике бюрократы, привыкшие к обладанию большой властью, намеренно или ненамеренно подавляют религиозную свободу. В условиях экономического развития и глобализации весьма сильна тенденция к распространению различных регулятивных норм, а чиновники, привыкшие к регулированию в

других сферах, склонны к вмешательству в столь чувствительную и требующую защиты область отношений церкви и государства [2, с. 416].

Однако крайне непросто контролировать ситуацию в вопросе религии и вероисповедания. Важно найти ту грань, где законные регулятивные меры, принимаемые государством, в том числе с помощью законодательства, соприкасаются с принципами защиты личных прав и свобод.

В течении всего периода действия Закона, в стране происходит постоянная трансформация органов, выполняющих контроль над религиозно-общественной ситуацией.

Так, еще до принятия Закона, Указом Президента Республики Казахстан от 18 мая 2011 года в стране было образовано Агентство Республики Казахстан по делам религий с передачей ему функций и полномочий в сфере межконфессионального согласия, обеспечения прав граждан на свободу вероисповедания и взаимодействия с религиозными объединениями.

Основными задачами Агентства являются: выработка предложений по формированию государственной политики в сфере обеспечения реализации прав граждан на свободу вероисповедания и взаимодействия с религиозными объединениями; всестороннее и объективное изучение, обобщение и анализ происходящих в стране процессов в сфере реализации прав граждан на свободу вероисповедания и деятельности религиозных объединений, малочисленных религиозных групп и миссионеров; осуществление иных задач, возложенных на Агентство в порядке, установленном законодательством Республики Казахстан.

Летом 2012 года, в Аксайском ущелье близ Алма-Аты, в день массового паломничества в скит, находящийся в том же ущелье, происходит вопиющий теракт, когда приверженцы радикального ислама, как потом определит следствие, убили семью лесника в составе 12 человек. В связи с этим преступлением был принят ряд решений, характеризующихся резким усилением деятельности спецслужб, которых наделили особыми негласными полномочиями в методах борьбы с экстремистами. К этому же периоду относится требование о перерегистрации всех религиозных объединений на территории Казахстана.

В 2014 году Агентство по делам религий упраздняется, и вместо него образуется Комитет по делам религий, как одна из структур Министерства культуры и спорта Республики Казахстан.

В сентябре 2016 года происходит существенное изменение в структуре надзорных органов, связанных с религиозной сферой. Так, Указом Президента Республики Казахстан от 13 сентября 2016 года создано Министерство по делам религий и гражданского общества создано в Казахстане. По анализу ситуации создается впечатление, что Президент весьма обеспокоен радикализацией салафитского крыла в исламе, и решил поднять статус надзорного органа до министерства. Данная ситуация косвенно связана с масштабным терактом в Актюбинске, — 5-6 июня 2016 года, в результате которого погибли десятки человек, а в Казахстане введен желтый уровень террористической опасности, а также в связи с террористическими действиями в Алма-Ате, 18 июля с.г., когда жертвами стали 8 человек. Созданием министерства, правительством, по всей видимости, пытается взять под контроль ситуацию, в частности усилив контроль за ДУМКом. Однако салафиты если и подчиняются ДУМКу, то лишь внешне, административно, — поскольку никаких иных исламских религиозных объединений в стране нет и не может быть. Ситуация гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд, — салафиты имеют высокопоставленных покровителей в органах власти и крупного бизнеса. Борьба с этим явлением, как правило ограничивается конференциями и диалоговыми площадками. В этом плане весьма примечательна позиция Министерства, опубликованная на официальном ресурсе правительственного учреждения. Тезисно приведу некоторые материалы:

«в Казахстане уже запрещены 23 террористические и экстремистские организации, в том числе такая экстремистская организация салафитского толка как «Ат-Такфир Уаль-Хиджра».

«Салафизм не является организацией. Это религиозное течение, система взглядов».

«Действующие законы нам и сегодня позволяют пресекать незаконное проповедничество, нелегальные религиозные собрания и не допускать распространения радикальной религиозной литературы. Необходимо обеспечить их исполнение».

«В некоторых странах, основанных на шариате, религиозные течения, близкие к салафизму, могут существовать как традиционные».

«Мнения известных отечественных теологов и экспертов сходятся в том, что для Казахстана салафизм имеет серьезный деструктивный потенциал».

«Последователи салафизма ставят свои идеи и ценности выше наших национальных традиций, культурно-духовных ценностей». (что понимается под наречием «выше»? — комм. А.С.).

«Идеальной моделью общественного устройства для всех последователей салафизма является государство, построенное на основе жестких религиозных принципов, хотя они зачастую не говорят об этом открыто».

«Для Республики Казахстан считаем салафизм неприемлемым и деструктивным религиозным течением».

«На сегодняшний день эта пришлая религиозная идеология вызывает все большее неприятие у наших граждан».

«Казахстанское общество в целом негативно относится к этому чуждому пониманию веры, ведущему к радикализму».

«Во многом в силу этого наблюдается снижение числа приверженцев салафизма и они не имеют организованных структур в Казахстане». (это спорный момент, поскольку не совсем ясно, как собиралась такая статистика, — А.С.)

Особый интерес вызывает Указ Президента РК Н.А. Назарбаева под № 500, подписанный 20 июня 2017 года: «Об утверждении Концепции государственной политики в религиозной сфере в Республике Казахстан на 2017-2020 годы».

Согласно Концепции, ввиду опасности радикализации общества и угроз религиозного экстремизма, линия государства будет больше направлена на укрепление светских принципов развития государства. Согласно документу, будет усилен контроль за религиозными объединениями и представителями духовенства. Возможно создание «кодекса чести» священнослужителя по образцу подобных у чиновников и усиления контроля за финансовой деятельностью и доходами религиозных объединений и представителей духовенства. Возможно создание общественного фонда для поддержки духовенства ДУМК, — однако статьи об этом проекте вызвали по большей части негативную реакцию общественности. Линия, намеченная этой концепцией, запустила процесс серьезного изменения законодательства, относящегося к религиозной сфере. Так, с 2018 года начинается активно разрабатываться проект Закона Республики Казахстан "О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений". Законопроект предусматривал 53 изменения и дополнения в 12 законодательных актов. Поправки вводили запрет на ношение в общественных местах одежды, скрывающей лицо, на использование, ношение в общественных местах внешних атрибутов, предметов одежды, демонстрирующих принадлежность к деструктивным религиозным течениям. Впервые вводилось юридическое определение таких понятий, как «деструктивное религиозное течение» и «религиозный радикализм». Также устанавливался порядок получения казахстанцами религиозного образования за рубежом, регламентирование поведения госслужащих и работников бюджетных организаций в религиозной сфере и многое другое. В мае 2018 года нижняя палата парламента одобрила законопроект во втором чтении. Однако в сентябре 2018 г. Верхняя палата отправляет законопроект на доработку в мажилис. Как оказалось, в ходе обсуждения возникла необходимость внесения изменений в одобренный Мажилисом законопроект. Сенаторы нашли в законопроекте несоответствия действующему законодательству.

Все это время, на различных площадках, лидеры религиозных объединений страны, выступают с просьбами повременить с принятием нового закона. Особое беспокойство вызвали

нормы, предусматривающие ограничение посещения детьми до 16 (в последнем варианте до 14) лет культовых сооружений, без письменного согласия обоих родителей, причем контроль за выполнением такого требования возлагался на священнослужителей. За нарушения в этой сфере, поправками предусматривались весьма крупные административные штрафы. Также не вполне понятна формулировка: «расширение полномочий полиции в профилактике правонарушений в сфере религии». Закон предполагал наделить местные исполнительные органы полномочиями «для осуществления проверки и контроля на соответствие законодательству деятельности религиозных объединений» и функциями по мониторингу религиозной ситуации. В процессе обсуждения проект вызвал существенный общественный резонанс.

Стало большой неожиданностью, когда Постановлением Правительства Республики Казахстан от 29 января 2019 года за № 25, проект Закона был окончательно отозван из Мажилиса Парламента.

Причины этого — совокупность разных факторов. Так, экс-министр общественного развития Дархан Калетаев, перед началом съезда правящей партии «Нур Отан» в Астане заявил о том, что причиной отзыва стали замечания от религиозных организаций, от неправительственных организаций [3]. Вице-министр информации и общественного развития Берик Арын заявил о том, что Проект отменен в связи с изменением (улучшением) ситуации в религиозно-общественной сфере, и согласно стратегическому плану законопроектных работ в 2020 году пересматривается разработка нового закона в религиозной сфере [4]. Другой причиной отмены называют растущее в обществе социальное напряжение, связанное с ухудшением экономической ситуации. По мнению властей, ужесточения в религиозной сфере не лучшим образом сказались бы на общественной ситуации, к тому же видимо были явные признаки того, что президент Назарбаев уйдет в отставку и страну ждут президентские выборы.

Директор Казахстанского бюро по правам человека Евгений Жовтис считает, что отзыв спорного законопроекта мог стать реакцией на оказанное Соединенными Штатами давление на Астану. Жовтис отмечает, что в конце июля 2018 года государственный секретарь США Майк Помпео на полях «министерской встречи» по продвижению свободы вероисповедания предупредил тогдашнего министра иностранных дел Казахстана Кайрата Абдрахманова о возможном применении санкций в отношении Астаны из-за «вопиющего нарушения» религиозных свобод, поскольку в своем докладе о свободе вероисповедания в мире в 2017 году, государственный секретарь США Майк Помпео включил Казахстан в группу стран, которые «вопиющим образом» нарушают религиозные свободы [5].

В стране продолжается реорганизация министерств. Летом 2018 года Министерство по делам религий и гражданского общества преобразовывается в Министерство общественного развития.

На православную церковь страны и ее руководство негласно возлагаются функции, связанные с обеспечением спокойствия русскоязычной части населения, и недопущения сепаратистских тенденций среди таковой. Пока соблюдается подобный конкордат, государственная власть в целом благосклонно относится к церкви и православным верующим. Русскоязычные граждане республики практически не участвуют в политических процессах, не влияют на них, за исключением представителей крупного бизнеса. Однако в нынешней ситуации это скорее положительный аспект, — поскольку в обществе растет недоверие к власти и госструктурам, что связано с рядом факторов: смена власти, коррупция, падение уровня жизни населения, вследствие высоких цен на энергоносители и т.п. Однако за последний год, в связи с практическим крахом концепции «Русского мира» и рядом других событий, место и роль православной церкви в политической и общественной жизни страны еще более сократилась.

Поддержка церкви из бюджета, в том числе на реставрацию культовых зданий, в т.ч. имеющих статус памятников республиканского значения, и, следовательно, принадлежащих государству практически невозможна. В отдельных случаях причинами такого отношения является национальный вопрос. Многие контакты в Казахстане протекают нелинейно, и успех

зависит в большей степени не от соблюдения законодательства, а от личной харизмы иерархов, духовенства, — умеющих найти грамотный выверенный дипломатический подход к представителям государственной власти. Большое значение имеет личная дружба, которая нередко в итоге оборачивается к пользе для церкви, и через это, — для всего русскоязычного населения государства.

Подводя итоги следует признать, что динамика развития государственно-религиозных отношений отражает влияние многих факторов: политическое влияние, экономическое давление важных акторов Международного права. Сохраняется опасность потенциальной возможности использования положения Православной Церкви в стране в политических интересах внутренних либо внешних политических сил.

Литература

1. Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» в РК //URL: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483> дата запоса: 08.09.2019
2. Подопригора Р. Цит по: Свобода религии и убеждений. Институт религии и права М. 2010.
3. URL: https://forbes.kz/process/nashumevshie_popravki_v_religioznyiy_zakon_otozvanyi/ Дата запоса 04.10.19.
4. URL:https://total.kz/ru/news/religiya/po_zakonu_o_religii_nuzhno_politicheskoe_reshenie_arin_date_2019_03_12_13_33_42 Дата запоса: 04.10.19.
5. URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-government-withdrawn-religion-bill/29793017.html> Дата запоса: 04.10.19.

Трунов А.А.

Идеология и религия в обществе Модерна

Белгородский университет кооперации, экономики и права

Аннотация. В статье с опорой на принципы системности и историзма, методы герменевтики и конструктивизма предпринята попытка философского и социологического анализа соотношения идеологии и религии в обществе модерна. Вначале было показано влияние секуляризации и Великой французской буржуазной революции конца XVIII в. на генезис тримодальной идеологии модерна (консерватизм, либерализм и социализм). При этом идеология рассматривается не только как социальная альтернатива религии, но и как система регулятивных и проектных идей об устройстве должной модели общества. Далее, отталкиваясь от критики философской концепции Т. Гоббса, были выявлены социальные и антропологические альтернативы модерна. Особое место в статье занимает характеристика трансформации содержания классических идеологий в XX в. Именно их смысловая мутация и неспособность артикулировать новые смыслы породили своеобразное «возрождение» религии в период нашего интенсивного настоящего. В результате идеология и религия как бы поменялись местами: теперь идеология утрачивает свои привычные социальные позиции, а религия их завоёвывает.

Ключевые слова: идеология, религия, секуляризация, традиция, революция, общество, Модерн, альтернативы.

Trunov A.A.

Ideology and religion in Modern society

Belgorod University of Cooperation, Economics and Law

Abstract. Based on the principles of system and historicism, methods of hermeneutics and constructivism the article attempts a philosophical and sociological analysis of the relationship between ideology and religion in modern society. First, the influence of secularization and the French revolution of the late eighteenth century on the genesis of the trimodal ideology of modernity (conservatism, liberalism and socialism) was shown. At the same time, ideology is considered not only

as a social alternative to religion but also as a system of regulatory and project ideas about the proper model of society. Secondly, starting from the sociological analysis of the concept of T. Hobbes, social and anthropological alternatives to modernity were identified. A special place in the article is occupied by the characteristic of the transformation of the content of classical ideologies in the XX century. It was their semantic mutation and inability to articulate new meanings that gave rise to a kind of "revival" of religion in the period of our intensive present. As a result, ideology and religion seem to have changed places: now ideology loses its usual social positions, and religion conquers them.

Keywords: ideology, religion, secularization, tradition, revolution, modernity, society, alternatives.

Введение

Актуальность заявленной темы во многом обусловлена необходимостью философского и социологического анализа соотношения идеологии и религии в обществе Модерна. Опираясь на принципы системности и историзма, методы герменевтики и конструктивизма, мы попытаемся сначала выявить связь между секуляризацией, Великой французской буржуазной революцией конца XVIII в. и генезисом тримодальной идеологии Модерна (консерватизма, либерализма, социализма), а затем обратимся к выявлению концептуальных альтернатив Модерна и трансформации смыслового содержания классических идеологий в XX в. При этом мы будем опираться на ряд публикаций, в которых рассматривались вопросы идеологии [7–9], но уже с учётом заявленной темы и основной направленности данной конференции.

Секуляризация, революция и генезис тримодальной идеологии Модерна

В эпоху Модерна (1789 — 1991 гг.) достаточно интенсивно осуществлялась секуляризация, под которой принято понимать «процесс утраты религией своей социальной значимости» [10, С. 11]. Религия тем самым переставала быть главным условием легитимации социального порядка и становилась частным делом каждого человека, превращаясь, по сути, в проблему его индивидуального спасения.

Напомним, что в традиционном обществе религия играла куда более весомую роль, поскольку представляла собой не только главный механизм конструирования социальной реальности, способствующий удержанию социального порядка от его соскальзывания в состояние перманентного хаоса, но и предлагала чёткие критерии различения греха и добродетели, бренного и вечного, пагубного и спасительного, земного и небесного. Так, в христианской средневековой Европе, основные духовные устремления абсолютного большинства людей (при всех существенных различиях религиозных воззрений господ и простонародья) были направлены на достижение потустороннего блаженства, а их земная жизнь рассматривалась как своего рода подготовка к жизни вечной. Поэтому любые серьёзные социальные конфликты, будь то борьба бюргеров и сеньоров, угнетённых или же господствующих групп вплоть до середины XVII в. оформлялась как религиозная. Участники социальных битв прошлого говорили на одном и том же языке, использовали практически идентичное интеллектуальное оружие, опирались на авторитет Священного Писания и старались принципиально избегать новизны.

Однако эта последовательная и тщательно выстроенная картина мира оказалась дискредитирована и буквально «снесена» в эпоху Просвещения и Великой французской буржуазной революции 1789 — 1799 гг. По существу, весь метафизический пафос великой революции состоял в том, чтобы обратить помыслы людей с Небес на землю, сделать средоточием смыслов уже не загробную, а реальную жизнь, сконцентрировав на ней основное внимание и миростроительные энергии. «Только там, где присутствует пафос новизны и где новизна сочетается с идеей свободы, мы имеем право говорить о революции», — совершенно обоснованно указывает Х. Арендт [1, С. 39]. Потребовалось, чтобы «все те, кто влачил свои дни во мраке и лишениях (не только в настоящем, но и на протяжении всей истории, не только как отдельные лица, но и как представители огромного большинства человечества, бедных и униженных), должны восстать и стать властителями своей страны» [1, С. 47].

На смену религиозного конструирования социальной реальности, основанного на признании незыблемого социального порядка, пришло идеологическое конструирование, в основе которого были предложены три ответа на вопрос о том, как следует относиться к переменам [2, С. 1-23].

Для консерваторов любые перемены — это очевидное зло, разрушающее троны и алтари, уничтожающее привычные социальные иерархии и органические основы общественной жизни. Либералы видели в изменениях социальное благо, стремились к свободе и прогрессу, но полагали, что перемены должны осуществляться под контролем буржуазной элиты, заинтересованной в поступательном и управляемом развитии общества. Сторонники социализма и коммунизма, сначала довольно слабо различимые в дискурсивном пространстве раннего Модерна, положительно относились к ценностям свободы и прогресса, но полагали, что перемены идут слишком медленно, поэтому их необходимо ускорить, в том числе — за счёт новой и ещё более радикальной революции.

Таким образом, в рамках единой тримодальной идеологии Модерна существовали три варианта отношения к проблеме развития, которые взаимодействовали друг с другом в полном соответствии с законом единства и борьбы противоположностей.

Консерватизм являлся негативной реакцией на Просвещение и Великую французскую буржуазную революцию конца XVIII в., которые он пытался осмыслить в традиционных христианских категориях апостасии и наступления последних времён. При этом его положительное содержание было связано с конструированием нарративов традиции, которая противопоставлялась переменам в духе мифологии «золотого века».

Либерализм являлся негативной реакцией на консерватизм, который рассматривался как попытка остановить или «подморозить» необходимые обществу перемены. При этом его положительным содержанием стало конструирование нарративов свободы и прогресса, открывающих новые возможности для развития индивида, пусть даже и вопреки интересам социального большинства, которые декларировались, но реально не брались в расчёт.

Сторонники социализма и коммунизма принимали не только либеральные нарративы о свободе и прогрессе, но и консервативный принцип примата интересов общества над интересами индивида, дополняя их нарративами о возможности создания свободного общества свободных людей, способных к благу, всестороннему и восходящему развитию.

В целом же любую из рассмотренных нами классических идеологий Модерна можно охарактеризовать как систему регулятивных или проектных идей, представляющих собой конкурирующие версии разработанной мыслителями теоретической модели желаемого общества [8, С. 63].

При этом в рамках каждой идеологии отношение к религии было различным. Для консерваторов религия составляла естественную основу полноценной жизнедеятельности человека и общества. Для либералов она являлась частным делом индивидов и поэтому выносилась из публичного пространства на периферию общественной жизни. Для социалистов и коммунистов религия была «иллюзорной надстройкой, порождаемой несовершенным экономическим базисом» [10, С. 191], что не исключало воинствующий атеизм как радикальное неприятие любых форм религии.

Не смотря на принципиальные содержательные различия рассмотренных нами классических идеологий, в процессе секуляризации традиционные функции религии (мировоззренческая, смыслообразующая, компенсаторная, регулятивная, легитимирующая, интеграционно-дизинтеграционная) постепенно переходили к идеологиям. И многим людям казалось, что этот процесс имеет необратимый характер.

Концептуальные альтернативы Модерна

Как уже отмечалось, на рубеже Средневековья и Нового времени произошёл крах привычной картины мира. В результате секуляризации была осуществлена радикальная трансформация всей христианской антропологии. Человек перестал мечтать о потустороннем блаженстве и думать о «потерянном рае», обратившись к делам мирским и суетным, которые из вспомогательных стали основными.

Постсредневековые христиане, обратившись к моральному авторитету Книги, не ставили задачу создания нового общества, но в результате их коллективных действий оно было построено ценой длительных войн, разбоищений, большой крови «своих» и «чужих». Уже в середине XVII в. некоторым наиболее прозорливым и социально ответственным мыслителям (например, Т. Гоббсу) стало ясно, что локус контроля должен быть вынесен за пределы человеческой личности и обусловлен не христианской религией, а светскими институтами, включая государство, которое удерживает человека в определённых границах социальности, опираясь на принуждение, страх смерти или законы.

Т. Гоббс исходил из того, что в своём «естественном состоянии» человек человеку волк (лат. *homo homini lupus est*) [3, С. 271]. Пусть даже он облачён в превосходно выделанную овечью шкуру. Воспитание и нравственное развитие отдельных индивидов здесь абсолютно ничего не меняли, поскольку «из-за злых и дурных людей даже людям порядочным, если они хотят сохранить своё существование, приходится прибегать к силе и хитрости, то есть к звериной жестокости» [3, С. 271]. Государство при этом выступало как машина легитимного насилия, репрезентативное лицо, надзирающий и карающий «смертный бог» [4, С. 133]. Оно «вытаскивало» человека из «естественного состояния» войны всех против всех и насильно же «затаскивало» его в «искусственное состояние» регулятивной институциональности, которое считалось необходимым условием сохранения и поддержания общества, в котором взаимодействуют эгоистичные индивиды.

При этом свои сущностные черты, которые были зафиксированы Т. Гоббсом, природа человека даже в этом «искусственном состоянии» свирепого государственно-полицейского контроля практически не меняла (а если и меняла, то очень незначительно).

Однако уже в середине XIX — начале XX вв. многим мыслящим людям стало понятно, что в таком очень сильно овленченном («гоббсовском») мире даже минимально необходимое поддержание социальности требует значительных усилий со стороны государства и его учреждений: полиции, судебной и пенитенциарной систем, армии, спецслужб, что отнюдь не гарантирует гармонии, спокойствия и социального мира. Фрустрированная личность, загнанная в «клетку» институциональности и полицейско-государственного контроля, поставленная перед необходимостью постоянных усилий, направленных на то, чтобы не умереть от голода, холода, нищеты или болезней, оказалась способной не только на бессмысленный бунт, но и на осмысленное организованное сопротивление сформировавшейся репрессивной системе Модерна.

Проблема заключалась в том, чем ей руководствоваться и куда идти? Волей к власти и обречённо строить тоталитаризм гностического типа с доведённой до совершенства машинерией государственной пропаганды, тотальной мобилизацией и перманентной подготовкой к войне, заведомой иерархичностью и социальной несправедливостью, подавлением любого инакомыслия или же созидать нечто принципиально иное, благое по отношению к человеку, например, свободное общество, способствующее его восхождению и всестороннему развитию, обретению бессмертия через творчество, в том числе — социальных. Погружение в зловещий мрак тоталитаризма, сочетающий развитие военных и социальных технологий с недоразвитым, тёмным, вторично архаизированным массовым человеком, движимым волей к власти, насилию и смерти, или же социализм / коммунизм как нечто созидательное, конструктивное, справедливое и гуманное, — таковы главные (контрмодерн и сверхмодерн) альтернативы Модерну, понимаемого не темпорально, а антропологически, социально и культурно.

Согласно К. Марксу, история человечества представляет собой «совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело, такое дело, доказательством которого служит каждый индивид, каков он есть в жизни, как он ест, пьёт и одевается» [6, С. 63]. Поэтому подлинно человеческое, то есть разумное и свободное бытие начнётся лишь тогда, когда люди смогут таким образом сознательно организовать свою жизнь, что в ней не будет собственности, разделения на классы, государства (то есть будет окончательно преодолена

институциональность, которая предписывает людям как социальным индивидам определённые способы действий).

«Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [6, С. 34]. Однако пока до наступления коммунизма ещё далеко. Возможно, что мы так никогда и не придём к коммунизму, «споткнувшись» о сущностные особенности природы человека, зафиксированные Т. Гоббсом.

Трансформация классических идеологий Модерна

По словам британского исследователя М. Фридена, идеология — это способ «превратить неизбежное разнообразие вариантов в монолитную определённость, которая является обязательным качеством политического решения и основанием для выплавки политической идентичности» [11, С. 76-77]. Всё это действительно так. Однако в XX в. сама идентичность классических идеологий Модерна претерпела определённую смысловую и ценностную трансформацию. Вследствие этого в идеологиях как конкурирующих системах регулятивных и проектных идей об устройстве должной модели общества [8, С. 63] тоже кое-что изменилось.

Например, консерватизм, для которого изначально было характерно сильно выраженное охранительное начало, не смог пережить своеобразного «искушения» фашизмом и нацизмом. В сущности, консерватизм был дискредитирован не столько либералами или коммунистами, сколько своими мнимыми «союзниками» справа, которые превратили весь консервативный дискурс в маргинальную территорию смыслов.

Современные консерваторы — это либо заведомые аутсайдеры политического процесса, либо унылые последователи традиции, которую они боятся отстаивать публично, опасаясь быть заподозренными в фашизме. Отсюда — «их уход в эзотерику, конспирологию и другие маргинальные сферы социального знания, которые не могут быть признаны академической наукой» [7, С. 238]. Попытки примирить друг с другом консерватизм и развитие нам также не кажутся особенно убедительными.

А вот социализм и коммунизм оказались дискредитированы репрессивными практиками авторитарных и патерналистских режимов, которые полностью уничтожили и выхолостили их живое содержание, связанное с попытками теоретического обоснования и практической реализации концепции нового гуманизма и нового человека, подменив его мертвящей скукой унылых партийных съездов, ритуальным скандированием лозунгов и циничным использованием высоких идеалов в сугубо прагматических целях. Тот «развитой социализм», который (при всех его позитивных достижениях) был построен в СССР и странах, которые вошли в сферу его геополитического влияния, представлял собой скорее социально-ориентированную версию потребительского общества, нежели то, за что боролись классики марксизма. Как итог — перерождение советского строя и его уничтожение мещанами, которые дорвались до власти.

Либерализм как главная и наиболее репрезентативная идеология Модерна в более или менее цельном и конструктивном виде просуществовал примерно до 1968 г. Однако после событий субкультурной революции 1968 г. началась необратимая мутация либерализма, который начал стремительно избавляться от своего прежнего гуманистического содержания, вырождаясь в либертарианство, пропаганду перверсий и идейное обоснование гегемонии глобального капитала. Складывается впечатление, что этот сильно мутировавший «либерализм» стал более внимательно относиться не к идеям Д. Локка, Д. Юма, И. Канта, Б. Константа или Д. С. Милля, а безумного маркиза де Сада, которого можно рассматривать как своеобразного «пророка и предтечу» постмодернизма.

Как видим, все классические идеологии Модерна претерпели значительную мутацию. Это обусловлено тем, что они «перестали исполнять свою функцию по увековечиванию и воспроизводству системы» [5, С. 760]. Социализм (или реальный коммунизм) рухнул на большей части Земного шара, благодаря мещанам, которые подчинили государство своим интересам. Капитализм же совершенно заиклился на проблемах интенсивного настоящего и

перестал нуждаться в идеологическом сопровождении развития. При этом классические идеологии Модерна не растворились в прошлом, но превратились в симулякры.

Что же касается религии, то она начала возвращать и отвоевывать утраченные ею социальные позиции. И это обусловлено не только смысловой коррозией и мутацией классических идеологий Модерна, но и объективной потребностью человека в смыслах, без которых его жизнь низводится практически до уровня животного состояния.

Заключение

Подводя общий итог, сформулируем основные выводы данной статьи.

1. Существует прямая взаимосвязь между секуляризацией, Великой французской буржуазной революцией конца XVIII в. и генезисом классических идеологий Модерна.

2. Консерватизм, либерализм и социализм (коммунизм) являются тремя вариантами стратегического ответа на вопрос о переменах и представляют собой конкурирующие системы регулятивных и проектных идей об устройстве теоретической модели желаемого общества.

3. Друг с другом классические идеологии Модерна связаны не только по принципу отрицания, но и по принципу притяжения. Отсюда — не только возможность создания временных тактических союзов, но и логика непримиримой идеологической борьбы.

4. В эпоху Модерна религия не исчезает, а становится частным делом каждого человека. При этом традиционные социальные функции религии, связанные с конструированием и легитимацией устойчивого социального порядка, в процессе секуляризации постепенно переходят к идеологии.

5. Как показывает исторический опыт, этот процесс не является необратимым. Возможно и попятное движение, в ходе которого религия начинает отвоевывать утраченные ею социальные позиции, что также имеет свои положительные и отрицательные стороны.

Литература

1. Арендт Х. О революции. Пер. с англ. М.: Европа, 2011. 464 с.
2. Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1798–1914. Пер. с англ. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 496 с.
3. Гоббс Т. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 622 с.
4. Гоббс Т. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 731 с.
5. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. Пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 808 с.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., Госполитиздат, 1955. Т. 3. XIV, 616 с.
7. Трунов А.А. Идеология в обществах Модерна и постмодерна: сравнительный анализ // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44 (2). С. 234–243.
8. Трунов А.А. Как идеи Модерна становятся идеологией? // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2017. № 3 (252). Вып. 39. С. 62–70.
9. Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. 2019. № 3 (23). С. 45–74.
10. Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
11. Freedon M. Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach. Oxford: Clarendon Press, 1996. 603 p.

Черникова Е.И.¹, Рындин Е.В.²

Сравнительный анализ ценностей Православия и кооперации

¹ Белгородский университет кооперации, экономики и права

² Белгородский университет кооперации, экономики и права

Аннотация. В статье с опорой на методы герменевтики предпринята попытка сравнительного анализа ценностей Православия и кооперации. Вначале была выявлена связь ценностей культуры и религии с хозяйственной и экономической деятельностью. Отталкиваясь от формулировки П.А. Сорокина, авторы статьи предлагают рассматривать общество как процесс реализации ценностей. Далее даётся характеристика кооперации и её ценностей, под которыми понимается система базовых смыслов, которые задают векторы её развития. Сделан вывод о том, что нравственные ценности кооперации базируются на христианских заповедях, преобразовавшихся позднее в свод гуманистических идей и морально-этических норм кооперативного сообщества, осуществляющего хозяйственную и экономическую деятельность. Для преодоления целого ряда существенных социальных, экономических и культурных проблем современного российского общества, по мнению авторов, необходимо развивать продуктивное сотрудничество Православной церкви и кооперации, основанное на общности их ценностей.

Ключевые слова: религия, культура, Православие, кооперация, ценности, общество, Россия, П.А. Сорокин.

Chernikova E.I.¹, Ryndin E.V.²

Comparative analysis of the values of Orthodox religion and cooperation

¹ Belgorod University of cooperation, Economics and law

² Belgorod University of cooperation, Economics and law

Abstract. The article is based on the methods of hermeneutics and attempts a comparative analysis of the values of Orthodoxy and cooperation. At first, the connection of cultural and religious values with economic activity was revealed. Starting from the formulation of P.A. Sorokin, the authors propose to consider society as a process of realization of values. The following is a characteristic of societies and its values, which are understood as the underlying system of meanings that determine the vectors of its development. It is concluded that the moral values of cooperation are based on the Christian commandments, which later transformed into a set of humanistic ideas and moral and ethical norms of the cooperative community in economic activities. To overcome a number of significant social, economic and cultural problems of modern Russian society, according to the authors, it is necessary to develop productive cooperation between the Orthodox Church and cooperation based on the commonality of their values.

Keywords: religion, culture, Orthodoxy, cooperation, values, society, Russia, P.A. Sorokin.

Актуальность заявленной темы обусловлена объективной необходимостью сравнительного анализа ценностей Православия и кооперации. В данной статье мы хотели бы выявить их сходство и различие, исходя из того, что кооперативные ценности не только основаны на основных христианских заповедях, но и являются результатом исторического развития гуманистических идей и морально-этических норм общества, спроецированных на хозяйственную и социально-экономическую деятельность.

Обращение к данной теме связано с тем, что современное российское общество переживает мировоззренческий и ценностный кризис, который можно рассматривать как негативную реакцию на глобализацию, реставрацию капитализма, оставившую большинство людей буквально у разбитого корыта, и потерю смыслообразующих ориентиров исторического бытия. Как следствие — апатия, утрата позитивной мотивации к труду, аномия нравственного сознания и распространение различных форм антисоциального поведения. Особенно скверно дело обстоит с экономической и хозяйственной деятельностью. Большинство людей, которые

проживают в современной России, страдают своеобразным «негативизмом». Они хорошо знают, чего не хотят, но с огромным трудом представляют, чего хотят.

В 80–90-е гг. XX в. на фоне кризиса и полной утраты доверия к идеологии началось возрождение религии. Многие люди устремились в храмы, стали воцерковляться, припадать к источникам Жизни вечной. Всё это, безусловно, имело огромное положительное значение. Однако спустя несколько десятилетий мы можем наблюдать обратный процесс: немало людей «разочаровалось» в религии, стали путать Церковь как ковчег спасения и церковь как социальный институт. Оказалось, что полноценная религиозная жизнь требует постоянной и напряжённой духовной работы, основным содержанием которой является не механическое вычитывание утреннего и вечернего правил, а покаяние и горячая молитва, жизнь по Божьим заповедям, неусыпное бодрствование и стяжание благодати Святого Духа. Евангелие не изменилось, святые не изменились, однако изменились сами люди, которые усвоили потребительское отношение к Церкви.

Ещё раз подчеркнём: ценности Православия имеют константный характер и не подвержены тлению. А вот наши иллюзии и заблуждения могут и должны подвергаться сомнению. И в этом заключается основное содержание духовно-интеллектуальной работы.

Отметим ещё один важный момент: многие люди осознали сегодня тупик прагматизма. Жить только лишь на основе торгашеской морали и рыночной мотивации получается далеко не у всех. Есть люди, которые прекрасно адаптировались к рынку и чувствуют себя в нём буквально как рыба в воде. Однако значительное большинство людей принципиально не мыслит категориями рыночной экономики. Нет ничего плохого в том, что кто-то сумел стать успешным предпринимателем, гораздо хуже то, что многим людям пришлось буквально «ломать себя», осваивая профессию менеджера по продажам или маркетолога. Кроме того, прагматизм и ориентация на рынок вовсе не отменяют совесть, ответственность, порядочность, честность, верность слову и делу, которому ты служишь.

Люди, которые проводили реформы в стране, руководствуясь соображениями прагматизма, полностью игнорировали идеи М. Вебера [3] и В. Зомбарта [4], которые ещё в начале прошлого века утверждали, что капитализм невозможен без этических ограничений стяжательства, гедонизма, ростовщичества, не говоря уже о банальном воровстве, на котором, собственно, в постсоветской России и было построено первоначальное накопление капитала. Классики мировой социологической и экономической мысли утверждали, что первоначальное накопление капитала нигде и никогда не приводило к построению цивилизованного капитализма, если не было ограничено ценностями и институтами, которые логику первоначального накопления капитала трансформировали в динамику институционального оформления капитализма. Представления о «мирской аскезе», выражавшейся в упорном созидательном труде «как основной форме самореализации человека, были стимулами мощного развития аграрной сферы, международной торговли, мануфактур, рыночных отношений в целом. Это способствовало необратимым институциональным трансформациям, которые кардинально изменили облик Европы раннего Нового времени» [7, С. 309].

Аналогичные мысли неоднократно высказывал и наш соотечественник, известный экономист, социолог и богослов С.Н. Булгаков, который весьма скептически относился даже к протестантской этике как своеобразной квинтэссенции «духа капитализма» [2].

Мы не будем далее углубляться в эту тему, зафиксировав как данность тот факт, что любая хозяйственная и экономическая деятельность базируется на определенных ценностных предпосылках. Без них она превращается в мародёрство, грабёж сильными слабыми, «силовое предпринимательство» или особую разновидность «трофейной экономики», характерную для отсталых и недоразвитых стран. Вслед за Э. Бэнфилдом такого рода социальную систему можно назвать «отсталым обществом», олицетворением которого являются не только отсутствие эффективных механизмов самоорганизации, неспособность людей отстаивать свои интересы, развиваться, но и аморальный фамелизм, который можно охарактеризовать как стремление людей получить сиюминутную прибыль, игнорируя среднесрочные и долгосрочные

интересы [1]. Моральные обязательства люди испытывают только к представителям собственной семьи или клана, что делает невозможным какое-либо полноценное развитие.

Как видим, ценности — это не просто лозунги, морализаторские призывы людей к «хорошему» поведению или набор банальных успокоительных фраз, а система базовых смыслов, которые задают векторы и направляют человеческую деятельность. Ценности объективны, поскольку представляют собой систему понятийных универсалий, определяющих способность различения добра и зла, красивого и безобразного, полезного и вредного в любой культуре. Да и само общество, если следовать П.А. Сорокину, можно рассматривать как процесс реализации ценностей. Ведь «всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну и главную ценность» [6, С. 429]. Или, как писалось ранее, «ценности возникают вследствие объективных условий и являются объективной реальностью по отношению к человеку и обществу» [8, С. 22].

Можно говорить о культурных, религиозных, правовых, политических ценностях. Кроме того, следует отдельно выделить ценности кооперации.

Кооперация — это добровольное объединение людей с целью решения своих материальных, социальных и духовных проблем.

«В наши дни кооперативное движение носит поистине глобальный характер. В него вовлечено около 700 миллионов человек. Их интересы представляют 248 кооперативных федераций и организаций из 92 стран мира, входящих в Международный кооперативный альянс. Широкое развитие кооперативное движение получило на территории Индии, Китая, США, Европейского союза, Латинской Америки, России, существует оно и в ряде африканских стран» [10, С. 202].

В настоящее время наибольшее распространение получили такие виды кооперативов как: кредитные, потребительские, производственные, сельскохозяйственные, жилищные, многофункциональные [9].

Первые кооперативы появились на заре капитализма, в середине XIX в. и были призваны избавить бедные слои буржуазного общества от эксплуатации не только в сфере производства, но и в сфере торгового капитала. Поэтому неслучайно классики называли кооперацию «дитя нужды».

Родиной кооперации считается Англия, где в 1844 г. впервые в мире появился потребительский кооператив — Рочдейлское общество справедливых пионеров — небольшая торговая лавка, благодаря которой бедные рабочие-ткачи могли разнообразить свое скудное питание качественными продуктами по среднерыночным ценам. Заметим, что в уставе этого кооператива уже тогда были кооперативные ценности, которые выдержали проверку временем и сохранились до настоящего времени. Сегодня они сформулированы в Декларации о кооперативной идентичности, принятой XXXII Конгрессом Международного кооперативного альянса в 1995 г. [5].

Ценности кооперации — это идеалы людей, добровольно объединившихся с целью решения своих экономических и социальных проблем посредством демократически управляемого имущества.

Кооперативы основаны на следующих ценностях: демократия, равенство, открытость, честность, взаимопомощь, справедливость, солидарность, взаимная ответственность, забота о других.

Кратко рассмотрим сущность ценностей кооперации.

Взаимопомощь — это ценность, определяющая отношения каждого члена кооператива и кооператива в целом, призванного помогать своим членам в решении их материальных проблем, в преодолении бедности и безработицы, в решении социальных проблем.

Демократия — власть в кооперативе принадлежит всем его членам и построена на принципе «один член — один голос». Все важнейшие решения в кооперативе принимаются на общем собрании.

Равенство — это ценность, предполагающая, что каждый член кооператива имеет равное право на участие в его хозяйственных и общественных делах.

Ценность «Справедливость» свидетельствует о том, что в кооперативе происходит распределение прибыли и социальных благ между членами кооператива в соответствии с их вкладом и участием в его деятельности.

Ценность «Взаимная ответственность» предполагает, что члены кооператива несут субсидиарную ответственность по его обязательствам.

Солидарность рассматривается как общность интересов каждого отдельного пайщика и кооператива в целом, а также единство интересов кооперативов, объединенных в союзы и ассоциации на региональном, национальном и международном уровнях.

Ведь сегодня кооперативное движение — это массовое социально-экономическое общественное движение, призванное защищать интересы кооператоров всех стран и создавать благоприятные условия для деятельности кооперативов разных видов.

Следует отметить, что в настоящее время центр кооперативного движения переместился в Азию, где по данным кооперативной статистики отмечается наибольшее число кооперированного населения, которое составляет 63% от общей численности кооператоров планеты.

Следует отметить, что основоположники кооперативных идей в своих теориях опирались на этические ценности человечества: честность, открытость, социальная ответственность и забота о других. Кратко поясняя содержание каждой из них, мы видим, как много общего у этических ценностей кооперации с ценностями Православия.

Так, ценность «Честность» является главной нравственной основой кооперации, предусматривающей доверие и открытость между членами кооператива и избранным ими руководством кооператива. Кроме того, эта ценность предусматривает честное отношение к покупателям и потребителям: производство кооперативной продукции высокого качества; торговлю без обвеса и обмера. В Православии она четко соответствует заповеди Божией «не укради».

Ценность «Открытость» означает, что все желающие граждане могут добровольно вступать в кооперативы независимо от их пола, возраста, идеологических предпочтений, религиозных и политических взглядов. Кооперация была и есть вне политики, вне религии. Она доступна всем, кто хочет жить лучше. Христианство впервые в истории создало Церковь, которой чуждо разделение верующих по расовому или этническому признаку. Христианская церковь открыта для всех добровольно желающих обрести Спасение души.

Социальная ответственность предполагает стремление кооператоров к повышению уровня жизни своих членов без ущерба для жизни и деятельности других членов общества. Православная церковь призывает верующих к соблюдению заповеди «Возлюби ближнего своего как самого себя».

Забота о других — эта ценность, отражающая роль кооперации в заботе о тех, кто находится «вне» кооператива, но нуждается в социальной защите и помощи.

Заповеди Божии также повелевают людям заботиться о немощных, больных, беженцах, сиротах, вдовах и делиться с ними плодами своего труда. Благотворительная деятельность — это неременная принадлежность христианской добродетели. Она — одна из тех добродетелей, которыми создается благочестие.

Именно поэтому сегодня приоритетным должен стать проект российских предпринимателей и кооператоров по формированию Системы социальной кооперации, объединенных Всемирным русским народным собором. Главной задачей этого проекта является создание национального общественного движения, патронируемого со стороны Православной церкви. Цель движения — возрождение социальной миссии кооперации под девизом «Возрождение кооперации — возрождение России».

Подводя общий итог, сформулируем основные выводы данной статьи.

1. Нравственные ценности кооперации базируются на христианских заповедях, преобразовавшихся позднее в свод гуманистических идей и морально-этических норм кооперативного сообщества, осуществляющего хозяйственную и экономическую деятельность.

2. Для преодоления целого ряда существенных социальных, экономических и культурных проблем современного российского общества необходимо развивать сотрудничество Православной церкви и кооперации, основанное на общности их ценностей.

Литература

1. Бэнфилд Э. Моральные основы отсталого общества. Пер. с англ. — М.: Новое издательство, 2019. — 216 с.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 464 с.
3. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. — 656 с.
4. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Художественная промышленность и культура. — М.: Терра, 2009. — 576 с.
5. Кооперативная идентичность, ценности и принципы. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ica.coop>. — Дата обращения: 01.10.2019.
6. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1992. — 543 с.
7. Трунов А.А., Черникова Е.И., Семененко Г.А. Социально-экономическая специфика идеологии раннего кооперативного движения // Вестник Белгородского университета кооперации, экономики и права. 2018. № 4 (71). — С. 308-318.
8. Черникова Е.И. Аксиология христианства в обществе постмодерна. Белгород: Издательство БУПК, 2010. — 126 с.
9. Черникова Е.И. Ценности религии и кооперативов. — Белгород: Кооперативное образование, 2008. — 107 с.
10. Черникова Е.И., Трунов А.А., Папа Мори Ген. Кооперативное движение в африканских странах: генезис, современное состояние, перспективы // Вестник Белгородского университета кооперации, экономики и права. 2016. № 2 (58). — С. 201-213.

Информация об авторах

Артамонов Денис Сергеевич
кандидат исторических наук, доцент

кафедра социальных коммуникаций, ФГБОУ
ВО «Саратовский национальный
исследовательский государственный
университет имени Н.Г. Чернышевского»
Россия, Саратов

artamonovds@mail.ru

Воробьева Надежда Юрьевна
кандидат философских наук, старший
преподаватель
Департамент культурологии Учебно-
научного центра гуманитарных и социальных
наук Московского физико-технического
института (Национального
исследовательского университета)
Россия, Москва

Vorobjova-N@yandex.ru

Евстифеев Роман Владимирович
доктор политических наук
Владимирский филиал Российской академии
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, Владимир

roman_66@list.ru

Зимова Наталья Сергеевна
кандидат социологических наук, доцент
заместитель декана по учебной работе,
Высшая школа современных социальных
наук (факультет) Московского государственного
университета имени М.В. Ломоносова
Россия, Москва

nzimova@mail.ru

Каргин Евгений Андреевич
кандидат философских наук, доцент

кафедра общей социологии Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
Россия, Москва

stou-st@yandex.ru

Козлов Иван Иванович
старший преподаватель
кафедра общей социологии Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
Россия, Москва

ivan_kozlov79@mail.ru

Authors Information

Artamonov Denis Sergeevich
Candidate of historical sciences, Associate
Professor
Department of social communications, Saratov
State University

Russia, Saratov

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 (National Research University)

Russia, Moscow

Evstifeev Roman Vladimirovich
Doctor of political sciences
Vladimir branch of the Presidential Academy of
National Economy and Public Administration

Russia, Vladimir

Zimova Natalya Sergeevna
PhD in Sociology, Associate Professor
Deputy Dean for Academic Affairs, Higher
School of Modern Social Sciences, Lomonosov
Moscow State University

Russia, Moscow

Kargin Evgeny Andreevich
Candidate of philosophical sciences, Associate
Professor
St. Tikhon's Orthodox University

Russia, Moscow

Kozlov Ivan Ivanovich
Senior Lecturer, Department of Sociology
St. Tikhon Orthodox University

Russia, Moscow

Костина Наталья Борисовна
доктор социологических наук, профессор
Уральский филиал Российской академии
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, Екатеринбург

natalya.kostyna@ui.ranepa.ru

Kostina Nataliya Borisovna
Doctor of sociological sciences, Professor
Ural branch of the Presidential Academy of
National Economy and Public Administration
Russia, Ekaterinburg

Кротков Евгений Алексеевич
доктор философских наук, профессор
кафедра философии и теологии,
Белгородский государственный националь-
ный исследовательский университет
Россия, Белгород

krotkov@bsu.edu.ru

Krotkov Evgeny Alekseevich
Doctor of philosophy, Professor
Department of Philosophy and Theology, National
research university «Belgorod State University»

Russia, Belgorod

Крупкин Павел Ливерьевич
кандидат физико-математических наук,
старший научный сотрудник
Центр Изучения Современности
Россия, Москва — Франция, Париж

kroopkin@mail.ru

Krupkin Pavel Liverievich
PhD in physical and mathematical sciences,
Senior Researcher
Centre for Modernity Studies
Russia, Moscow — France, Paris

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна
доктор философских наук
заместитель директора по научной работе
Института фундаментальных и прикладных
исследований Московского гуманитарного
университета; приглашенный исследователь
Калмыцкого государственного университета
Россия, Москва, Элиста

chlamazhaa@mosgu.ru

Lamazhaa Chimiza Kuder-oolovna
Doctor of philosophy sciences
Deputy Director for Research, Institute of
Fundamental and Applied Research, Moscow
University for the Humanities; Visiting
Researcher, Kalmyk State University

Russia, Moscow, Elista

Лебедев Сергей Дмитриевич
кандидат социологических наук, доцент,
профессор
кафедра социологии и организации работы с
молодёжью Белгородского государственного
национального исследовательского
университета
Россия, Белгород

serg_ka2001-dar@mail.ru , lebedev@bsu.edu.ru

Lebedev Sergey Dmitrievich
Candidate of sociological sciences, Associate
Professor, professor
Department of Sociology and Organization of
Work with Youth, National research university
«Belgorod State University»

Russia, Belgorod

Любинарская Нина Александровна
магистрант
Московская высшая школа социальных и
экономических наук (МВШСЭН)
Россия, Москва

Nina.lyubinarskaya@gmail.com

Lyubinarskaya Nina Alexandrovna
Student of Master program
Moscow Higher of School and Economic
Sciences (MSES)
Russia, Moscow

Маркин Кирилл Васильевич
научный сотрудник
Научная лаборатория «Социология религии»
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
Россия, Москва

Markin Kirill Vasiljevich
Research Fellow
St.Tikhon's Orthodox University

Russia, Moscow

- markink20@gmail.com
Муртузалиев Сергей Ибрагимович
ведущий научный сотрудник, доктор
исторических наук, профессор
Институт всеобщей истории РАН
Россия, Москва
- Murtuzaliev Sergei Ibragimovich
Leading Research Fellow, Doctor of Historical
Sciences, Professor
Institute of World History of RAS
Russia, Moscow
- msihistory2000@yandex.ru
Мчедлова Елена Мирановна
ведущий научный сотрудник, доктор
социологических наук
ФГБУН Институт социально-политических
исследований РАН
Россия, Москва
- Mchedlova Elena Miranovna
Leading Research Fellow, Doctor of sociological
Sciences, Professor
Institute of socio-political researches of RAS
Russia, Moscow
- HMtchedlova@mail.ru
Невелёв Михаил Юрьевич
аспирант, адвокат
Московский государственный институт
культуры, Адвокатская Палата Московской
области
Россия, Москва
- Nevelev Mikhail Yurjevich
PhD student, attorney
Moscow state Institute of Culture, lawyer
Chamber of Moscow region
Russia, Moscow
- mnevelev@gmail.com
Олейников Александр Алексеевич
доктор экономических наук, профессор
профессор кафедры экономики
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
Россия, Москва
- Oleynikov Alexander Alexeevich
PhD, Professor
Professor, Department of Economics, St.Tikhon's
Orthodox University
Russia, Moscow
- alek.oleinikoff2010@yandex.ru
Петров Дмитрий Борисович
кандидат философских наук
независимый исследователь
Россия, Москва
- Petrov Dmitry Borisovich
Ph.D. in Philosophy
Independent Researcher
Russia, Moscow
- dpetrov77@mail.ru
Писаревский Василий Геннадьевич
кандидат социологических наук, старший
научный сотрудник
Информационно-аналитический центр
факультета социальных наук Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
Россия, Москва
- Pisarevsky Vasily Gennadyevich
Candidate of sociological sciences, Senior
Researcher
Information and analytical center of the faculty of
social Sciences of the Orthodox St. Tikhon
humanitarian University
Russia, Moscow
- wausily@yandex.ru
Подлесная Мария Александровна
кандидат социологических наук, старший
научный сотрудник
исполнительный директор информационно-
аналитического центра факультета
социальных наук, Федеральный научно-
исследовательский социологический центр
Российской академии наук, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный
университет
- Podlesnaya Mariya Alexandrovna
Candidate of Sociologic Science, Senior
Researcher
Deputy Director of the Info-analytical center of
the Faculty of Social Studies, Federal Center of
Theoretical and Applied Sociology of the Russian
Academy of Sciences, St. Tikhon's Orthodox
University

Россия, Москва

yamap@yandex.ru

Покровская Татьяна Юрьевна
соискатель
Россия, Белгород

Pokrovskaya Tatyana Yurjevna
Post-graduate student
Russia, Belgorod

tatiana.pokrovskaya@gmail.com

Поспелова Александра Ивановна
доктор философских наук, профессор
профессор консультант, эксперт Экспертного
совета по проведению государственной
религиоведческой экспертизы Магаданского
управления юстиции
Россия, Санкт-Петербург

Pospelova Alexandra Ivanovna
Doctor of philosophy, Professor
Professor consultant, expert of the Expert Council
for the state religious expertise of the Magadan
Department of justice

Russia, Saint Petersburg

pospp7@yandex.ru

Поспелова София Валентиновна
кандидат философских наук, доцент
Севастопольский филиал Российского
экономического университета им. Г.В. Пле-
ханова
Россия, Севастополь

Pospelova Sofia Valentinovna
Candidate of philosophy, Associate Professor
Sevastopol branch of the Russian economic
University G.V.Plekhanova

Russia, Sevastopol

sonia5@yandex.ru

Реутов Евгений Викторович
кандидат социологических наук, доцент

Reutov Evgeniy Victorovich
Candidate of sociological sciences, Senior
Lecturer

кафедра социальных технологий и
государственной службы, Белгородский
государственный национальный
исследовательский университет
Россия, Белгород

Chair of social technologies and public service,
National research university «Belgorod State
University»

Russia, Belgorod

reutovevg@mail.ru

Рындин Евгений Владимирович
аспирант
кафедра гуманитарных, социальных и
правовых дисциплин, Белгородский
университет кооперации, экономики и права
Россия, Белгород

Evgeny Ryndin
Post-graduate student
Department of Humanities, social and legal
disciplines, Belgorod University of cooperation,
Economics and law
Russia, Belgorod

nach-umc@bukep.ru

Склярова Виктория Андреевна
магистрант
кафедра социологии и организации работы с
молодёжью, Белгородский государственный
национальный исследовательский университет
Россия, Белгород

Sklyarova Victoriya Andreevna
Student of Master program
Department of Sociology and Youth Work
Organization, National research university
«Belgorod State University»
Russia, Belgorod

vika.sklyarova.95@mail.ru

Суворов Александр Анатольевич
протоиерей, юрист
Председатель Отдела по взаимоотношению
Церкви и Общества Православной Церкви
Казахстана

Suvorov Alexander Anatolyevich
archpriest, lawyer
Chairman of the Department for Relations
between the Church and the Society of the
Orthodox Church of Kazakhstan

alexandr@cathedral.kz

Сухоруков Виктор Викторович

Sukhorukov Victor Victorovich

администратор Интернет-портала
«Социология религии»
Россия, Белгород

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

verger@yandex.ru

Тихонова Софья Владимировна
доктор философских наук, доцент, профессор

Tikhonova Sophia Vladimirovna
Doctor of philosophy, Associate Professor,
professor
Department of theoretical and social philosophy,
Saratov State University N.G. Chernyshevsky

кафедра теоретической и социальной
философии, ФГБОУ ВО «Саратовский на-
циональный исследовательский государствен-
ный университет имени Н.Г. Чернышевского»
Россия, Саратов

Russia, Saratov

segedasv@yandex.ru

Трофимов Сергей Викторович
кандидат социологических наук, доцент

Trophimov Sergey Victorovich
Candidate of sociological sciences, Associate
Professor,

кафедра современной социологии
Социологического факультета МГУ имени
М.В. Ломоносова
Россия, Москва

Chair of Modern Sociology, Faculty of Sociology,
Moscow State University

Russia, Moscow

trophimov@socio.msu.ru

Трунов Анатолий Анатольевич
кандидат философских наук, доцент
кафедра гуманитарных, социальных и
правовых дисциплин, Белгородский
университет кооперации, экономики и права
Россия, Белгород

Trunov Anatoly Anatoljevich
Candidate of philosophy, Associate Professor
Department of Humanities, social and legal
disciplines, Belgorod University of Cooperation,
Economics and Law
Russia, Belgorod

trunovv2013@yandex.ru

Уфимцева Екатерина Игоревна
кандидат социологических наук, доцент
Саратовский национальный исследова-
тельский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского
Россия, Саратов

Ufimceva Ekaterina Igorevna
Candidate of sociology, Associate Professor
Saratov National Research University N.G.
Chernyshevsky

Russia, Saratov

ufim75@mail.ru

Фомин Егор Васильевич
кафедра цифровой социологии,
Высшая школа современных социальных
наук (факультет) МГУ
имени М.В. Ломоносова
Россия, Москва

Fomin Egor Vasilievich
Researcher
Digital Sociology Department Higher School of
Modern Social Sciences, Lomonosov Moscow
State University
Russia, Moscow

fominegor1@mail.ru

Хомякова Анна Павловна
специалист-исследователь
Исследовательская группа ЦИРКОН –
независимая частная исследовательская
компания, специализирующаяся на
проведении социологических и
маркетинговых исследований, информа-
ционно-аналитическом обслуживании и
управленческом консультировании

Khomyakova Anna Pavlovna
Research Specialist
ZIRCON Research Group is one of the oldest
non-government organizations in Russia
specializing in social research, information and
analytical support and consulting

Россия, Москва

Russia, Moscow
khomyakova@zircon.ru

Черникова Елена Игоревна
кандидат экономических наук, доцент

кафедра теории и истории кооперативного
движения, зав. отделом аспирантуры,
Белгородский университет кооперации,
экономики и права
Россия, Белгород

aspirant-zav@bukep.ru

Chernikova Elena Igorevna
Candidate of economic Sciences, Associate
Professor

Department of theory and history of the
cooperative movement, head. Department
of postgraduate studies, Belgorod University
of cooperation, Economics and law
Russia, Belgorod

Шиженский Роман Витальевич
кандидат исторических наук, доцент
заведующий научно-исследовательской
лабораторией «Новые религиозные движения
в современной России и странах Европы»,
Нижегородский государственный
педагогический университет им. К. Минина
Россия, Нижний Новгород

heit@inbox.ru

Shizhenskiy Roman Vitalievich
PhD in History, Associate Professor
Head of the Research Laboratory «New religious
movements in modern Russia and Europe», Minin
Nizhny Novgorod State Pedagogical University

Russia, Nizhny Novgorod

Яворский Дмитрий Ромуальдович
доктор философских наук, доцент, профессор
кафедра философии и социологии
Волгоградского института управления
(филиал РАНХиГС)
Россия, Волгоград

d.r.yavorsky@yandex.ru

Javorsky Dmitriy Romualjdovich
Doctor of philosophy, Associate Professor,
professor
Volgograd Institute of Management, branch
of RANEPa

Russia, Volgograd