СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей по материалам научной конференции

№10
2021 г.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

№ 10 2021

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 социогуманитарными дисциплинами. Издание предназначено для социологов-исследователей, религиоведов, философов, историков, политологов, культурологов, теологов, преподавателей и студентов социологических и религиоведческих специальностей.*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Благоевич Мирко
Институт Общественных наук (Белград)
Шаповалова Инна Сергеевна
Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород)
Алейникова Светлана Михайловна
Белорусский Институт Стратегических Исследований (Минск)
Бакрач Владимир
Университет Подгорицы (Подгорица)
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)
Рикуччи Роберта
Туринский университет (Турин)
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/
https://sropm.ru/

SOCIOLOGY OF RELIGION
IN THE LATE MODERN SOCIETY

№ 10 2021

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:
Blagoević Mirko
Institute of Social Sciences (Belgrade)
Bakrać Vladimir
University of Podgorića (Podgorića)
Shapovalova Inna Sergeevna
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education Belgorod State National Research University (Belgorod)
Aleinikova Svetlana Mikhailovna
Belarusian Institute for Strategic Researches (Minsk)
Borisov Sergey Nikolaevich
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education Belgorod State National Research University (Belgorod)
Cipriani Roberto
University of Rome Three (Rome)
Kargina Irina Georgievna
Moscow State Institute of International Relations (University) (Moscow)
Kisilenko Anastasiya Vladimirovna
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education Belgorod State National Research University (Belgorod)
Kublitskaya Elena Alexandrovna
Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
Lamazhaa Chimiza Kuder-oolovna
Moscow University for the Humanities (Moscow)
Lopatkin Remir Alexandrovich
Russian Society of Sociologists (Moscow)
Lunkin Roman Nikolaevich
Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
Ricucci Roberta
University of Turin (Turin)
Rutkevich Elena Dmitrievna
Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
Trophimov Sergey Victorovich
Lomonosov Moscow State University (Moscow)

EXECUTIVE SECRETARY:
Sukhorukov Victor Victorovich
Laboratory "Sociology of Religion, Culture and Communications" (Belgorod)

CHIEF EDITOR:
Lebedev Sergey Dmitrievich
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/
https://sropm.ru/

С О Д Е Р Ж А Н И Е

Лебедев С.Д. Ценностные контексты религии: Предисловие редактора 7

Чиприани Р. Диффузная религия ценностей 17

Теоретико-методологические вопросы 25

Кильдеев М.В. Цензура как фактор развития региональной советской социологии 25

Кузьменков В.А. Аномия как проблема социологии религии 31

Латышев Д.М. Религиозные алиментарные практики: опыт социологической концептуализации 37

Пунтус Е.А., Пупышева Т.Н. Секулярный проект эпохи модерна и проблема генерализации ценностей 44

Трофимов С.В. Доверие в религиозном дискурсе 53

Уфимцева Е.И. Трансформация понятия «обращение» в современном социологическом дискурсе 61

Эмпирические исследования 69

Богатова О.А., Долгаева Е.И. Социальное служение РПЦ в региональном социуме в восприятии воцерковленной и невоцерковленной молодёжи 69

Виниченко М.В., Рыбакова М.В. Отношение представителей различных религий к искусственному интеллекту как фактору модернизации социальной структуры современного российского общества 77

Гайдуков А.В., Скачкова Е.Ю. «Славянская» символика как способ социализации в языческой субкультуре позднего модерна 83

Крихтова Т.М. Причастие в РПЦ во время эпидемии коронавируса в контексте антропологии чистоты 89

Хареба Н.В. Религия и вера в оценках молодежи г. Белгорода 101

Шиманская О.К., Широкалова Г.С. Православная ярмарка «Узорочье» в условиях пандемии 107

Религия и политика 113

Ахмадулина С.З. Китайское движение Фалуньгун в России: сущность, причины возникновения и история развития 113

Гриценко А.С., Сухоруков В.В. Религия и политика как табуированные предметы коммуникации 119

Ковалев В.С. Российский зороастризм: проблема появления и становления 129

Толмачёв А.В. Мифология принесения жертвы всесожжения: между религией и политикой (религиоведческий взгляд) 134

Смирнов М.Ю. Трактовка ценностей в официальных документах Российской Федерации как нормативный формат дискурса о религии 142

Старичёнок В.В. Трансформация исторической памяти: константы и тенденции (на примере Республики Беларусь) 150

Шаповалова И.С. Влияния теологического базиса на противодействие ксенофобии и экстремизму в молодежной среде: исследовательский дизайн 157

Религия в медиапространстве 166

Ардальянова А.Ю. Мечеть в дальневосточном городе: опыт контент-анализа новостных порталов 166

Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л. Цифровой буддизм: буддийские идеи и практики в онлайн-сообществах 174

Балабейкина О.А., Янковская А.А. Организация медиапространства религиозных организаций с целью воспитания экологической сознательности паствы 180

Зимова Н.С., Фомин Е.В. Тема «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа 187

Романова А.П., Черничкин Д.А. Реклама в социальных сетях как инструмент прозелитической деятельности: опыт неопротестантских движений в России 197

Ценности с религией и без неё 210

Белова Т.П. Ценностные и социальные основания приходской жизни в малом городе 210

Бубликов В.В. Этническое и гражданское в национальной идентичности россиян (на примере русско-украинских биэтноров) 218

Готовкина М.С. Методика определения ценностных ориентаций социальной группы православных верующих (на примере сестричеств г. Москвы) 224

Дерюгин П.П., Курапов С.В., Попов Р.Е., Баннова О.С. Социологические исследования стратегий идентификационного поведения в образовательных учреждениях закрытого типа: ценностный контекст (на примере кадетов казачьих кадетских корпусов) 229

Мчедлова Е.М. Эволюция традиционных и религиозных ценностей 237

Петрова И.Э. Религиозные ценности: формирование конструкта счастья в протестантских общинах 245

Пунченко В.Н. Трансформация ценностных ориентиров молодёжи под влиянием информационных технологий 252

Реутов Е.В. Ценность гражданской активности в среде молодёжи 259

Сапрыка В.А. Ценности населения приграничных регионов в процессе трансформации цивилизационных фронтиров 264

Сведения об авторах 270

Список аббревиатур 277

C O N T E N T S

Lebedev S.D. Value contexts of religion: Editor's foreword 7

Cipriani R. Diffused religion of values 17

Theoretical and methodological issues 25

Kildeyev M. Censorship as a factor of the development of regional Soviet sociology 25

Kuzmenkov V.A. Anomie as a problem of sociology religion 31

Latyshev D.M. Religious alimentary practices: a sociological conceptualization experience 38

Puntus Y., Pupysheva T. Modern era secular project and the problem of generalization values 45

Trophimov S. Trust in Religious Discourse 54

Ufimceva E.I. Transformation of concept «conversion» in modern sociological discourse 61

Empirical researches 69

Bogatova O.A., Dolgaeva E.I. Social service of ROC in regional society in perception of inchurched and non-inchurched youth 69

Vinichenko M.V., Rybakova M.V. Attitude of representatives of different religions to artificial intelligence as a factor of modernization of the social structure of modern Russian society 77

Gaidukov A., Skachkova E. «Slavic» symbolism as a way of socialization in the pagan subculture of late modernity 84

Krihtova T. Communion of the ROC during the coronavirus epidemic in the context of the anthropology of purity 90

Khareba N.V. Religion and faith in the assessments of the youth of Belgorod 101

Shimanskaya O.K., Shirokalova G.S. Orthodox fair «Uzorochye» in the context of the pandemic 107

Religion and politics 113

Akhmadulina S.Z. The chinese Falun gong movement in Russia: the essence, causes, and history of its development 114

Gritsenko A.S., Sukhorukov V.V. Religion and politics as taboo subjects of communication 119

Kovalev V.S. Russian Zoroastrianism: the problem of appearance and formation 129

Tolmachev A.V. The Mythology of the Burnt Offering: Between Religion and Politics (A Religious Perspective) 135

Smirnov M.Yu. Interpretation of values in official documents of the Russian Federation as a normative format of discourse on religion 142

Starichenok V.V. Transformation of historical memory: constants and trends (on the example of the Republic of Belarus).....150

Shapovalova I.S. Influences of the theological basis on countering xenophobia and extremism among youth: a research design 158

Religion in mediaspace 166

Ardalyanova A.Yu. Mosque in the Far East city: experience of content analysis of news portals 166

Badmatsyrenov T.B., Badmatsyrenova E.L. Digital Buddhism: Buddhist Ideas and Practices in Online Communities.....175

Balabeikina O.A., Yankovskaya A.A. Organization of the media space of religious organizations aiming at increasing the ecological consciousness of the congregation 181

Zimova N.S., Fomin E.V. Topic «ROC and coronavirus» in social media.....188

Romanova A.P., Chernichkin D.A. Advertising on social media as a tool of proselitic activities: experience of neoprotestan movements in Russia.....198

Values with religion and without it 210

Belova T.P.The value and social foundations of parish life in the small town.....210

Bublikov V. Ethnic and civil in the national identity of population in Russia (on the example of russian-ukrainian bietnors).....219

Gotovkina M.S. Methodology for determining value orientations social group of orthodox believers (on the example of the sisters of Moscow).....224

Deryugin P.P., Kurapov S.V., Popov R.E., Bannova O.S. Sociological research on strategies of identification behavior of young people in educational institutions: value context (on the example of cadets from the Cossack cadet corps).....229

Mchedlova E.M. Evolution of traditional and religious values 237

Petrova I.E. Religious values: shaping the construct of happiness in protestant communities 245

Punchenko V.N. Transformation of value guidelines of youth under influence of information technologies 252

Reutov E.V. The value of civic activity among young people 259

Sapryka V.A. Values the border regions' population in the process of transformation civilizational frontiers.....264

Information about authors.....273

List of abbreviations 278

ЦЕННОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ РЕЛИГИИ: ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Лебедев С.Д.

Аннотация. Редактор кратко рассказывает о структуре сборника и высказывает своё мнение по затронутым авторами актуальным вопросам развития предметного направления социологической науки.

Ключевые слова: социология религии, религия, ценности, секулярность, современность.

VALUE CONTEXTS OF RELIGION: EDITOR'S FOREWORD

Lebedev S.D.

Abstract. Editor shortly tells about structure of the digest and expresses his opinion around actual issues of science development.

Keywords: sociology of religion, religion, values, secularity, Modernity.

Проблематика религии в современной социологии рассматривается авторитетными учёными как частный случай или подраздел такого магистрального направления, как изучение ценностей обществ и ценностных ориентаций людей в этих обществах [Inglehart, Foa : 2009]. Религия сегодня выступает как предмет рефлексивного выбора [Тейлор : 2017; Lebedev, Blagoevich, Pokaninona : 2020] социальных субъектов, а значит, она по определению помещена в многомерный и разноплановый ценностный контекст. Она являет себя в различных ситуациях как ценность терминальная и инструментальная, декларативная и витально-практическая, базовая и ситуативная, мировоззренческая, политическая и культурно-символическая, микро- и макрогрупповая, идеалистическая и прагматическая, конформистская и протестная, и т.д. Эта многоаспектность и многомерность контекстуальных отношений «возводится в n-ю степень» исключительной семантической широтой общего понятия «религия», объемлющего громадное количество весьма разнообразных явлений [Аринин, Маркова, Такахаси : 2019]. По существу, установить место ключевых манифестаций религиозного в системе ценностных координат современной социальности и основные тенденции его «сдвига» — одна из главных задач, если не самая главная задача современной социологии религии, и не последняя по важности задача социологии ценностей в целом.

Современность (Modernity) и модернизированные общества, как правило, характеризуются высоким «градусом» секуляризированности. Подъём религиозной активности и «возвращение религии», ставшие трендом нескольких последних десятилетий, делает противоречие между религиозными и секулярными основаниями жизненных миров одним из наиболее острых и актуальных как «здесь и сейчас», так и в более

длительной перспективе. Нерв этого противоречия коренится именно в ценностной сфере жизни. Здесь, по выражению Р. Чиприани и Р. Рикуччи, «инициируются дебаты и вопросы, которые затем контекстуализируются в рамках социально-политической динамики» [Cipriani, Ricucci : 2020, P. 3]. Какое место займёт религия, и в каких её версиях, в иерархиях и «связках» ценностей, сформированных и продолжающих формироваться в светской матрице современного культурного мейнстрима? Как столкновение религиозного и светского способов легитимации ценностей повлияет в конкретной ситуации на тот и на другой? Как будут восприняты религиями новейшие ценности, порождаемые наукой и технологиями, аналогов которым не было в исторической памяти религиозных традиций? Каким образом всё это происходит в медийном пространстве, связующем и разделяющем современную социальную ткань? Этот круг вопросов занимает авторов сборника применительно к тем конкретным исследовательским полям и локусам, которые составляют особенный научный интерес каждого учёного.

Настоящий периодический сборник научных статей представляет избранные материалы X Юбилейной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего модерна» (Россия — Беларусь — Сербия), которая прошла в дистанционном формате на базе Белгородского государственного национального исследовательского университета 15-17 апреля 2021 г. Тематическая направленность конференции определялась подзаголовком «Религия и ценности». По традиции, конференция предполагала три основных направления работы, включающие: социологическую (с элементами междисциплинарности) теорию, методологию исследований и эмпирико-аналитическую составляющую, которую можно охарактеризовать как материалы «с рабочего стола» исследователя. Однако, при выстраивании логической структуры издания, указанного общего подразделения тематики оказалось недостаточно. Результатом стало распределение 33-х статей сборника между 5-ю тематическими разделами: «Теоретико-методологические вопросы», «Эмпирические исследования», «Религия и политика», «Религия в медиапространстве», «Ценности с религией и без неё». Материалы каждого раздела представлены в издании по принципу алфавитной последовательности фамилий первых авторов.

Сборник открывается статьёй одного из ведущих современных учёных в области социологии религии Роберто Чиприани (Италия, Рим) «Диффузная религия ценностей». Публикуемая работа именитого итальянского социолога посвящена осмыслению наследия Эмиля Дюркгейма через призму авторской теории «диффузной религии». В контексте эволюции взглядов Дюркгейма на основные предметы его изучения: мораль, солидарность, социализацию, религию, ценности автор прослеживает связь между этими основополагающими социальными явлениями. Р. Чиприани отмечает, что диффузионные динамики религии, ценностей и морали в одном социуме «сходны, и более того, они могут иметь одно и то же содержание». Одной из

основных проблем социологии Дюркгейма в данной связи автор считает возможность автономной от религии светской морали.

Первый — заглавный — раздел сборника отображает два основополагающих универсальных компонента научного поиска и знания: теорию и методологию. Он представлен шестью статьями. Раздел открывается статьёй М.В. Кильдеева (Россия, Казань), посвящённая тематике (политической) цензуры как фактора развития региональной советской социологии. Следует отметить, что предмет указанной статьи выходит за рамки только социологии религии, распространяясь на социологические исследования и интерпретации любых общественных явлений, что было обычным и закономерным в идеократическом советском государстве. Тем не менее, что показано в статье, религиозное «поле», в силу особенностей государственной идеологии, было приоритетным объектом идеологического контроля и регулирования, основным инструментом которого выступала цензура.

Раздел логически последовательно продолжает статья В.А. Кузьменкова (Россия, Орёл) «Аномия как проблема социологии религии». Автор отдаёт должное классической теории Эмиля Дюркгейма, совершая методологический экскурс на стыке таких категориальных для Э. Дюркгейма и его школы понятий, как «религия» и «аномия». Социальная солидарность, интеграция и порядок представляют важнейшую ценность, условие и одну из целей существования любой религиозной системы. Анализ категории «аномия» в контексте социологии религии определённо вносит вклад в актуальную теоретико-методологическую рефлексию функциональной роли религии в макросоциальной системе.

Вторая статья, принадлежащая Д.М. Латышеву (Россия, Екатеринбург), посвящена теме социологической концептуализации религиозных алиментарных практик (практик питания). Ценности и практики непосредственного жизнеобеспечения, к которым относится питание, принадлежат к той категории, которая подпадает под первостепенную легитимацию и регламентацию в любой религии с момента её становления. Работа автора «завязывает» достаточно важный концептуальный узел на стыке социологии религии и социологии повседневности.

Статья Е.А. Пунтус и Т.Н. Пупышевой (Казахстан, Караганда) поднимает и раскрывает в рамках своего объёма вопрос генерализации ценностей в контексте секулярного проекта эпохи Модерна. По большому счёту, в ней проведён предварительный обзор наиболее известной научной литературы по исследуемому вопросу и обозначен выход на перспективу построения теоретической модели исследования ценностей в современных обществах.

Раздел продолжается статьёй С.В. Трофимова (Россия, Москва) «Доверие в религиозном дискурсе». Ценность отношения доверия анализируется автором в тесной связке и соотношении с важнейшей религиозной категорией «веры». Развивая теоретические положения П. Бурдьё и Д. Эрвьё-Леже, автор связывает «вертикальное» измерение

религии, представленное религиозным дискурсом, с его «горизонтальным» измерением, представленным коммуникацией в сообществе верующих, описывая и объясняя успешность принятия в обществе религиозного учения через механизм утверждения социального капитала «институционализированных отношений взаимного знакомства и признания».

Завершает теоретико-методологический раздел сборника статья Е.И. Уфимцевой (Россия, Саратов), посвящённой теме «Трансформация понятия «обращение» в современном социологическом дискурсе. В жизни любой, особенно прозелитической, религии обращение в неё является ключевым моментом и важнейшей ценностью, обеспечивающей её «витальность». В ситуации современности, когда религии вынуждены бороться за «спрос» по рыночным правилам, вопрос религиозного обращения обретает подчёркнутую практическую и, как следствие, теоретическую актуальность. Автор показывает многообразие концептуальных интерпретаций феномена религиозного обращения и обосновывает условия его методологической конкретизации.

Второй ключевой раздел сборника посвящён новейшим эмпирическим исследованиям в социологии религии. Он включает шесть статей. Раздел открывает статья О.А. Богатовой и Е.И. Долгаевой (Россия, Саранск) «Социальное служение РПЦ в региональном социуме в восприятии воцерковлённой и невоцерковлённой молодёжи». Одной из важнейших ценностей традиционной религиозной этики, явленной в христианстве в целом и ярко выраженной в его православно-российских контекстах, является социальное служение. Оно же выступает и ключевой ценностью в контексте социальных ожиданий от религии со стороны широкой общественности, представляющей секуляризованный мейнстрим современных обществ, непосредственно обеспечивающей социальный капитал доверия к конфессии и её привлекательности. Авторы обосновывают свои выводы на материале комплексного сравнительного исследования в республике Мордовия.

Раздел продолжает статья М.В. Виниченко и М.В. Рыбаковой (Россия, Москва) «Отношение представителей различных религий к искусственному интеллекту как фактору модернизации социальной структуры современного российского общества». Искусственный интеллект являет собой ярко выраженный пример светской модерной ценности, не имеющей традиционной легитимации в религиозных системах и закономерно вызывающей культурный шок у носителей многих религиозных традиций. Исследование, выполненное авторами на стыке социологии религии, социологии техники, социологии социальных изменений и социологии общественного мнения, вызывает особый интерес как в силу актуальности проблемного узла, так и по причине значимости полученных аналитических результатов.

Следующая статья, авторами которой являются А.В. Гайдуков и Е.Ю. Скачкова (Россия, Санкт-Петербург), посвящена исследованию

социализирующей функции «славянской» символики в позднемодерной (нео-)языческой субкультуре. На основе комплекса качественных исследований в соответствующей субкультурной среде (опросы и анализ интернет-сайтов) авторы приходят к выводам о ведущей роли религиозной идентичности в ценностно-нормативном комплексе «конструируемой» в России неоязыческой традиции и выделяют шесть наиболее востребованных символов последней.

Актуальную и злободневную в последние полтора года в мировом масштабе тему пандемии коронавируса в контексте религиозной (православно-христианской) антропологии развивает Т.М. Крихтова (Россия, Москва) в статье «Причастие в РПЦ во время эпидемии коронавируса в контексте антропологии чистоты». «Чистота» выступает культурной ценностной универсалией, которая в религиях отождествляется со «святым». На основе антропологической теории М. Дуглас автор анализирует «горячий» дискурс противостояния сторонников и противников карантинных мер в современной Русской православной церкви, сопоставляя их аргументацию в контексте категориальной оппозиции «чистое — нечистое».

Проблема рефлективного отношения к религии на региональном российском материале поднимается и анализируется Н.В. Харебой (Россия, Белгород), статья которой представляет некоторые предварительные результаты исследования социальных оценок «религии» и «веры» молодёжью г. Белгорода. Сопоставляя данные регулярных опросов на предмет религиозности и отношения к религии по России (ВЦИОМ, ФОМ, Левада-Центр) и данные текущего на момент подготовки публикации авторского исследования молодёжи регионального центра, автор фиксирует стабильное расхождение между декларируемой и практически подтверждаемой религиозностью, между отношением к религии и религиозному институту (в частности, РПЦ МП).

Раздел завершается статьёй О.К. Шиманской и Г.С. Широкаловой (Россия, Нижний Новгород), посвящённой исследованию функционирования известной в России православной ярмарки «Узорочье» в условиях коронавирусной пандемии. Ярмарка, представляющая для церкви «окно в мир», традиционно выступает местом производства/воспроизводства индивидуальной и коллективной религиозной идентичности. Респондентами проведённого авторами комплексного качественно-количественного исследования выступили участники выставок-ярмарок, представляющие российские монастыри и храмы, зарубежные церкви. Авторы анализируют ярмарку на предмет соотношения в российском православии «взаимодополняющих процессов обмирщения сакрального и сакрализации мирского пространства в социуме, характерный для современного состояния РПЦ».

Третий тематический раздел сборника объединяет статьи, объединённые предметным вектором «Религия и политика». В него вошли шесть статей, представленные в общей сложности пятью авторами. Раздел открывается статьёй С.З. Ахмадулиной (Россия, Улан-Удэ) о генезисе и

истории развития на российской почве известного политически неоднозначного светско-религиозного движения китайского происхождения «Фалуньгун». Автор на основе общего анализа социально-политического бэкграунда указанного движения подводит к выводу о неясности перспектив его существования на современной российской почве.

Вторую статью раздела представляет текст А.С. Гриценко и В.В. Сухорукова (Россия, Белгород) «Религия и политика как табуированные предметы коммуникации». Авторы, не обходя «острых углов», с необходимой научной прямотой и объективностью ставят проблему латентного запрета на обсуждение в обществе «неудобных» религиозных и политических вопросов в их взаимной сопряжённости. Ими теоретически доказывается тезис, согласно которому в табуировании религиозных и политических тем для публичного обсуждения на микросоциальном уровне первичен фактор политики, а на макросоциальном — фактор религии.

Статья В.С. Ковалёва (Россия, Казань) описывает генезис и становление религии зороастризма на российской почве. Ценностные контексты современности открывают, порой неожиданные, ниши для самых экзотичных религиозных воззрений и практик. Автор, поставив вопрос о перспективах возможного развития зороастрийской традиции в современном российском обществе, не даёт на него однозначного ответа, акцентируя, в качестве основной характерной черты данной религии, высокую степень архаичности.

Раздел продолжает статья А.В. Толмачёва (Россия, Москва) «Мифология принесения жертвы всесожжения: между религией и политикой», с подзаголовком «религиоведческий взгляд». Автор ставит своей задачей «выявление связи современной мифологии, современных социальных и религиозных конфликтов, а также религиозной политики, внедряющейся в сферу создания новых гражданских религий». Соответствующую задачу он решает на примере политической мифологизации еврейского холокоста в период II Мировой войны в ключе идеологемы «жертвы всесожжения».

В.В. Старичёнок (Беларусь, Минск) в статье «Трансформация исторической памяти: константы и тенденции (на примере Республики Беларусь)» ставит и анализирует проблему сохранения национальной исторической памяти. Одним из ключевых аспектов исторической памяти народа Беларуси, наряду с отношением к советскому периоду истории, советской и русской культуре, выступает отношение к религии. Сочетая теоретический анализ вопроса с эмпирическим, автор констатирует преобладание у белорусских граждан «секулярно-рациональной матрицы ценностей, умеренную религиозность, доминирующее влияние советской и русской культуры на национальную идентичность, положительное отношение к БССР». Вместе с тем автор делает вывод о наметившемся ощутимом разрыве между культурной / коммуникативной памятью народа республики Беларусь и поколенческой памятью современной белорусской молодёжи.

Раздел «Религия и политика» завершается статьёй И.С. Шаповаловой (Россия, Белгород) представляет краткое системное описание исследовательского дизайна актуальной в современном контексте влияния теологического базиса на противодействие в молодёжной среде умонастроениям экстремизма и ксенофобии. Теологическое образовательное знание оптимистически рассматривается автором как важнейший ресурс / ценность гармонизации образовательного процесса и его результата и, как следствие, как значимый фактор социализации современной молодёжи. Подчёркивая значительный регулятивный потенциал теологии для соответствующего направления государственной молодежной политики, автор предлагает апробированное исследовательское решение «для изучения барьерной функции и потенциала теологического базиса в системе среднего и высшего образования в профилактике и противодействии ксенофобии и экстремизму в молодежной среде».

Четвёртый тематический раздел сборника включает статьи, посвящённые тематике «Религия в (современном) медиапространстве». Исключительная актуальность данного предметно-тематического направления исследований [Hjarvard : 2012; Гришаева : 2016], по существу, сопоставима с классической исследовательской областью взаимоотношений религии и политики. Он включает пять статей. Раздел открывает статья А.Ю. Ардальяновой (Россия, Владивосток) «Мечеть в дальневосточном городе: опыт контент-анализа новостных порталов». Автор исследует столкновение религиозных и светских ценностей в медийном пространстве на материалах дискуссии относительно строительства мечетей в дальневосточных городах (Владивостоке и Хабаровске). В качестве метода исследования применяется контент-анализ популярных интернет-ресурсов.

Тему репрезентации религий в современных электронных средствах массовых коммуникаций продолжает, углубляет и развивает статья Т.Б. Бадмацыренова и Е.Л. Бадмацыреновой (Россия, Улан-Удэ) «Цифровой буддизм: буддийские идеи и практики в онлайн-сообществах». Авторы сосредоточивают внимание на существенных изменениях традиционных буддийских религиозных структур, происходящих под влиянием электронных коммуникаций в социальных сетях. Характерным трендом таких изменений, по оценкам Т.Б. и Е.Л. Бадмацыреновых, является «переформатирование традиционных религиозных иерархий», когда традиционная буддийская иерократия уступает влиянию религиозно и интернет-активных священнослужителей и мирян.

На стыке предметных сфер социологии религии, социологии СМИ и экологической социологии представлена статья О.А. Балабейкиной и А.А. Янковской (Россия, Санкт-Петербург) «Организация медиапространства религиозных организаций с целью воспитания экологической сознательности паствы». Авторами поднимается проблема ценности воспитания природосообразного поведения у паствы Русской православной церкви, которая в массовом российском православном сознании «не особенно популярна и не ассоциируется в качестве религиозно обусловленной».

Тематику религиозно-медийного освещения актуальных социальных проблем на примере современной пандемии коронавируса поднимают Н.С. Зимова и Е.В. Фомин (Россия, Москва) в статье, посвящённой теме «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа. Авторы публикуют новейшие результаты контент-анализа российских социальных сетей, микроблогов, мессенджеров, интернет-СМИ, информагентств, полученные с применением системы многофакторного анализа «Крибрум». Определённую ценность представляет также содержащийся в статье краткий обзор современных научных трудов по теме исследования. Авторы обосновывают необходимость для РПЦ иметь своих статусных лидеров общественного мнения в разных сферах, без чего церковь проигрывает в актуальных общественных дискуссиях в медиапространстве.

Завершает раздел статья А.П. Романовой и Д.А. Черничкина (Россия, Астрахань), анализирующая феномен рекламы в социальных сетях как инструмента прозелитической деятельности религиозных объединений на примере опыта неопротестантских движений в России. Авторы презентуют результаты исследования молодёжи юга России с применением таргетированного контент-анализа интернет-СМИ и массового online-опроса. На основе полученных данных, они прогнозируют «возможное снижение популярности основных российских конфессий в молодёжной виртуальной среде на фоне роста популярности неопротестантских движений».

Финальный, пятый раздел сборника статей по материалам конференции объединяет статьи под общим названием «Ценности с религией и без неё». Для полноты картины редакция решила добавить в этот раздел те работы, темы которых, с одной стороны, предполагают социально-религиозные аспекты заявленной проблематики, но, с другой стороны, их авторы практически не уделяют внимания данным аспектам. Указанный раздел включил девять статей.

Раздел открывает статья Т.П. Беловой (Россия, Иваново), посвящённая ценностным и социальным основаниям приходской жизни в малом городе. На примере прихожан православных приходов в малых городах сегодняшней России, для репрезентации которых выбран г. Заволжск Ивановской области, автор исследует позитивные и негативные факторы, оказывающие влияние на приходскую жизнь, позицию православных приходов на поле религии малого города, а также вес их религиозного капитала. Используя комбинированный опрос в онлайн и офлайн формате по квотной выборке, Т.П. Белова приходит к выводу о недооценке в российском обществе православного прихода «как социального субъекта, а значит, и как института гражданского общества».

Статья В.В. Бубликова (Россия, Белгород) «Этническое и гражданское в национальной идентичности россиян» раскрывает феномен формирования полиэтничности, как одной из распространённых разновидностей идентичности в условиях глобализации. Ценность этничности, как одного из ключевых оснований макросоциальной идентичности, наряду с идентичностью религиозной, возрастает в периоды социальных и

культурных кризисов. Автор показывает, что полиэтничные группы, крупнейшей из которых в России является русско-украинская группа населения, фактически ускользают от статистического учёта, что приводит к неучтённости важного фактора биэтничного самосознания значительных этнических меньшинств населения страны.

М.С. Готовкина (Россия, Белгород) представляет в своей статье апробированную методику определения ценностных ориентаций православных верующих как социальной группы, конкретизируя её кейсом православных сестричеств г. Москвы. Исследование автора подтверждает гипотезу о взаимосвязи религиозных (и в целом высших духовных) ценностей и трудовой мотивации сестер милосердия.

Коллектив авторов из Санкт-Петербурга под руководством П.П. Дерюгина, в составе его самого, С.В. Курапова, Р.Е. Попова и О.С. Банновой представляет в своей статье избранные материалы исследования ценностного контекста стратегий идентификационного поведения в закрытых образовательных учреждениях. Объектом изучения выступили кадеты казачьих кадетских корпусов, представляющих сегодня основной канал воспроизводства казачества как социальной группы. Авторы комбинируют принципы понимающей (качественной) социологии с методиками сетевой диагностики ценностей. Они увязывают выявленные ценностные синдромы со стратегиями идентификации молодого поколения российского казачества. В статье раскрывается авторская исследовательская методика и основные результаты проведённого исследования.

Статья Е.М. Мчедловой (Россия, Москва) посвящена проблеме эволюции традиционных и религиозных ценностей. Автор соединяет теоретический и эмпирико-аналитический аспекты анализа ценностей на материалах всероссийского мониторинга Центра стратегических социально-политических исследований ИСПИ ФНИСЦ РАН. В этом исследовании, проведенном при всеобщем карантине и самоизоляции, делается акцент на ситуации с обеспечением государством ряда общественных демократических ценностей — в частности, проводится сравнительный анализ ценностных позиций религиозных и нерелигиозных групп населения России.

И.Э. Петрова (Россия, Нижний Новгород) рассматривает в своей статье религиозные ценности в аспекте формирования конструкта «счастье» в современных протестантских общинах. Счастье, как «субъективный образ благополучия отдельных индивидов, семей, групп по интересам и территориальных общин», представляется одной из базовых ценностей общества в целом и конкретных социальных групп. Автор показывает структуру процесса и механизма формирования соответствующего ценностного представления в протестантских общинах ХВЕ/пятидесятников России и ближнего зарубежья.

В статье В.Н. Пунченко (Беларусь, Минск) «Трансформация ценностных ориентиров молодёжи под влиянием информационных технологий» на основе проводившихся в Республике Беларусь в 2009 — 2021 годах социологических опросов выявляются определяющие тренды в

системе ценностей молодёжи республики. В.Н. Пунченко подчёркивает, что молодёжь (в особенности обучающаяся) является наиболее уязвимой социально-возрастной группой в контексте сохранения ценностного базиса традиционных обществ, и отмечает неоднозначность такого определяющего фактора, как «взаимовлияние реального и сетевого пространства», в формировании ценностной сферы молодого поколения.

Е.В. Реутов (Россия, Белгород), продолжая молодёжную тематику, анализирует в представленной статье ценность гражданской активности в среде современной российской молодёжи. Автор теоретически и эмпирически исследует феномен гражданской активности, подчёркивая её видовое отличие от общественного участия в целом и дифференцируя её на функциональную, дисфункциональную и имитационную разновидности. Е.В. Реутов отмечает факт «дисбаланса приоритетов приватной и общественной жизни и успеха в сознании молодёжи», выводя его из особенностей современной российской ситуации. В качестве основных барьеров гражданской активности молодых людей он выделяет фрагментацию жизненных миров и усиливающуюся виртуализацию социального пространства.

Раздел и сборник в целом завершает статья В.А. Сапрыки (Россия, Белгород) «Ценности населения приграничных регионов в процессе трансформации цивилизационных фронтиров». Автор ставит проблему социодинамики ценностей населения приграничных регионов в процессе трансформации цивилизационных фронтиров. Теоретический анализ соответствующего комплекса вопросов позволяет ему выделить несколько мейнстримных ценностно-смысловых комплексов, формирующих идентичности населения фронтирных регионов России и других постсоветских стран. Особый акцент уделяется новому классу / кластеру ценностей, «утверждающихся на основе намеренного или непроизвольного искажения представлений о себе и контрагентах» и формирующих идентичности населения соседних с Россией стран в контексте имитационных практик.

Литература

Аринин Е.И., Маркова Н.М., Такахаси С. Термин «религия» в контексте «глокального» подхода к межкультурной коммуникации в России и Японии. *Концепт: философия, религия, культура*. 2019. № 4. С. 164-177. URL: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-4-12-164-177

Гришаева Е.И. Роль коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих // Научный результат. Социология и управление. 2016. Том 2, Выпуск № 4, 2016. С. 47-51. URL: http://rrsociology.ru/journal/article/885/.

Тейлор Ч. Секулярный мир. М.: Издательство ББИ, 2017.

Cipriani Roberto, Ricucci Roberta. Discussing religions in a globalized world. Trends, changes and novelties // Научный результат. Социология и управление. 2020. Том 6, Выпуск № 3, 2020. С. 2-4. URL: http://rrsociology.ru/journal/annotation/2151/.

Inglehart Ronald, Foa Roberto. Religion and Values in a Globalized Era in The Multiple Faces of Globalization. Madrid: BBVA, 2009: 244-249.

Lebedev S., Blagoevich M., Pokaninona E. Value- and reflection-based approach to indicators of Orthodox religiosity of the population // STANOVNIŠTVO, 2020, 00(0), 1-15 © by the Demographic Research Centre of the Institute of Social Sciences & the Association of Demographers of Serbia. P. 47-61. 2020
Hjarvard S. Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion // Hjarvard S, Lövheim M, editors, Mediatization and Religion: Nordic Perspectives. Göteborg: Nordicom. 2012. p. 21-44.

ДИФФУЗНАЯ РЕЛИГИЯ ЦЕННОСТЕЙ [1]

Чиприани Р.

Аннотация. Автор делает методологический экскурс в теоретическое наследие Эмиля Дюркгейма, прослеживая и акцентируя концептуальные связи между его теорией религии, теорией социальной солидарности, теорией воспитания и концептуальным видением ценностей.

Ключевые слова: диффузная религия, мораль, религия, религия ценностей, социализация, социология морали, социология религии, ценности

DIFFUSED RELIGION OF VALUES

Cipriani R.

Abstract. The author makes a methodological excursion into the theoretical legacy of Emile Durkheim, tracing and emphasizing the conceptual connections between his theory of religion, the theory of social solidarity, the theory of education and the conceptual vision of values.

Key words: diffuse religion, morality, religion, religion of values, socialization, sociology of morality, sociology of religion, values.

1. От социологии морали к религии ценностей

И снова мысль Дюркгейма оказывается плодотворной и оригинальной для эмпирических исследований, которые проходят спустя много лет после смерти автора, а именно, более ста лет назад. Согласно Дюркгейму [Дюркгейм, 1920], мораль — это совокупность принципов или ценностей, которые формируются в сообществах, закрепляются с течением времени и интроецируются в индивидов посредством различных форм социализации, начиная с первичной формы в рамках семьи. Начиная с этого этапа, создается континуум с общей направляющей, проходящей через весь жизненный цикл субъектов, даже при условии, что это не всегда очевидно [Дюркгейм 1922]. Мы могли бы говорить о некоем «карстовом» явлении, которое активно, но не становится ощутимым.

Затем есть еще одна специфическая характеристика ценностей: они представляют собой обязательство, воспринимаемое как желаемое и как

[1] Публикуется в сокращении

таковое считающееся священным [Дюркгейм, 1912, 1924, 1925]. Следовательно, ценности имеют много общего с религией, вплоть до предположения, что они непосредственно вытекают из нее, настолько, что они связаны с ней. В более эксплицитных терминах, создается впечатление, что правомерно утверждать, что существовала своего рода религиозная мораль или моральная религия. Поэтому было бы трудно установить четкое разграничение между моралью и религией, или, скорее, между религией и моралью [Дюркгейм, 1925]. Ведь ценности, в данном случае, возникают с религиозной точки зрения, на более высоком метафизическом уровне, для которого сакральность группы и сообщества не является чем-то чуждым, более того, она неизбежно присуща.

Не следует также забывать, что ценности также соответствуют институтам, структурам, ритуалам, мифам, повествованиям, символам и людям, которые характеризуют различные моменты процессов социализации, становятся частью повседневной жизни и своего рода ментальным и поведенческим габитусом. То же самое происходит и с религиозными верованиями. Таким образом, диффузионные динамики сходны, и более того, они могут иметь одно и то же содержание.

2. Социализация и распространение ценностей

Подкрепление жизненных руководящих принципов происходит непрерывно, особенно на ранней стадии развития. Их внедрение сравнимо с введением вакцины, то есть процессом, который имеет свои «напоминания», моменты активации, возвращения к предопределенному порядку, в строй, так сказать. Часто именно торжества, торжественные обряды посвящения и коллективные литургии подтверждают релевантность ценностей, делая их еще более прочными и устойчивыми.

Среди принципов, оказывающих наибольшее влияние, безусловно, находится принцип уважения к человеческой личности. Эта особая ценность является одной из самых распространенных и может стать даже типично светской чертой, несмотря на ее очевидное религиозное происхождение (вспомните о заповеди «возлюби ближнего своего, как самого себя», общеизвестной своим христианским происхождением и отраженной в так называемом золотом правиле не делать другим того, чего вы не хотели бы по отношению к себе) [Аммерман 1997].

В дополнение к первичной социализации в семье можно также вспомнить о вторичной социализации в школах, где может продолжиться процесс передачи ценностей, их акцентуации и культивирования, с той целью, чтобы сделать наследование ценностей, сформированных ранее, начиная с первых лет жизни, более упроченным и неизменным.

Мышление Дюркгейма развивалось на протяжении многих лет. Здесь не время и не место рассматривать его идеи во всех их проявлениях. Поэтому представляется более уместным остановиться на конкретном моменте его научной деятельности и на историческом периоде его жизни в 1902-1903 годах, когда он читал в Сорбонне в Париже курс нравственного

воспитания, из которого у нас имеется 20 лекций, записанных полностью, как они, вероятно, и были прочитаны в аудитории. С самой первой лекции его обеспокоенность была очевидна: «было принято решение о том, чтобы дать нашим детям в школах чисто светское нравственное образование, под которым подразумевается образование, исключающее любые ссылки на принципы, на которых основаны богооткровенные религии, и которое основано исключительно на идеях, чувствах и практиках, оправданных только разумом, иными словами, чисто рационалистическое образование» [Дюркгейм 1969, с. 467].

3. Мораль и религия

Через несколько лет после курса Дюркгейма о морали, 9 декабря 1905 года, во Франции был принят закон, санкционирующий разделение Церкви и Государства, не вполне в антирелигиозном ключе, поскольку свобода вероисповедания была гарантирована с первой статьи [Ларкин 2004; Пулат 2010]. Религиозные учреждения получили название «культовых объединений». Почти все священные здания, принадлежащие государству, департаментам и муниципальным администрациям, были предоставлены для отправления религиозных обрядов.

Дюркгейм, обладавший весьма специфическим и в некоторых отношениях оригинальным образом мышления в отношении морали, наделенный сильным духом современности и приближенный к чисто научной точке зрения, тем самым исполнил, по крайней мере частично, свое желание. Сущностное ядро социологического видения французского ученого содержится в тексте первой лекции упомянутого выше курса. Лекция представляет собой несколько полностью исписанных страниц, полных размышлений, которые заслуживают, чтобы их читали и перечитывали с целью понять их глубокий смысл.

Излагая основные моменты кратко, в начале человеческой истории мораль и религия шли рука об руку, так как содержание одного не очень отличалось от содержания другого и подкреплялось ссылкой на божество, которое руководило всем. С течением веков и появлением науки, пропагандирующей рациональность, идея разделения двух сфер, моральной и религиозной, получила все большее распространение. Однако абсолютное различие между двумя представлениями о реальности рискует, по мнению Дюркгейма, уменьшить значимость морали, которая больше не поддерживается ссылками на божественное. Таким образом, необходим новый толчок вперед в поисках иного содержания и иных ценностей, которые, оставляя в стороне веру в Бога, могли бы обеспечить выживание общества при наличии индивидуалистического давления, неблагоприятного для морали.

Стоит более внимательно, шаг за шагом, проследить рассуждения Дюркгейма, который отмечает тот факт, что «образование веками секуляризировалось. Иногда появлялись утверждения о том, что у первобытных народов не было морали. Это была историческая ошибка: нет

людей, у которых не было бы своей морали, но мораль низших обществ отличается от нашей морали. Она характеризуется именно тем, что она по существу религиозна» [Дюркгейм 1969, с. 469].

Таким образом, в далекие времена между моралью и религией существовало бы определенное совпадение, которое обосновывалось и подкреплялось обращением к божественному существу, которому были адресованы акты поклонения, считавшиеся обязательными. На практике ранняя мораль и религия направляли внимание людей не на своих собратьев, а скорее на Бога, почитаемого в соответствии с заранее установленными формами и передаваемого из поколения в поколение на протяжении веков: «Самые многочисленные и важные обязанности — это не те, которые человек имеет по отношению к другим людям, а те, которые он имеет по отношению к своим богам. Главная обязанность состоит не в том, чтобы уважать ближнего, помогать ему, а в том, чтобы точно исполнять предписанные обряды, отдавать богам то, что им причитается, и, если необходимо, даже жертвовать собой во славу их» [Дюркгейм 1969, с. 469].

Основная мысль автора совершенно ясна: цель нравственности искажена, так как она касается не людей, а сверхъестественной силы, к которой люди обращают свои взоры, и во имя которой они совершают богослужения. Последние, таким образом, практикуются с большой тщательностью, поскольку это и есть само значение религии, по крайней мере в интерпретации Цицерона (О природе богов: 28, 72), применительно к религиозному факту, который Дюркгейм, кажется, знает и повторяет, когда использует выражение «с точностью». Философ и оратор из Арпино писал: «qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo» (те, кто, напротив, усердно следуют и как бы тщательно соблюдают все, что касается культа богов, называются религиозными в соответствии со значением глагола relegere — перечитывать). Именно по этой причине «нравственное воспитание не могло не быть столь же существенно религиозным, как и сама мораль, и только религиозные понятия могли служить основой образования, главной целью которого было научить человека, как вести себя по отношению к религиозным существам» [Дюркгейм 1969, с. 469-470].

Намного опередив свое время, французский ученый заметил, что «хотя все еще существуют религиозные обязанности в строгом смысле этого слова, то есть ритуалы, обращенные только к божеству, место, которое они занимают, и значение, придаваемое им, постепенно уменьшаются» [Дюркгейм 1969, с. 470]. В то время, как благоговение перед Богом уменьшается, оно не теряет своей нравственной роли. По правде говоря, Дюркгейм возражает, что «моральная дисциплина была установлена не для него, а для людей» [Дюркгейм 1969, с. 470]. В том-то и дело, что мораль ведет к поклонению Богу, но не ориентирована в пользу человечества. С этой целью поощряется светское и рациональное образование. Однако этого недостаточно, чтобы удалить религиозное содержание. Вместо этого, конечно, должно произойти полное изменение, направленное на преодоление

существующего сочетания морали и религии. Это может быть достигнуто путем обнаружения в религиозных реалиях определенных моральных элементов, которые должны быть реконструированы и переосмыслены в рациональном ключе.

Не следует также забывать, что мораль несет в себе ауру святости, «спасенную от религии», и потому мораль и религия воспринимаются как эманации божественности. Если бы религия была отделена от морали, последняя пострадала бы, потому что у нее больше не было бы ее священной природы. Дюркгейму кажется уместным найти функциональную замену божественному в эмпирической реальности. Однако он также видел опасность лишения морали ее главного источника легитимации. Для этого «мало отбросить, надо заменить. Необходимо открыть те нравственные силы, которые люди еще не научились обрисовывать для себя иначе, как в форме религиозных аллегорий» [Дюркгейм 1969, с. 473-474].

Лекарство должно быть найдено в символах, в социализации, без мифологического и теологического опосредования. Но нам также нужны другие новые инструменты, другие идеи, отличные от тех, что были в прошлом, вместе с полным осознанием того, что мы можем двигаться к другим горизонтам. И не только это. Мы должны стремиться выйти за пределы частной морали и простого осуществления мирных изменений, потому что этого недостаточно. Цель, которая должна быть достигнута, состоит в том, чтобы установить себе идеал через трудолюбивую деятельность, направленную на то, чтобы питать себя, прибегая к новым источникам. Таким образом, система нравственного воспитания должна быть реформирована с нуля, опираясь в том числе и на некоторые полезные элементы прошлого и принимая во внимание изменения, которые произошли за это время.

Дюркгейм был убежден, что мораль действительно может быть разделена на социальном уровне, но в последние годы своей жизни он увидел, что его иллюзии о возможности сплоченного общества разваливаются. Более того, во время Первой Мировой Войны он был абсолютным пацифистом, в отличие от Зиммеля и Вебера [Манискалко, 2010]. Глубоко опечаленный гибелью сына в бою, социолог Сорбонны вскоре умер.

4. Мораль и ценности

Мораль состоит из норм, правил поведения, идеалов, ценностей, представлений о реальности и состояний индивидуального и коллективного сознания, которые транслируются в конкретные и эмпирически более легко обнаруживаемые действия, обобщенно называемые обычаями, практиками и поведением. Однако существует тенденция различать то, что социологи, и особенно французские этноантропологи, называют moeurs, то есть способы действия, чувства и мышления, соответствующие обычаям, привычкам и моделям поведения, которые считаются социально и культурно

приемлемыми. Философские, социологические и спекулятивные размышления обо всем этом, в общем, входят в сферу этики.

Наиболее проблематичный вопрос касается основания морали и, в частности, ее происхождения, которое, в свою очередь, приписывается религии, разуму, так называемому естественному праву и эволюционной психофизической наследственности. Однако именно социология имеет своего рода первенство в этом вопросе, если проследить значительные усилия одного из ее отцов-основателей, вышеупомянутого Эмиля Дюркгейма, который в своем учении под названием «Мораль и социология» стремился выйти за пределы спекулятивной перспективы и перейти как к интерпретации фактов, так и к возможному социальному применению результатов исследований.

Его интерес к проблеме передачи нравственного содержания новым поколениям также не был случайным. В конце концов, основная идея состояла в том, чтобы создать социологию как моральное руководство для общества, чтобы ответить на вызовы аномии, отсутствия интеграции и последствий развития, с особым упором на разделение общественного труда [Дюркгейм, 1893].

Дюркгейма беспокоил также вопрос поддержания общественного порядка, сплоченности и солидарности, которым сильно мешал чрезмерный индивидуализм. Поэтому он стремился признать ценность уважения личности с коллективной точки зрения. Его смутное представление о «коллективной совести» трансформировалось в представление о «коллективных представлениях», содержанием которых были верования и моральные ценности, то есть религия и мораль вместе взятые, и то и другое было направлено на достижение цели общего блага или, лучше сказать, общности с другими, что могло происходить независимо от Бога, но придало бы значение общине и ее особым способам действия. Это привело к некой форме сакрализации личности и, по сути, общинной жизни.

Проект Дюркгейма достаточно ясно представлен в упомянутых выше лекциях 1902 — 1903 годов, которые сосредоточены на светской морали и разворачиваются в трех направлениях: дух дисциплины, то есть долг, привязанность к социальным группам, то есть самоотречение, и автономия воли, то есть свобода [Дюркгейм 1969, с. 479-600]. После того как теоретические аспекты были широко и убедительно разъяснены, Дюркгейм обращается к практическим, операциональным аспектам, уделяя особое внимание отношениям с ребенком в рамках воспитательного процесса. В этом контексте социолог из Эпиналя затрагивает конкретные темы, с примерами и решениями, варьирующимися от обучения до дисциплины в классе, от влияния окружающей среды до вознаграждений, от преподавания естественных наук до истории [Дюркгейм 1969, с. 601-708].

Мнения опрошенных нами о религии различны. Одни считали ее простым плодом семейного воспитания («Я вырос в религиозной семье, где усвоил определенные идеи и продолжаю жить с ними»), но для других она «служит для объяснения того, чего наука не может объяснить», или, согласно

более секулярному взгляду, религия имеет типично культурный характер, чтобы быть оцененной положительно, как полезный социальный инструмент.

Те, кто высказывает свои взгляды, признают, что религия имеет определенное значение. Более половины наших итальянских респондентов (всего их 138 из 164) придают большое значение религии: 72 из 138. Другие, напротив, считают его незначительным (32 из 138), а третьи отрицают важность религии (34 из 138). На практике существует четырехсторонний раскол, потому что к ним должны быть добавлены 32 человека, которые не высказали никакого мнения.

References

Ammerman N.T. (1997), *Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream*, in Hall D. D., ed., *Lived Religion in America*, Princeton University Press, Princeton, 196-216.

Cipriani R. (2020), *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

Comte A. (1851), *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, L. Mathias, Paris, 4 vols. (ed. ingl., *System of Positive Polity*, Longmans, Green and co., London, 1875-1877).

Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris (ed. it., *La divisione del lavoro sociale*, il Saggiatore, Milano, 2016; ed. ingl., *The Division of Labor in Society*, The Free Press, New York, 1997).

Durkheim É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan (ed. it., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton Italiana, Roma, 1973; ed. ingl., *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, New York, 1995).

Durkheim É. (1920), "Introduction à la Morale", *Revue Philosophique*, 89, 79-97.

Durkheim É. (1922), *Éducation et Sociologie*, Alcan, Paris (ed. it., *La sociologia e l'educazione*, Ledizioni, Milano, 2009; ed. ingl., *Education and Sociology*, The Free Press, New York, 1956).

Durkheim É. (1924), *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris (ed.it., *Sociologia e filosofia*, Mimesis, Milano, 2015; ed. ingl., *Sociology and Philosophy*, The Free Press, New York, 1953).

Durkheim É. (1925*), L'éducation morale. Travaux de l'Année sociologique*, Alcan, Paris (ed. ingl., *Moral Education*, The Free Press, New York, 1961).

Durkheim É. (1969), *Il suicidio. L'educazione morale*, Utet, Torino.

Larkin M. (2004), *L'Église et l'État en France. 1905: la crise de la séparation*, Privat, Toulouse.

Maniscalco M.L. (2010), *Sociologia e conflitti. Dai classici alla* peace research, Altrimedia edizioni, Matera.

Montesquieu C.-L. S. de (1748), *De l'Esprit des Loix. Ou du Rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c. à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix féodales*, Barrillot et fils, Genève (ed. it., *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino, 2005; ed. ingl., *The Spirit of Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

Poulat É. (2010), *Scruter la loi de 1905*, Fayard, Paris.

Rosati M. (2002), *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari.

Rosati M (2009), *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate; Routledege, London, 2016.

Simmel G. (1992), *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma (ed. ted., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989; ed. ingl., *Essays on Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1997).

Weber M. (1922), “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehere*, Tübingen, Mohr, 489-540 (ed. it., “Il significato della ‘avalutatività’ delle scienze sociologiche ed economiche”, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958, 311-375; ed. ingl., “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”, *On the Methodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, IL, 1949, 1-47).
Weber M. (1997a), *La politica come professione*, Armando, Roma (ed. ted.: *Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1919; ed. ingl., “Politics as Vocation”, in Waters T., Waters D. (eds.), *Weber's Rationalism and Modern Society*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, 129-198).
Weber M. (1997b), *La scienza come professione*, Armando, Roma (ed. ted., *Politik als Beruf*, Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1919; ed. ingl., “Science as Vocation”, in Gerth H. H., Wright Mills C. (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1958, 129-156).

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

ЦЕНЗУРА КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ СОВЕТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Кильдеев М.В.

Аннотация. В статье рассматривается влияние партийного диктата и цензуры времен СССР на развитие одной из частных социологических дисциплин. Показаны, в основном, отрицательные стороны и последствия такого воздействия, такие как ограничение свободы научного поиска, догматизм, ангажированность, приведшие научную дисциплину к стагнации. Использован материал автономных республик Среднего Поволжья.

Ключевые слова: региональная социология, социология религии, научная цензура.

CENSORSHIP AS A FACTOR OF THE DEVELOPMENT OF REGIONAL SOVIET SOCIOLOGY

Kildeyev M.

Abstract. In this article, the influence of party dictatorship and censorship on the development of one of the private sociological disciplines is considered. It is shown mainly the negative aspects and consequences of such an influence, such as restriction of the scientific research freedom, dogmatism, servility, which had led the scientific discipline to total stagnation. The case of the autonomous republics of the Middle Volga region is used.

Keywords: regional sociology, sociology of religion, scientific censorship.

Институционализация советской социологии происходила в условиях жесткого идеологического контроля. Решения о создании новых научных структур (институтов, филиалов, отделений, секций и т.д.) оформлялись в виде партийных постановлений. Поэтому в настоящее время преобладающим подходом к истории отечественной социологии в советский период является ее рассмотрение как истории взаимодействия государственно-партийного аппарата и различных групп научного сообщества в крупнейших научных центрах страны (Москва, Ленинград, Новосибирск, Киев и др.). Применительно к региональной социологии Среднего Поволжья также применим этот подход, с корректировкой на то, что историография проблемы

крайне слабо отражена в открытых источниках, недостаточно исследована, представлена в основном мемуарной литературой [2, 3] и находится на околонулевой точке изучения. Исключение представляет Республика Башкортостан, где в 2002 году вышла коллективная монография, посвященная истории дисциплины в регионе [4].

Неотъемлемыми спутниками социологического творчества в СССР являлись партийный диктат и цензура. С помощью этих эффективных политических механизмов достигалось подчинение социологии интересам правящей партии. Во-первых, сужался предмет изучения: из сферы социологического исследования искусственно устранялись все острые проблемы советского общества, существование которых противоречило официальному идеалу социализма. Во-вторых, социология нацеливалась на подтверждение априорно заданных ориентиров и догм: в отношении религии — на ее «отмирание», в отношении социальной структуры общества — на ее «унификацию», в этнической сфере — на «сближение наций» и т.д. Соответствие целей и результатов социологического творчества узко заданным рамкам зорко отслеживалось инстанциями научной бюрократии, политической идеологии и цензуры.

Феномен советской цензуры неплохо изучен, в основном, благодаря тому рвению, с каким цензурные органы вмешивались в сферу литературного творчества и искусства. Что касается научной цензуры, то эта сторона изучена явно недостаточно. Например, совершенно не раскрыты цензурные функции научных и образовательных учреждений, редакций журналов и научных издательств. До сих пор не введены в научный оборот директивы и инструкции, касающиеся печатания несекретных изданий. Хотя цензура в контексте истории советской социологии упоминается довольно часто, но специальных исследований на эту тему нет. Из имеющейся литературы [4, 5, 6, 7] очевидно, что влияние цензуры на социологическую науку носило перманентный характер. Сложность для исследователей заключается в том, что официально в СССР научной и научно-технической цензуры не существовало [8, с. 15-17]. Поэтому сегодня так сложно выявить конкретные, документально подтвержденные случаи цензурного вмешательства в научные тексты. Поэтому поставленная нами проблема цензуры в региональной социологии носит скорее поисковый характер. Перечисляемые нами схемы взаимоотношений науки и цензуры нуждаются в наполнении более информативными данными.

Социологическая цензура в социологии имела свою специфику, поскольку надзор предусмотрительно начинался с этапа утверждения программы и инструментария. Для проведения любого социологического исследования ученому требовалось получить последовательно визы не только от своего руководства: заведующего кафедрой, ректора (или проректора по науке), но и от высокой партийной инстанции в лице заведующего отделом пропаганды и агитации или же заведующего отделом науки и учебных заведений обкома партии. Такую же процедуру следовало пройти при публикации сборника материалов конференции [4, с. 62].

Согласование исследовательских документов не являлось формальным визированием, зачастую проект отклонялся уже на этом этапе. Профессору Дж.М. Гилязитдинову в Башкирском обкоме КПСС отказались утвердить социологическую анкету с обоснованием: «Какое вы имеете право экзаменовать советский народ?» [4, с. 61]. Отклонение программы исследования или запрет на тиражирование анкеты были нередким явлением, поэтому имеются основания считать партийный контроль полноценной цензурой научного процесса.

В книге Р.Г. Балтанова подробно описаны отношения зависимости исследователя от партийных органов. Балтанов, сообразно литературному стилю эпохи, подает это в таком виде, что социологи нуждаются в партийном руководстве, т.к. оно является «необходимым условием правильной постановки исследований, начиная с определения проблематики и кончая внедрением в практику полученных результатов» [9, с. 61, подчеркивание наше — К.М.]. В действительности, региональные социологи находились в сильнейшей зависимости от партийного руководства на всех этапах работы, и даже в тех условиях, когда КПСС не являлась непосредственным заказчиком исследований. Тиражирование опросных листов, наем работников, пригодных для проведения опросов, разъяснение населению целей исследования, обработка данных — все это «невозможно осуществить без помощи партийных органов».

Помимо диктата заказчика, т.е. партийных структур, ограничения на деятельность социологов налагала и прямая цензура, которую осуществляли специальные государственные учреждения. Существование цензуры официально оправдывалось охраной государственной тайны. В отношении конфессиональной сферы понятия «гостайна» не существовало. В Положении о Главлите (1922) в числе задач цензуры перечисляются «воспрещение издания, опубликования и распространения произведений», «возбуждающих националистический или религиозный фанатизм…» [10, с. 119]. Эта норма дублируется последующими инструкциями цензурного ведомства.

Кроме данного, предельно широкого определения, которое не имеет юридического наполнения, а только политическое, других цензурных ограничений, напрямую касающихся конфессиональной сферы, у Главлита не имелось. Здесь цензура, как и в любой другой общественной сфере, пресекала появление в открытой печати негативной информации о состоянии дел в стране и проявления чуждой идеологии.

Компетенции и полномочия цензурных органов не следует преувеличивать. Идеологической цензурой занимались, в первую очередь, партийные органы [11, с. 7]. Ознакомление с фондами цензорского органа по Татарской АССР показывает, что цензура, столкнувшись с отклонениями от партийной линии, всего лишь вносила представление в областной комитет партии. Окончательное же решение о судьбе публикации принимал идеологический отдел обкома [12]. Эти две инстанции казанский литературовед М. Магдеев, попавший в цензурные жернова, именует

«черной цензурой», отличая ее от относительно более гуманной редакционной цензуры [13].

В общественных науках, наиболее идеологизированных по предмету и объекту изучения, важные цензурные функции лежали на самом научном или образовательном учреждении. Как пишет Б.М. Фирсов, роль предварительных цензоров исполняли руководители подразделений и учреждений, ученые советы, редакторы научных журналов и сборников [6].

Предварительная цензура произведения, пишет В.С. Красногоров, начиналась с самого автора, который сопровождал подаваемую в редакцию рукопись «авторской справкой», которая представляла собой расписку в том, что «в публикуемом материале нет данных и сведений, которые могут составить предмет изобретения или открытия, не содержатся сведения, запрещенные к публикации в открытой печати постановлениями Совета Министров СССР и перечнем Главлита СССР, в работе не использованы литературные источники, библиографические материалы и документы, имеющие грифы секретности или служебного использования» [14, с. 60]. Для социологии религии это оборачивалось тем, что авторы не всегда могли сослаться на Информационный бюллетень ИНА, в котором публиковались исследовательские материалы опорных пунктов. Что характерно, авторы не имели доступа к цензурным актам и перечням, и могли только догадываться о пределах дозволенного.

Второй этап цензуры научной рукописи — рассмотрение ее экспертной комиссией учреждения, в котором работает автор [14, с. 60]. Члены комиссии, в отличии от непосвященных авторов, руководствуются секретными цензорскими «перечнями». Комиссией составлялся акт экспертизы, без которого рукопись не принималась на рассмотрение ни одним издательством.

В зависимости от сферы научных интересов автора к упомянутым цензурным барьерам добавлялись новые. Например, некоторые цензурные функции были возложены на Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Из имеющихся в ГИА ЧР материалов Уполномоченного Совета по Чувашской АССР следует, что Уполномоченные выдавали разрешение на публикацию религиозной (православной) литературы, а также рассматривали целесообразность публикации тех или иных атеистических материалов в республиканской печати. Последние оценивались с точки зрения соответствия законодательству о культах.

Руководитель Чувашского опорного пункта ИНА Г.Е. Кудряшов в выступлении на одном из семинаров руководителей опорных пунктов Института научного атеизма упоминает про двухуровневую предварительную цензуру. При прохождении одной из статей чувашских социологов об атеизме среди учащейся молодёжи числовые данные были купированы, с одной стороны — цензорами, которые «все цифры, которые были по детям, ликвидировали», а с другой — «по линии Совета по делам религий», от которого «есть указание не все цифры публиковать» [15, л. 120, 121].

Уполномоченный Совета при исполнении цензорских обязанностей руководствовался, как выясняется, внутренними инструкциями ведомства. В ГИА ЧР мною обнаружен «Перечень сведений, подлежащих засекречиванию в системе Совета по делам религий» от 1986 г. [17]. Данный Перечень имел гриф секретности и заменял собой Перечень предыдущей редакции. В общих положениях Перечня прописано, что при определении степени секретности документа следует исходить из того, «какой политический и моральный ущерб может быть нанесен нашему государству, если сведения, содержащиеся в нем, попадут в руки буржуазной пропаганды».

К запрещенным Перечнем сведениям были отнесены: «Сводные данные, характеризующие религиозную обстановку по стране, республике, краю, области, то же по отдельным конфессиям». Нетрудно сделать вывод, что социологические данные, полученные на больших объектах, также относятся к сводным данным и, следовательно, их опубликование не приветствовалось.

Значение цензуры для социологии оценивается крайне негативно, поскольку истинная цель цензуры заключалась не в защите государственной тайны, а в борьбе с инакомыслием [6, с. 186]. Цензура созданием множества запретов и ограничений лишала исследователей свободы научного творчества, вынуждая их заниматься «бесконфликтными» темами.

Начиная с конца 1960-х гг., социологи предпочитают мигрировать в научные области, где был менее жестким идеологический контроль (например, в индустриальную социологию), или прекращали занятия эмпирическими исследованиями. Исследовательская и публикационная активность социологов-религиоведов, как и у всех обществоведов (в отличие от обычно более «плодовитых» историков или литературоведов), повсеместно угасала вскоре после защиты диссертации [16].

С энтузиазмом начавшееся во второй половине 1960-х гг. региональное социологическое движение в следующие десятилетия, под давлением усиливающегося идеологического контроля, не перешло в поступательное развитие. Для характеристики состояния региональной научной мысли в условиях идеологического диктата и цензуры будет уместна концепция «социологического провинциализма» свердловского социолога Г.Е. Зборовского [18]. В определении Зборовского социологический провинциализм — это ограниченность интересов и узость кругозора региональных социологов, отсутствие внутренней мотивации для участия в научном процессе. В условиях брежневского «застоя», когда результативность науки оценивалась по принципу соответствия идеологическим устоям (партийный диктат, цензура и связанные с ней ограничения свободы устного и письменного слова, необходимость работать исключительно на власть), отсутствие мотивации к научному творчеству было общим явлением для обществоведов того времени. По мнению Зборовского, ученый провинциализм был естественным состоянием социологического сообщества, находившегося в условиях изоляции

от условной мировой социологии. Экономически, политически, социально, духовно слабо развивающееся общество не испытывает сколько-нибудь значительной потребности в развитии социологической науки, обрекая ее на существование в условиях провинциализма.

Литература

1. Шляпентох, В.Э. Проблемы качества социологической информации: достоверность, репрезентативность, прогностический потенциал. М.: ЦСП, 2006. 664 с.
2. Тукумцев, Б.Г. Очерки истории первой самарской социологической лаборатории. Самара: Самарский университет, 2000. 38 с.
3. Нугаев, М. А. Из жизни социолога. Воспоминания и размышления. Казань: КГУ, 2009. 122 с.
4. Социологическая наука и социологическое образование в Республике Башкортостан [Редкол.: Д.М. Гилязитдинов (отв. ред.) и др.]. Уфа: БашГУ, 2002. 276 с.
5. Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. 2-е изд., перераб. и дополн. М.: Институт социологии РАН, 1998. 696 с.
6. Фирсов, Б.М. Как добивались послушания социологии. // «Социологический журнал». 1995. № 2. С. 181-189.
7. Рапопорт С.С. Социология времен тоталитаризма: компендиум для нынешних // «Социологический журнал». 1998. № 1-2. С.244-266.
8. Цензура в царской России и Советском Союзе: материалы конференции, 24-27 мая 1993 г., Москва / [редактор Т. в. Громова]. Москва, 1995. 176 с.
9. Балтанов Р.Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). Казань, 1973. 251 с.
10. Сборник действующих на территории РСФСР административных законов (С приложением важнейших ведомственных циркуляров и инструкций). М., 1927. 368 с.
11. Валитов О.К. Печать и цензура. Уфа: Китап, 1995. 256 с.
12. НА РТ. Ф.2822. Оп. 5. Отчет за 1971 г. № 108. годовой отчет за 1976 г. № 131.
13. М.Мәһдиев. Кaһәрләнгән хәрәкәт, кaһәрләнгән тема... // Казан утлары. 1993. №2. 141-144. (*на тат. яз.*)
14. Красногоров В.С. У мысли стоя на часах. История русской и советской цензуры. М., 2017. 142 с.
15. Стенограммы семинара руководителей опорных пунктов ИНА. Ч. 2. РГАСПИ. Ф.606. Оп. 4. №82. Ф.1857. Оп.4. №128.
16. Справка о состоянии и мерах улучшения преподавания общественных наук в технических вузах, подготовлена для обсуждения на бюро Татарского ОК КПСС в 1980 году. ЦГАИПД РТ. Ф.15. Оп.8. № 932. Л.60-64.
17. Перечень сведений, подлежащих засекречиванию в системе Совета по делам религий», присланный Уполномоченному по ЧАССР в 1986 году. ГИА ЧР (Государственный исторический архив Чувашской Республики). Ф. 1857. Оп. 4. № 128. Л. 156-158.
18. Зборовский, Г.Е. История социологии: классический и современный этапы. Учебник для вузов. Екатеринбург, 2002. 772 с.

АНОМИЯ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Кузьменков В.А.

Аннотация. Аномия представляет собой состояние утраты ценностно-нормативных ориентиров в обществе. В трудах социологов неоднократно поднимался вопрос о связи религии и аномии, и в данной статье дан краткий обзор их идей. Э. Дюркгейм установил, что религия посредством коллективного эмоционального возбуждения способствует оформлению ценностей; тем не менее, некоторые религиозные обычаи могут вызвать аномию. М. Вебер проанализировал мистику как особую форму религиозного поведения, выражающуюся в свободе от всех правил и в уверенности в обладании спасением, независимым от каких бы то ни было действий. Согласно П. Бергеру, религия легитимизирует социальную структуру и тем самым защищает человека от беззакония. «Орнаментальный характер» религии в современности связан с ростом аномии. Тем не менее, происходит и укрепление религиозности в некоторых странах. Институциональная теория аномии С. Месснера и Р. Розенфельда показывает, что церковь оказывается подвержена тенденции накопления материальных благ в силу господства экономики в обществе.

Ключевые слова: аномия, грех, закон, институциональная теория аномии, секуляризация.

ANOMIE AS A PROBLEM OF SOCIOLOGY RELIGION

Kuzmenkov V.A.

Abstract. Anomie is a state of loss of value-normative guidelines in society. In the works of sociologists, the question of the connection between religion and anomie has been repeatedly raised, and this article gives a brief overview of their ideas. E. Durkheim established that religion through collective emotional excitement contributes to the formation of values; however, some religious practices can cause anomie. M. Weber analyzed mysticism as a special form of religious behavior, expressed in freedom from all rules and in the confidence in the possession of salvation, independent of any actions. According to P. Berger, religion legitimizes the social structure and thereby protects a person from lawlessness. The "ornamental character" of religion in modern times is associated with the growth of anomie. Nevertheless, there is also a strengthening of religiosity in some countries. The institutional theory of anomie by S. Messner and R. Rosenfeld shows that the church is subject to the tendency of the accumulation of material wealth due to the dominance of the **economy in society.**

Keywords: anomie, sin, law, Institutional-Anomie Theory, secularization.

Аномия представляет собой состояние беззакония, безнормия, утраты ценностно-нормативных ориентиров. Религия, напротив, даёт человеку

чёткое понимание нравственных основ жизнедеятельности и в этом смысле, как кажется, противоположна состоянию аномии. Однако связь религии и аномии представляется не столь однозначной. Можно поставить вопрос о том, каким образом поведение, ориентированное на религиозные нормы, влияет на состояние аномии. Исследовательский вопрос сформулируем следующим образом: может ли религия компенсировать состояние беznормия или же в каких-то случаях она его подпитывает? Для его решения обратимся к классикам научной мысли и кратко рассмотрим их идеи.

Объём христианской религиозно-философской и богословской литературы по данной теме велик и невозможно дать его удовлетворительное рассмотрение в рамках одной статьи. В литературе, в целом, излагается следующая точка зрения: аномия есть отречение от божественных заповедей, обозначение греховного поведения. В данном контексте «аномия» (на русский язык переведена как «беззаконие») встречается в Ветхом и Новом Заветах (например, Книга пророка Исайи, 53:5; Плач Иеремии, 1:5; Послание к Римлянам апостола Павла, 4, 5; Второе послание апостола Павла Фессалоникийцам, 2:7). По всей видимости, самую чёткую христианскую трактовку аномии даёт Первое соборное послание апостола Иоанна: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие (и грех есть беззаконие)» (1 Ин. 3:4). Два крупных христианских мыслителя Средневековья: Аврелий Августин и Фома Аквинский — также затрагивали вопрос аномии. Августин кратко говорит о том, что почитание старых, языческих богов, привносит в мир беззаконие, поскольку отвращает христиан от соблюдения заповедей [2, с. 70]. Фома Аквинский фиксирует первичность разума по отношению к закону, на этой основе осуждает как незаконные действия государя, противоречащие разуму, а также утверждает нерушимость нравственного закона и его естественный порядок [11, с. 5, 55].

Мы сознательно отойдём от религиозно-философской и богословской традиции и сосредоточимся на кратком обзоре социологических подходов, позволяющих изучить аномию в структурно-функциональном и герменевтическом аспектах.

Для Э. Дюркгейма — пионера социологического анализа аномии — религия выступает как социальная группа, извне ограничивающая аппетиты индивида. Религия даёт человеку чувство коллективного сознания посредством выработки общих ритуалов, чувств, эмоций и ценностей. Ритуалы возникли в религиозном культе как форма проявления верований. Ритуалы состоят в проведении групповых действий в соответствии с заданной последовательностью и в непосредственной близости участников друг от друга. Результатом тесных эмоциональных и физических контактов становится эмоциональное «вскипание» — возбуждение, эмоциональная вовлечённость. Индивиды испытывают чувства общности и солидарности. Зачастую ритуал разворачивается вокруг определённого предмета (природного объекта: костра или солнца; архитектурного сооружения: храма или пирамиды; артефакта: книги или картины), тогда возникает чувство личной близости к предмету, он приобретает статус

священного. При этом объект почитания осимволивается и служит универсальным обозначением общей веры. Впоследствии этот символ сам по себе вызывает эмоциональное возбуждение и переживание чувств и эмоций. Таким образом возникают ценности и религия, в целом, ограничивает аномию [7].

Секуляризация общества приводит к девиациям, например, росту числа разводов и увеличению числа живущих вместе неженатых пар. При этом религия не является универсальным «лекарством» от безнормия и в некоторых случаях допускает патологии, ярче оттеняющие необходимость соблюдения закона. Это следует из анализа самоубийств: так, альтруистическое самоубийство присуще людям, чрезмерно интегрированным в общество, чья личность практически поглощена социумом (отказ от жизни религиозных фанатиков); фаталистическое самоубийство случается при крайне высоком уровне социального регулирования поведения, отсутствии личной свободы (например, монахи в монастыре) [6]. В целом, Э. Дюркгейм связал возникновение ценностей и религию и показал, что они противостоят аномии, хотя в случае массового эмоционального возбуждения или, напротив, жёсткого подавления индивидуальных чувств, могут способствовать девиациям.

Немецкий социолог М. Вебер использует понятие «аномия» в своих исследованиях религии. Он определяет две идеально-типических религиозных реакции на «иррациональность» мира. Первая реакция, аскетизм, заключается в «угодной Богу деятельности в качестве орудия Божьего» [5, с. 9]; вторая реакция, мистика, предполагает, что «человек является не орудием, а сосудом божественной воли, и поэтому деятельность в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасённости» [5, с. 9]. Аскетизм требует нравственно ориентированного поведения и преобразования внутреннего мира человека, тогда как мистический путь состоит в активной социальной деятельности и изменении мира в соответствии с заданными в религиозном учении критериями.

Именно мистика чаще всего приводит к аномии, поскольку признаёт обесцененными привычные правила жизнедеятельности или наделяет правом их несоблюдения «святых» и «пророков». Фактически это означает стирание границы между добром и злом. К аномии наиболее склонны революционные религиозные течения вроде радикальных протестантов (например, анабаптистов), христианских гностиков (Маркион) или индийских дживанмукти (святых, освободившихся от кармы).

М. Вебер особо отмечает, что аномия как особое чувство «выражается не в какой-либо деятельности, а в определённом состоянии, в его качестве, в свободе от всех правил и в уверенности в обладании спасением, независимым от каких бы то ни было действий. С этим (помимо многого другого) приходилось бороться уже апостолу Павлу» [4, с. 208]. Отличительная черта мистических учений — ярко выраженный

антирационализм, поэтому М. Вебер связывает аномию с утратой рационального порядка.

Р. Мертон обнаруживает связь между аномией и ростом иррациональных верований в культуре. Институциализированная религия связана с рациональным поведением, тогда как при аномии широко распространяются суеверия, фатализм и мистицизм [8, с. 265].

Очень глубоко связь аномии и религии изучает современный социолог П. Бергер. В работе «Священная завеса» он обосновывает мысль, что религия легитимизирует социальную структуру и тем самым защищает человека от беззакония. Религия «занавешивает» хаос и тем самым выполняет функцию номизации — превращения в закон. Номос — это когнитивно-нормативный комплекс, который имеет характер знания и разделяется всеми членами общества. Человеческое поведение всегда будет отклоняться от номоса в силу наличия социальных (институциональные дисфункции) и биологических (телесность и связанные с нею девиации) факторов. Поэтому справиться с отклонениями чисто социальными силами нельзя, необходима опора на сакральное. Религия подсказывает, как можно противостоять девиациям или, по крайней мере, смягчает чувство вины за нарушения правил. Эти представления сохраняются сквозь время, тем самым обеспечивая преемственность исторической и социокультурной памяти. Социальные институты, получая поддержку религии, онтологизируются и легитимируются. «Священная завеса» как бы «перегораживает» трансцендентный и земной миры, накладывает запрет на познание основ их функционирования, поддерживает порядок через оправданное незнание. Например, объяснение спасения человеческой души только через божественную волю, что даёт шанс каждому грешнику [1].

Падение «священной завесы» во многом связано со снижением роли религии и традиции в процессе эволюции общества, отсутствием метафизического базиса для полагания ценностей сегодня. Религиозность становится номинальной, а религия приобретает «орнаментальный характер» (Д. Ваттимо [3]), символизируя ослабленное бытие и ослабленное мышление; опыт переживания религиозности оказывается «встроен» в общий поток жизненного опыта только как один из элементов.

Тем не менее, данный тезис в последние десятилетия активно оспаривается рядом исследователей, например Х. Йоасом и П. Бергером. Первый отмечает сохранение высокого уровня религиозности населения в ряде европейских стран, прежде всего в Ирландии, Италии, Испании, Португалии, Польше и балканских странах, а также рост числа верующих в странах бывшего социалистического лагеря. Кроме того, увеличение численности мусульман в Европе вынуждает коренных жителей обращаться к христианству в поисках идентичности [14]. П. Бергер согласен с Д. Ваттимо в аспекте «орнаментализации» религии, но при этом он отмечает факт индивидуализации верования, которое становится актом лично свободного, а не институционально обусловленного выбора. Религиозность нередко трансформируется в увлечённость псевдонауками или в простую духовность.

Тем не менее, активно разворачивается процесс «десекуляризации» — распространения традиционных и новых (прежде всего, протестанты-евангелисты) верований. Приверженность безрелигиозности сохраняет в основном «секулярный интернационал» — интеллектуалы (учёные, бизнесмены, политики), имеющие возможность навязывать свою точку зрения через средства массовой информации и литературу [13; 17].

Особый аспект взаимосвязи религии и аномии — это патологические тенденции в самом религиозном институте, который можно назвать религиозной аномией. Под ней можно понимать духовное отчуждение личности от религии [10, с. 125]. Российский учёный А.В. Плетнёв считает, что современному человеку сложно достичь христианский идеал, поскольку современное общество требует совершенно иных целей и средств их достижения [9]. Иными словами, нужно быть либо христианином и отвергать существующее сегодня мироустройство, либо учиться сочетать две морали, т.е. в конечном счёте двоемыслить. Специфическим искажением также является замена традиционных религиозных верований квазирелигиями — культом экономики или права, идеологиями, национализмом, фундаментализмом, виртуальной реальностью. Эти образования вызывают потерю нравственных ограничителей и ответственности за свои поступки.

Один из важных аспектов религиозной аномии связан с тем, что нередко религиозные институты в своём функционировании оказываются подчинены логике рынка, что переориентирует цели их развития с собственно религиозных на экономические. Миссионерство, просвещение, забота о больных, ограничение самоуправства сильных мира сего и т.п. уступают место накоплению материальных благ. Проблема в том, что всё это подаётся под предлогом умножения влияния церкви ради продолжения её социальной и культурной деятельности. Здесь налицо феномен двоемыслия: собирать себе сокровища на земле в общем-то не очень правильно, но если мы делаем это ради общественной популяризации религии, то это не так уж и плохо, а может быть и хорошо. Религиозная аномия есть разрыв между целью религиозных предписаний (как правило, достижение нового состояния после смерти) и их формально-ритуализированным, показным соблюдением «по нуждам мира сего».

Анализ этого фактора аномии дали американские криминологи С. Месснер и Р. Розенфельд. Пытаясь преодолеть недостатки классического подхода Р. Мертона, они сформулировали институциональную теорию аномии. Ключевым понятием данной теории является институциональный баланс (или дисбаланс) власти по различным социальным институтам.

Каждый социальный институт имеет собственную функцию в обществе и их стабильное развитие помогает установить нормы, ценности, систему социальных ролей и даже верования в обществе. С. Месснер и Р. Розенфельд выделяют четыре главных института: экономика, семья, образование, государство — и предполагают, что в идеальном обществе между ними существует равновесие. Если такой баланс отсутствует, то экономика доминирует над другими институтами, которые сами начинают служить

сугубо экономическим интересам. Такое общество вынуждает индивида к предпочтению экономического успеха над другими целями и одобряет любые средства достижения [12; 15].

Согласно этой теории, аномия возрастает, когда, с одной стороны, экономические ценности и цели доминируют над неэкономическими ценностями, с другой стороны, ослаблены неэкономические институты и они не в состоянии обеспечить законные пути достижения целей для общества. Таким образом, расширение влияния институтов семьи или религии может уравновесить доминирование экономических ценностей, и, как следствие, уменьшить уровень аномии. В рамках данной теории доказано, что ослабление религиозного влияния и высокий уровень неравенства стимулируют рост преступности, в том числе тяжких и особо тяжких преступлений: убийств, краж со взломом, угона автомобилей, изнасилований, грабежей [16].

Таким образом, аномия имеет следующую связь с религией: с одной стороны, неукоснительное и фанатичное следование религиозным правилам способно вызвать аномию, например, в форме внешней или внутренней агрессии; с другой стороны, сама по себе религия как ценностно-нормативный комплекс накладывает определённые ограничения и потому требует соблюдения моральных и правовых законов. Тем не менее, в случае взаимодействия представителей разных культур наличие разных ценностей и норм может вызвать острый конфликт. Также наличие множественности моралей (А. Макинтайр) в современном социуме может стимулировать двоемыслие и ослабление религиозных норм. По всей видимости, в прояснении данных вопросов и состоит дальнейшее рассмотрение темы.

Литература

1. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
2. Блаженный Августин. О граде Божием. Книги I—XIII: Творения (том третий). СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
3. Ваттимо Д. Эпоха интерпретации // Логос. 2008. № 4 (67). С. 120-128.
4. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М.: Юрист. С. 78-308.
5. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М.: Юрист. С. 7-42.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994. 399 с.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии (Введение, Глава 1.) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-230.
8. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 873 с.
9. Плетнёв А.В. Религиозная аномия как катализатор девиации в современном обществе // Современные исследования социальных проблем. 2015. № 9. С. 187-194.
10. Политкина К.И. Концепты «религиозная аномия» и «религиозный феномен» в анализе коллизий отчуждения индивида в современной цивилизации // Исторические,

философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 9, часть 2. С. 124-128.
11. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 90-114. К.: Ника-Центр, 2010. 432 с.
12. Baumer E.P., Gustafson, R. Social Organization and Instrumental Crime: Assessing the Empirical Validity of Classical and Contemporary Anomie Theories // Criminology. 2007. № 45. P. 617-663.
13. Berger P. Reflections on the sociology of religion today // Sociology of Religion. 2001. Vol. 62 (4). P. 443-454.
14. Joas H. Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence. Yale: Paradigm Publishers, 2008. 153 p.
15. Messner S., Thome H., Rosenfeld R. Clarifying and Elaborating Institutional Anomie Theory // International Journal of Conflict and Violence. 2008. № 2. Pp. 163-181.
16. Smith, A.M. Capitalism, Social Institutions, and Pathways to Crime: Reconstructing Institutional Anomie Theory: Dissertations. Western Michigan University, 2016. 258 p.
17. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics / ed. by Berger P. Grand Rapids, Michigan: William B. Erdmans Publishing Co., 1999. 143 p.

РЕЛИГИОЗНЫЕ АЛИМЕНТАРНЫЕ ПРАКТИКИ: ОПЫТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Латышев Д.М.

Аннотация. Социологические концепции религии достаточно мало обращают свое внимание на аспекты повседневности различных религиозных традиций. Религиозные практики также можно наблюдать и в важной для жизнедеятельности человека сфере питания: религиозные организации занимаются контролем и регулированием питания человека через практики различных санкций (например, халяльная продукция в исламе) и ограничений (например, пост в христианстве). Такие практики питания, которые представлены в системе религиозной традиции, называются религиозными алиментарными. В статье представлен анализ существующих социологических концептуализаций религиозных практик питания, выявлено место эскариальных верований в структуре религиозных практик питания, описана структура религиозных практик питания и их виды. По итогу изыскания автор приходит к выводу, что социологическая концептуализация религиозных практик питания сконцентрирована преимущественно в исследовании нормативного измерения данных практик.

Ключевые слова: практики питания, социология питания, религиозные практики, гастрономические практики, социология религии.

RELIGIOUS ALIMENTARY PRACTICES: A SOCIOLOGICAL CONCEPTUALIZATION EXPERIENCE

Latyshev D.M.

Abstract. The religious traditions everyday life and practices in context of modern sociology of religion concept has remained relatively underexplored. But the religious practices are observed in the nutrition sphere that was in human vital activity significant, many religious organizations has controlled human nutrition through sanctions practices (e.g. halal production in Islam) or limitation practices (Great Lent in Christianity). This paper concerns the religious food practices modern sociological concepts analysis, the place of escarial believes in religious food practices structure was investigated, the religious food practices structure and characteristics was worked out. In conclusion the paper points out that presented religious food practices sociological concept mostly concentrated in normative dimension these practices issues, other these practices sociological concepts offered.

Keywords: food practices, sociology of nutrition, religious practices, gastronomical practices, sociology of religion.

Введение

Существующие современные социологические концепции религии достаточно мало обращают свое внимание на аспекты повседневности различных религиозных традиций. Поэтому темы религиозных практик питания, или религиозных алиментарных практик, в композиции современных социологических исследований религии представлены весьма скупо, преимущественно в сфере этнографических или маркетинговых изысканий (например, см. работы Г.Ф. Габдрахмановой [8] или А. Мумуни [16]). В связи с этим существует проблема разработки социологической концептуализации религиозных практик питания, которая могла бы быть полезной для проведения эмпирических изысканий и более углубленного анализа уже накопленных данных и материалов. Для разработки этой социологической концептуализации в настоящей работе проводится анализ существующих концепций религиозных практик и практик питания. На основе данных концептуализаций проводится построение социологической концептуализации религиозных практик питания по методологии обоснованной теории с выделением их специфики, субъектов, предмета практик, факторов, видов и других измерений.

В современной религиоведческой литературе религиозные практики, согласно изысканиям К. Русселе и А. Агаджаняна, определяются достаточно широко как «совокупность религиозных действий и их интерпретаций, которые опираются на соответствующие религиозные традиции или общепринятое в конфессиональной группе понимание религиозной доктрины» [12].

При этом необходимо подчеркнуть, что основой для религиозных практик является вера в высшие силы. Религиозные практики могут проявляться как на личностном, так и на коллективном уровне. Важно отметить, что религиозные практики в условиях текучей повседневности и давления обстоятельств являются статическими, неизменными, каким является и вероучение, на котором они основываются [14]. Поэтому утверждать о динамическом измерении религиозных практик, как постулирует Л. Астахова [5], невозможно, поскольку при изменении и трансформации религиозные практики не смогут быть религиозными, так как и вероучение при своей трансформации не сможет оставаться вероучением.

Религиозные практики в пространстве повседневности неизбежно рутинизируются, что создает основу для их дальнейшего структурирования. Религиозные практики также можно наблюдать и в важной для жизнедеятельности человека сфере питания: религиозные организации занимаются контролем и регулированием питания человека через практики различных санкций (например, халяльная продукция в исламе) и ограничений (например, пост в христианстве).

В контексте социоцентрической парадигмы социолог Ю. В. Веселов в своей статье «Повседневные практики питания» определяет питание как «процесс производства продуктов, их приготовления и потребления» [6]. Так религиозные практики питания являются результатом деятельности социальных институтов, например, семьёй, религией, общиной и т.д. Питание регламентируется и контролируется также различными социальными группами, при этом Ю. В. Веселов указывает на то, что практики питания могут также рассматриваться и как компонент социализации человека, что соотносится со структурно-функциональным подходом. В антропоцентрической социологической парадигме практики питания рассматриваются как способ конструирования идентичности человека [6] и как часть его образа жизни. В антропологических исследованиях практики питания также именуются согласно франкоязычной традиции алиментарными, однако от перемены названия концептуальное наполнение данного термина не изменяется.

Помимо обычных практик питания исследователи отдельно выделяют гастрономические практики. По мнению уральских ученых Н. Л. Антоновой и О. И. Пименовой гастрономические практики понимаются как совокупность воспроизводимых действий и взаимодействий индивидов или социальных групп, которые направлены на выбор и прием пищи [3]. В условиях формирования современных альтернативных субкультур данные практики являются:

- маркером социально-статусных позиций индивидов и групп;
- механизмом социальной дифференциации и интеграции;
- фактором социальных связей;
- фактором образа жизни и стратегии поведения.

Отличие гастрономических практик от практик питания состоит в том, что первые действуют на микроуровне практик питания и локализованы в

сфере потребления пищи, но не её приготовления и производства. В качестве воплощения институциональной деятельности (религия, семья, общество и другие) признается, что данные практики имеют пространственно-временную организацию, т.е. приурочены или к значимым событиям в системе религиозной традиции, или к важным местам, где происходит обмен информацией [17]. Гастрономические практики в системе религиозной традиции также формируют и отношение к телу и телесности [2], однако исследования в данной сфере пока что немногочисленны.

По организации системы питания практики подразделяются учеными на традиционные, как соответствующие медицинским рекомендациям, и альтернативные [1, 2], как выходящие за их рамки или противостоящие им. Однако при исследовании религиозных практик питания необходимо также учитывать региональную специфику практик питания с их пищевыми моделями и системами питания [4].

Религиозные алиментарные практики: специфика и виды практик

Религиозные практики питания в контексте социоцентрического подхода соотносятся с деятельностью социального института религии и его нормативными предписаниями. Важную роль в формировании данных практик питания играют представления о питании, принятые в религиозной традиции. В религиоведческой литературе данные представления называются эскариальными верованиями [10], которые закреплены в священных текстах той или иной религии. Данные представления влияют на формирование системы санкций и запретов по отношению к практикам питания. Благодаря этим представлениям производится перемена статуса пищи из биологического в культурный [9] с определённой религиозной ценностью, т.е. принятие пищи может означать контакт с сакральным, сама пища может восприниматься как божественная и т.д.

Особую значимость имеют религиозные практики питания, связанные с праздниками и другими значимыми событиями в системе религиозной традиции. Как правило, религиозные практики питания при праздниках отличаются или особыми санкциями в питании (например, праздник разговения и максимального насыщения пищей Ураза Байрам в исламе), или некоторыми ограничениями (например, Великий пост в соотношении с Пасхой в православии). Как уточняет исследовательница Софи Низар, праздничные пищевые практики сохраняют свое «праздничное» значение даже для тех, кто не является аффилированным в какой-либо общине [11]. Однако религиозные практики питания также поддаются моде на персонализацию и индивидуальный выбор практик.

В рамках имеющихся социологических исследований остается малоизученным вопрос о факторах религиозных практик питания. Например, Скотт Вителл указывает, что важным фактором таких практик питания является восприятие этических проблем, что обуславливает выбор верующими питания, которое для них является важным, священным, и той пищи, которую они отказываются употреблять (например, строгая система

дозволенного и недозволенного питания «халяль» в исламе) [18]. Существующие религиоведческие исследования показывают, что принадлежность к религиозной группе является важной детерминантой восприятия кем-либо этических проблем. Важно подчеркнуть, что этические диспозиции индивида, основанные на религиозных представлениях, ожиданиях и чаяниях, могут заметно отличаться от религиозных предписаний. Согласно С. Вителлу, при сравнении различных религиозных систем религиозные алиментарные практики могут отличаться и по культурным кодам, при этом большую часть разночтений составляют вероучительные, нежели культурные различия.

На подробном рассмотрении взаимосвязи между религиозными практиками питания и моральными приоритетами остановились исследователи Минтон, Джонсон и Лиу. Согласно их выводам, религиозные алиментарные практики могут быть сфокусированы на натуральной или органической пище, поскольку данная пища испытывала меньшее воздействие человека и она, по мнению респондентов, ассоциируется всегда с устойчивостью и сохранением окружающей среды [15]. Таким образом исследователи подчеркивают важность экологических идей при выборе пищи и её принятии, и экологические идеи также являются фактором религиозных практик питания. Однако в разных религиозных традициях данное мнение не всегда является монолитным. Поскольку в христианстве провозглашается идея доминирования человека над природой и землей, то среди верующих данной религии прием пищи, которая является природной и натуральной, выражен не столь ярко, как это можно наблюдать среди последователей религий Востока, в религиозных системах которых доминирование человека над природой и землёй не утверждается. По итогу дополнительного исследования авторы отмечают, что важным фактором религиозных гастрономических практик являются моральные установки верующих, особенно представления о чистоте и вреде/пользе. Регрессионный и корреляционный анализы, которые в своём исследовании провели Минтон и Джонсон, показали, что представления о чистоте более сильно влияют на выбор альтернативных гастрономических практик, т.е. различных диет и ограничений, чем на прием традиционной пищи. А религиозные идеи и предписания, касающиеся вреда и пользы, сильнее влияют на выбор и прием традиционного питания, нежели альтернативных гастрономических практик.

К третьему фактору религиозных практик питания относится и религиозность индивида. В своей статье Минтон и Джонсон отмечают, что данное противоречие между вероучением и религиозными практиками питания по вопросу о приеме натуральной пищи усиливается по мере религиозности индивида. Данные их исследований свидетельствуют, что существуют отрицательные взаимосвязи между респондентами с высокой степенью религиозности и их стремлением к приему экологически чистой пищи. Если респондент проявлял низкую степень религиозности, то он был более склонен к выбору и приему натуральной пищи.

Соотнесение многомерных анализов в данных исследователей показало, что религиозность имела хорошую корреляцию с приемом и употреблением пищи, которая входила в состав альтернативных религиозных алиментарных практик. Религиозность респондентов имела положительную корреляцию также с представлениями о пользе/вреде, лояльности, авторитете, чистоте и не имела никакого соотнесения с представлениями о честности. При этом прямой взаимосвязи между религиозностью и альтернативными практиками питания в системе религиозной традиции не было обнаружено. При рассмотрении гастрономических практик, связанных с традиционной системой питания, исследователями было выявлено, что религиозность респондентов не взаимосвязана с обращением к традиционным алиментарным практикам, обращение к ним имеет значимую корреляцию с представлениями о пользе и вреде.

Социологическая интерпретация указанных данных исследователями основывается на тезисе, с которым мы согласны, что верующие люди при осуществлении гастрономических практик большей частью отдают предпочтение моральному основанию чистоты, и это понимание чистоты взаимосвязано с самоконтролем и ограничительным поведением, а последнее и накладывает отпечаток и на практики питания, смещая приоритет в сторону выбора и приема альтернативной системы питания (диеты, употребление пищи, не содержащей сахара, глютена и т.д.). Исследователи также полагают, что верующие люди (христиане) стремятся быть идеологически чистыми и потому отвергают натуральную или органическую пищу [15].

Ритуальные практики питания, по мнению верующих, могут считаться важными для приближения к высшим силам, к сакральному пространству (например, поедание торта с изображением Каабы в День рождения имама Али у шиитов), а в некоторых религиях они также могут способствовать достижению изменённых состояний сознания (например, употребление алкогольных напитков в некоторых течениях суфизма для установления связи с высшими силами) [13].

Предметом религиозных практик питания является религиозно-санкционированная пища, которая наделена высшими ценностями и соответствующей символикой (например, ритуальное вино в христианстве понимается как кровь Иисуса Христа). Религиозно-санкционированной пищей [16] могут быть не только продукты питания, представленные в супермаркетах, но и различные продукты питания, которые связаны с традиционной кухней, домашней кулинарией, производятся дома и т.д. Часть из таких продуктов питания может не продаваться в масс-маркетах, верующие люди в таком случае будут покупать необходимые ингредиенты, а производить подобные продукты на своей кухне.

Субъектами потребления такой пищи могут выступать как верующие люди, которые осознанно совершают покупку исходя из соответствующих религиозных регламентаций и санкций, так и неверующие люди, которые покупают такие же продукты, но с совершенно другими задачами.

Религиозно-санкционированную пищу можно встретить как в супермаркетах, где она обычно перемешана с другой продукцией, так и в специальных магазинах.

Заключение

Таким образом, религиозные практики питания в социологической традиции представлены как результат деятельности институтов религии и семьи, общества и народа, и т.д. Влияние института религии закладывает специфическую статичность данных практик и зависимость от основ вероучения в той или иной религиозной системе. На данный момент социологическая концептуализация религиозных практик питания разработана преимущественно в нормативном измерении, исследовании санкций и ограничений. Важным и перспективным для социологического анализа является рассмотрение отношения к данным практикам также в контексте образа жизни индивида или его стратегии питания, которая может быть фактором его социальной ресурсности. Другой теоретический ракурс исследования религиозных практик питания может исходить из анализа социальных представлений, которые являются основанием для формирования отношения к религии, отношения к телу и отношения к питанию.

Литература

1. Антонова Н. Л. Конструирование тела: социологический анализ пищевых практик в условиях современного общества // Primo aspectu. 2018. Вып.1. С. 19-24.
2. Антонова Н. Л., Меренков А. В. Тело как проект: практики конструирования // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2019. Вып. 2. С. 8-20.
3. Антонова Н. Л. Пименова О. И. Гастрономические практики как предмет социологического анализа: направления исследований // Дискуссия. 2016. Вып. 2 (65). С. 72-76.
4. Арутюнов С. А. Карта культуры питания народов мира // Этнографическое обозрение. 2011. Вып. 1. С. 7-16.
5. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: дисс ... доктора философских наук: 09.00.14. Санкт-Петербург, 2013. 324 с.
6. Веселов Ю. В. Повседневные практики питания // Социологические исследования. Вып. 1. 2015. С. 96.
7. Веселов Ю. В. Социология вещей и потребления. Социология вкуса // Экономическая социология: теория и история. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2012. С. 598-600.
8. Габдрахманова Г. Ф. Современный рынок мясных халяль-продуктов у татар // Этнографическое обозрение. 2011. Вып. 1. С. 39.
9. Левкиевская Е. Е. Пища повседневная и пища ритуальная: механизмы переключения аксиологических кодов // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда. Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. С. 40-41.
10. Муравьев В. В. Эскариальные компоненты религиозных комплексов // Религиоведение. 2012. Вып. 1. С. 89-98.
11. Низар С. Инкорпорированные воспоминания. Пищевые обряды и практики в современном иудаизме // Религиозные практики в современной России: сборник статей. Москва: Новое издательство, 2006. С. 313.
12. Религиозные практики в современной России. Москва: Новое издательство, 2006. 640 с.

13. Фурцев Д. О. Нормирование в авраамических религиях потребления алкогольных напитков // Религиоведение. 2019. Вып. 2. С. 98-103.
14. Элбакян Е.С. Повседневность религии или религия повседневности // Религия в меняющемся мире. Санкт-Петербург: ИД СПбГУ, 2012. С. 309-331.
15. Minton, E.A., Johnson, K.A., Liu, R.L. Religiosity and special food consumption: The explanatory effects of moral priorities // Journal of Business Research. Vol. 95. Pp. 442-454.
16. Mumuni, A.G., Veeck, A., Luqmani, M., Quraeshi, Z.A. et Kamarulzaman Y. Religious identity, community and religious minorities' search efforts for religiously sanctioned food: the case of halal food in non-muslim majority markets // International Journal of Consumer Studies. 2018. Vol. 42. P. 592.
17. Sibal, V. Food: identity of culture and religion // Scholarly Research Journal for Interdisciplinary Studies. 2018. Vol. 6. Pp. 10908-10915.
18. Vitell, S. J. Religiosity and Consumer Ethics // Journal of Business Ethics. 2005. Vol. 57. No. 2. Pp. 175-181.

СЕКУЛЯРНЫЙ ПРОЕКТ ЭПОХИ МОДЕРНА И ПРОБЛЕМА ГЕНЕРАЛИЗАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

(статья написана в рамках исследования, финансируемого Комитетом науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (грант №AP09259979))

Пунтус Е.А., Пупышева Т.Н.

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые базовые положения анализа ситуации процессов Entzauberung der Welt, повлекших за собой трансформации института религии в индустриальных и постиндустриальных системах. Особое внимание уделяется вопросам влияния данного процесса на процессы легитимации базовых компонентов ценностных систем обществ периода модерна, характеризующихся, с одной стороны, массовизацией сознания, а с другой — появлением и ростом феномена социальной аномии. Эти процессы рассматриваются не как ситуация, однозначно провоцирующая кризис базовых ценностей, но как вызывающая их неизбежную трансформацию и ослабление. Утрата религией монополии на генерализацию систем ценностных образцов посредством их легитимации в категориях предельной реальности — неизбежное последствие формирования и укрепления ценностей рационального мышления с его приоритетом категорий индивидуализма. Секулярный проект не только как кризис института религии, но как «новый шанс» не только религии, но и общества.

Позиция авторов по данному вопросу созвучна позиции исследователей, предсказавших неизбежность «возрождения» института в его трансформированной форме, характерной для современного человека общества «невидимых» и «индивидуальных» религий.

Ключевые слова: социальный институт, религия, модерн, рационализм, ценности, нормы, ролевые экспектации.

MODERN ERA SECULAR PROJECT AND THE PROBLEM OF GENERALIZATION VALUES

Puntus Y., Pupysheva T.

Abstract. The article discusses some of the basic provisions of the analysis of the situation of the Entzauberung der Welt processes, which entailed the transformation of the institution of religion in industrial and post-industrial systems. Particular attention is paid to the issues of the influence of this process on the processes of legitimation of the basic components of value systems of the societies of the modern period, characterized, on the one hand, by the massization of consciousness, and, on the other hand, by the emergence and growth of the phenomenon of social anomie. These processes are viewed not as a situation that unambiguously provokes a crisis of basic values, but as causing their inevitable transformation and weakening. The loss of a monopoly by religion on the generalization of value systems through their legitimation in the categories of ultimate reality is an inevitable consequence of the formation and strengthening of the values of rational thinking with its priority of the categories of individualism. A secular project not only as a crisis of the institution of religion, but as a «new chance» not only of religion, but also of society.

The position of the authors on this issue is consonant with the position of researchers who predicted the inevitability of the «revival» of the institution in its transformed form, which is characteristic of the modern person and the society: «invisible» and «individual» religions.

Keywords: social institution, religion, modernity, rationalism, social roles, values, norms, expectations.

В контексте вопроса институционализации религиозных феноменов в современных обществах закономерным является интерес к трансформации функций религиозного института, пережившего период реализации «секулярного проекта» и, как следствие, «сформировавшего» новое видение классической для него функции определения «предельной реальности» как основы легитимного порядка социальных систем во всех формах их многообразия.

К базовым функциям любого социального института относятся функции контроля и обеспечения нормативного порядка. Посредством структурированной легитимной нормативной системы происходит обеспечение социальной интеграции на основе ролевых экспектаций, обладающих свойствами «непротиворечивости, определенности и обобщенности» [1, с. 366]. На сегодняшний день вопрос поддержания нормативного порядка является одной из актуальных проблем большинства современных обществ, которым Карл Поппер [2] дал определение «открытых». Характерная для них проблема несовпадения индивидуальных целевых установок, легитимированных посредством присвоения им ценностных характеристик, и социально приемлемых форм их достижения,

порождает состояние хронической аномии и, как следствие, — рост девиации. «Неопределенность в системе экспектаций является главным источником широко распространенного типа отклонений, которому Дюркгейм, первый описавший его, дал название аномия» [1, с. 366-367].

В современных обществах все острее встает вопрос обеспечения непротиворечивости норм, лежащих в основе ролевых экспектаций, и это напрямую связано с проблемой совместимости индивидуальных и социальных целевых установок, которая возникла как следствие процесса «разволшебствления мира» [3]. Совместимость критериев обобщенности и определенности возможна, «если удастся использовать общие принципы для четкого определения пределов свободы и самостоятельности в действиях, а также способов соединения различных принципов при определении экспектаций для конкретных классов ролей и действий» [1, с. 366].

Институт религии — институт, который традиционно «отвечал» за формирование системы поддержания образцов и обеспечение основ нормативного порядка. В институциональном контексте, выступая в качестве функциональной универсалии, религия выходит за пределы ценностей, институционализированных в системе культуры, обеспечивая «конечную» легитимацию на уровне, выходящем за пределы области социальной деятельности, — уровне «Ultimate reality» [4]. Это связь между социальной и предельной реальностями. Система легитимации, по мнению Толкота Парсонса, прежде всего, основывается на и зависит от связи основополагающего бытия с предельной реальностью. Ввиду чего транспонируемое этой системой легитимации обоснование всегда в некотором смысле религиозно.

Общество является достаточно интегрированной системой тогда, когда его нормативный порядок подкрепляется отнесением к основополагающей системе его легитимизации — «Ultimate reality». Следовательно, институт религии обеспечивает решение проблемы дезинтеграции.

Институт религии всегда играл стратегическую роль в процессах конструирования социальной реальности и был наиболее эффективным средством объяснения и оправдания социального порядка. Подверженные трансформациям институты, помещенные в пределы символического универсума — пределы космической, священной системы отсчета, — приобретают «предельно действительный онтологический статус» [5; 6].

Легитимирующая функция религии как социального института служит для поддержания той реальности, в рамках которой люди существуют в их повседневной жизненной практике, интегрируя в единый исчерпывающий «номос» данного общества, в том числе, и все глобальные «маргинальные ситуации», ставящие под сомнение реальность повседневной жизни. Делая человека «слепым», религия дает ответы на вопросы, наделяя смыслом само его существование. Обеспечивая производство и воспроизводство базовых систем ценностей практически на всем протяжении человеческой истории, институт религии в самом общем и глобальном смысле делал возможным общество. Согласно Питеру Бергеру и Томасу Лукману религия —

«социальный клей» общества. Производя «сакральные ценности» и выполняя регулятивную функцию, религия легитимирует социальные институты, вводя их в космическую структуру отношений. Поэтому наиболее «болезненными» последствиями процесса секуляризации является аномизация социальной реальности, отсутствие устойчивых легитимных социальных практик, защищающих человека от «ужасов хаоса и аномии» [5; 6; 7].

Модернистский этап институционального развития религии сопровождался процессами секуляризации, в ходе которой религиозная картина мира заменялась рациональным, научным ее объяснением [7]. В связи с чем институт религии как институт, производящий систему ценностей, частично утрачивает свою монополию в этом вопросе и, как следствие, ослабляет свое влияние на другие стратегически важные в вопросе ретрансляции систем ценностей институты, такие как семья, образование, политика и экономика, последнюю данные процессы затронули сильнее всего.

Человек в индустриальном обществе стал обладать сразу несколькими характеристиками. С одной стороны, тип индустриального человека характеризуется как деятельный, индивидуальный, свободный, с другой стороны, — это массовый, несвободный заложник материального потребления. Ранний индустриальный человек исходил из принципа достижений. Для него стремление улучшать себя, свое положение стало легитимным [7]. Постоянная калькуляция своей жизни, расчет и планирование присутствуют в жизни индустриального человека.

С развитием индустриальных отношений произошла деформация человека. Общество столкнулось с негативной массовизацией, герметизацией, унификацией. Унификация сформировала массовый тип усредненного человека. Очень быстрое развитие привело к тому, что человек не успевает воспринимать сложные культурные формы, т.е. не происходит должной интернализации сложных идей. Массовый человек овладевает набором представлений, которые просты по содержанию и способу представления, и не способен рефлексировать их, он принимает их абсолютную данность. В индустриальном обществе царит умеренная демократическая несвобода. Техническое пространство вторгается в личностное пространство и сводит его на нет, формируя в человеке стереотипы действий, поведения, массовое сознание [8].

Как отмечает Т. Шибутани, в ходе процесса индустриализации весь технологизированный мир превращается в серию взаимосвязанных единиц [9]. Рост городского населения привел к утрате первичных связей и формированию нового типа восприятия окружающих через внешние признаки, такие как одежда, внешность, цвет кожи, язык. Расширение границ мира как следствие развития средств массовой коммуникации породило феномен «замещающей» включенности в жизнь совершенно посторонних, лично незнакомых людей. Формируются основы демократизации как в политической жизни, когда политика перестает быть частной сферой правящей элиты, так и в повседневной практике социальных интеракций,

которая приобретает черты и характеристики индивидуализации. Все это неизбежно поднимает вопрос трансформации механизмов социального контроля.

В традиционных системах с этой функцией общество успешно справляется на уровне первичных групп, в рамках которых индивид не только преимущественно функционирует, но и сохраняет связь с ними, как основополагающую на всю жизнь. В обществе эпохи модерна границы групп расширяются и обезличиваются. Индивид по-прежнему ориентируется на «значимых других», формирующих эталонные группы, но сами группы и их состав все более обезличиваются, утрачивая стабильность.

Поддерживая ценностные эталоны, индустриальный человек выстраивает свое поведение, ориентируясь на легитимные стандарты первичных групп [8]. Тем не менее, проблема социального контроля, вызванная к жизни глобальными трансформациями социально-экономических и политических отношений, начинает приобретать все более серьезный характер. Все чаще человек, уже не так прочно сдерживаемый групповыми экспектациями, неосознанно расширяет границы базовых норм, уходящих корнями в мировые религии, и они постепенно утрачивают свое сакральное значение, ранее основанное на абсолютном «табу» коллективного сознания. Механизы конструирования индивидуальных картин мира остаются прежними, но постепенно изменяется само их содержание, наполняясь не однозначно табуированными коллективными формами эталонных групп, но альтернативными ценностями, расширяющими границы свободы выбора за счет многообразия предоставляемых информационным полем групп, претендующих на референтность. Исчезает однозначность выбора, появляется пусть иллюзорная, но свобода, а значит — альтернатива конструкций социальной природы.

По мнению Д. Белла, индустриальные общества как производители товаров действуют по правилам игры с произведенной природой. «Мир стал техническим и рационализованным. Энергия создает основу для большого скачка в производительности, для массового производства стандартизированных товаров, что и является отличительной чертой индустриального общества. Это планирующий и программирующий мир, в котором отдельные компоненты, взаимодействуя между собой и находясь в строгой взаимосвязи, составляют единый агрегат. Взаимодействующие индивиды составляют единое целое. Это мир организации — иерархической и бюрократической, в которой к людям относятся как к вещам потому, что распоряжаться вещами значительно легче, чем распоряжаться людьми. Так вводится необходимое различие между ролями и личностями, и это различие оформляется в штатных расписаниях и предпринимательских планах» [9, с. 221].

Высокий уровень жизни снимает излишнее социальное недовольство, примиряет человека с реальностью. Данная ситуация по мнению автора, не может сохраняться длительное время, поэтому он рассматривал идею необходимости преобразования современных обществ в единое системное

социальное образование, в основе которого заложены принципы культурной трансформации и гуманизма.

Информатизация общества значительно ускорила эти процессы. Система информационного обслуживания обеспечила надежность и стабильность функционирования нового типа общества, общества, которое нуждалось в системе социальных отношений, основанной на «новом типе человека», чьи действия уже не так сильно обусловлены религиозными табу и которые уже в большей степени построены на факторе достижительности. Формированию и распространению «новой идеологии» служила эффективная в этом плане информационная сфера, в рамках сетевых каналов которой штамповались и распространялись индивидуальные и массовые сообщения. Рассуждая о ней, Э. Тоффлер писал о схожести механизмов производства информации и фабричного производства. И те, и другие применяют методы «штамповки» [11]. Именно информационная сфера, тесно переплетясь с социальной и технологической, способствовала формированию нового типа человека — человека экономического.

«Вторая волна» значительно увеличивает количество каналов, посредством которых человек получал «материал» для конструирования собственной картины мира. Если в традиционном обществе такими каналами преимущественно выступали церковь, семья (род), непосредственно природа, то теперь индивид черпает дополнительную информацию из газет, журналов, радио, а, позднее, и из телевидения [11]. Традиционные институты, объединившись, пытаются удержать свои позиции. Семья, церковь, государство, школа, выступая за сохранение традиционных моральных ценностей, используют для своей «пропаганды» те же механизмы. И постепенно превращаются в такой же ретранслятор одной из альтернативных идеологий. Как подчеркивает Тоффлер, постепенно средства массовой информации превратились в гигантский громкоговоритель, чья энергия текла по региональным, этническим, племенным каналам, превращая наиболее востребованные в обществе образцы в социальные стереотипы [11].

Со временем некоторые из этих стереотипов были практически «канонизированы» в масштабах эпохи. «Ленин с выдвинутым вперед подбородком как символ триумфа под развивающимся красным знаменем стал такой же иконой для миллионов людей, как и образ распятого Христа. Образ Чарли Чаплина в котелке и с тросточкой или Гитлера, неистовствующего в Нюрнберге, образы тел, сложенных, как дрова, в Бухенвальде, Черчилля, показывающего знак V — символ победы, или Рузвельта в черной накидке; Мерилин Монро в юбочке, поднятой ветром, тысячи звезд масс-медиа и тысячи различных, повсеместно узнаваемых потребительских товаров: кусок мыла «Айвори» в США, шоколад «Моринага» в Японии, бутылка «Перье» во Франции — все это стандартные составляющие общего файла образов» [11, с. 266]. Эти стереотипизированные образы, приобретшие характер социальной ценности, не только компенсировали не утраченную за столь короткий промежуток времени потребность сакрального, но и способствовали легитимации стандартов

нового типа системы социальных отношений и поведения. Новая «вера» пыталась сменить старую.

Питер Бергер видит в секуляризации процесс срывания с мира «священной завесы», защищающей человека от «ужасов хаоса и аномии», и обнажения его в своей естественной первичной неприглядности. Человек обретает возможность увидеть самотождественный мир и себя в нем достаточно ясно без дурмана религиозного покрова, под которым он пребывал не одно тысячелетие. Но насколько действительно «рационален» этот процесс? Человек стремится обрести «наполненное смыслом» место в реальности своей повседневной жизни [6; 7]. На поиск смысла ориентирована вся деятельность человека, и ее итогом становится уникальная «картина» мира, который противостоит ему в своей чуждости, поскольку в природе человека изначально заложено «антропологически необходимое» отчуждение [7].

Анализируя процессы секуляризации, охватившие западноевропейские и американское общества, Питер Бергер отмечает, что в большинстве случаев исследователи склонны преувеличивать ее масштабы и значение, так как в большинстве своем секуляризация охватила «публичные сферы», тогда как в частной жизни она не утратила своего легитимирующего значения [7]. Утрата институтом религии функции «священной космизации социального порядка», монополии на производство и поддержание систем ценностных образцов неизбежно влечет за собой серьезную угрозу самому существованию общества. Если религия утрачивает свое многовековое неоспоримое право на конструирование социального мира, то социальный мир (порядок) утрачивает свое значение и смысл как обязательный для каждого [7]. Эти процессы вызвали серьезное беспокойство у многих исследователей, в частности, Питер Бергер говорит о необходимости преодоления кризиса веры в современном ему мире как необходимом условии самого его существования [12; 13].

Секуляризация трансформирует религиозные институты и, в первую очередь, их функции, но не устраняет их. Сильнее всего «страдают» те формы религиозности, которые явно противоречат новому типу социальной реальности. Об этом говорит в своей знаменитой «Христианской этике и духе капитализма» Макс Вебер.

Упрекая сторонников традиционного взгляда на секуляризацию, Ч. Тейлор пишет, что «обвинения, выдвигаемые против ортодоксальных теоретиков секуляризации, заключаются в том, что последние так или иначе полагают, что изменения, связанные с современностью, сами по себе подрывают веру или же делают ее затруднительной; они не видят, что новые структуры действительно подрывают старые формы религиозности, но при этом оставляют возможность для расцвета новых» [14, с. 161].

Сторонники ортодоксальной позиции в этом вопросе подчеркивают, что секуляризация четко разделяет светское и религиозное [7]. Поэтому-то такие теологи, как Томас Альтицер, заговорили о том, что «актуализация профанного требует отрицания священного», что «трансценденция

полностью трансформировалась в имманентность» [15, с. 1]. В контексте подобного видения проблемы речь идет о формировании абсолютно светской составляющей общества, полностью свободной социальности без религиозной составляющей и, как следствие, чисто «религиозной религии», не затрагивающей ничего, что бы лежало за пределами религиозности. Две обособленные реальности. Так ли это? Насколько социальное может быть избавлено от религиозного и наоборот? Тем не менее, эпоха модерна не уничтожила религию, но дала обществу новое ее видение.

Еще Макс Вебер писал, что именно религия в новой своей форме сделала возможными трансформации современности. Секуляризация не предполагает с неизбежностью воинственной антирелигиозности. Борьба шла даже не с религией как таковой, а с ее властью над обществом, выраженной в абсолютной доминанте религиозных институтов и, в первую очередь, с институтом и практикой христианской церкви как института основной религии европейских обществ. Задача заключалась в лишении не религии, но церкви ее социальной роли. Это была борьба за смену религиозной идентичности на гражданскую.

Насколько успешным стал этот процесс? В качестве примера здесь можно привести Соединенные Штаты Америки, высокорелигиозную, но при этом мультикультурную и мультиконфессиональную страну, которая благодаря своим исходным данным, в отличие от стран Западной Европы с их монопольно господствующими христианскими традициями, имела более благодатную почву для «победы» секуляризации. В результате процессов секуляризации США стали уникальной страной «гражданской религии», совместившей в себе идеологии патриотизма, гражданственности и веры. Десакрализация базовых социальных сфер, таких как политика, экономика и культура, привела к легитимации идейного, культурного и религиозного плюрализма.

Таким образом секуляризация предполагала не уничтожение, а транспозицию религии [7]. В литературе, посвященной анализу секуляризационных процессов, часто можно встретить упоминание «культурного проекта»: эпоха секуляризации положила начало развитию явления и самого понятия «культура», которая возникла как альтернатива абсолютному доминированию религиозных норм. В этой перспективе сама религия понимается как часть культуры, т.е. редуцируется до особого типа посюстороннего опыта, что позволяет «взять все ценное из векового религиозного наследия человечества», интерпретировав это «все» в культурно-секуляристском ключе [7], —— т.е. «обезвредить» религию как религию [14, с. 165]. Однако в этой ситуации неизбежно срабатывает принцип замещения, и культура в своих базовых ценностях приобретает черты священного, частично принимая на себя функции не только «поддержания», но и «производства образца». Религия же сохраняет свои позиции вне контекста культурных норм и продолжает существовать относительно автономно [7].

В своей «сакрализации» нормы культуры действуют по установленным религией схемам, и за несоблюдение норм культурной этики неизбежно следует социальное наказание. И так же, как для верующего неприемлемым с точки религиозной этики является неотправление религиозных обрядов, так и с точки зрения культуры неприемлемым становится необразованность в установленных обществом вопросах.

В. Вейдле назвал эти процессы «процессами умирания искусства» [14]. Начавшиеся в тот период процессы сакрализации культуры были остановлены возникновением нового типа современного искусства, позднее названного массовой культурой, которая приобрела огромные масштабы распространения и влияния. И это уже привело к секуляризации самой культуры. На проект «культура» возлагали большие надежды, её ценности, приобретшие характер норм, считали вечными, а статус её как «преемницы» религии — непоколебимым. Но развитие общества достаточно быстро породило новую ситуацию, которая уже перестала соответствовать парадигме культуры как своего рода религии [14].

Идеология периода модерна не обременяла себя необходимостью соблюдения законов преемственности. В этот период человек направил свои усилия на удержание нового типа общества и образа жизни своих «отвоеванных у религии» позиций. Провозгласив революцию Просвещения и установив новые правила, прогрессивные общества не задумывались о тех неоднозначных последствиях, которые будет иметь подобная глобальная трансформация [7].

Как и любая идея, вырванная из логичного течения исторического контекста, идея Прогресса статична. Но имеет ли прогресс цель, или речь идет о прогрессе ради прогресса, и целью является он сам? «Новая» вера, заменив старую, дала ответы только лишь на ряд значимых, но проходящих вопросов. Лишившись своего «покрова», общество дало человеку огромное количество возможностей, выборов и альтернатив, одновременно лишив защиты в виде веры «в сказку». Разволшебствленный, расколдованный мир не смог надолго сохранить новую форму веры, но дал человеку возможность делать свой самостоятельный выбор, и в вопросах религии в том числе.

Статья написана в рамках исследования, финансируемого Комитетом науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Грант №AP09259979, Договор №161/36-21-23 от 07.04.2021)

Литература

1. Парсонс Т. Общий обзор. Американская социология. Издательство: «Прогресс». М., 1972. С. 360-378.
2. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 тт. Издательство: «Культурная инициатива». М., 1992. 976 с.
3. Вебер М. Избранные произведения. / М. Вебер; Перевод с немецкого ; Составление, общая редакция и послесловие доктора философских наук Ю. Н. Давыдова ; Предисловие доктора философских наук П.П. Гайденко. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.

4. Парсонс Т. Американская социологическая мысль: Тексты. М.: Издательство Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. 560 с.
5. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М., 2019. 216 с.
6. Berger P. The Heretical Imperative. N.Y., 1980. P. 30-60.
7. Пунтус Е.А., Пупышева Т.Н. Тенденции развития науки и образования // Тенденции развития науки и образования. No 68-6-2020. С. 91- 95.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2014. 284 с.
9. Шибутани Т. Социальная психология. Ростов-на-Дону: Феникс. 2002. 544 с.
10. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004. 788 с.
11. Элвин Тоффлер Третья волна. Часть III. Третья волна. Глава 13. Демассификация средств массовой информации. Москва: АСТ, 2004. 781 с.
12. Peter L. Berger A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural Open Road Media, 26 апр. 2011. 129 p.
13. Peter L. Berger The heretical imperative: contemporary possibilities of religious Affirmation
14. Религия и идентичность в России/ Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2003. 279 с.
15. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. N 120. https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html

ДОВЕРИЕ В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ

Трофимов С.В.

Аннотация. Любая религия связана, прежде всего, в глазах её адептов с культурой доверия. Система утверждения истин веры религиозного учения у верующих оказывается основанной на более общей социальной системе коммуникации, построенной на соответствующем социальном капитале. Важное место в структуре социального капитала занимают нормы взаимности, предполагающие учет не только своих интересов, но и интересов другого. Стабильно функционирующие нормы взаимности и тесные социальные связи рождают *доверие*. Поскольку функционирование религиозного дискурса основано на положениях религиозного учения и мировоззрения, то, соответственно, религиозный дискурс должен включать в себя характерные для религиозного учения ценности, нормы, идеи, мифы, нарративы. Его эффективность напрямую зависит от того, насколько приемлемым для себя и своей жизни его находят верные. Однако такое положение может поддерживаться исключительно в условиях доверия в рамках религиозной организации и требует осмысления свойств и условий формирования системы доверия в этой весьма специфической среде.

Ключевые слова: доверие, религиозные общины, социальные отношения, религиозный дискурс, социология религии.

TRUST IN RELIGIOUS DISCOURSE

Trophimov S.

Abstract. Any religion is associated, especially in the eyes of its adherents, with a culture of trust. The system of affirmation the truths in faith in religious teaching among believers turns out to be based on a more general social system of communication, built on the appropriate social capital. An important place in the structure of social capital is occupied by the norms of reciprocity, which presuppose taking into account not only one's own interests, but also the interests of another. Well-functioning norms of reciprocity and strong social bonds create trust. Since the functioning of religious discourse is based on the provisions of religious doctrine and worldview, then, accordingly, religious discourse should include values, norms, ideas, myths, narratives characteristic of religious teachings. Its effectiveness directly depends on how acceptable the faithful find it for themselves and their lives. However, such a situation can be maintained only in conditions of trust within the framework of a religious organization and requires an understanding of the properties and conditions for the formation of a system of trust in this very specific environment.

Keywords: trust, religious communities, social relationships, religious discourse, sociology of religion.

Любая религия связана, прежде всего, в глазах её адептов с культурой доверия: религиозному учению (истинам веры), ритуалам, собратьям по вере, руководству и наставникам. Этот список может быть довольно внушительным.

В повседневной жизни происходят социальные процессы, которые по разным причинам могут вносить известные искажения системы доверия в рамках вероисповедания: исторические, экономические и политические процессы, конкретные события, взаимоотношения между группами верующих и отдельными личностями, не говоря уже об интерпретациях как религиозного учения, так и отдельных событий.

Все это требует «настройки оптики», поиска методологии исследования, которые будут способны охватить эти многогранный и сложный процесс.

Под религиозным дискурсом понимается «регламентируемая определенными историческими и социокультурными кодами (традициями) смыслообразующая и смысловоспроизводящая деятельность, направленная на формирование, трансляцию и изменение догматического мышления, сакрального мироощущения и мистического опыта» [Кожемякин, с. 31]. Таким образом, «религиозный дискурс строится в отношении решения проблемы веры как феномена индивидуального и массового сознания, выражающейся в принципиальной недоказуемости тезиса, фиксирующего истину, которая трактуется как высшая ценность» [idem]. Религиозный

дискурс должен осуществляться в рамках системы, принципиальным образом основанной на доверии всех её участников.

По мнению П. Штомпки, культура доверия проявляется на трех уровнях: индивидуальном, массовом и культурном (соответствующем «общественным фактам» по Э. Дюркгейму или уровень доверия в коллективе (сообществе)) [см. Штомпка, с. 292—293]. Эти уровни, очевидно, будут иметь место и в случае изучения религиозной сферы.

Норвежский социолог Юн Эльстер отмечает, что существуют несколько оснований, по которым мы можем рассматривать индивидов и социальные организации как заслуживающие доверия. Анализируя четыре из них: прошлое поведение, стимулы, знаки и сигналы — он отмечает, что, хотя «часто мы знаем — или полагаем, что знаем из наблюдений за другими людьми, что они постоянно выполняют свои обещания, не лгут, осторожно обращаются с чужой собственностью и так далее. Более того, человек, который знает, что он или она (не) достойны доверия, будет руководствоваться убеждением, что другие тоже (не) достойны доверия (так называемый эффект ложного консенсуса), будет склонен им (не) доверять. ... Мы часто доверяем или не доверяем людям ошибочно, полагая, что другие будут либо больше похожи на нас, либо «больше похожи на себя» (более последовательны в своем поведении, чем на самом деле) [Эльстер, с. 355].

Это проявляется и в том, что люди могут доверять или не доверять социальным институтам. «Они могут верить, что банк не обанкротится, или держать свои сбережения под матрасом. Они могут верить в беспристрастность правосудия при решении спора между соседями или предпочесть добиваться справедливости самостоятельно. Строго говоря, эти случаи не соответствуют определению, данному вначале, поскольку граждане не могут принять никаких (или почти никаких) других мер предосторожности, имея дело с институциями, кроме как отказаться иметь с ними дело. Когда я доверяю своему банку — это форма слепого доверия. В незначительной степени мое доверие влияет на вероятность того, что он не обанкротится, но только потому, что мой вклад в его резервы делает его немного менее уязвимым» [Эльстер, с. 359].

В известной мере это относится и к случаю доверия к религиозным институтам. Мы учитываем историческое прошлое — доверие к тому наследию, которое конфессия накопила за время своего существования, мы вписываем религиозное учение в собственную жизнь и историю, особенно в случае унаследованной религии, которая окормляла наши семьи. Мы можем учитывать героическое прошлое конфессии или её особую актуальность в своей жизни. Однако сможет ли семья передать свою религию по наследству, оказывается сложным и неоднозначным «социальным» уравнением со многими переменными.

Религиозное учение, сформулированное в катехитической форме, в проповедях и других формах доносимое до верных, также будет находить отклик в их жизни только в том случае, если они относятся с известным доверием как к самому институту — религиозной организации, к которой

они относятся, так и к тем акторам (пастырям, священнослужителям, имамам, родным и т.д.), которые передают им это учение. Сможет ли это «передающее звено» стать именно референтной группой в жизни верующих, также зависит от многих социальных факторов, среди которых важную роль будет играть доверие.

Казалось бы, решающую роль в этом процессе должен играть принятый в конкретном вероисповедании или религии способ (режим, по Д. Эрвьё-Леже) передачи истин веры. Вслед за Ж.-П. Вилэмом [Willaime, с. 97] Даниэль Эрвьё-Леже приводит классификацию типичных режимов утверждения истин веры (табл.).

Таблица

Утверждение истин веры по Д. Эрвьё-Леже

Режим утверждения	Инстанция утверждения	Критерий утверждения
Учредительный	учредительная квалифицированная власть	соответствие
Общий	группа как такая	общность
Взаимный	иной (alter)	достоверность
Самоутверждение	сам индивид	субъективная уверенность

Режим учредительного утверждения веры вручает религиозной власти заботу о верификации взглядов и практик приверженцев. В католицизме, где преобладает религиозная власть ритуального учредительного типа, это — институциональное духовное влияние, епископ выполняет эту функцию от имени Церкви. В протестантизме, где предлагается идеологическая учредительная модель власти, первая роль в регулировании веры лежит на теологе. В режиме общего утверждения веры именно группа как таковая узаконивает истинность верований и практик. В этом случае только когерентность поведения каждого из членов с точки зрения норм, целей и коммуникации, определенных группой, составляет главный критерий разделенной истины. Вместе с тем, принципиальное равенство, предполагаемое в управлении внутри группы, не означает, что в ней не сможет появиться лидер. В режиме взаимного утверждения веры единственный критерий истинности формируется именно в межсубъективном сопоставлении достоверности индивидуального поиска. Однако никакая внешняя инстанция — ни учреждение, ни общность — не может предписать индивиду верить в какую-либо истину. В режиме самоутверждения любая инстанция утверждения иная, чем сам индивид, исчезает. Только в себе самом, в субъективной уверенности обладания истиной он может найти подтверждение своей веры [см. Hervieu-Léger, с. 289].

Д. Эрвьё-Леже добавляет еще один тип: харизматическое утверждение веры: вмешательство и свидетельство исключительных религиозных деятелей, основанное на его опыте, достаточном для тех, кто находят себя в нем. Однако этот тип не составляет специфического режима утверждения веры и фактически пересекает другие режимы, обеспечивая переход от одного к другому, обладая чертами, характерными для них [см. Hervieu-Léger, с. 290].

В современном западноевропейском обществе этот процесс усложняется традицией секулярности и индивидуализма. Д. Эрвьё-Леже констатирует, что сегодня индивид совершенно автономно организует смыслы, которые позволяют ему ориентироваться в окружающем мире и собственной жизни в поиске ответа на важнейшие вопросы своего существования. «Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, способ которых индивид выбирает самостоятельно. В высшей степени личный этот опыт не обязательно предписывает ему религиозные действия в повседневной жизни, и принадлежность к религиозной общности становится второстепенным вопросом, вплоть до того, что индивид перестаёт ощущать в ней необходимость» [Hervieu-Léger, с. 179].

Д.Эрвьё-Леже считает, что совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих — основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи, — стремительно исчезает в послевоенные годы. Установление абсолютно субъективной концепции истины в обществе постмодерна приводит к «атомизации» индивидуальных духовных поисков и разлагает не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общность разделяет в прошлом, настоящем и будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме. Несколько живущих в настоящий момент поколений одной семьи, за исключением родителей и их малолетних детей, больше не проживают совместно, а часто даже не живут в одной местности, редко собираются вместе, практически никогда не обсуждают вопросы веры. Подростки не чувствуют необходимости доверительно обсуждать эти вопросы с своими родителями, в целом гораздо больше ориентируясь на приятелей (если такие вопросы и обсуждаются) или ведут поиски в интернете. В формировании многих областей жизни индивид сегодня больше ориентируется на своё непосредственное окружение (друзья, коллеги по работе, родители одноклассников их детей в школе и т.д.), чем на семейную традицию. Учитывая значительную светскость этой области, религия часто не находит места в повседневной жизни или вытесняется на маргинальные позиции («по остаточному принципу»).

Гипотеза «разложения (религиозного учения — *С.Т.*) без воспроизводства» («décomposition sans recomposition») была выдвинута Ф. Шампионом (F. Champion) в анализе течений «современной мистической-эзотерической туманности», в особенности для разнообразных форм сетей New Age [см. Champion, с. 741-772]. В конце XX века во многих случаях

социальная связь между интересующимися религией действительно сводилась к эпизодическому обращению к ресурсам при посещении книжных магазинов, культурных центров, салонов, выставок и т.д. Приходские системы и религиозные общины в этом довольно часто оказывались не задействованными. В настоящее время большую роль получает общение в социальных сетях. Несмотря на необходимость доверительных отношений в этой сфере невозможно навязывание своих взглядов. Связи, образующиеся 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... но эта истина «притирается» и перепроверяется путем общения. Вместе с тем, 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. Она использует введенный в научный оборот Клодом Леви-Строссом термин «бриколаж» для описания системы, в которой 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 [см. Hervieu-Léger, с. 180].

Такая система утверждения истин веры религиозного учения у адептов оказывается основанной на более общей социальной системе коммуникации, учитывающей социальный капитал, по утверждению Пьера Бурдьё «представляющий собой совокупность реальных или потенциальных ресурсов, связанных с обладанием устойчивой сетью более или менее институционализированных отношений взаимного знакомства и признания» [Бурдьё, с. 66].

Таким образом, с одной стороны, признание (и следующее из него доверие) оказывается необходимым элементом признания религиозного учения. С другой стороны, недоверие к определенным персонам и

религиозным организациям, их игнорирование или же их откровенное непризнание очевидным образом становятся препятствием для распространения или своего религиозного учения, или его уточнения в массах. Величина социального капитала напрямую зависит от числа связей индивида с другими и качества этих связей. С этой точки зрения, социальный капитал является в полном смысле этого слова капиталом: он аккумулируется и сберегается, инвестируется, приносит доход, тратится, конвертируется в другие формы капитала: финансовый и культурный.

Важное место в структуре социального капитала занимают нормы взаимности, предполагающие учёт не только своих интересов, но и интересов другого. Стабильно функционирующие нормы взаимности и тесные социальные связи рождают *доверие*. Ф. Фукуяма определяет его как «возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами» [Фукуяма, с. 52]. Доверие является ключевым элементом социального капитала. Сами по себе социальные связи: контакты, знакомства, родственные отношения — неспособны изменить жизнь к лучшему, если между людьми отсутствуют доверительные отношения.

Становится ли религия частью этого социального капитала, также зависит от доверия, возникающего в этой области в социальных связях индивида и в целом в его повседневной жизни. Религиозный дискурс должен обеспечить трансляцию этого капитала и его возможность циркуляции в религиозном сообществе.

Поскольку функционирование религиозного дискурса основано на положениях религиозного учения и мировоззрения, то, соответственно, религиозный дискурс должен включать в себя характерные для религиозного учения ценности, нормы, идеи, мифы, нарративы. Его эффективность напрямую зависит от того, насколько приемлемым для себя и своей жизни его находят верные. Институциональная функция религиозного дискурса, обеспечивающая инициацию и интеграцию индивидов, разделяющих то или иное религиозное учение, будет достижима в том случае, если верующие смогут принять комплекс ценностей, принципов, идей, разделяемых религией, и следовать закрепленным и поощряемым в вероучении моделям поведения.

В этом процессе возникает ряд противоречий, так как будучи в высшей степени консервативным образованием, религия, с одной стороны, сохраняет ценности, нормы, стандарты, традиции, ритуалы в течение достаточно долгого времени, часто представляя их неподверженными изменениям времени, но в то же время, с другой стороны, индивиды стремятся актуализировать и приспособить своё мировоззрение к нуждам сегодняшнего дня и найти в нем ответы на злободневные вопросы. Религиозный дискурс, таким образом, «закрепляющий и воспроизводящий основные устои и каноны религии, представляя ключевые нормы формирования индивидуального опыта в соответствии с предписываемом религиозным

учением порядком общественной жизни, миропониманием и саморазвитием» [Кожемякин, с. 36], оказывается в глазах части современников «устаревшим наследием», требующим согласования с требованиями современности. Безусловно, это приводит к взаимному недоверию между адептами и потенциально приводит к разделениям.

Для подтверждения авторитетности религиозного учения, подкрепляемого опытом и компетенциями индивида, с одной стороны, и институционально определенным статусом, с другой стороны, оказывается далеко не всегда достаточно. Повышенная эмоциональность и «пафос» религиозных высказываний и действий сегодня далеко не всегда воспринимаются как достаточное свидетельство чистоты сакрального опыта, избранности и знания.

Можно привести достаточно примеров того, как недоверие к религиозным лидерам разного уровня основывается не на собственно религиозном содержании их деятельности или отказе в признании их компетентности, но на экономических, политических и идеологических причинах, по которым они подвергаются разного рада критике. Сюда можно отнести, например, довольно часто упоминаемое стремление к роскоши у священников, контрастирующее с бедностью их прихожан или неустроенности церковного здания.

Осенью 2020 года в социальных сетях российской католической общины появились сообщения о выставлении на торги зданий комплекса прихода свв. Петра и Павла РКЦ в Москве в Милютинском переулке, 18, полученных епархией лишь несколько лет назад были после длительных судебных процессов против Администрации г. Москвы и представляющих значительную историческую и моральную ценность для российской католической общины. Для общины, долгие годы молитвенно и инициативно добивавшейся возвращения приходских зданий (но не собственно здания самой приходской церкви, находящейся с 1990-х годов в частной собственности) такое развитие событий стало неожиданным и крайне взрывоопасным. Позиция Курии (Епархиальной администрации), до настоящего времени отказывающейся не только встретиться с инициативной группой верующих (#милютинский18), но и хотя бы дать какие-либо разъяснения по сути происходящего, подтвердить или опровергнуть факт выставления комплекса на торги, значительно разрушило доверительные отношения между определенной частью верующих и церковной властью.

Нельзя, однако, не согласиться с Е.А. Кожемякиным, что «любая попытка критического осмысления природы и специфики религиозного дискурса» достаточно часто «интерпретируется как выражение сомнений в сакральности, а значит — в принятых нормах морали, духовных ценностях и т.д. Такое смещение акцентов, как нам представляется, является эпистемологической ошибкой, преодоление которой возможно в рамках дискурсного анализа» [Кожемякин, с. 34]. Однако такое положение может поддерживаться исключительно в условиях доверия в рамках религиозной

организации и требует осмысления свойств и условий формирования системы доверия в этой весьма специфической среде.

Литература

Бурдьё П. *Формы капитала* // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 5. С. 60-74.
Кожемякин, Е.А. *Религиозный дискурс: методология исследования* // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. 2010. №2 (97), вып.15. С. 32-47.
Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., АСТ 2004. 750 с.
Штомпка П. *Доверие — основа общества*. М., Логос, 2016. 440 с.
Эльстер Ю. Доверие // Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук. М., НИУ ВШЭ, 2011. 472 с.
Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*. // J. Delumeau, *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993. P. 741-772.
Hervieu-Léger D. *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999. 91 p.
Willaime J.-P., *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, 128 p.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ОБРАЩЕНИЕ» В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Уфимцева Е.И.

Аннотация. В статье представлен генезис понятия «обращение»: от зарождения в античной философии и ветхозаветной религии древних иудеев, через последующую христианизацию и интеграцию христианского толкования «обращения» в зарождающуюся психологию религии, к дальнейшей дехристианизации и секуляризации понятия «обращения» в социологических исследованиях, а также к поиску альтернативных понятий с целью определения и описания социологического ракурса изучения феномена «обращения». Выбор исследователем базовой научной категории для изучения феномена «обращения» и основного значения этой категории определяет не только конкретный предмет исследования, но также направление научной интерпретации самого феномена «обращения» и его различных аспектов.

Ключевые слова: обращение, религиозное обращение, религиозная аффилиация, альтернация.

TRANSFORMATION OF CONCEPT «CONVERSION» IN MODERN SOCIOLOGICAL DISCOURSE

Ufimceva E.I.

Abstract. The article presents the genesis of the concept of " treatment»: from the origin in ancient philosophy and the Old Testament religion of the ancient Jews, through the subsequent Christianization and integration of the Christian interpretation of" conversion "in the nascent psychology of religion, to the further

de-Christianization and secularization of the concept of" conversion "in sociological research, as well as to the search for alternative concepts in order to define and describe the sociological perspective of the study of the phenomenon of"conversion". The researcher's choice of the basic scientific category for studying the phenomenon of " conversion "and the main meaning of this category determines not only the specific subject of research, but also the direction of scientific interpretation of the phenomenon of" conversion " and its various aspects.

Keywords: conversion, religious conversion, religious affiliation, alternation.

Феномен «обращения» является одним из активно изучаемых в современной социологии религии. В зарубежной социологии религии интерес к практикам «обращения» возник в середине XX века на волне активного распространения НРД в Европе и США. В России интенсификации научных исследований в этой области способствовала «ревитализация религии» [2, с. 125-126] конца XX — начала XXI вв. Одним, с нашей точки зрения, актуальным и значимым направлением изучения феномена «обращения» является анализ понятийно-терминологического аппарата, используемого для описания «обращения» в современных исследованиях.

Понятие «обращение» зародилось как философская категория. По мнению М. Фуко, понятие «обращение» («conversion») — это важное философское понятие, которое сыграло решающую роль в философии, в сфере морали, в политической жизни, а также в религии в целом и в христианстве в частности [13, с. 120-121]. Разработка понятия «обращение» («epistrophe») впервые встречается у Платона в его известном труде «Государство» (360 г. до Р.Х.) [8]. Можно сказать, что платоновское «обращение» — это этико-аксиологический процесс (акт) духовно-нравственной трансформации личности, обусловленной выбором в качестве онтологического смысла личного бытия и абсолютной гносеологической (познание истины), этической (познание добродетели), эстетической (познание красоты) ценности «идеи блага». Несмотря на то, что «идея блага» у Платона «божественного» происхождения, однако сам процесс «обращения» у Платона носит этико-аксиологический, а не сакральный (религиозный) характер, так как объектом «обращения» выступает не божественное начало, а «идея блага».

Иную — религиозную — модель «обращения» представляет иудейская, а вслед за ней христианская религиозная традиция. Как указывают Ф. Ринекер и Г. Майер, слово со значением «обратиться» встречается в текстах Ветхого Завета около 670 раз [9]. Уже в книгах Ветхого Завета слово «обратиться» используется не только в обиходном значении, но и с религиозной коннотацией в значениях: «обратиться к Богу в молитве» (Ос. 14: 3), «отказаться от поклонения ложным богам, идолам; выбрать веру в единого Бога» (Иез. 14: 6), «отказаться от греха, порочного образа жизни» (Зах. 1: 4; Иер. 25: 5). В Новом Завете ветхозаветные значения слова «обратиться» дополняются новыми значениями, а именно: «уверовать

в Иисуса Христа как Господа» (Деян. 9: 35, Деян. 11: 21, Деян. 26: 18), «очиститься от грехов, покаяться» (Деян. 26: 18; Деян. 26: 20), «избавиться от власти сатаны» (Деян. 26: 18), а также в значении «наставить в истиной вере» (Иак. 5: 19), «способствовать нравственному изменению человека» (Иак. 5: 20), «убедить, склонить язычников принять веру в единого Бога» (Деян. 26: 20). В христианском контексте происходит не только расширение области значений понятия «обращение», но и формирование целого семантического поля понятий, находящихся в разных отношениях сопряжённости с понятием «обращение», а именно: «покаяние», «крещение», «обновление», «очищение», «рождение свыше» («духовное рождение»), «освящение». В соответствии со значениями этих смежных понятий христианское «обращение» можно описать как процесс (акт) духовно-нравственной трансформации личности, обусловленной выбором в качестве онтологического смысла личного бытия и абсолютной гносеологической (познание истины), этической (познание добродетели), эстетической (познание красоты) ценности Бога в Личности Иисуса Христа. Видимым свидетельством религиозного выбора становится участие в Таинстве Крещения (Мк. 16: 16; Деян. 2: 38, Деян. 8: 13) и присоединение через него к сообществу верующих и верных — Христианской Церкви (Деян. 2: 41; 1 Кор. 12: 13).

Вместе с тем, надо признать, что тексты Нового Завета не предоставляют системного описания процесса христианского «обращения» и его характеристик, следствием чего, с нашей точки зрения, стали конфессиональные и деноминационные различия в интерпретации личного опыта «обращения», а, соответственно, и самого понятия. На факт этих различий обратил внимание У. Джеймс в своей общеизвестной работе «Многообразие религиозного опыта». Он отметил, что, например, взгляды методистов на феномен «обращения» значительно отличаются от представлений о нём представителей других протестантских деноминаций или католицизма [6, с. 178-179]. Так методистам присуще именовать «обращением» некий опыт экстатических переживаний «чудесного схождения Святого Духа», которым предшествует глубокий душевный кризис (отчаяние), а последуют эмоциональные переживания душевного освобождения и радости. При этом в описываемых У. Джеймсом случаях «обращения» методистов не наблюдается ни обретение религиозной веры в Иисуса Христа, ни присоединение к религиозной общности, так как переживающие опыт «обращения» уже имели религиозную веру и принадлежали к религиозной организации. С нашей точки зрения, рассмотренная У. Джеймсом «методистская модель» интерпретации феномена «обращения» стала теоретико-методологическим основанием для формирования «классической парадигмы обращения» в американской психологии религии, представители которой: Э. Старбэк, Дж. Ко, У. Кларк, Дж. Леуба — придерживались идентичных воззрений на феномен «обращения».

Активное распространение НРД в США и Европе в 1960-х годах интенсифицировало изучение феномена «обращения» в контексте социологической науки. Полученные результаты эмпирических исследований этого процесса заставили исследователей пересмотреть «классическую парадигму обращения» и предложить новую терминологию для описания данного феномена. В ранних исследованиях «обращения» в НРД была сформулирована «психопатологическая» трактовка «обращения», базирующаяся на идеи депривации, предопределяющей возникновение интереса человека к «религии как костылю», позволяющей ему совладать с возникшим психологическим или социальным кризисом [16]. Такая трактовка субъективных и объективных причин «обращения» стала основанием для разработки «концепции промывания мозгов» или «контроля сознания», которая стала доминировать в популярных представлениях о том, как люди становятся адептами НРД. В результате в научный дискурс были введён целый пласт терминов, указывающих не только на новое направление «обращения» — «обращение в НРД» («conversion to NRM»), «присоединение к НРД» («joining an NRM»), но и на управляемый со стороны и даже, возможно, насильственный характер этого «обращения»: «вербовка» («recruitment»), «промывание мозгов» («brainwashing»), «контроль над сознанием» («mind control»), «программирование» («subliminal programming»). Рассуждая о специфике применения той или иной терминологии при описании процесса «обращения» в НРД, А. Баркер отмечает, что при описании одного и того же процесса «обращения» исследователь может использовать различные термины: «обращение», «вербовка», «перевоспитание» («re-education»), «вторичная социализация» («secondary socialization»), «контроль над сознанием», «ментальное убийство» («menticide»), «промывка мозгов» — не только по причине того, что религиозные организации могут прибегать к различным способам психологического давления в отношении потенциальных адептов, но также исходя из личного субъективно-оценочного отношения к объекту изучения — к вступлению в религиозную организацию [14, с. 40]. Важным теоретическим итогом формирования «концепции промывания мозгов» и развернувшейся дискуссии с этой концепцией, с нашей точки зрения, стало смещение исследовательского внимания с психологических процессов и механизмов «обращения» на социальные факторы этого феномена.

Развитие понятийного аппарата изучения проблемы «обращения» в зарубежной социологии было связано также с необходимостью дифференциации социологического подхода в изучении и описании феномена «обращения» [7, с. 22]. Поскольку первоначально изучение «обращения» находилось преимущественно в ведении психологии религии, перед социологами религии стояла задача разграничить предметные сферы интересов социологии и психологии в изучении этого феномена. Это выразилось в предложении некоторых социологов, а именно Д. Бромли, Э. Шупа, Р. Старка и У. Бейнбриджа, отказаться от использования термина «conversion» из-за свойственного ему психологизма и применять вместо него

термин «religious affiliation» («религиозная аффилиация» / «присоединение») с тем, чтобы подчеркнуть социологические аспекты исследования вхождения индивида в религиозную группу. Под «религиозной аффилиацией» они предложили понимать двусторонний процесс вступления индивида в религиозную группу, рекрутирование этого индивида религиозным сообществом [15, с. 156].

Ещё одно направление развития понятийного аппарата изучения проблемы «обращения» в зарубежной социологии, с нашей точки зрения, обусловлено поиском термина, свободного от религиозной и, собственно, христианской коннотации, с одной стороны, и поиска более общего понятия для описания ментальных изменений, подобных ментальным изменениям в процессе «обращения», но не имеющих религиозного содержания, с другой стороны. Теоретическое основание этого направлению было положено работами П. Бергера. Осуществляя анализ возможных форм трансформации идентичности, П. Бергер ввёл в научный оборот понятие «alternation», которое в русскоязычных текстах представлено либо как калька с английского лексемой «альтернация» [3, с. 254], либо в переводе как «переключение» [4, с. 56], «изменчивость» [4, с. 63]. Как указывает исследователь, «альтернация» — это понятие, обозначающее тотальную радикальную трансформацию идентичности, включающую как изменения ментального порядка, так и систему социальных связей, образ жизни, реинтерпретацию собственной биографии и т.д. [3, с. 254-261]. Историческим прототипом «альтернации» является «обращение» [3, с. 256], так как оно заключает в себе именно этот тип трансформации идентичности. Чтобы не злоупотреблять словом «обращение», которое с точки зрения исследователя содержит в себе религиозный смысл, П. Бергер предложил ввести нейтральный термин «альтернация», позволяющий анализировать процесс политической, субкультурной, психотерапевтической и иных форм трансформации идентичности.

В российской социологии религии феномен «обращения» становится предметом специального изучения в конце XX — начале XXI вв. Основное внимание в этой области российские исследователи направили на описание практики «обращения» современных россиян в различные религиозные организации, преимущественно в НРД. В выборе ими базового научного понятия и его интерпретации можно выделить несколько тенденций.

Во-первых, одним из предпочитаемых научных понятий при описании феномена «обращения» для современных социологов: А.С. Астаховой, Л.П. Ипатовой, А.А. Бурнашёвой, С.В. Рязановой, Т.С. Прониной, О.В. Тупахиной — является понятие «религиозное обращение». Можем предположить, что изначально данное словосочетание стало использоваться в советской психологии религии [12], а в настоящее время наследуется некоторыми современными исследователями. Г.А. Сабирова использует термины «обращение в ислам» и «обращение к исламу», настаивая на необходимости дифференцировать данные понятия [10].

Во-вторых, некоторые современные российские исследователи процесса «обращения» прибегают к использованию альтернативных понятий, обозначающих данный феномен: «смена религии (вероисповедования)» (Н.Ю. Самыгина, Е.Ю. Строганова), «включение в религиозную жизнь», «приобщение к религиозной практике» (Л.С. Астахова, Я.В. Бухараев), «религиозный поиск» (Г.В. Еремичева), «религиозный выбор» (С.В. Рязанова). М.Ю. Смирнов указывает, что при описании феномена «обращение» также используется термин «рекрутирование» [11, с. 129]. А.С. Астахова отмечает, что в работах, связанных с «обращением» в НРД, встречается использование терминов «вербовка» и «привлечение», которые, с точки зрения исследователя, целесообразно использовать в применении к практикам, стимулирующим индивида присоединиться к религиозному сообществу [1, с. 4]. Возможно, поиск альтернативных понятий «обращению» в российской социологии религии обусловлен желанием сузить фокус исследовательского внимания до конкретного аспекта изучения этого процесса.

В-третьих, в современных российских исследованиях наблюдается тенденция к введению в научный оборот англоязычных заимствований «(религиозная) конверсия», «(религиозная) конверсация», «(религиозная) конвертация». Лексемы «conversion», «religious conversion» являются калькой русского «обращения», «религиозное обращение». Термины «конверсия» и «религиозная конверсия» применяются преимущественно в работах таких авторов, как Т.В. Дорофеева, В.Б. Исаева, А.И. Любимова, Я.Б. Моравицкий, М.Ю. Смирнов, О.И. Сгибнева. Помимо «(религиозной) конверсии» в российском социологическом дискурсе встречается также применение терминов «конверсация» и «конвертация», специфика использования которых анализируется в исследовании А.А. Бурнашёвой [5]. С нашей точки зрения, апеллирование к англоязычным терминам при описании феномена «обращения», наблюдаемое в современном российском научном дискурсе, связано, прежде всего, с теми же интенциями, что наблюдаются в зарубежном социологическом дискурсе: осознаётся необходимость поиска термина, с одной стороны, свободного от собственно христианской коннотации, а с другой стороны, подчёркивающего социологическую спецификацию исследований этого процесса. В тоже время можно предположить, что исследовательское предпочтение термина «конверсия» может быть обусловлено желанием российских исследователей интегрироваться в зарубежное исследовательское пространство и иметь единый с зарубежными исследователями понятийный аппарат.

Итак, обнаруживаемое в современном социологическом дискурсе терминологическое и понятийное многообразие категории «обращения» позволяет обозначить ряд значимых теоретико-методологических условий, влияющих на выбор конкретного предмета и инструмента эмпирического исследования и определяющих направление последующей научной интерпретации данного феномена. Во-первых, терминологическое и понятийное многообразие категории «обращения» является закономерным

следствием историко-культурного развития и трансформации данной категории. Во-вторых, оно указывает на комплексность самого феномена и, соответственно, множественность аспектов его изучения. В-третьих, оно свидетельствует о типологическом разнообразии эмпирического опыта «обращения». В-четвёртых, оно отражает сложившиеся религиозные, конфессиональные, деноминационные различия в определении идентификационных границ аутентичного опыта «обращения». В-пятых, оно подразумевает разнообразие научных и собственно социологических подходов к его описанию, анализу и интерпретации. В-шестых, оно указывает на сложившиеся национальные научные традиции категоризации феномена «обращения». В-седьмых, оно также обусловлено теоретико-методологической ориентацией и авторской оценкой исследователя. Соответственно, в процессе как теоретического, так и эмпирического социологического исследования феномена «обращения» первоочередной задачей является конкретизация теоретико-методологической позиции исследователя с учётом указанных условий посредством выбора ключевого понятия, обозначающего феномен «обращения», и базовой идеи структурирования поля значений этого понятия.

Литература

Астахова А.С. Изучение процессов обращения индивида в новые религиозные движения // Ученые записки Института социальных и гуманитарных знаний. Казань. 2009. № 7. С. 3-11.

Астахова Л.С., Бухараев Я.В. Конверсионные интенции и современный ислам: попытки классификации «путей в духовную практику» (а основе мониторинга по Республики Татарстан)//Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. №2. С. 125-136.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. 323 с.

Бергер П. Л. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива/Пер. с англ. под ред. Г.С. Батыгина. М.: Аспект Пресс, 1996. 168 с.

Бурнашёва А.А. Современные отечественные исследования религиозного обращения//Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. №3. С. 109-120.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шик; под ред. С. В. Лурье. М.: Академический проект, 2017. 415 с.

Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: дис. … канд. социол. наук. СПб., 2014. 241 с.

Платон Государство. Книга VII. Символ пещеры. — С. 516//PSYLIB: Психологическая библиотека Киевского фонда содействия развитию психической культуры. URL: http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos07.htm (дата обращения 14.11.2019).

Риникер. Ф., Майер Г. Обращение, обратить, обратиться//Библейская энциклопедия Брокгауза. URL: https://www.bible-center.ru/dict/brodict/o/obraschenie__obratitj__obratitjsya (дата обращения 12.01.2021).

Сабирова Г.А. Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве). Автореф.дисс. кандидата социологических наук: 22.00.06 М., 2006. 24 с.

Смирнов М.Ю. Конверсия Религиозная//Социология религии: словарь. СПб.: Изд-во С.-Петерб.ун-та, 2011. 409 с.

Угринович Д.М. Психология религиозного «обращения»//Психология религии. М.: Политиздат, 1986. 352 с.
Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. URL: https://royallib.com/book/fuko_mishel/germenevtika_subekta.html/ (дата обращения 12.01.2021).
Barker E. New Religious Movements: A Practical Introduction. H.M. Stationery Office, 1989. 234 p.
Bainbridge W. S. The sociology of religious movements. New-York; London: Routledge, 1997. 475 p.
Swatos W., Editor Jr. Encyclopedia of Religion and Society. URL: http://hirr.hartsem.edu/ency/conversion.htm (дата обращения 9.02.2021).

ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

EMPIRICAL RESEARCHES

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ РПЦ В РЕГИОНАЛЬНОМ СОЦИУМЕ В ВОСПРИЯТИИ ВОЦЕРКОВЛЕННОЙ И НЕВОЦЕРКОВЛЕННОЙ МОЛОДЁЖИ

Богатова О.А., Долгаева Е.И.

Аннотация. В статье анализируются и обобщаются результаты качественных социологических исследований — групповых дискуссий с православными активистами Союза православной молодёжи Мордовии и невоцерковленной молодёжью (2019), предпринятых авторами в рамках реализации исследования «Социальные проекты РПЦ». Полученные данные позволяют оценить эффективность социального служения православных некоммерческих организаций в регионе, выявить отношение различных групп населения к трансформации их социальных функций в условиях разгосударствления системы социальной защиты, оценить перспективы их сотрудничества с государственными и негосударственными социальными агентами и предпочтительные формы институционализации православной социальной работы. Основной социальный эффект от деятельности Союза православной молодёжи заключается том, что он объединяет как молодёжные, так и другие добровольческие группы, выступает в качестве источника ресурсов для православных инициатив в области социального служения, а также аудиторией для миссионерства и посредником в аспекте распространения православных ценностей.

Ключевые слова: социальное служение, волонтёрство, православная социальная работа, социальная защита, некоммерческие организации, Республика Мордовия.

SOCIAL SERVICE OF ROC IN REGIONAL SOCIETY IN PERCEPTION OF INCHURCHED AND NON-INCHURCHED YOUTH

Bogatova O.A., Dolgaeva E.I.

Abstract. The article is dedicated to analysing and generalizing the results of the qualitative sociological researches - group discussions with orthodox active workers undertaken by the authors in 2019 as a part of the research project Social projects of the Russian Orthodox Church" of the Union of Orthodox Youth of Mordovia and non-inchurched youth. The research data allow to estimate efficiency of the orthodox noncommercial organizations' social service in region. to estimate prospects of their cooperation with the state and non-state social agents

and preferable forms of the orthodox social work system and reveal the relation of various groups of the population to transformation of their social functions in the conditions of privatization of state social work system. The basic social effect of the Union of Orthodox Youth activity in Mordovia consists in coordination of youth and other voluntary groups activity and obtaining the human resources for orthodox initiatives in the field of social service, and also an audience for missionary work and the intermediary in propagation the orthodox values.

Keywords: social service, volunteering, orthodox social work, social protection, the noncommercial organizations, Republic Mordovia.

Неолиберальная логика освобождения современного государства от части своих социальных обязательств, включая разгосударствление системы социальной защиты в России (2017), предполагает делегирование этих обязательств некоммерческим организациям на основе субсидирования и грантовой поддержки деятельности этих организаций в расчете на то, что часть своих расходов они смогут компенсировать за счет благотворительных пожертвований и волонтёрства. В то же время это партнерство предполагает и сотрудничество с религиозными организациями в области решения актуальных социальных проблем, таких как бедность и социальная защита категорий лиц, находящихся в трудной жизненной ситуации. В этих условиях основными формами передачи государственных социальных функций социально ориентированным религиозным организациям становятся конкурсы по государственным закупкам или государственные грантовые конкурсы, в которых участвуют православные общественные организации (Союз православной молодёжи Мордовии).

Социально ориентированные православные организации и добровольческие группы в современной России относительно успешно действуют в области решения своих конкретных задач в конкурентной среде, адаптируясь к ситуации религиозного плюрализма и используя типичные для современных некоммерческих организаций технологии добровольческой деятельности, краудфандинга, краудсорсинга, участия в государственных и негосударственных грантовых программах, реализуя конкретные проекты в сотрудничестве с епархиальными и приходскими структурами, но с высокой степенью самостоятельности, осваивая методы сотрудничества со средствами массовой информации, связей с общественностью, маркетинга и менеджмента. Со стороны руководства РПЦ значимым решением в процессе институционализации социального служения, действующей параллельно государственной системе социальной защиты, стало принятие Архиерейским собором в 2011 г. постановления «Об основах организации социальной работы в РПЦ» [1, с. 39].

Проблемам институционализации социального служения РПЦ на основе церковно-государственного партнерства были посвящены социологические исследования, предпринятые авторами данной статьи в рамках научно-исследовательского проекта «Социальные проекты РПЦ»,

выполненного в 2018 — 2019 гг. при поддержке грантом РФФИ № 18-011-00598 в ряде регионов РФ, включая Республику Мордовия.

Методологической базой полевых исследований послужили методологические подходы, основанные на теории социального капитала Р. Патнэма [5], теории секуляризации П. Бергера [2] и Ч. Тейлора [8], методологических разработках отечественных (П. В. Батановой, И. В. Забаева, Д. А. Орешиной, Е. Л. Павлюткиной [1], Р. Н. Лункина [5], Е. В. Пруцковой [3], И. Э. Петровой [6; 7], З. Х. Саралиевой [7]) и зарубежных (С. Люрманн [10] и Дж. Зигон [11]) исследователей, занимавшихся изучением проблем постсоветской религиозности и социальной деятельности православных организаций.

В процессе реализации проекта были проведены 3 интервью с экспертами — руководителями отделов Саранской епархии и членом Общественной палаты Республики Мордовия — и 13 интервью с активистами православных общественных организаций и сотрудничающими с ними сотрудниками государственных учреждений Республики Мордовия, открытая групповая дискуссия с активистами МРОО «Союз православной молодёжи Мордовии» и 2 фокус-группы с невоцерковленной молодёжью с целью изучения социальных последствий реализации православных молодёжных проектов в Республике Мордовия.

Обсуждение проблем социального и молодёжного служения с православными активистами проводилось по методике открытой групповой дискуссии, разработанной социальными антропологами и социологами, в отличие от метода фокус-групп, для исследований в «общинно-подобных» групповых структурах, члены которых не только хорошо знакомы, но и тесно связаны между собой, и предусматривающей минимальную степень вмешательства модератора в групповую динамику с целью дать возможность всем присутствующим высказаться и сформулировать свои идеи [9, с. 249].

Полевые исследования с целью изучения опыта православного социального служения позволяют выделить три категории православных активистов, чьи социальные роли и позиции по отношению к проблемам государственно-церковного сотрудничества в области социального служения имеют некоторые особенности: это члены добровольческих групп и другие православные активисты, священнослужители и функционеры епархиального управления. Активисты-священнослужители рассматривают инициативу делегирования функций социальной защиты Церкви как исходящую «сверху», от государства, транслируемую через священноначалие. С их точки зрения, эта инициатива представляет собой дополнительную функцию и реальный вызов, связанный с необходимостью поиска средств для благотворительности: *«Я думаю, государство хочет все на нас свалить, и как хотите, так и живите [смеется], спасение утопающих — дело рук самих утопающих. Всё же спускается директивой из Москвы — оттуда же все, из матушки Москвы все идет — и что они там решают»* (Начальник отдела социального служения Саранской епархии). Ответ на этот вызов связан не только со сбором денежных средств для благотворительной

помощи, но и с привлечением активистов-мирян, имеющих свободное время и желание участвовать в волонтёрской деятельности. В Мордовии эта задача решается за счет молодёжного служения и организации православных групп помощи на базе Союза православной молодёжи Мордовии.

Позицию активистов Союза православной молодёжи по вопросам государственно-церковного партнерства позволила конкретизировать открытая групповая дискуссия с активистами Союза православной молодёжи Мордовии. Обсуждение продемонстрировало многосторонний характер государственно-церковного сотрудничества в республике. В процессе обсуждения в качестве партнеров, сотрудничество с которыми влияет на технологии работы и определяет их успех, было названо сотрудничество по договорам с различными республиканскими государственными ведомствами и отдельными государственными учреждениями (школы, больницы, женские консультации, закрытые учреждения и т.п.), а также органами местного самоуправления, например, администрацией городского округа Саранска: *«Инициаторы — это, безусловно, приходы, но государство все-таки немножко помогает в организации таких ярмарок» (*Михаил, руководитель православного молодёжного клуба).

При этом волонтёры в силу особенностей добровольческой деятельности предпочитают не брать на себя основную ответственность за выполнение соответствующих государственных функций в формате оказания услуг за счет государственных субсидий: «*Думаю, что у православных организаций роль должна быть вспомогательная. Все-таки вспомогательная, все-таки не основную роль они должны исполнять. Они должны закрывать те участки, которые по какой-то причине не закрыты государственными органами. Но вот здесь что я могу сказать: в плане благотворительных сборов здесь будет больше всего заметна вот эта помощь благотворительная. В плане благотворительных сборов на лекарства, на продукты для нуждающихся, и здесь все-таки сложно сказать, что в целом, для всего общества есть какое-то значение больше, чем у государственных органов, у православных организаций. Потому что все-таки собирают обычно православные для православных, т.е. закрывается какая-то отдельная группа*» (Михаил).

Отрицательное отношение членов ряда православных групп помощи к перспективе превращения отдельных добровольческих групп в постоянно действующие формальные организации объясняется отсутствием склонности к рутинизации на формально-бюрократической основе помощи, которую они оказывают. Исключение составляет координатор волонтёрской группы «Доброделание», оказывающей натуральную помощь и услуги нуждающимся, которая предпочла бы в перспективе зарегистрировать ее в качестве благотворительного фонда и предоставлять сводный отчет, а не отчитываться перед каждым физическим лицом, направившим ей денежный перевод.

В целом дискуссия показала, что православные активисты считают наиболее оптимальной именно грантовую модель взаимодействия с государственными структурами:

Марина. *Я думаю, что очень важна поддержка государства. Благотворительные сборы не могут удовлетворить все нужды. Нужно, чтобы государство тоже помогало.*

Михаил. *Это, безусловно, более приемлемая форма, это форма, которая позволяет очень хорошо, достаточно хорошо контролировать расход этих средств, по крайней мере, известны статьи, по которым они будут расходоваться. …Бюрократии меньше. Раньше было гораздо труднее с бумагами, сейчас это легче и эффективнее. И мне вот что хотелось сказать, точно, я вспомнил. Такая грантовая система позволяет генерировать огромное количество достойных идей за небольшой период времени. Даже если идея не будет поддержана грантом, - она уже появилась на свет, эта идея. И это прекрасно, это вот такой побочный эффект грантовой системы — то, что генерируется огромное количество новых идей. И это подобно мозговому штурму в пределах страны. Можно подавать на другой конкурс, можно повременить, можно подумать, доработать. Но идея уже появилась. И это самое ценное.*

Положительно или нейтрально, в качестве неизбежности, склонны воспринимать в силу своего служебного положения перспективу аутсорсинга государственных социальных функций руководители епархиальных отделов, занятых социальным и молодёжным служением: *«Если будет субсидирование… Допустим, если вы сидите без работы — ну, чего же, приходите, вот деньги, идите к бабушкам. Почему нет? Сейчас ведь… нет денег, а тут тоже ведь мотивация зарплатой, правильно ведь? Может быть, многие пошли бы, если бы еще была мотивация зарплатой? Почему нет? Если это все отдадут, вот, пожалуйста, распоряжайся… Просто функции государства перейдут. Придут те же самые люди из государства также работать за деньги»* (Начальник отдела социального служения).

Идеальную модель отношений с государством в области социального служения участники православных социальных проектов рассматривают как партнерство, в которое каждая сторона вносит свой незаменимый вклад, и оценивая свою роль как вспомогательную по отношению к деятельности государственных социальных служб, а свою благотворительную деятельность — как отличную по мотивации от профессионального предоставления государственных услуг, и ориентированную в большей степени на индивидуальных клиентов, чем на социально уязвимые категории населения в целом.

С целью изучения последствий реализации православных молодёжных проектов в аспекте взаимодействия православных активистов с обществом и государством в октябре 2019 г. проведены две фокус-группы (в первой 7 человек, во второй 6 человек) с невоцерковленной молодёжью на тему «Деятельность социально ориентированных некоммерческих организаций».

Объектом социологического исследования стала молодёжь, включая студентов, приехавших из других регионов для обучения в вузах Мордовии.

В целом результаты фокус-групп с невоцерковленной молодёжью показывают:

1) низкую степень осведомленности молодёжи о православном социальном служении и благотворительности в регионе, что косвенно является показателем небольших масштабов такой помощи и низкой степени участия в ней невоцерковленной молодёжи. Данное явление может быть постепенно устранено по мере расширения пропаганды православных социальных инициатив через «традиционные» и «новые» (сетевые) средства массовой информации;

амбивалентное отношение к православным социально ориентированным организациям и группам, основанное на представлении о том, что их главной целью является воцерковление;

негативное отношение к перспективам передачи православным и другим религиозным организациям основных функций системы социальной защиты («это будет еще один филиал ада»).

Такие мнения, очевидно, типичны для отношения социально пассивного большинства общества к любым социальным движениям, основанным на личном энтузиазме и активности небольшого круга людей, однако в данном случае потенциальный негативный эффект может заключаться в снижении доверия к Церкви вообще. Эту опасность осознают и сами православные активисты, отмечающие недостаток понимания и доверия к собственной деятельности со стороны «неверующих» и «нецерковных» людей, включая своих родных и близких, и по-прежнему рассматривающих в качестве негативных референтов, с возможной реакцией которых они соотносят свои планы, не только «сектантов» (малочисленные протестантские деноминации), но и «атеистов», одновременно затрудняясь оценить численность последней категории и определить ее границы.

Результаты фокус-групп и открытой групповой дискуссии позволяют выделить следующие социальные последствия реализации социальных проектов РПЦ:

1) была выявлена в целом низкая степень вовлеченности молодёжи в социальную деятельность НКО вообще, православных НКО в частности, и, как следствие, недостаточная информированность об этой сфере, что свидетельствует о низком уровне развития этих организаций в целом;

2) участники социальных проектов РПЦ характеризуются в основном через их личные морально-нравственные и мировоззренческие качества, как в позитивном, так и в негативном плане. Однако православная социальная деятельность не связывается именно с религиозными взглядами активистов, поэтому некоторых молодых людей отталкивает желание священников обязательно воцерковить волонтёров;

3) при оценке эффективности деятельности православных НКО затруднений не возникает даже у недостаточно осведомленных информантов, так как одним из ее критериев они считают способность НКО влиять на

готовность общества участвовать в социальной деятельности через образцы («заразительные» добрые примеры) дел милосердия и взаимопомощи. Более компетентные участники дискуссий назвали конкретные общественные организации и социальные проекты г. Саранска и Мордовии, которые они считают самыми эффективными или неэффективными. Причинами низкой эффективности некоторых НКО названы финансовые проблемы, недостаточная активность социально ориентированных НКО в информационной сфере, социальная безответственность потенциальных клиентов, имитация благотворительной и другой социальной деятельности с целью пиара либо в бюрократических целях;

4) среди задач, с которыми православные социальные организации (группы) справляются лучше государственных (муниципальных), доминируют неформальные, не поддающиеся регламентации. Большинство этих задач лучше решают любые НКО, а не только православные. К специфическим задачам, которые лучше реализуют РПЦ и православные социально ориентированные НКО, отнесены духовно-нравственное воспитание, генерация смыслов для дезадаптированных, десоциализированных индивидов (алкоголики, наркоманы, лица, освободившиеся из мест лишения свободы) и помощь им. Вместе с тем во второй фокус-группе в ходе обсуждения взаимоотношений государства и церкви информанты пришли к выводу, что государство использует деятельность РПЦ по генерации смыслов для манипуляции сознанием россиян;

5) информанты считают государство партнером православных НКО в информационной и организационной сферах, не ожидая существенной финансовой поддержки. При обсуждении этого вопроса никто из участников не упомянул конкурсы грантов, возможно, не считая такие отношения с государством партнерскими. Некоторые информанты сомневаются в партнерских отношениях православных НКО с государством именно по причине низкой вероятности прямой финансовой поддержки с его стороны, а также из-за отсутствия эксклюзивности таких отношений. Эти мнения в основном совпадают с мнениями, высказанными самим православными активистами;

6) у идеи передать от государства православным социальным организациям функции по оказанию государственных услуг населению вместе с субсидиями есть как сторонники, так и противники, но и те, и другие не видят в этой реформе очевидных преимуществ. К основным негативным последствиям такого шага информанты отнесли возможность нецелевого использования бюджетных средств; лишение социальной помощи и поддержки неправославных нуждающихся или их насильственное воцерковление, а также превращение православных социально ориентированных НКО и самой РПЦ в государственную структуру со всеми свойственными ей недостатками;

7) приоритетной является точка зрения о ведущей роли государства в социальной сфере: государство несет ответственность за состояние и

развитие социальной сферы, а социально ориентированные религиозные организации помогают и дополняют его.

Можно заключить, что мнения, высказанные участниками фокус-групп с невоцерковленной молодёжью в Республике Мордовия по актуальным социальным проблемам деятельности православных социально ориентированных организаций, принципиально не отличаются от позиции по этим же вопросам участников самих этих организаций. Таким образом, православные активисты в регионах России являются немногочисленным, но всё более заметным сегментом гражданского общества, основные направления деятельности которого по мере реализации новых социально значимых проектов становятся всё более видимыми и оцениваются в основном положительно. В то же время положительная репутация православных добровольческих групп и социальных проектов основывается на их восприятии в качестве общественных инициатив, которые реализуются добровольцами лучше государственных структур. Преобладает мнение о государстве как главном субъекте социальной политики, который несет ответственность за решение социальных проблем, в то время как православным добровольцам отводится вспомогательная роль, что совпадает с их собственной точкой зрения.

Литература

Батанова П.В., Забаев И.В., Орешина Д.А., Павлюткина Е.Л. «Партнерский приход»: Сотрудничество священников и мирян в развитии социальной деятельности в приходах РПЦ в начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ. 2018. 320 с.

Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / Питер Бергер; пер. с англ. Р. Сафронова. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.

Забаев И., Пруцкова Е. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета (ПСТГУ). Сер. I. Богословие. Философия. 2013. 4 (48). С. 120-136.

Лункин Р.Н. Русское православие перед лицом социальных вызовов: волонтёрство и христианская реабилитация групп риска // Вестник Пермского университета. Политология. 2018. № 2. С. 156-171.

Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в современной Италии. М.: Ad Marginem, 1996. 288 с.

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

Петрова И.Э., Саралиева З.Х. Пожилые в российской негосударственной социальной работе // Журнал исследований социальной политики. 2018. Т. 16. № 1. С. 95-108.

Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1 (33). С. 218-253.

Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е., Левинсон А. Качественные методы. Полевые социологические исследования / И. Штейнберг, Т. Шанин, Е. Ковалев, А.Левинсон; под ред. И. Штейнберга. СПб.: Алетейя, 2009. 352 с.

Luehrmann S. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Pos coviet Mari El Religion // State & Society. 2005. Vol. 33. №. 1. P. 35-56.

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

ОТНОШЕНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РАЗЛИЧНЫХ РЕЛИГИЙ К ИСКУССТВЕННОМУ ИНТЕЛЛЕКТУ КАК ФАКТОРУ МОДЕРНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Виниченко М.В., Рыбакова М.В.

Аннотация. В статье рассматривается характер отношения представителей различных конфессий к ИИ как фактору модернизации социальной структуры современного российского общества. Основными эмпирическими методами исследования были социологический опрос с использованием онлайн сервиса «Google Формы» и методики Лайкерта; фокус-группа. В 2020 году ввиду пандемийных ограничений исследование проводилось в дистанционной форме. В ходе исследования установлено, что российские православные, мусульмане и католики воспринимают ИИ как состоявшееся явление, оказывающее влияние на человека и общество. Они считают ИИ опасным как для человека, так и для общества в целом. Выявлено, что взгляды представителей различных конфессий на характер влияния искусственного интеллекта на человека, общество имеют как схожие черты, так и различия. Глубина и характер воздействия ИИ на человека и общество еще не изучены представителями различных религий. В вопросе об углублении ИИ социального неравенства мнения православных и мусульман несколько отличались от взглядов католиков. Тем не менее, в большинстве своем представители всех исследуемых конфессий выразили мнение, что ИИ будет способствовать углублению социального неравенства.

Ключевые слова: религия, искусственный интеллект, социальная структура, модернизация, общество.

ATTITUDE OF REPRESENTATIVES OF DIFFERENT RELIGIONS TO ARTIFICIAL INTELLIGENCE AS A FACTOR OF MODERNIZATION OF THE SOCIAL STRUCTURE OF MODERN RUSSIAN SOCIETY

Vinichenko M.V., Rybakova M.V.

Abstract. The article examines the nature of the attitude of representatives of various confessions to AI as a factor in the modernization of the social structure of modern Russian society. The main empirical research methods were a sociological survey using the online service Google Form and Likert methods and a focus group. In 2020, due to pandemic restrictions, the study was carried out remotely. The study found that Russian Orthodox Christians, Muslims and Catholics perceive AI as an established phenomenon that has an impact on individuals and society. They consider AI to be dangerous both for humans and for society as a whole. It was revealed that the views of representatives of various confessions on

the nature of the influence of artificial intelligence on a person, society have both similar features and differences. The depth and nature of the impact of AI on humans and society have not yet been studied by representatives of various religions. On the issue of the deepening AI of social inequality, the opinions of Orthodox Christians and Muslims were somewhat different from those of Catholics. Nevertheless, the majority of representatives of all studied confessions expressed the opinion that AI would contribute to deepening social inequality.
Keywords: religion, artificial intelligence, social structure, modernization, society.

Введение

Мировое сообщество вступило эпоху четвертой промышленной революции, в которой ИИ играет все большую роль в объединенных информационных технологиях [1]. Модернизация социальной структуры современного российского общества меняет подходы к развитию профессиональных компетенций, ценностям, образу жизни человека [2]. Повсеместная цифровизация общества, проникновение ИИ трансформирует концептуальные подходы к моральным устоям как отдельных конфессий, так и мировой цивилизации в целом [3; 4; 5]. ИИ рассматривается с различных позиций. Ряд ученых считает, что ИИ может оказывать как положительное, так и отрицательное влияние на человека [6; 7], его психику [8; 9]. Из-за него изменится поведение человека на рынке труда, возникают реальные риски этнических конфликтов [10; 11], увольнения из-за большей эффективности цифровых технологий, ИИ [12; 13], ИИ будет влиять на трудоустройство выпускников учебных заведений различных конфессий, в том числе, католических [14].

Сложности возникают в оценке характера влияния ИИ на статус человека. Большое число исследователей считает, что ИИ будет углублять социальное неравенство [15]. Наряду с этим существует мнение, что цифровизация нужна только бедным, она может им помочь вовремя войти в социальный лифт [16].

ИИ и религия оказывают друг на друга сильное влияние, суть которого еще не изучена [17; 18]. Православные богословы на базе «русской софиологии» ведут разговоры о мироздании в эпоху цифровизации общества, размышляют о роли человека в условиях использования ИИ [19].

Одновременно происходит осознание представителями различных религий о возможностях ИИ в стирании концептуальных границ как между конфессиями, так и внутри них [20]. Опираясь на исторический опыт эпохи Транзимат, когда христиане и иудеи меняли свою веру на ислам, некоторые теологи сегодня говорят о возможном сближении конфессий, особенно на фоне цифровизации общества [21]. Идет поиск общего в догматах католицизма, протестантства и православия [22], возможности «снизу» объединиться всем в единую веру [23].

В целом цивилизация вступила в эпоху цифровизации, активного внедрения ИИ, инновационных технологий в различные сферы жизни

общества. Сегодня необходимо понять смыл модернизации социальной структуры современного российского общества.

Методология

Для выявления отношения представителей различных религий к ИИ как фактору модернизации социальной структуры современного российского общества было проведено социологическое исследование. Целью исследования стало определение характера отношения российских представителей различных религий к ИИ как фактору модернизации социальной структуры современного общества. В рамках достижения цели исследования решались следующие научные задачи:

1) Выявить степень опасности, исходящей от ИИ, для общества, человека.

Определить характер влияния ИИ на социальное неравенство.

Гипотеза: ИИ выступает как фактор модернизации социальной структуры современного российского общества, и взгляды представителей различных конфессий на характер влияния ИИ на человека, общество имеют как схожие черты, так и различия.

Социологическое исследование проводилось в три этапа.

1 этап: мусульмане — в апреле — июне 2019 года на территории ХМАО-Югры, приняло участие 354 респондента.

2 этап: православные — в феврале — марте 2020 года на территории Москвы, приняло участие 388 респондентов.

3 этап: католики — в марте — мае 2020 года на территории Московского региона (Москва и Московская область).

Основными эмпирическими методами были социологический опрос с использованием онлайн сервиса «Google Формы» и методики Лайкерта; фокус группа. В 2020 году ввиду пандемийных ограничений исследование проводилось в дистанционной форме.

Результаты

Анализ данных исследования показал, что отношение представителей различных религий в отношении опасности, исходящей от ИИ неоднозначное (см. рис. 1).

Наиболее четко высказали свою позицию представители ислама. 80 % респондентов в определенной степени согласны с тем, что ИИ опасен для человека. Католики высказали не столь категоричное мнение, хотя опасаются ИИ 60 % респондентов. Не согласных с тем, что нужно опасаться ИИ, оказалось 7 % респондентов и не определившихся — 4 %. Православные по своему отношению к характеру влияния ИИ на общество, человека ближе к мусульманам. 75 % респондентов опасается влияния ИИ на человека и общество.

Одним из аспектов, по которым оценивали опасность, исходящую от ИИ, было влияние на социальную среду, характер изменения во взаимоотношениях между людьми. Анализ данных рис. 2 говорит о том, что

существует опасность углубления социального неравенства в случае активного внедрения ИИ в социально-экономическую сферу существующей цивилизации. Причем это в большей степени отмечают православные (72 %) и мусульмане (60 %). Мнение католиков распределилось практически равномерно.

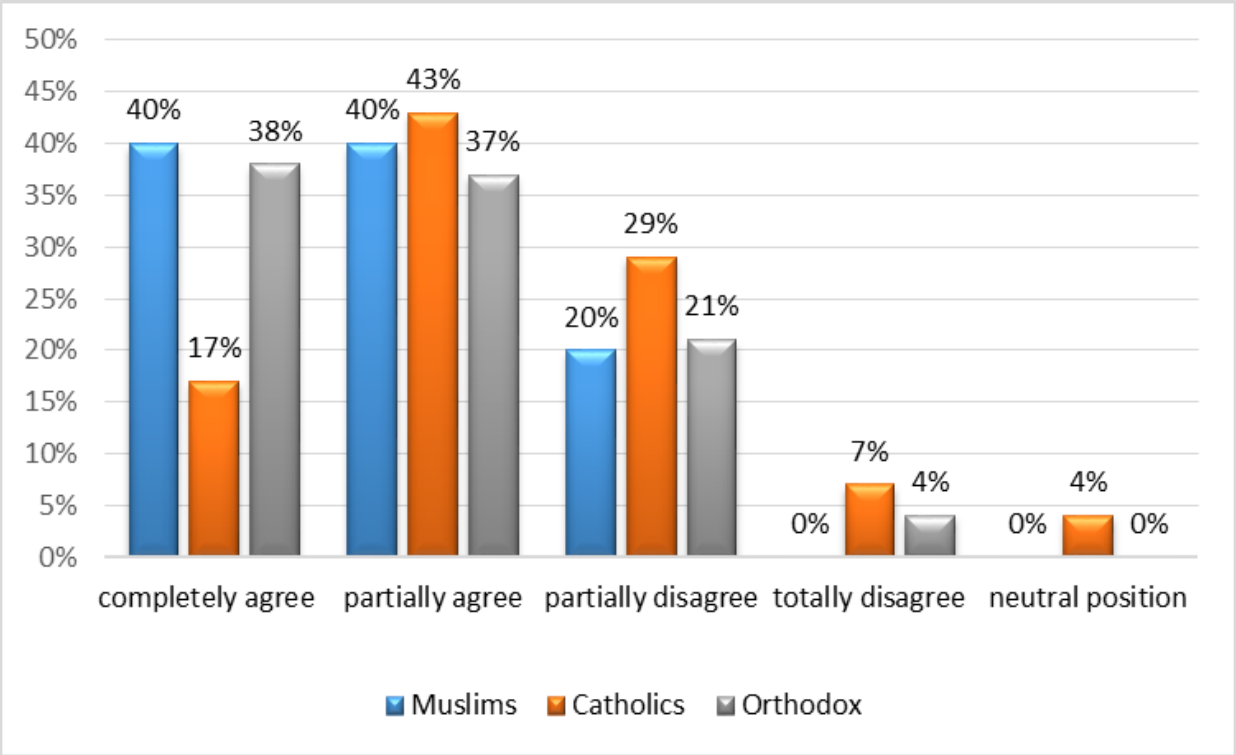

Рисунок 1. Результаты ответа на вопрос: «Искусственный интеллект опасен для общества, человека»

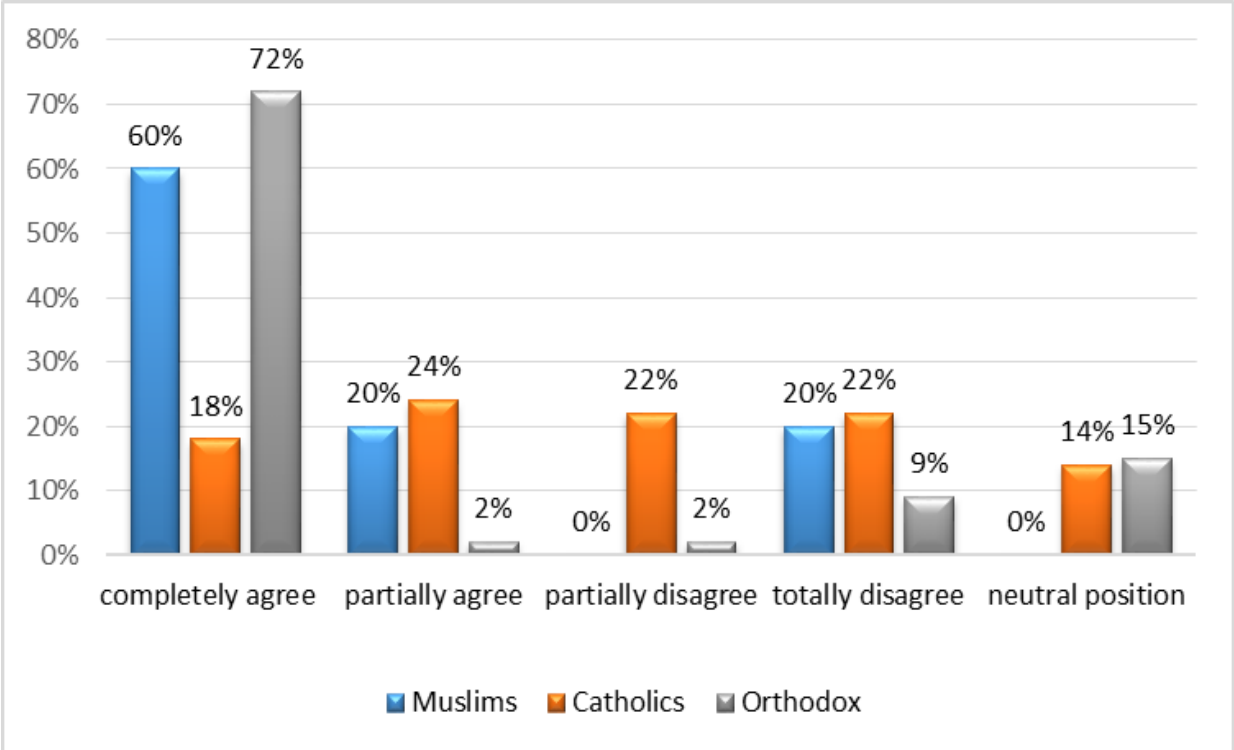

Рисунок 2. Результаты ответа на вопрос: «Искусственный интеллект углубит социальное неравенство»

Довольно большой процент не определивших свое мнение по данному вопросу оказался среди православных и католиков (15 % и 14 % соответственно).

Обсуждение

ИИ выступает как фактор модернизации социальной структуры современного российского общества. При этом модернизация может носить как позитивный, так и негативный характер. Риски, связанные с ИИ, обсуждались российскими представителями различных конфессий. В ходе исследования, установлено, что российские представители всех исследуемых религий считают ИИ опасным как для человека, так и для общества в целом. При этом более близкими по значениям оказались православные (80 %) и мусульмане (75 %). Это говорит о традиционно устоявшихся более тесных связях данных религий. Исторический опыт взаимодействия и определенного взаимопроникновения людей данных религий, длительное время совместного проживания, включая советскую эпоху атеизма, привело к сближению позиций, в частности, по характеру влияния ИИ на человека и общество. Российские католики также опасаются влияния ИИ на человека и общество. Однако наиболее критично настроенных к ИИ оказалось только 17 %. Следует также отметить в целом более гибкий подход католиков к опасности, исходящей от ИИ. В полной противоположности оказались мусульмане, которые были более категоричны в оценках.

Обсуждение данного вопроса на фокус группе показало, что понимание ИИ в современном обществе носит более широкий характер, нежели имеющиеся дефиниции. И его влияние представители всех религий ощущают нередко только опосредованно, так как еще не имели достаточного опыта общения с ИИ. Тем не менее, сегодня четко просматривается опасность непредвиденного вмешательства ИИ в социальную и духовную сферы. Отсутствие хорошо проработанной нормативно-правовой базы по использованию ИИ, механистический, роботизированный подход к социальной сфере, душе человека в большинстве своем вызывает недоверие и страх у религиозной общественности. Более гибкими в этом вопросе оказались католики. Здесь может сказываться некоторое опережение европейской католической культуры в знакомстве и использования ИИ, в определенной степени это передается и российским католикам.

Проблема социального неравенства выявила похожие подходы в системе ценностей у российских православных и мусульман. Они в подавляющем большинстве уверены, что ИИ углубит социальное неравенство среди людей. Католики не так категоричны в своем мнении, их взгляды более разнообразны. Они примерно одинаково являются как обличителями ИИ в содействии углублению социального неравенства (42 %), так и его противниками (44 %).

На фокус группе эксперты выразили мнение, что это происходит ввиду успешного использования отдельными западными католиками ИИ для продвижения своих инновационных идей. Это в определенной степени

влияет на всех представителей католической веры. Здесь сказывается и концептуальность подходов руководства различных религий в сохранении главным образом неизменности базовых ценностей. ИИ еще до конца не изучен, и не определен порядок и глубина его использования среди сторонников данной конфессии.

Заключение

В ходе исследования установлено, что российские православные, мусульмане, католики воспринимают ИИ как состоявшееся явление, оказывающее влияние на человека и общество. Они считают ИИ опасным как для человека, так и для общества в целом. Степень опасности достаточно высока. При этом более близкими в оценке оказались православные и мусульмане. В вопросе об углублении ИИ социального неравенства мнения православных и мусульман несколько отличались от взглядов католиков. Тем не менее, в большинстве своем все выразили мнение, что ИИ будет способствовать углублению социального неравенства.

В целом, выдвинутая гипотеза подтвердилась: искусственный интеллект выступает как фактор модернизации социальной структуры современного российского общества и взгляды представителей различных конфессий на характер влияния искусственного интеллекта на человека, общество имеют как схожие черты, так и различия. Действительно, ИИ носит разносторонний, многогранный характер, глубина и характер воздействия которого на человека и общество еще не изучены представителями различных религий. Однако четко просматривается озабоченность ввиду опасности и рисков, исходящих от его проникновения в жизнь человека и общества.

Литература

Schwab Klaus. The Fourth Industrial Revolution / K. Schwab - "Eksmo", 2016 - (Top Business Awards).

Fenwick T., & Edwards R. (2016). Exploring the impact of digital technologies on professional responsibilities and education. European Educational Research Journal, 15 (1): 117-131. https://doi.org/10.1177/1474904115608387

Digital economy report 2019: Value creation and capture: implications for developing countries, United Nations Publications, New York, 2019, online at

European Commission, (2020). Digital Economy and Society Index Metodological Note. DESI. Available at: (accessed on 27 June 2020).

Frolova E.V., Vinichenko M.V., Kirillov A.V., Rogach O.V., Kabanova E.E. (2016) Development of Social Infrastructure in the Management Practices of Local Authorities: Trends and Factors. *International Journal of Environmental and Science Education,* 11 (15), 7421-7430.

Burrell L. (2019). Artificial intelligence brings out the worst and the best in us. *MIT Sloan Management Review.* Volume 60, Issue 2, December 2019.

Bostrom N. (2012) “The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artifcial Agents”, available at https://www.nickbostrom.com/superintelligentwill.pdf.

Kalmady S.V., Greiner R., Agrawal R., Shivakumar V., Narayanaswamy J.C., Brown M.R.G., Greenshaw A.J., Dursun S.M., Venkatasubramanian G. (2019). Towards artificial intelligence in mental health by improving schizophrenia prediction with multiple brain parcellation ensemble-learning. *NPJ Schizophrenia*. Volume 5, Issue 1, 1.

Zhang Q., Yu, H., Barbiero M., Wang B., Gu M. (2019). Artificial neural networks enabled by nanophotonics. *Light: Science and Applications*. Volume 8, Issue 1, 1 December 2019.
Oseev A.A.; Dudueva F.A.; Peter Karácsony; Vinichenko M.V., Makushkin S.A. (2018). The peculiarity of the ethno-social conflicts in the Russian labor market: comparative analysis of Russia, Great Britain and Germany. *Revista Espacios. Especial.* 39 (22) : 12.
Nikiporets-Takigawa G. (2018). Youth and youth policy in the UK: Post-brexit view. Sovremennaya Evropa. 1 (80) : 47-58. DOI: http://dx.doi.org/10.15211/soveurope120184758.
Vinichenko M. V., Frolova E. V., Kabanova E.E., Kozyrev M.S., Evstratova T.A. (2016). The youth employment problems. *Journal of Advanced Research in Law and Economics,* 7 (2) : 378-387.
Shi Y. (2019). The Impact of Artificial Intelligence on the Accounting Industry. International Conference on Cyber Security Intelligence and Analytics. *Advances in Intelligent Systems and Computing*. 928 (2020) : 971-978.
Catacutan Karen Joy A., Fe Rose-Anne Maramag, Mary Ann Bartolome, Rose Marie Hiquiana, Marie Jean Mendezabal. (2020). Employability Study of the Business Administration Graduates of Catholic Educational Institution. *Universal Journal of Educational Research*. 8 (1) : 156-161, http://www.hrpub.org DOI: 10.13189/ujer.2020.080119
Ma JKH; Vachon TE; Cheng S. (2019). National Income, Political Freedom, and Investments in R&D and Education: A Comparative Analysis of the Second Digital Divide Among 15-Year-Old Students SOCIAL INDICATORS RESEARCH. 144 (1) : 133-166 DOI: 10.1007/s11205-018-2030-0
Bowles Nellie (2019). Human Contact Is Now a Luxury Good. Screens used to be for the elite. Now avoiding them is a status symbol. The New York Times. March 23, 2019 (accessed on 11 August 2020).
Singler B. (2017) An Introduction to Artificial Intelligence and Religion for the Religious Studies Scholar. J Implicit Religion 20 (3) : 215-232.
Vinichenko M.V., Rybakova M.V., Chulanova O.L., Makushkin S.A. (2020). The social environment change under the influence of artificial intelligence the views of orthodox clergy and parishioners. *European Journal of Science and Theology*, October 2020, 16 (5) : 57-68.
May R. Scottish Journal of Theology, 73 (1) (2020) : 55-71.
Musaddique Shafi. (2018). How artificial intelligence is shaping religion in the 21st century, CNBC, (accessed on 27 June 2020).
Celik M. Journal of Religious History, 44 (1) (2020) : 103-124.
Prokofyeva D. Journal for the Study of Religions and Ideologies, 19 (55) (2020) : 158-172.
White J.M. Russian Review, 79 (2) (2020) : 185-203.

«СЛАВЯНСКАЯ» СИМВОЛИКА КАК СПОСОБ СОЦИАЛИЗАЦИИ В ЯЗЫЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Гайдуков А.В., Скачкова Е.Ю.

Аннотация. В работе анализируются результаты исследований, посвященных славянской символике, обеспечивающей социализацию индивиду в субкультуре славянского нового язычества. Отсутствие прописанной догматики и обрядности в родноверии позволяет отличать «своего» от «чужого» по внешним признакам, к которым относятся костюмный комплекс, элементы одежды, атрибутика, а также нанесённые на них символы, понимаемые в данной субкультуре как «славянские». Особенности узоров и их трактовки могут определить включённость

индивида в конкретное объединение и подверженность влиянию определенных идеологов. Проведённые опросы родноверов выявили наибольшую распространённость нескольких символов и их разновидностей, которые, не смотря на их новизну, не только воспринимаются как «древние» самими неоязычниками, но и массово производятся в индустрии сакральных товаров. При этом производители и продавцы также указывают на древность новой символики, формируя целевую потребительскую аудиторию для сбыта своих товаров.

Ключевые слова: славянское язычество, новое язычество, неоязычество, родноверие, славянская символика, семиотика религии, социология религии, религиозная идентичность.

«СЛАВЯНСКАЯ» СИМВОЛИКА КАК СПОСОБ СОЦИАЛИЗАЦИИ В ЯЗЫЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Gaidukov A., Skachkova E.

Abstract. The paper analyzes the results of research on Slavic symbolism, which provides socialization to the individual in the subculture of Slavic neopaganism.

The absence of prescribed dogmata and rituals in Rodnoverie allows one to distinguish “in-group” from “out-group” by external features, which include a costume complex, elements of clothing, paraphernalia, as well as symbols applied to them, understood in this subculture as “Slavic”. Features of patterns and their interpretation can determine the involvement of an individual in a particular association and susceptibility to the influence of certain ideologues. The conducted polls of native believers revealed the greatest prevalence of several symbols and their varieties, which, despite their novelty, are not only perceived as "ancient" by the neo-pagans themselves, but are also massively produced in the industry of sacred goods. At the same time, manufacturers and sellers also point to the antiquity of the new symbolism, forming a target consumer audience for the sale of their goods.

Keywords: Slavic paganism, new paganism, Neopaganism, Rodnoverie (Slavic native faith), Slavic symbolism, semiotics of religion, sociology of religion, religious identity.

В современной науке не существует единого определения религиозного направления, которое тем или иным образом связано с мифологическими системами древности. Имеющиеся а научном арсенале понятия «неоязычество», «новое язычество» [2, с. 24, 25], «младоязычество» [10, с. 193], «нативизм» являются рамочными, а не содержательными и не отражают всех особенностей феномена. Данная проблема представляется весьма актуальной в связи со стремительно растущим интересом к языческому наследию в социуме позднего модерна.

Для того, чтобы сформулировать определение для данного явления, стоит уточнить, что под язычеством в широком смысле понимают

исповедания и традиции, которые невозможно или нежелательно идентифицировать с христианством и шире — с авраамическими религиями. Данный подход имеет не научное, а конфессионально-теологическое основание, в следствие чего является в большей мере негативным, идеологизированным, расплывчатым, неконкретным и дискриминационным. Однако, учитывая его укоренённость в русском языке, на основе признака преемственности можно выделить две его современные разновидности: *современное язычество* как традицию не прерывавшуюся, хотя и изменяющуюся в ответ на социальные и цивилизационные (технические) вызовы современности (например, у марийцев, удмуртов, осетин) и *новое язычество (неоязычество)* — традицию конструируемую на основе научных знаний, книжных, а не изустных знаний. В рамках данной статьи актуальным представляется сосредоточиться именно на новом язычестве, которое «воссоздает» «веру предков» на основе авторских трактовок языческого наследия и их интерпретаций, представленных в виде зафиксированной письменно теологии. Последователи нового язычества в связи с масштабными преобразованиями в нашей стране, произошедшими за последнее столетие, не могут в полной мере являться прямыми преемниками языческого наследия, сохранявшегося вплоть до середины XX века в форме двоеверия [7, с. 92] или языческо-христианского синкретизма [8, с. 87].

Помимо этого, одним из основных признаков именно неоязыческой религиозной идентичности и консолидирующим элементом его объединений является противопоставление себя христианской традиции. Таким образом, в данном случае в рамках религиозной антропологии и социологии религии может идти речь о неоязычестве как о своеобразной религиозной субкультуре [2, с. 33] общества позднего модерна. В данном исследовании обратимся к славянскому новому язычеству, часто называемом *родноверием*, и его последователям — родноверам.

Социализация неоязычника, происходящая в форме усвоения индивидом социальных и мифоритуальных норм, целей, ценностей и образцов поведения, институциализированных в конкретном неоязыческом течении или объединении, может происходить разными путями. Одним из них является принятие и использование родновером «славянской» символики. При семиотическом подходе к определению объема понятия «религия», религия предстает как код, особый, не сводимый к вербальному языку, обеспечивающий коммуникацию между человеком и миром sacrum'a [6, с. 33]. Таким образом, в рамках данного подхода символом может являться любой элемент семиосферы [4, с. 250], тем или иным способом кодирующий коммуникативный процесс между её полюсами — сакральным и профанным.

«Славянская символика»

Множество авторских трактовок русской религиозной традиции породили вторичную семиотизацию символов, источником которой является как этнографические и археологические данные, так и современные

интерпретации языческого наследия. Появился некий обобщенный «славянский» концепт, который транслируется на сферы разной категориальности — культуру, одежду, обряды, веру и т.д. Одним из проявлений этого процесса стал так называемая «индустрия сакральных товаров» [9, с. 11]. В начале своего развития она представала в виде кустарных производств «славянской атрибутики» низкого качества, но впоследствии вышла на уровень известных брендов одежды, ювелирных магазинов и различных производств.

В данном исследовании под «славянской символикой» мы будем понимать не только графические знаки (орнаменты на одежде и аксессуарах), но также обрядовую одежду (рубахи и целые костюмные комплексы), её элементы (тканые пояса, «очелья» с узорами, понимаемыми как славянские), языческие обереги и украшения, а также обрядовые предметы (бубен, посох, топор) и татуировки.

Поле

Данное исследование основывается на результатах нескольких опросов [1], проведенных среди язычников разных направлений, а на также анализе рынка сакральной атрибутики:

Выборка 1 «Спас»: опрос участников народных гуляний «Славянский Спас» 22 сентября 2019 г. в Ленинградской области, 32 респондента (70% участников гуляний).

Выборка 2 «Пантеон»: 2.1 опрос посетителей сайта «Пантеон», посвященного языческой культуре, ноябрь — декабрь 2019 г., 90 респондентов; 2.2 опрос участников сообщества «Пантеон» социальной сети ВКонтакте, ноябрь — декабрь 2019 г., 120 респондентов.

Выборка 3 «Магазины»: анализ продукции и сайтов трёх самых популярных (на 2020 г.) интернет-магазинов славянской атрибутики («Мастерская Ярило», «Ведьмино счастье», «Славянский интернет-магазин») и двух ювелирных магазинов (ювелирная сеть «Sunlight», ювелирная компания «Альтаир»).

Результаты опросов

Для современных родноверов славянская символика в виде орнаментирования одежды и аксессуаров, оберегов, костюмных комплексов, отдельных элементов одежды — это маркер принадлежности как своей общине (или языческому направлению), так и ко всем культурным кодам, которые она транслирует. Данное сообщество маркирует свою мировоззренческую, этническую и вероисповедальную принадлежность посредством символики. Здесь вероисповедальная принадлежность выступает одним из признаков данной субкультуры и включает культ богов («своих», «родных») и предков, а также идеи общей созидательной направленности в противовес «чужому» [5, с. 67].

В первой выборке («Спас») две трети опрошенных подтвердили, что носят одежду, соответствующую их вере, во второй выборке («Пантеон») более половины подтвердили, что одежда у современных язычников

действительно может позиционироваться как символ религиозной идентичности.

Далее необходимо было выяснить, какие социальные события или условия могут стать поводом для маркирования своей вероисповедальной принадлежности. Участниками второй выборки («Пантеон») таковыми были названы: все обряды для 29% респондентов, повседневная жизнь в целом — для 16% («славянскую» одежду носят часто — 10%, иногда — 3%, часто — 3%), главные обряды и богослужения — для 15%. При этом по мнению 36% опрошенных «славянская» одежда не является необходимым атрибутом для демонстрации их принадлежности к субкультуре и её нормам.

Отдельная группа вопросов была посвящена анализу различных графических изображений славянских символов в виде вышивки на одежде, аксессуарах или различной атрибутике (подвески, кольца, обереги и т.п.).

Подавляющее большинство (87%) респондентов второй выборки («Пантеон») ответили, что носят особые знаки, соответствующие их вере. В том числе 62% носят подобную атрибутику постоянно в повседневной жизни, 19% — часто, 4% — на всех обрядах, а 13% не используют подобную символику (а половина и них утверждает, что их вероисповедание этого не требует).

Следующий блок вопросов позволил выявить конкретные графические символы, бытующие среди языческого сообщества. Третья часть всех названных символов связывалась респондентами со славянскими богами (это символы, известные по археологическим и этнографическим данным, так и «рожденные» авторскими интерпретациями славянской традиции в XIX-XXI вв.). Самыми популярными стали символы Велеса и Макоши, гораздо менее востребованными оказались символы Рода, Даждьбога, Перуна и Чернобога.

Особую группу составили символы, встречающиеся в исторических источниках, но претерпевших ресемантизацию («Алатырь», «Цветок папоротника», «Одолень трава», «Секира Перуна», «Молвинец», «Ладинец», «Звезда Руси»). Подобный информационный вброс с подменой значений символов, бытовавших в славянской культуре столетиями, сопровождал бурное развитие современного славянского язычества на рубеже XX-XXI вв.

Отдельно стоит выделить свастическую символику, встречающуюся в разных вариациях. Самым популярным знаком на данный момент является «коловрат», который главенствует на символическом поле «славянской традиции» и маркирует религиозную, а соответственно и социальную групповую идентичность родноверов.

Индустрия сакральных товаров

Проведённые опросы помогли выявить шесть наиболее распространенных «славянских» символов, широко представленных у субъектов рынка сакральных товаров — в магазинах соответствующей атрибутики: 1) «Алатырь», 2) символ Велеса (в двух начертаниях), 3) «Звезда Руси» / «Квадрат Сварога» / «Звезда Лады», 4) «Цветок папоротника» / «Одолень-трава», 5) «Коловрат», 6) символ Макоши. Данные символы

представлены в виде различной бижутерии и ювелирной продукции (подвески, колье, кольца, серьги, браслеты). Производителями и продавцами делается акцент на их древнем происхождении и повсеместном использовании на протяжении многих веков в быту в виде украшений, начертаний и вышивки. Общая семантика этих символов конструируется в позитивных идеях созидания, единства, связи с родом и предками, в высокой значимости таких понятий как «род», «семья», «дом», «очаг». В ней ярко выражены «обережная» прагматика и способствование плодородию: покупателю объясняется, что данные знаки нужны для того, чтобы «человек не болел», чтобы «род процветал» и «детки рождались». Так, например, символ Макоши, являющийся графическим изображением очага, связан с такими категориями как «женщина», «земля», «природа», «очаг», между которыми ставится семантическое равенство, а также с плодородием и возможностью продолжения рода.

В то же время наблюдается совмещение символических кодов, известных по этнографическим данным, с «новоделом». Например, описание знака «Алатырь» говорит о том, что это священный камень, который находится на острове Буян (этнографический компонент), на котором Сварог высек законы мироздания (версия текстов инглингов). Символ Велеса связывается с миром хтоническим (этнографический компонент), но изображается как перевернутая А (графическое изображение головы быка, которое было предложено Велеславом (И. Черкасовым).

Подводя итоги отметим, что для современной славянской языческой символики характерна полисемантичность, связанная с такими понятиями как «бог», «божественное», «энергии», «созидание», «солнце», «род», «путь Прави» и т.п.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что на данный момент существует особое символическое поле, которое является маркером этнической и языческой (религиозно-мировоззренческой) идентичности в родноверии. Религиозная идентичность при этом является основной социальной нормой славянской языческой субкультуры и проявляется в виде принадлежности к конструируемой «славянской» традиции. Последняя, в свою очередь, включает такие культурные коды, как культ «своих» или «родных» богов и предков, сакрализация «славянской символики» и наделение её апотропейными (обережными) и продуцирующими функциями (способствующими плодородию). Использование «славянской символики», под которой понимаются графические знаки (орнаменты на одежде и аксессуарах), обрядовой одежды и её элементов, языческие обереги и украшения, а также разнообразные обрядовые предметы, является одним из способов социализации в языческой субкультуре позднего модерна.

Литература

Гайдуков А.В., Скачкова Е.Ю. Одежда и священные знаки в воззрениях современных родноверов (по материалам социологического исследования) // Знаки и знаковые системы народной культуры-2019. Материалы 4-й Международной научно-практической конференции. 29-30 ноября 2019 г. Санкт-Петербург. СПб., 2019. С. 282-293.

Гайдуков А.В. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: Социология и антропологический анализ / под ред. В. Костюшева. СПб.: Институт социологии РАН СПб. Филиал; Норма, 1999. С. 25-51.
Гайдуков А.В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография / под ред. Р.В. Шиженского. Н. Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. С. 24-46.
Лотман Ю. М. Семиосфера. С.-Петербург: Искусство — СПБ, 2000. 704 с.
Прилуцкий А.М. Образ «чужого» как предмет мифологической семиотизации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. С. 67-73.
Прилуцкий А. М. Семиотика религии. СПб : Издательский дом «Инкери», 2007. 220 с.
Филиппов Г.Г. К проблеме двоеверия. Историографический анализ // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2004. №27. С. 92-97.
Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // Ruthenica. — К.: Інститут історії України НАН України, 2007. № 6. С. 86-114.
Шиженский Р.В. «Родноверческий оберег»: погружение в языческую традицию XXI века / Р.В. Шиженский, Е.С. Суровегина // Научное мнение. 2017. № 12. С.11-16.
Шиженский Р.В. «Я язычник!» — к вопросу о самоопределении прозелитов славянского pagan-движения (на примере ярославской общины «Велесово урочище») // Народы и религии Евразии. Вып. 7. Барнаул, 2014. С. 188-200.

ПРИЧАСТИЕ В РПЦ ВО ВРЕМЯ ЭПИДЕМИИ КОРОНАВИРУСА В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИИ ЧИСТОТЫ

Крихтова Т.М.

Аннотация. В статье рассматривается то, как РПЦ отреагировала на введение ограничений в связи с пандемией коронавируса и как эти ограничения отразились на проведении причастия. Введенные в 2020 году меры ограничения вызвали много споров и противоречий в церковной среде. Мнения относительно соблюдения карантинных мер разделились от полного принятия до отрицания. Аргументы и действия церкви рассматриваются в статье с точки зрения антропологии чистоты — теории М. Дуглас о том, что каждая культура определяет для себя чистые и грязные вещи и процессы, основываясь не на вероятности их причинить вред здоровью, а на том, попадают ли те или иные вещи в существующие в этой культуре классификации. В статье рассматривается то, как разные представители церкви строят свои аргументы о возможности и недопустимости применения тех или иных практик. Также рассматривается то, как каждый из них строит свои аргументы и что использует в качестве наиболее сильного авторитета. Кроме того, на основе экспертных интервью с волонтёрами и священниками.

Ключевые слова: Православие, коронавирус, антропология чистоты, причастие, медицина.

Статья подготовлена в рамках проекта «Парадигма христианского священства и ее трансформации в истории и современности» Лаборатории исследований церковных институций ПСТГУ при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

COMMUNION OF THE ROC DURING THE CORONAVIRUS EPIDEMIC IN THE CONTEXT OF THE ANTHROPOLOGY OF PURITY

Krihtova T.M.

Abstract. The article describes how the ROC reacted to the restrictions of the coronavirus pandemic and how it affected the communion. The measures is caused a lot of controversy between clergy. Opinions ranged from complete acceptance to denial. The arguments and actions of the clergy are considered in the article from the position of the M. Douglas's theory of the Anthropology of purity. According to this theory each culture defines for itself clean and dirty things and processes, based on the position of these things into classifications that exist in this culture. The article examines how different representatives of the church build their arguments about the possibility of certain practices. It also examines how each of them constructs their arguments and what kind of authority they use.
Keywords: Orthodoxy, coronavirus, anthropology of purity, communion, medicine.

Введение

Ситуация, возникшая в связи с пандемией вируса Covid-19 в 2019 — 2021 годах и последовавшим режимом изоляции, интересна не только с точки зрения медицины. Она поменяла многое в социальных отношениях людей, в том числе в выполнении религиозных ритуалов и восприятии чистоты в рамках религиозной традиции. Эпидемия принесла, вероятно, самые значимые за последние десятилетия перемены в церковных службах, требоисполнении, взаимодействии священнослужителей и прихожан. Ограничения, вызванные эпидемией, были введены в России на государственном уровне и касались всех массовых мероприятий и мест скопления людей, в том числе церковных служб.

Вопрос деятельности религиозных организаций в условиях пандемии поднимается исследователями религии с самого начала введения ограничительных мер. Авторы, проанализировавшие реакцию христианских церквей разных деноминаций в Европе на последствия коронавируса, приходят к выводу, что церкви показали гораздо более сильную мобилизацию, солидарность и готовность меняться в новых условиях, чем светские институты и правительства стран, в которых они находятся [Лункин, 2020 а; Языкова, 2020; Чернов, Великанов, 2020; James, 2020]. По мнению А.В. Петрова, общая тенденция такова, что в самом начале религиозные организации выступали против новых санитарных норм, но со временем произошла «постепенная победа медицинских требований над сложившейся литургической практикой» [Петров, 2020]. Нам же кажется, что окончательной победы одной из сторон не произошло.

При этом в РПЦ, несмотря на некоторое количество православных благотворительных акций и флэш-мобов, направленных поддержку

медицинских работников, борьбу с последствиями эпидемии[1], обсуждение ограничений пандемии вызывало много споров и противоречий. По мнению Р.Н. Лункина, «православная церковь проявила себя в ходе борьбы с коронавирусом как национальный гражданский институт, где могут быть представлены полярные взгляды» [Лункин, 2020 б]. И действительно, с марта по декабрь 2020 года не сложилось единой позиции церкви по ситуации и регламенту проведения служб и треб в новых условиях, который был бы принят во всех приходах.

В статье мы рассмотрим, как риторика этих аргументов, их появление и использование отвечает антропологическим теориям о восприятии чистоты.

Методы

В статье рассматриваются высказывания церковных служителей, осмысляющих деятельность церкви в режиме эпидемиологических ограничений. Мы посмотрели на то, как каждый из них строит свои аргументы и что использует в качестве наиболее сильного авторитета. Все высказывания были отсортированы по следующим категориям: автор высказывания и его позиция в церкви, поддержка или отрицание новых правил, авторство суждения (транслирует чужую точку зрения или выражает собственную, источник, к которому апеллирует автор высказывания), имеются ли сведения о реакции на это высказывание. Вся собранная информация была сопоставлена хронологически и на основе модальности высказывания.

Для написания статьи также были проанализированы документы, изданные церковью и медиками, на тему того, как должно проходить причастие больных коронавирусом.

Кроме того, для статьи мы брали экспертные интервью у волонтёров, помогавшим священникам проводить причастие на дому. Интервью проводилось уже после изучения дискуссий, поэтому в нем учитывались многие поднимаемые там темы. В интервью задавались вопросы о том, как информант оказался в этом служении, как проходило само причастие, как он сам относится к введенным ограничениям, как воспринимал действия, которые необходимо было выполнять священникам во время причащения больных в таких условиях.

Теоретическая база статьи

В качестве теоретической базы для статьи будут использованы работы, написанные в рамках т.н. направления «антропология чистоты». Начало этому направлению дала книга британской исследовательницы М. Дуглас «Чистота и опасность», в которой она объясняет происхождение человеческих представлений о чистых и нечистых вещах. Согласно ее концепции, репутация той или иной вещи как чистой не зависит напрямую

[1] Например, акция по зажжению свечей в пасхальную ночь, организованная журналом “Фома” Окна Пасхи: в пасхальную ночь зажжем в мире свет! URL: https://foma.ru/okna-pashi-v-pashalnuju-noch-zazhzhem-v-mire-svet.html (дата обращения 23.02.2021) или акция посвященная молитвам за врачей URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5632118.html (дата обращения 23.02.2021).

от ее химических и биологических характеристик, а обусловлена сложившимися культурными представлениями [Дуглас, 2000]. Нечистыми будут считаться вещи и явления, которые не находятся на своем месте или не поддаются классификациям. В каждой культуре формируется собственный порядок, классифицирующий окружающий мир. Иногда для этих представлений возникают сложные схемы, опирающиеся на священные тексты (М. Дуглас в качестве примера рассматривает деление чистых и нечистых животных в книге Левит). Иногда носители культуры не могут объяснить, почему классифицируют вещи именно так, но такие представления обычно настолько сильные, что применяются в повседневной жизни [Herzfeld, 2010].

Для религиозного человека святое и чистое — это явления одного порядка. Более того, чистые явления считаются такими не только в связи с их ритуальной природой, но и представляются как наиболее рациональный образ действия, способствующий здоровью и благополучию даже тех, кто не разделяет эту систему ценностей. Так многие иудеи, соблюдающие систему кашрута, считают, что такое питание не просто соответствует их традиции, но еще и более полезное для здоровья и приводят этому научные объяснения [Laslo, 2017].

Нечистое же считается опасным, потому что вызывает сомнения своим происхождением и предназначением. Это вещи, к которым лучше не прикасаться, потому что не всегда ясны последствия этого контакта. Уровень нечистоты тоже может быть разным. Контакты с некоторыми предметами исключаются совсем, другие же могут быть использованы при соблюдении определенных условий. Существуют нормы поведения при контакте с нечистым или сразу после него, которые помогают избежать осквернения или свести его к минимуму [De Vos, 2010].

Все эти правила применимы и к людям. Некоторые категории людей могут считаться более чистыми, а значит более пригодными для выполнения определенных действий (главным образом, ритуалов). Есть и обратная сторона чистоты людей: в разных культурах существуют категории нечистых людей. Более того, человек, имеющий сильный статус чистого, может контактировать с нечистым миром, сохраняя собственную чистоту и как бы очищая собой окружающий мир.

Такие системы нужны не только для безопасности существования группы, но и для сохранения ее целостности. Отделяя себя от других с помощью правил, группа повышает внутреннюю солидарность.

В современном мире носители разных классифицирующих порядков живут рядом друг с другом, но с ними нечасто возникают события, во время которых им необходимо согласовывать свои представления о чистоте. Эпидемия коронавируса стала таким событием, когда люди с разными системами классификаций вынуждены были обсуждать друг с другом такие вопросы, приходить к согласию или компромиссу и вырабатывать единые правила поведения.

Хорус и Пудане пишут о том, что при принятии компромиссных решений между различными сферами некоторые варианты рассматривают как запретные [Chorus, Pudane, 2018]. В случае, описанном в статье, такими оппозициями становятся представления о медицинской чистоте и богословские авторитеты.

Особенности причастия в РПЦ при эпидемии коронавируса

Причастие — не единственное действие, осуществляемое церковью, во время которого существует риск заражения коронавирусом. Согласно медицинским рекомендациям, заражение возможно даже тогда, когда просто люди находятся в одном помещении с носителями вируса, не прикасаясь к друг другу или к одному предмету. Кроме причастия во время службы в храме вирус также может передаваться при целовании рук, креста, икон, благословении, использовании общей посуды для питья [McGowan, 2020]. Вопрос о наличии вирусов на иконах и небезопасности прикладывания к ним поднимался и ранее в медиа[1], но не был изучен эпидемиологами. Однако в этой статье мы будем смотреть на проблематизацию проведения именно причастия. Это нужно для того, чтобы сузить область исследования, рассмотрев конкретный ритуал. В ситуации, когда служба в храме закрыта для посещения, причастие на дому может рассматриваться как своеобразный «минимум» религиозной жизни — то, что доступно, несмотря на строгие официальные предписания и невозможность физически находится в храме.

Не все, кто принимает причастие, находясь дома в состоянии болезни, — это верующие, причащающиеся регулярно. Священники, служащие в больницах, часто жалуются на то, что их просят причащать некрещеных или неверующих людей, иногда даже находящихся в состоянии, в котором они не способны понимать происходящее вокруг них (подробнее о причастии заболевших [Крихтова, 2019]). Многие люди могут воспринимать причастие как магический ритуал, который будет способствовать выздоровлению [Helgeson, 1994].

Главная проблема заключается в том, что во время причастия возможна передача зараженной слюны от одного человека к другому. Большинство медицинских рекомендаций о предотвращении заражения касаются в первую очередь недопущения контакта с чужой слюной. При этом для причастия в РПЦ традиционно используется лжица (маленькая металлическая ложка), которая попадает в рот ко всем, кто причащается в данный момент. При проведении причасти традиционным образом, с использованием общей лжицы, болезнь с высокой вероятностью передается от заразившегося ко всем, кто принимает причастие [Spantideas, 2020]. Решением этой проблемы может стать использование индивидуальных одноразовых ложек вместо

[1] «Я провела бактериальный анализ московских икон». Студентка «Британки» — о диалоге науки и искусства в России и патогенных микроорганизмах, живущих в церквях. URL: https://www.the-village.ru/people/experience/285148-bakterii?from=readmore (дата обращения 23.02.2021).

лжицы или ее обеззараживание спиртом после каждого причастившегося[1]. Однако не всем в церкви это решение может показаться подходящим, поскольку использование одной лжицы для всех, кто причащается в данный момент, символизирует равенство церковного народа, невзирая на различия в мирском положении [Руди, 2020].

Кроме того, с точки зрения медицинских предписаний, больным коронавирусом необходимо находиться в изолированном помещении во время всей болезни. Для людей, у которых было диагностировано заболевание, предполагалось два режима изоляции: домашний и больничный — в зависимости от их самочувствия. Больные в тяжелом состоянии, нуждающиеся в непрерывном уходе, находятся в специальной «красной зоне», куда сложно попасть кому-либо, кроме медицинских работников, и где существует строгий свод правил поведения, которые касаются в первую очередь защитной одежды, а также взаимодействия людей друг с другом. Красные зоны существуют во многих больничных учреждениях, но правила могут отличаться, и некоторые из них — выполняться нерегулярно. Чтобы у священника была возможность попасть в больницу, он выполнял установленные требования. Если такие правила будут нарушены, следующий визит мог не состояться. Люди с подтвержденным диагнозом, но без серьезных последствий, вынуждены находиться на домашней изоляции, а значит, не могли посещать храмы. Приглашение священников на дом для больных и пожилых людей практиковалось и ранее, но в связи с пандемией для этих треб появились новые правила. В обоих случаях посещение священником больного и причастие было возможным, но требовало большого количества усилий. В случае если больной находится у себя дома, попадание посторонних людей к нему и их поведение проконтролировать сложнее, поскольку приложение, созданное для контроля за больными, фиксирует только их перемещение, но не приближение к ним посторонних людей. Таким образом, в ситуации пандемии было возможно три варианта поведения причастия: в храме (с соблюдением противовирусных требований или нет), на дому и в больнице, каждый из которых предполагает свой режим и степень контроля.

Важным ответом церкви на сложившуюся ситуацию стала разработка правил причастия больных на дому и последующее служение по этим правилам. Практика начала применяться в Москве, позже использовалась и в других городах. Новость о разработке специальных правил причастия Синодальным отделом появилась 6 апреля 2020 года[2]. В разработке правил принимали участие священники, врачи и социальные работники.

Причастием больных на дому занимались только те священники, которые сами согласились на такое служение. Перед тем, как начать такую

[1] Почему в Церквях во время эпидемий приняты меры предосторожности в преподавании Святых Даров, если Причастие по своему существу является святыней? URL: https://pravlife.org/ru/content/prichashchenie-veruyushchih-vo-vremya-epidemiy-v-kanonah-i-postanovleniyah-pravoslavnoy (дата обращения 23.02.2021).

[2] РПЦ разработала правила для треб при посещении людей в изоляции или больных коронавирусом. URL: https://tass.ru/obschestvo/8176511 (дата обращения 23.02.2021).

практику, с ними и с волонтёрами-помощниками была проведена серия тренингов, на которых были отрепетированы все действия, которые пришлось позже совершать священнику для проведения причастия. Принимая это служение, священник чаще всего прекращал всю остальную деятельность, поскольку новая задача требовала много времени, а повышенный риск заболевания побуждал к сокращению контактов. Некоторые священники, которые соглашались на такое служение, изолировались от собственной семьи, например, отправляли ее на дачу.

Причастие проводилось в одноразовых костюмах — индивидуальных комплектах защиты, таких же, как и у врачей, работавших в красной зоне. Комплект защиты надевается поверх подрясника. После совершения причастия весь комплект уничтожался разными способами. Пластиковые контейнеры, в которых перемещались святые дары, сжигались в храме, а одноразовая одежда — в больнице. Поскольку все, что попадало в квартиру, должно было остаться там или быть уничтоженным, причастие происходило без креста и Евангелия. Священные тексты распечатывались или брались в виде маленькой книжки, которая оставалась в жилище больного. Во время причастия использовался специальный подрясник, который надевался только для причастия больных. В отличие от остальной одежды он не сжигался, а подвергался санобработке и использовался заново. По словам волонтёра, это была еще одна степень защиты, потому что подрясник был прослойкой между обычной одеждой и санитарным комбинезоном.

В целом все, кто дал интервью для этого исследования, оценивали меры, предпринятые церковью, как адекватные и необходимые.

Жестоко регламентируемое причастие на дому — это тот вариант причастия, который не обсуждался в церковных дискуссиях, но действовал продолжительное время без нарекания участников.

Обсуждения причастия во время пандемии

За все время эпидемии Роспотребнадзор не давал никаких особых рекомендаций для религиозных организаций, рассматривая собрания людей в них так же, как и собрания в любых других местах. Тем не менее, всех представителей церкви в их позиции объединяет то, что они воспринимают церковь как особый институт, существующий по собственным правилам, который может не подчиняться рекомендациям для остальных организаций, поэтому распоряжения санитарных врачей доводились до настоятелей и прихожан в форме циркуляров управляющих епархиями.

Первые случаи заражения коронавирусом появились на территории России в начале марта 2020 года, тогда же стали предприниматься первые меры по противодействию распространению болезни. Формально церковь отреагировала на сложившуюся ситуацию достаточно оперативно, 11 марта 2020 г. Синод принял заявление о необходимости профилактических мер, за которым, однако, не последовало каких-то конкретных действий[1]. В

[1] Патриарх Кирилл обсудит с членами Синода профилактику коронавируса. URL: https://www.interfax.ru/russia/698599 (дата обращения 23.02.2021).

заявлении признавалась важность проблемы, высказываются соболезнования родственникам погибших и говорится о важности соблюдения «санитарно-гигиенических мер профилактического характера на приходах и в монастырях», правда не указывается, каких именно. Первое публичное обсуждение эпидемии в связи с церковью случилось в России случилось чуть позже, 15 марта 2020 года. Тогда ежедневное число случаев заболевания росло, а в Казанском соборе Санкт-Петербурга состоялось поклонение мощам Иоанна Крестителя, привезенным из Иерусалима[1]. Многие восприняли ситуацию, в которой большое количество людей дотрагивается губами до одного предмета, потенциально опасной.

Начало большой дискуссии было дано 29 марта 2020 года, когда Патриарх Кирилл призвал верующих воздержаться от посещения храмов в ближайшие дни, до специального разрешения[2]. Этот призыв был совершен в тот же день, когда в Москве был введен режим обязательной самоизоляции. В качестве аргумента о том, что посещение храма не является обязательным условием для спасения души, он привел пример Марии Египетской, как святой, которая долгое время обходилась без причастия. Согласно житию, эта святая не смогла войти в Храм Гроба Господня из-за того, что до этого была блудницей, и только после молитвы в притворе, она смогла достаточно очиститься. Интересно, что для примера была выбрана именно святая, в житии которой есть противопоставление чистоты и нечистоты, а не любой другой святой пустынник. Таким образом, в этой проповеди отказ от посещения храмов представлен как испытание, которое необходимо пройти верующим во время сложной ситуации во всем мире. Ценность причастия при этом не отрицается. Это выступление утверждает авторитет медицинского режима, но делает это максимально мягко, не противореча никаким богословским идеям, а наоборот, ища в них подтверждение. В самом начале эпидемии Патриарх не говорил о природе болезни и не пытался найти причин ее возникновения. Позже, в декабре 2020 года он высказался о том, что вирус — это «звонок, сигнал от самого Господа», который был дан людям для того, чтобы они задумались[3]. Выступления Патриарха Кирилла совпадали с официальной государственной позицией и представляли собой рекомендации по воздержанию от посещения храма и причастия. Аргументация сводилась главным образом к смирению, человеколюбию и сплочению верующих пред общими трудностями, что по-своему является отделением своей группы от остальных.

Настоятели приходов по-разному отреагировали на этот призыв. Среди них оказались сторонники и противники нового режима, которые по-разному объясняли принятие либо отказ от правил, почти всегда находя богословские аргументы для своей позиции.

---

[1] Поток к мощам Иоанна Крестителя в Петербурге ослаб из-за коронавируса. URL: https://ria.ru/20200317/1568753215.html (дата обращения 23.02.2021).

[2] Патриарх Кирилл призвал верующих соблюдать все предписания властей и молиться дома. URL: https://tass.ru/obschestvo/8108471 (дата обращения 23.02.2021).

[3] Патриарх Кирилл назвал COVID-19 "сигналом от Господа" и "последним звонком". URL: https://www.m24.ru/news/religiya/08102020/136197 (дата обращения 23.02.2021).

Митрополит Иларион (Алфеев) объявил о том, что в его храме таинство причащения доступно только для тех людей, которые ранее договорились о совершении причастия, у которых на это есть особая причина, таким образом, не разрешив и не отменив проведение причастия в храме. Он же высказался о возможности послабления Великого поста для заболевших[1]. Это решение — не полное согласие с медицинскими рекомендациями, не полное признание их, но попытка найти компромисс. Митрополит Илларион предлагает не отказ от причастия, но его ограничение, которое с точки зрения медицины по-прежнему остается потенциально опасным, если среди причащающихся есть носители вируса, но эта опасность не проговаривается как значимая.

Были священники, которые прямо высказывались о том, что причастие может стать причиной заражения. Священник Дмитрий Готовкин настаивал на том, что не существует церковного догмата о том, что болезни не переносятся при причастии, а значит любой человек может заразиться и причастие надо ограничить[2]. Тем самым он лишает причастие физической чистоты с помощью богословских аргументов, оставляя только символическую чистоту.

Андрей Кураев, в тот момент еще не запрещенный в служении, сторонник введения ограничений, в своей аргументации ссылается на толкование Пидалиона на 28 правило Шестого Вселенского Собора. Там говорится, о том, что раньше причастие больных с помощью виноградины (частицы помещались внутрь виноградины как в индивидуальную оболочку), не подходит, потому что так происходит смешение сакральной и профанной пищи. Поэтому вместо «одноразовой посуды» предлагается использовать метод стерилизации имеющейся посуды. Т.е., по мнению А. Кураева, этот отрывок — свидетельство того, что церковь и раньше боролась с распространением вирусов и инфекций, а значит, должна делать это и сейчас[3]. В этом аргументе предлагается механическое решение проблемы, основанное на традиции, без оценки чистоты ритуала причастия.

Основная аргументация против изменений в проведении причастия заключается в том, что причастие по своей природе является чистой субстанцией, потому что в нем присутствует Господь, а значит, не может нести никакой опасности для тех, кто его принимает. Более того, в момент кризиса опасность несет отказ от причастия.

Так, к примеру, скептически к нововведению отнесся московский священник-блогер Георгий Максимов. В статье «Приходящего ко мне не изгоню вон» он высказал свое мнение о том, почему запрет причастия в

---

[1] Митрополит Иларион призвал верующих не бояться причащаться из-за коронавируса URL: https://tass.ru/obschestvo/8006699 (дата обращения 23.02.2021).

[2] Коронавирус и причастие. Почему очищение лжицы ради каждого стало проблемой. URL: https://www.pravmir.ru/koronavirus-i-prichastie-pochemu-ochishhenie-lzhiczy-radi-kazhdogo-stalo-problemoj/ (дата обращения 23.02.2021).

[3] Причастие во время чумы. Преп. Никодим Святогорец против московского Синода. URL: https://diak-kuraev.livejournal.com/2778840.html (дата обращения 23.02.2021).

храмах не является выполнением слов патриарха. В этой статье высказывается мнения, что действия, которые не запрещены напрямую, на самом деле разрешены. Если Патриарх не выпускает распоряжения закрыть все храмы, значит, нет запрета их посещать, если двери храма открыты, они открыты для людей[1]. Это мнение — не радикальное отрицание медицинского режима, а призыв к тому, чтобы не осуждать никого в его решении. При этом Г. Максимов ничего не говорит о санитарной обработке лжицы.

С другой стороны, приводятся исторические аргументы о том, что больных причащали и ранее, и это только способствовало выздоровлению. Сотрудник Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ иеромонах Геннадий (Войтишко): «Церковь не может жить без Литургии, без Евхаристии... Я совершенно не понимаю, как можно прекратить ее совершение даже под предлогом вируса»[2]. В этом высказывании ритуальная чистота причастия не подлежит сомнению и ставится выше медицинской.

Кроме того, об изменении правил причастия и невозможности заразиться таким образом скептически высказывался священник Николай Бабкин. Он не отрицает санитарной обработки лжицы, но не с противовирусными мерами, а для того, чтобы показать готовность церкви выполнять санитарные нормы, после чего храмы не закроют из-за нарушения предписаний. По его мнению, к этому требованию следует относится точно так же, как к пожарной сигнализации в храме. При том, что само причастие безопасно, потому что «в Чаше Жизни эти условия неблагоприятны для развития болезни»[3]. В этом случае мы видим компромисс, в котором символическая чистота признается, но необходимость соблюдения медицинской чистоты обусловлена желанием избежать конфликта.

Таким образом, мы видим следующие варианты причастия в период эпидемии:

– Причащать как раньше;
– Причащать без изменений, но ограниченный круг лиц;
– Причащать с изменениями из-за необходимости выполнения правил;
– Причащать с изменениями из-за опасности придачи вируса;
– Не причащать.

В пользу каждого из вариантов привозятся не только богословские, но и исторические, этические и логические аргументы. Участники дискуссии изначально имеют некоторую точку зрения и используют любые доступные аргументы для ее обоснования. При этом сторонники и противники причастия используют в полемике категории милосердия и любви к

[1] URL: Священник Георгий Максимов об антицерковной проповеди митрополита Илариона (Алфеева). http://www.blagogon.ru/news/697/print (дата обращения 23.02.2021).

[2] URL: Синодальный отдел религиозного образования и катехизации проведет вебинар, посвященный практическим рекомендациям по основам приходского просвещения. http://www.patriarchia.ru/db/text/5689894.html (дата обращения 23.02.2021).

[3] URL: Коронавирус и причастие. Почему очищение лжицы ради каждого стало проблемой. https://www.pravmir.ru/koronavirus-i-prichastie-pochemu-ochishhenie-lzhiczy-radi-kazhdogo-stalo-problemoj/ (дата обращения 23.02.2021).

человеку. Эти категории применяются в обоих случаях: милосердие как проведение причастия для того, кто в нем нуждается, и милосердие как забота о ближних и отказ от посещения церкви с целью снижения риска заражения. Все участники дискуссии воспринимают причастие как высшую ценность, но для одних временный отказ от нее возможен, потому что означает смирение и готовность идти на жертву ради других, а для других этот отказ неприемлем.

Выводы

В ситуации с причастием больных коронавирусом мы видим столкновение нескольких восприятий режима чистоты, каждое из которых по-своему постулирует допустимые и недопустимые действия. С одной стороны, это медицинская чистота, апеллирующая к научным исследованиям, которая, однако, не всегда одинаково и в полной мере выполняется и, более того, не имеет под собой единого основания. Кроме того, официальные предписания относительно пандемии, существующие в России, не всегда совпадали с мнением медиков и несколько раз менялись с марта 2020 года. Большое количество спорных и неоднозначных моментов создало образ медицинской логики как нестабильной, что могло вызвать ее неприятие среди тех или иных церковных деятелей. Согласно восприятию медицинской чистоты считается, что от вируса защищает специальный костюм, отсутствие контакта с зараженными, санитарная обработка поверхностей. С другой стороны, это церковное восприятие, которое опирается на богословские тексты и мнение авторитетных церковных деятелей. Оба режима так или иначе стремятся к прагматичности — обеспечению безопасности всех участников коммуникации доступными и понятными для себя способами и к человеколюбию — получение людьми в трудной ситуации болезни того, что им необходимо.

В действительности, несмотря на то, что при первом взгляде кажется, что существуют две системы ценностей, которые находятся в противоречии друг с другом, мы видим среди формальных приверженцев той или иной логики есть сторонники разных практик. Вместо четкого разграничения разных точек зрения происходит многократная смена позиций, обусловленная в том числе внутренними противоречиями.

В ситуации причастия на дому во время эпидемии мы видим постоянное пересматривание категорий священного, чистого и прагматичного. Для представителей церкви причастие может быть святым и чистым, но не всегда бывает прагматичным, т.е. соответствующим общим представлениям о правильности. С точки зрения медицинских работников, неважной является категория святости при том, что чистота и прагматичность обязательны. При этом в медицинской системе возможен компромисс — проведение причастия с выполнением всех обязательных требований.

В высказываниях представителей церкви присутствует мысль том, что церковь может не выполнять правила гигиенических норм, потому что все,

что происходит в ней, происходит как бы в другом пространстве и по другим законам, и выполнение правил нужно для снижения конфликта, а не потому, что от этих действий будет видимый результат.

Описанное противоречие существовало и раньше, но в случае четких правил, появившихся с введением режима пандемии, обострилось. Еще одна причина негативного восприятия указаний заключается в том, что в этом случае институт государства и институт медицины вмешиваются в происходящее внутри института церкви, причем сразу в наиболее символически значимое действие. Для тех, кто высказывался против такого вмешательства, важно отстоять автономность церкви и заявить о том, что внутри нее существуют свои понятия о чистоте, здоровье и человеческих взаимоотношениях. Сторонники же нововведений наоборот говорят о необходимости христианского смирения в трудной ситуации и, с их точки зрения, именно это характеризует их как настоящих представителей своей конфессии.

Литература

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс-Ц-Кучково поле, 2000. 288 с.

Калашников Р. Причастие во время карантина: проводить нельзя отменить: где поставить запятую? // *Богомыслие: литературно-богословский альманах*. 2020. №. 26. С. 107-122.

Крихтова Т. М. "Господь на первом этаже": православные часовни в пространстве медицинских учреждений // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2019. №. 17. С. 61-75.

Лункин Р. Н. Механизмы религиозной реакции на пандемию коронавируса // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. №. 2. С. 104-109.

Лункин Р. Н. Социально-политические последствия пандемии для Русской православной церкви: раскрытие внутреннего потенциала гражданской активности и социального служения // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2020. Т. 22. №. 4. С. 547-558.

Петров А. В. Витальная антиномия религиозного сознания: «память смертная» против «живота вечного» // *Религиозная ситуация в российских регионах*. 2020. С. 49-56.

Руди А. Ш. Рациональное и иррациональное в современной религиозности // *Религиозная ситуация в российских регионах*. 2020. С. 43-65.

Чернов В. В., Великанов П. Евхаристия в условиях карантина: опыт Англиканских церквей // *Богословский вестник*. 2020. Т. 37. №. 2. С. 107-122.

Языкова В. Е. Католическая церковь в Италии в условиях пандемии коронавируса // *Современная Европа*. 2020. №. 4. С. 165-175.

Bentzen J. In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic. // *CEPR Discussion Paper*. 2020. No DP14824.

Chorus C., Pudane B., Mouter N., Campbell D.. Taboo trade-off aversion: A discrete choice model and empirical analysis // *Journal of Choice Modelling*. 2018. Vol. 27. P. 37-49.

De Vos G. A. The dangers of pure theory in social anthropology // Ethos. 1975. Т. 3. №. 1. С. 77-91.

Helgeson V. S. Relation of agency and communion to well-being: Evidence and potential explanations // *Psychological bulletin*. 1994. Vol. 116. №. 3. P. 412-422.

Herzfeld M. Purity and power: Anthropology from colonialism to the global hierarchy of value //Reviews in Anthropology. 2010. Т. 39. №. 4. С. 288-312.

James A. et al. High COVID-19 attack rate among attendees at events at a church — Arkansas, March 2020. 2020.

Laslo E. S. Purity and Impurity in Judaism. Taboo Foods and the Kashrut Laws // *Studia Judaica*. 2017. Vol. 22. №. 1. P. 137-157.
McGowan A. Communion and Pandemic //Journal of Anglican Studies. 2020. Т. 18. №. 1. С. 2-8.
Spantideas N. COVID-19 and Holy Communion // *Public Health*. 2020. Vol. 187. P. 134-152.

РЕЛИГИЯ И ВЕРА В ОЦЕНКАХ МОЛОДЕЖИ Г. БЕЛГОРОДА

Хареба Н.В.

Аннотация. В статье представлены промежуточные результаты авторского социологического исследования «Отношение молодежи г. Белгорода к религии и религиозности», проведенного на базе лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» Международного Центра социологических исследований кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ». Одним из основных методов социологического исследования являлся массовый опрос молодежи, который был организован в марте. Сбор данных продолжается. По результатам опроса был проведен линейный анализ количественной информации в части отношения молодежи к религии и вере. Выявлено, что в целом молодежь г. Белгорода позитивно относится к религии, религиозности и вере, но в сознании молодежи преобладает негативный имидж Русской Православной Церкви. Кроме того, было выявлено, что религиозная самоидентификация молодежи отличается от реального уровня их религиозности как «комплекса поведенческих практик». Верифицировать уровень религиозности молодежи г. Белгорода позволили уточняющие и проверяющие вопросы, касаемые публичных и приватных религиозных практик молодежи.

Ключевые слова: религия, религиозность, вера, ценности, молодежь.

RELIGION AND FAITH IN THE ASSESSMENTS OF THE YOUTH OF BELGOROD

Khareba N.V.

Abstract. The article presents the interim results of the author's sociological study «The attitude of the youth of Belgorod to religion and religiosity», conducted on the basis of the laboratory «Sociology of Religion, Culture and Communication» of the International Center for Sociological Research of the Department of Sociology and Organization of Work with Youth of the Belgorod National Research University. One of the main methods of sociological research was a mass survey of young people, which was organized in March. Data collection continues. According to the results of the survey, a linear analysis of quantitative information was carried out in terms of the attitude of young people to religion and faith. It was revealed that in general, the youth of Belgorod have a

positive attitude to religion, religiosity and faith, but the negative image of the Russian Orthodox Church prevails in the minds of young people. In addition, it was revealed that the religious self-identification of young people differs from the real level of their religiosity as a «complex of behavioral practices». To verify the level of religiosity of young people in the city of Belgorod allowed clarifying and verifying questions concerning public and private religious practices of young people.

Keywords: religion, religiosity, faith, values, youth.

Процесс секуляризации, доминировавший в нашей стране долгое время, привел к возникновению в ней новой религиозной ситуации: он повлек за собой не ликвидацию религии, а изменение ее структуры и роли. Несмотря на то, что изучение религиозности россиян на основе массовых социологических опросов началось в конце 80-х годов, исследование отношения общества, молодежи в частности, к религии и религиозности не теряет своей актуальности и в наши дни и обусловлено трансформацией института религии в постсекулярном обществе.

Исследовательской группой лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» Международного Центра социологических исследований НИУ «БелГУ» (руководитель — С. Д. Лебедев, исполнитель — Н. В. Хареба) в марте 2021 года было инициировано социологическое исследование «Отношение молодежи г. Белгорода к религии и религиозности». Для изучения отношения молодежи г. Белгорода к религии и религиозности было использовано три эмпирических метода исследования: массовый опрос молодежи, интервью с молодежью, экспертное интервью. в статье представлены избранные результаты статистического анализа данных массового опроса (online-калькулятор выборки; генеральная совокупность молодежь г. Белгорода — 107945 человек[1]).

В опросе приняли участие 383 респондента. По национальному признаку 87,2% опрошенных отнесли себя к русским, 5,1% — к украинцам, 2,6% — к арабам. На вопрос «К какой национальности Вы себя относите?» встречались и такие варианты ответа, как «к гражданину мира».

Мы попросили молодых людей выбрать наиболее важные для них ценности. Выбирать можно было не более трех вариантов ответа. Самыми главными ценностями в жизни опрошенной молодежи являются: здоровье (65,5% молодежи выбрали эту ценность, как наиболее важную), семья (68,4%), финансовое благополучие (39,9%). Религиозная вера в системе ценностей не играет важную роль, лишь для 11,2% молодежи она является наиболее значимой.

По принадлежности к вере молодые люди разделились на тех, кто считает себя верующим человеком (58,2% опрошенных), кто колеблется между верой и неверием (11,7% опрошенных), а также атеистов (16,2%). На вопрос «Что для Вас значит вера?» большинство респондентов затруднилось

[1]Статистическая информация Белгородстата.

дать ответ. Из предложенных вариантов ответа чаще всего молодые люди выбирали такие, как «Помощь в трудных ситуациях», «Смысл жизни».

По конфессиональному признаку опрошенная нами молодежь в основном отнесла себя к православным верующим (56,1% опрошенных). 3,9% респондентов считают себя верующими, но отнести себя к какой-то определенной конфессии не могут.

Исследования религиозности населения и отношения его к религии проводят многие крупные социологические организации. По данным исследования «О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны», проведенным Фондом «Общественное мнение» (далее — ФОМ) в марте 2020 года, верующими считали себя 73% респондентов, 63% из которых отнесли себя к православным верующим[1]. По данным опроса, проведенного Всероссийским центром изучения общественного мнения (далее — ВЦИОМ) в 2020 году, православными верующими посчитали себя 63% россиян, этот показатель упал по сравнению с предыдущим годом (67% в 2019 году). Отнесли себя к неверующим 24% населения: этот показатель вырос в два раза по сравнению с 2019 годом. Среди молодых людей в возрасте от 18 до 30 лет указанные показатели выше, чем в целом по населению: 54% «православных», 30% «неверующих»[2]. Левада-Центр также проводит регулярные исследования отношения к религии и религиозности россиян. Одним из последних являлось исследование «Великий пост и религиозность», проведенное в январе-феврале 2020 года[3]. По результатам опроса, среди жителей России доминирует православная религиозная идентичность, которая выражена у 2/3 опрошенных (65%). Неверующими назвали себя 18% опрошенных, 7% россиян причислили себя к атеистам. По результатам самооценки собственной религиозности, «в какой-то мере религиозными» считают себя 42% опрошенных, «очень религиозными» считают себя 9% россиян. Религиозную ситуацию в Белгородской области РФ изучали Е. А. Кублицкая (Институт социально-политических исследований РАН) и С. Д. Лебедев (Международный Центр социологических исследований НИУ «БелГУ»), которыми были проведены мониторинговые исследования в 2016 и 2018 гг. По мнению исследователей, результаты социологических опросов указывают на тот факт, что идентификация религиозной и конфессиональной приверженности не совпадает. Результаты опроса населения показали, что среди православного населения только 74-75% считают себя верующими людьми, 18% определяют себя колеблющимися между верой и неверием, и 5% из группы православных идентифицируют себя с неверующими [Кублицкая, Лебедев, 2019].

---

[1] О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны, 2020 г. URL: https://fom.ru/TSennosti/14371 (дата обращения: 07.03.2021).

[2] Ежемесячное измерение одобрения деятельности общественных институтов, 2020 г. URL: https://wciom.ru/news/ratings/odobrenie_deyatelnosti_obshhestvennyx_institutov/ (дата обращения: 07.03.2021).

[3] Великий пост и религиозность, 2020 г. URL: https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/ (дата обращения: 07.11.2020).

Мы задали респондентам вопрос: «Верите ли Вы в Бога?». В существование Бога верят 54,0% опрошенной молодежи; 12,0%, наоборот, не верят в существовании Бога. 10,4% опрошенных верят в его существование, но иногда испытывают сомнения. Были и те, кто отказался от ответа. Ответы на вопрос «Верите ли Вы в Бога?», по мнению Е. А. Кублицкой и С. Д. Лебедева, не могут быть показателем оценки уровня религиозности населения, а могут лишь рассматриваться в качестве отправной точки для последующего анализа и интерпретации. Причины этого, во-первых, в нечеткости, расплывчатости семантики понятия «вера в Бога» в массовом сознании; во-вторых, в недостаточности одного лишь вторичного по своей природе индикатора для характеристики показателя религиозного сознания; в-третьих, в спорности достаточности одного показателя для характеристики такого сложного и дискуссионного явления, как религиозность [Кублицкая, Лебедев, 2019].

В целях изучения отношения молодежи к религии, мы задали респондентам полузакрытый вопрос на понимание религии «Лично для Вас религия в первую очередь — это…». Для 38,9% опрошенных религия — это «Следование моральным и нравственным нормам»; 33,9% молодежи понимают религию как «Часть мировой культуры и истории»; для 27,4% молодежи религия — это «Личное спасение, общение с Богом»; 27,7% молодежи считают религию «Национальной традицией, верой предков».

Важным для исследования являлось установление уровня и степени религиозности молодежи г. Белгорода. Мы задали респондентам вопрос «Считаете ли Вы себя религиозным человеком? Если да, то насколько?». Больше трети опрошенных (42,6%) считают себя в какой-то мере религиозными, 6,8% молодежи считают себя очень религиозными, 11,5% — малорелигиозными, практически треть молодежи (27,9% опрошенных) не считают себя религиозными. 10,7% молодежи затруднились дать ответ.

По мнению Е. А. Кублицкой и С. Д. Лебедева, «когнитивная самооценка религиозности является слишком слабым признаком, недостаточным для констатации факта религиозности субъекта». Сложившаяся религиозность населения характеризуется устойчивыми проявлениями в поведении человека/группы. К формам таких проявлений относят публичные и приватные религиозные практики. К публичным религиозным практикам относятся религиозные праздники и обряды. Еще один из наиболее распространенных и популярных в социологии религии показателей «институализированной религиозности» — посещение храма (мечети, молитвенного дома) с целью участия в организованном коллективном богослужении. Индикатором здесь выступает частота такого посещения. К приватным религиозным практикам относятся частная (домашняя) молитва; чтение религиозной литературы (священных книг); соблюдение установленных религиозных постов [Кублицкая, Лебедев, 2019].

Верифицировать уровень религиозности позволяют уточняющие и проверяющие вопросы, которые помогают понять, насколько религиозная

самоидентификация является осознанной, подкрепленной определенными действиями.

Рассматривая такую важную переменную, как частота посещения храма, С. Д. Лебедев и В. В. Сухоруков утверждают, что верхней позицией шкалы «воцерковлённости» должно быть «не менее трех раз в месяц» [Лебедев, Сухоруков, 2013]. Мы задали респондентам вопрос, посещают ли они церкви, мечети, синагоги, молитвенные дома и предложили им несколько вариантов ответа. Молодежь г. Белгорода, так как она является в основном православной по результатам опроса, чаще всего выбирала вариант «церковь». Больше трети молодых людей (31,6%) посещает ее один-два раза в год; посещают более двух раз в год, но реже, чем один раз в месяц 19,1% опрошенной молодежи; 33,4% — не посещают ее совсем.

Еще одним показателем религиозности, который мы проверяли, является Таинство причастия. Относительно второй переменной — Таинств исповеди и причастия — С. Д. Лебедев и В. В. Сухоруков делают следующий вывод: шкала от «раз в месяц и чаще» до «никогда в жизни» также не соответствует изучаемому объекту [Лебедев, Сухоруков, 2013]. Мы задали молодежи (верующим христианских конфессий) вопрос «Как часто Вы причащаетесь?». Несмотря на то, что около половины опрошенной молодежи (49,4%) считают себя в той или иной степени религиозными (и в основном христианами), 37,3% респондентов никогда не причащались, 30,8% — причащаются один-два раза в год, 3,1% — причащаются более двух раз в год, но реже, чем один раз в месяц.

Приватные религиозные практики (частная (домашняя) молитва; чтение религиозной литературы (священных книг); соблюдение установленных религиозных постов) также выступают индикаторами, позволяющими выявить реальную религиозность населения. По результатам опроса 68,7% молодежи не соблюдают религиозных постов, 14,4% соблюдают только самые главные посты, 1,8% молодежи соблюдают все посты. Молятся, по результатам опроса, 57,9% респондентов: «молюсь регулярно» — 20,3%, «иногда молюсь» — 18,0%, «редко молюсь» — 19,6 %. Религиозную литературу, священные тексты читают 35,0% молодежи: 27,7% — «иногда читаю», 7,3% — «регулярно читаю». Почти столько же (31,3%) читали такую литературу когда-то. Никогда её не читали 25,1% молодежи.

Соответственно, мы выявили противоречие между уровнем религиозной самоидентификации молодежи и низким уровнем фактической религиозности.

В целях выявления рефлективного отношения к религии, мы задали респондентам вопрос «Как Вы относитесь к публичным проявлениям религиозности в общественных местах вне церкви, мечети, синагога и т.д.? (например, когда в общественных местах кто-то рядом с Вами молится, крестится и т.п.)». Близкое количество респондентов выбрали нейтральное (30,8%) и положительное (39,1%) отношение к публичному проявлению религиозности, «неловко чувствуют себя» при таких проявлениях 23,0% молодежи.

Отдельным блоком вопросов в анкете был блок на отношение молодежи к деятельности РПЦ. Мы задали респондентам вопрос «Одобряете ли Вы деятельность Русской Православной Церкви?». Относительное большинство опрошенных (35,9%) не одобряют деятельность РПЦ. На вопрос «Изменилось ли за последние несколько лет Ваше отношение к РПЦ?» по 33,3% опрошенных отметили варианты ответов «да, изменилось в худшую сторону» и «осталось неизменным», 30,8% затруднились дать ответ на этот вопрос. Также мы задали респондентам вопрос «Как Вы считаете, оказывает ли влияние РПЦ на общественную жизнь страны?». Большинство респондентов (35,9%) считает, что РПЦ оказывает влияние на общественную жизнь, «оказывает слабое влияние» отметили 20,5% молодежи. Некоторые выбирали вариант ответа «Другое» и давали свои ответы: «Творят бардак», «Трясут деньги с людей, ищущих в церкви помощи».

ВЦИОМ также проводит ежемесячные измерения одобрения деятельности общественных институтов. По данным за сентябрь 2020 года деятельность Русской православной церкви одобряют 56% от опрошенных (64,4% в сентябре 2019 года). Индекс одобрения РПЦ (Индекс=Одобрение-Неодобрение) равен 25, и этот показатель «упал» почти в два раза с сентября 2019 года (=42). РПЦ, по мнению 33% респондентов, оказывает влияние на политику российских властей. Среди молодежи от 18 до 30 лет влияние РПЦ на политику видят 41% опрошенных. Негативное влияние РПЦ на общественную жизнь страны видят лишь 14% респондентов, положительное — 36%. Среди молодежи также присутствует больше положительная оценка — 24% опрошенных. Но по мнению трети молодых людей (32%), РПЦ не влияет на общественную жизнь страны[1].

Интерес исследователей к изучению религии и религиозности обусловлен усилением роли последних во всех сферах общественной жизни. Но сложность исследования этих категорий заключается в отсутствии однозначного подхода и унифицированной теоретико-методологической базой исследования. Несмотря на то, что по социолого-религиозной тематике написано много работ, по сей день не утихают споры, проводятся дискуссии, высказываются различные точки зрения о социальной значимости религии и перспективах ее развития. Важным для социологической науки является исследование того, насколько глубоко происходящие изменения в религиозной сфере влияют на сознание молодых людей, на их взгляды и поведение; какое отношение сейчас у молодежи к религии; какое количество молодых людей и на каких основаниях относит себя к верующим, православным, воцерковлённым.

Литература

Великий пост и религиозность, 2020 г. URL: https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/ (дата обращения: 07.11.2020).

[1] Ежемесячное измерение одобрения деятельности общественных институтов, 2020 г. URL: https://wciom.ru/news/ratings/odobrenie_deyatelnosti_obshhestvennyx_institutov/ (дата обращения: 07.03.2021).

Ежемесячное измерение одобрения деятельности общественных институтов, 2020 г. URL: https://wciom.ru/news/ratings/odobrenie_deyatelnosti_obshhestvennyx_institutov/ (дата обращения: 07.03.2021).
Кублицкая Е.А., Лебедев С.Д. Религиозная ситуация в Белгородской области (мониторинговые исследования) // Социально-гуманитарные знания. 2019. № 6. С. 160-180.
Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические Исследования. 2013. № 1. С. 118-126.
О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны, 2020 г. URL: https://fom.ru/TSennosti/14371 (дата обращения: 07.03.2021).

ПРАВОСЛАВНАЯ ЯРМАРКА «УЗОРОЧЬЕ» В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

Шиманская О.К., Широкалова г.С.

Аннотация. В статье проанализированы ответы представителей российских монастырей, заинтересованных в таких мероприятиях, поскольку они могут представить больший набор услуг посетителям: запись на требы, больший выбор святых для заказа треб, фотокопии уникальнейших икон (например Святой Анны, матери Богородицы), продажа продукции насельников религиозного и светского назначения, приглашения на паломничество, рассказы об их истории.

Первый блок вопросов был посвящен мотивам участия в ярмарках, второй — межцерковным связям, третий — религиозной жизни в условиях пандемии. Влияние пандемии на деятельность религиозных организаций оказалось столь же значимым, как и на другие общественные сферы. Поскольку более половины ответивших на наши вопросы участвуют в Нижегородских ярмарках более 5 лет, у них была возможность оценки и сравнения ее работы в условиях, предписывающих строгие санитарно-эпидемиологические правила, необходимость социального дистанцирования и прежнего докризисного периода.

Ключевые слова: православные выставки-ярмарки, РПЦ, пандемия, монастыри.

ORTHODOX FAIR «UZOROCHYE» IN THE CONTEXT OF THE PANDEMIC

Shimanskaya O.K., Shirokalova G.S.

Abstract. The article analyzes the responses of representatives of Russian monasteries interested in such events, since they can provide a larger set of services to visitors: registration for trebas, a larger selection of saints for ordering trebas, photocopies of the most unique icons (for example, St. Anna, Mother of the

Virgin), sales of products of religious and secular residents, invitations to pilgrimage, stories about their history.

The first set of questions was devoted to the motives of participation in fairs, the second-to inter-church relations, the third-to religious life in the context of the pandemic. The impact of the pandemic on the activities of religious organizations was as significant as on other public spheres. Since more than half of those who answered our questions have been participating in Nizhny Novgorod fairs for more than 5 years, they had the opportunity to evaluate and compare its work in conditions that prescribe strict sanitary and epidemiological rules, the need for social distancing and the previous pre-crisis period.

Keywords: Orthodox exhibitions and fairs; ROC; pandemic; monasteries.

Нижегородские православные выставки-ярмарки проводятся три раза в год выставочной компанией «Узорочье» и считаются одними из самых привлекательных для миссионерской, катехизаторской деятельности и экономически успешных для религиозных организаций. Организаторы выставок-ярмарок и гости отмечают большое количество участников, дружелюбность посетителей, заинтересованность Нижегородской митрополии: выставочно-ярмарочные мероприятия включают катехизаторско-просветительские лекции священников, консультирование по разным вопросам. Кроме того, устроители прилагают усилия, чтобы мероприятие было праздником православной и, шире, народной культуры, так как в ходе её работы выступают концертные и творческие коллективы.

Нижегородская ярмарка была объектом социологического изучения в 2005 [Мартынова, Петрова, 2005], 2006 [Мартынова, Петрова, 2007] и 2007 гг. [Мартынова, Петрова, 2010], но исследователей интересовали ее посетители. 2021 год внес коррективы в объект и предмет исследования. Нашими респондентами стали участники выставок-ярмарок, представляющие российские монастыри и храмы, зарубежные церкви. Эмпирические данные получены методами наблюдения, анкетирования и интервьюирования, в том числе глубинного интервью[1]. Респонденты, приезжающие из разных регионов РФ, ближнего и дальнего зарубежья, дают социологический срез жизни православных верующих (клириков и мирян), православной культуры в широком смысле слова. Отметим, что, хотя часть их набирается из жителей Нижнего Новгорода, чтобы не нести затраты на проезд и проживание, практически все они регулярно работают на нижегородских ярмарках и поэтому достаточно информированы о своих работодателях. Экспоненты выставок-ярмарок сочетают миссионерскую, катехизаторскую, проповедническую деятельность со сбором средств на поддержание церковной инфраструктуры и святынь, предлагают посетителям

[1] Среди опрошенных две трети женщины; состоит в браке один из пяти; дети есть у каждого второго, большинство старше 50 лет; три четверти имеют высшее образование; статус в церкви — миряне или послушники, один монах.

покупку треб (заздравные и заупокойные службы), продают разнообразные товары, произведённые в монастырях, на аффилированных с Церковью предприятиях, предоставленные мирянами на её нужды.

Сама форма события — выставка-ярмарка — предполагает приоритет экономических интересов. Несмотря на экономическую помощь государства в виде субсидий, налоговых льгот, грантов, включение культовых сооружений в списки объектов культурного наследия, что обязывает государство выделять средства на их сохранение, и др. планы РПЦ о возрождении дореволюционных культовых сооружений, строительстве новых храмов «шаговой доступности», содержание уже открытых храмов требуют значительных материальных вложений. Обосновываются эти планы рассказами о восстановлении исторической справедливости, которые, как не раз отмечалось, наполнены мифотворчеством [Широкалова, 2012].

Средства, прежде всего, собираются на восстановление, реставрацию ранее существовавшего монастыря и храма на его территории, производство, реставрацию предметов религиозного назначения, иконописи, братский корпус, содержание местночтимых святынь, содержание общеправославных святынь, прилегающий некрополь, строительство нового монастыря, воскресную школу, на дом притча[1]. Например, за счет ярмарок уже к 2010 г. было построено 5 монастырей [Валетова, 2010].

В последние годы, особенно после Архиерейского собора 2011 г., принявшего документ «О принципах организации социальной работы в РПЦ» [О принципах, 2011], активизировалась социальная миссия религиозных организаций, что также требует определенных вложений, финансируемых за счет ярмарки. Респондентами перечислены практикуемые монастырями формы социальной работы: помощь нуждающимся прихожанам, помощь сиротам, пожилым, оставшимся без попечения, инвалидам, не имеющим жилья (одеждой, питанием, поддержанием гигиенических стандартов), лицам с алкогольной зависимостью, лицам, освободившимся из мест заключения, беженцам, лицам с наркотической зависимостью, детским домам, находящимся в больницах, жертвам семейного насилия. Если нуждающимся прихожанам помогают две трети монастырей, то жертвам семейного насилия — примерно четверть.

Социальное служение монастыри осуществляют благодаря добровольным пожертвованиям, частным благотворителям, частным благотворительным фондам, государственным органам социальной защиты и опеки, региональным грантам. Такая иерархия ответов отражает, на наш взгляд, как реальное (экономически значимое) положение вещей, так и доступность информации для респондентов.

Наибольший доход участникам приносит продажа предметов религиозного назначения и заказ треб, значительно меньше — товары повседневного спроса и продукты питания, которые может представить далеко не каждый монастырь.

[1] Здесь и далее ответы ранжированы по степени важности для респондентов.

Посещая Ярмарку, верующие встречаются с единомышленниками, приобщаются к духовным ценностям, интересуются жизнью церкви в других епархиях, узнают новости. Важную функцию ярмарок как «места обмена опытом и производства/воспроизводства индивидуальной и коллективной религиозной идентичности» отмечают и другие исследователи [Идентичность, 2018]. Для участников это значимое праздничное событие, сочетающее духовное с материальным — возможностью купить вещи и продукты.

Общение респондентов с посетителями чаще всего носит духовно-пастырский и терапевтический характер. Многие подходят, чтобы «поговорить, рассказать о своих проблемах, услышать слова поддержки и утешения», получить совет, после чего заказываются требы, предметы, необходимые для православных обрядов, вещи (платки, крестильные рубашки, одежда соответствующего стиля и т.п.), изготовленные по благословлению церкви, травы, бальзамы для лечения недугов, богослужебная литература. В разговоре поднимаются вопросы о жизни монастыря, паломнических поездках, которые, нередко, осуществляются. Важность таких встреч, доверительность возникающих отношений подтверждаются тем, что две трети опрошенных утверждают, что есть посетители, которые приходит к ним на каждую Ярмарку.

Просветительская и терапевтическая функция ярмарок отмечалась и уральскими учеными на ярмарке 2017 г. в Екатеринбурге [Православная, 2018].

Ярмарка позволяет устанавливать и межрегиональные связи между участниками. Они обмениваются информацией о святынях, перенимают формы работы с посетителями, опыт по продвижению продукции, организации стендов, предложению треб, сбору средств. Но чаще всего это общение с соседями, поскольку нанимается один-два продавца, и отлучаться от своего рабочего места у них нет возможностей.

Пандемия наложила отпечаток на взаимоотношения государства и религиозных организаций, скорректировав их политику, деятельность в России и за рубежом [Лункин, 2020; Шиманская, 2020]. Две трети опрошенных заявили, что соблюдался введённый режим запрета на публичные богослужения (государственный, региональный, местный), богослужения проводили в храме с соблюдением санитарно-эпидемиологических норм (дистанцирование, дезинфекция и др.), треть указала на прием треб в режиме онлайн, каждый пятый — на онлайн службы и сокращение социальной работы, каждый десятый — на проведение литургии на прихрамовой территории.

По оценкам респондентов, прежде всего, уменьшилось число паломников, прихожан на службе, сократилась материальная поддержка со стороны прихожан, спонсоров и государства, чаще стали болеть священники.

Произошли изменения и в отношениях между людьми. Более половины заметили, что люди «помогали друг другу добрым словом», треть «оказывала материальную помощь близким», столько же «помогали друг другу

продуктами», «ухаживали за больными», «помогали многодетным семьям и пожилым людям, чем могли», каждый четвертый делился лекарствами. Помощь волонтёров наблюдал один из семи. С другой стороны, половина респондентов отметила сокращение контактов между членами общины: «больше молились дома, соблюдали пост, поскольку не всегда была возможность посещать литургию». Немало было среди знакомых «потерявших работу, оставшихся без поддержки», что вызвало разобщение, одиночество. Никто не отметил надежду на государственную поддержку и получение субсидии.

Высокий уровень образования респондентов оказал влияние на выбор причин стремительного распространения и опасности COVID-19. Более половины указали на несоблюдение санитарно-эпидемиологического режима, каждый третий сослался на неверие граждан в опасность COVID-19, столько же на несовершенство системы здравоохранения. Одновременно воцерковленность и традиционно-консервативное, эсхатологическое мышление участников стала причиной выбора половиной опрошенных варианта «наказание Божие за грехи».

Пандемия спровоцировала появление научных/псевдо/околонаучных объяснений, слухов, мифов, легенд, сплетен… «Мягкий» вопрос, позволяющий не идентифицировать себя, но выявить степень распространенности различных оценок звучал так: «В 2020 г. появилось много мнений о COVID-19. Какие чаще разделяли Ваши прихожане?» Треть назвали сторонников конспирологической теории мирового заговора, цель которого под прикрытием опасности «разобщить людей»; каждый четвертый слышал, что «вакцины будут содержать микрочипы для слежки за людьми», и «коронавирус изобрели для уменьшения населения Земли». Каждый пятый встречал ковид-диссидентов: «коронавирус не опаснее сезонного гриппа», один из трех тех, кто не верит в защитную силу масок и перчаток и, более того, полагает, что «маски приводят к отравлению углекислым газом, болезням легких».

Количественный и качественный социологический опрос экспонентов православной выставки-ярмарки позволяет сделать вывод, что она показательна для получения достоверного представления о внутренней жизни современного православия, соотношения в нём взаимодополняющих процессов обмирщения сакрального и сакрализации мирского пространства в социуме, характерный для современного состояния РПЦ. Выставка-ярмарка приближает церковный мир к имеющимся и потенциальным приверженцам православной религиозной традиции, так как представляет собой своеобразное «окно в мир». Через это «окно» воцерковлённые люди получают возможность катехизации и «продвижения» своих идей в преимущественно секулярном современном обществе, посетители выставки имеют возможность с большей погружённостью или фрагментарно познакомиться с диапазоном разнообразных духовных и светских предложений, исходящих от Церкви.

Литература

Валетова Е. А. Православные выставки-ярмарки — «Новое незабытое старое». По результатам пилотного исследования, проведенного в Москве в марте — мае 2010 года) // http://www.pandia.ru/text/78/179/7566.php: (дата обращения: 20.03.2021).

Идентичность и религиозность участников православной ярмарки: статья в сборнике статей. /А. В. Осинцев, & Е. В. Мельникова //90 лет Викторову Владимиру Петровичу: Материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале», Екатеринбург, 20 октября 2017 года: сборник научных статей и тезисов. Екатеринбург : Деловая книга, 2018. С. 209-212.

Лункин Р.Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет христианское общество: монография/Р.Л. Лункин; Федеральное гос. бюджетное учреждение науки Институт Европы Российской академии наук, Центр по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН. М.: ИЕ РАН: изд-во «Нестор-История», 2020. 504 с.

Мартынова Н.В., Петрова Т. Ю. Социальный портрет посетителей Православной выставки-ярмарки (Результаты социологического исследования, май 2005). Социологический вестник. Н.Новгород, Изд. Гладкова О.В. 2005. № 27. 100 с.

Мартынова Н.В., Петрова Т. Ю. Православная выставка-ярмарка: особенности аудитории и мотивации посещения // Религиоведение. 2008. № 1. С. 123-134.

Мартынова Н. В., Петрова Т. Ю. Основные направления формирования института православной выставки-ярмарки // Религиоведение. 2010.№ 1. С. 125-135.

О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви.// http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения 26.03.2021).

Православная ярмарка как продолжение церковного в светском пространстве / Д. А. Давлетшина, М. В. Жукова, И. Т. Регульский, А. С. Смердова // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу: Материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале», Екатеринбург, 20 октября 2017 года: сборник научных статей и тезисов. Екатеринбург : Деловая книга, 2018. С. 209-212.

Шиманская О.К. Свобода религии или убеждений и безопасность в условиях пандемии // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. С. 87-93.

Широкалова Г.С. РПЦ как фактор формирования исторического сознания// Социология в системе научного управления [Электронный ресурс]: Материалы IV Всероссийского социологического конгресса / ИС РАН, ИСПИ РАН, РГСУ. М.: ИС РАН, 2012. С. 799-800. 1 CD ROM. https://www.isras.ru/publ.html?id=2401 (дата обращения: 20.03.2021).

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА

RELIGION AND POLITICS

КИТАЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ФАЛУНЬГУН В РОССИИ: СУЩНОСТЬ, ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ

Ахмадулина С.З.

Аннотация. В статье представлен анализ сущности и развития китайского движения Фалуньгун (Фалунь Дафа) в России. Выбор обусловлен несколькими причинами. Во-первых, в существующей немногочисленной философско-религиоведческой литературе, посвященной данному движению, оно рассматривается как религиозное, однако не все положения Фалуньгун можно оценивать как религиозные. Сами последователи утверждают об отсутствии религиозной подоплёки, основанием для этого служит их основная цель — физическое совершенствование, самосовершенствование личности, избавление от болезней, психологических проблем. Во-вторых, отрицая религиозную сущность своей организации, последователи пытаются в своих работах доказать наличие единственной правящей религии в современном Китае — коммунистической партии. В-третьих, политизация движения, случаи массовых самоубийств последователей движения вызывают определенные опасения относительно методов их деятельности. Анализ развития Фалуньгун на территории России значим как в теоретическом, так и практическом плане — осмысления современного состояния и перспектив взаимоотношений России и Китая. Находясь под строгим запретом в Китае, в России представители Фалуньгун достаточно активны, однако с текущего года некоторые общественные организации движения признаны нежелательными. Обращение к основе учения, практике Фалуньгун необходимо для понимания его сущности, причин создания, распространения и перспектив дальнейшего развития в России.

Ключевые слова: Фалуньгун, новое религиозное движение, синкретические религии, культ.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, научный проект № 21-011-44156 Миссионерская деятельность РПЦ на территории Внутренней Азии в условиях трансграничья (XVII—XXI вв.)

THE CHINESE FALUN GONG MOVEMENT IN RUSSIA: THE ESSENCE, CAUSES, AND HISTORY OF ITS DEVELOPMENT

Akhmadulina S.Z.

Abstract. The article presents an analysis of the essence and development of the Chinese Falun Gong movement (Falun Dafa) in Russia. There are several reasons for this choice. First, in the existing few philosophical and religious literature devoted to this movement, it is considered as religious, but not all the provisions of Falun Gong can be assessed as religious. The followers themselves claim that there is no religious background, the basis for this is their main goal-physical improvement, self-improvement of the individual, getting rid of diseases and psychological problems. Secondly, by denying the religious nature of their organization, followers try to prove in their works the existence of the only ruling religion in modern China — the Communist party. Third, the politicization of the movement and cases of mass suicides of its followers raise certain concerns about the methods of their activities. Analysis of the development of the Falun Gong movement in Russia is relevant not only in a purely theoretical aspect. This topic is significant in terms of understanding the current state and prospects of interstate relations between Russia and China. It is known that today in China the movement is called a sect and is banned, in Russia Falun Gong actively promote their teachings, but since this year, some public organizations of the movement have been recognized as undesirable. The study of the faith and practice of the organization in question is important for an adequate understanding of this movement, the causes of its origin, spread, and prospects for further development in Russia.

Keywords: Falun Gong, new religious movement, syncretic religions, cult.

Религиозная география современной России представлена большим количеством различных по своим направлениям религиозных систем, как отечественного, так и иностранного происхождения. На фоне глобализации, стирания границ, определенной «духовной экспансии» Запада и Востока в Россию важной задачей становится выявление механизмов воздействия иных религиозных практик на российскую ментальность. Республика Бурятия как российский сегмент Внутренней Азии демонстрирует наибольший интерес к духовному и культурному наследию стран Востока.

Вторая половина XX века в истории российского государства — эпоха религиозного подъема, возрождения традиционных религиозных представлений, обращение к вере предков, при этом у определенной части общества сохраняется атеистическое мировоззрение. В этот же период возникают и получают широкое распространение новые религиозные движения, которые не были связаны с российскими культурно-историческими традициями. Среди многообразных религиозных новаций особую группу составили движения, направленные на духовно-нравственное и физическое самосовершенствования человека. В большинстве своем

подобные направления были связаны с определенной религией, религиозными и культурными традициями страны, где они возникли. В качестве объекта исследования мы выбрали китайское движение Фалуньгун или Фалунь Дафа. Выбор обусловлен несколькими причинами. Во-первых, в существующей немногочисленной философско-религиоведческой литературе, посвященной данному движению, оно рассматривается как религиозное, однако не все положения Фалуньгун можно оценивать как религиозные. Сами последователи утверждают об отсутствии религиозной подоплёки, основанием для этого служит их основная цель — избавление от болезней, психологических проблем, физическое совершенствование, самосовершенствование личности. Во-вторых, отрицая религиозную сущность своей организации, последователи пытаются в своих работах доказать наличие единственной правящей религии в современном Китае — коммунистической партии. В-третьих, политизация движения, случаи массовых самоубийств последователей движения вызывают определенные опасения относительно методов их деятельности.

С завершением «культурной революции» и началом периода реформирования Китая в стране отмечен рост религиозных настроений через возрождение традиционных духовных ценностей буддизма, даосизма, конфуцианства, народных верований и иных религиозных комплексов. Однако определенная часть населения все более пристальное внимание уделяла законодательно не закрепленным синкретическим религиям и народным верованиям, которые в последующем выступили серьезной политической оппозиционной силой коммунистическому режиму страны.

Современный политический режим надеется, что религии будут политически активны для продвижения своих целей, таких как распространение за рубежом образа мягкой силы Китая, сбор средств для благотворительной деятельности внутри Китая или поддержка государственной «патриотической» повестки дня. Действия КПК свидетельствуют о том, что она не считает все религии одинаково ценными для достижения своих политических целей, поскольку она по-прежнему проводит различие между официальными и запрещенными религиями [10, p. 185].

Фалуньгун (Фалунь Дафа), по определению некоторых российских ученых, — это новое религиозное движение [9, с. 150-155; 13, с. 50-57; 15, с. 267-271], по мнению сторонников движения, не является религией (отсутствует церковная организация, объекты религиозного поклонения, священники и др.), а представляет собой древнюю форму цигун, включающую в себя метод совершенствования души и тела, а также учение о происхождении человека, возникновении жизни и о строении вселенной [6].

Рассматриваемое движение официально оформилось в КНР в 1990-е гг., изначально в форме цигун — синтеза различных оздоровительных практик. Однако популярность практики не только в Китае, но и за его пределами способствовала трансформации в движение с религиозно-

политическим окрасом. О наличии элементов религиозности, на наш взгляд, свидетельствуют следующие характеристики:

1) Учение Фалуньгун соединяет в себе элементы различных религиозных систем (буддизма, даосизма), народных верований, авторские тексты Ли Хунчжи (книги, аудио и видео, литература).

2) Обожествление Учителя, который выступает в роли живого наставника.

3) Наличие духовной литературы «Чжуань Фалунь» и др.

4) Иерархия похожа на церковную организацию: «Учитель», «консультанты», «великие мастера», «ученики», «практикующие» и др.

5) Культовая практика, состоящая из комплекса физических упражнений, которая, как правило, выполняется под музыку и слова Ли Хунчжи, бесед с практикующими, чтение литературы, возможно другое.

6) Апокалипсические настроения.

7) Религиозная терминология и др [1, с. 183-188].

Противоречия относительно религиозности встречаются в текстах основателя: «У религии есть религиозные формы. А мы здесь проповедуем часть вещей для совершенствования в нашей школе, не принимающей религиозные формы, за исключением учеников-профессионалов, посвятивших себя самосовершенствованию по Фалунь Дафа» [12, с. 84]. Обращая внимание на нерелигиозную форму движения, мы встречаем другие высказывания автора, которые в корне этому противоречат: «Большинство новых религий, возникших в нынешнем столетии, и не только в нынешнем, а и в нескольких предыдущих столетиях, относятся к фальшивым. Великие Просветленные для спасения людей имеют свое Небесное царство, свой собственный Парадиз, находящийся под их ведением. В нашей галактике насчитывается сто с лишним таких раев. Наш Фалунь Дафа также имеет свой Парадиз Фалунь» [12, с. 88]. Таким образом, наличие собственного «рая» последователи не отрицают.

Ли Хунчжи определяет, каким образом ученики должны распространять его учение. «Многие мои ученики почувствуют силу нашего метода практики и захотят распространять его среди родственников и друзей... вам нельзя организовывать курсы и брать за это деньги, как это делаю я» [12, с. 120]. Мотивирует Учитель данную установку необходимостью издания книг, материалов о движении. Следующим требование «нельзя примешивать в Дафа что-то личное. В процессе распространения метода практики, даже если открылось твое небесное око или появились сверхспособности, нельзя объяснять Фалунь Дафа в соответствии с тем, что ты увидел» [12, с. 121]. Данное положение предостерегает учеников прежде всего от того, что на своем иерархическом уровне они далеки от Закона, который проповедует Ли Хунчжи. Также запрещено распространять учение в форме выступлений лидера с докладами о Законе, однако в местах распространения метода практики консультанты могут проводить практические занятия на основе звукозаписи или

видеозаписи Учителя [12, с. 122]. Также ученикам запрещается лечить больных и вносить какие-либо изменения в установленный метод практики.

Относительно пищевых запретов Учитель говорит: «Настоящий самосовершенствующийся залезет в пещеру, не ест и не пьет, что действительно можно назвать отказом от употребления пищи» [12, с. 253].

Совершенствование тела означает коренное изменение молекул человеческого тела, замену состава клеток высокоэнергичным веществом, образуя тело из веществ других пространств. И тогда у этого человека будет вечная молодость. Поэтому Фалунь Дафа является настоящим Законом, позволяющим совершенствовать и душу, и тело [12, с. 325-326].

В свою очередь в работе «Девять комментариев о коммунистической партии» сторонники Фалуньгун пытаются доказать, что не они, а коммунистическая партия Китая соответствует характерным признакам религиозного культа. С начала своего существования она рассматривала марксизм как абсолютную истину. Она набожно поклонялась Марксу как своему духовному богу, призывая людей к борьбе не на жизнь, а на смерть с целью построения «коммунистического рая на земле» [4, с. 162-163].

Политические события в Пекине в апреле 1999 г. связанные с массовыми столкновениями последователей с правительством, продемонстрировали оппозиционность Фалуньгун действующему режиму, что привело к законодательному запрету их деятельности и признанию последователей еретиками. Ли Хунчжи эмигрировал в США, где находится сегодня под защитой правительственных структур, активно использующих организацию Фалуньгун в качестве повода для вторжения во внутренние дела Китая [17, с. 11; 18, с. 1]. Если говорить о России, то Генеральной прокуратурой в июле 2020 г. принято решение о признании нежелательной на территории РФ деятельности иностранных неправительственных организаций, деятельность которых представляет угрозу безопасности страны [3].

Безусловно, особенности возникновения и функционирования религиозных объединений в каждом регионе носят индивидуальный характер, который определяется традициями, культурным наследием, менталитетом его жителей. В этом отношении Республика Бурятия выступает платформой для аккумуляции деятельности зарубежных проповедников из азиатских стран: Китая, Кореи, Монголии — что связано, прежде всего, со слабостью позиций РПЦ, а также историко-культурными и геополитическими особенностями региона. История возникновения и развития движения на территории Республики Бурятия представлена в монографической работе автора [1]. Необходимо отметить, что сегодня последователи Фалуньгун проводят различные мероприятия, в том числе и информационные акции, направленные против репрессивной политики КПК. Ежегодно 13 мая отмечают Всемирный День Фалунь Дафа. В январе 2020 г. на зимнюю встречу Фалуньгун Сибирского и Дальневосточного региона в г. Улан-Удэ приехали из Красноярска, Иркутска, Черемхово, Ангарска. С 26 июня по 16 июля 2019 г. в г. Улан-Удэ прошла

художественная выставка картин «Истина. Доброта. Терпение» [6]. Популярность, которую приобрело движение на территории республики, продолжает сохраняться и приобретает новые формы.

В заключении отметим, что XX век, преимущественно его вторая половина, стал временем расцвета различных религиозных новаций, многие из которых представляют синкретические религиозно-философские движения, направленные на самосовершенствование человека. В условиях глобализационных процессов, стирания границ, агрессивных форм воздействия на общество человек все более стремится к совершенствованию души и тела. Большинство специалистов едины во мнении, что китайское движение Фалуньгун — новое религиозное движение, где светские и религиозные компоненты практически равноценны. Черты религиозности были выделены автором, хотя их можно расширить, углубить. Светские компоненты отражаются в практике физических упражнений, направленных на оздоровление человека. Учитывая непродолжительный период своего существования, отрицание собственной религиозности, политическую оппозиционность существующему коммунистическому режиму Китая, признание нежелательной деятельности некоторых общественных организаций Фалуньгун в России, дальнейшая судьба движения в нашей стране ставится под вопрос.

Литература

Ахмадулина С.З. Правовое регулирование нетрадиционных религий в России. Улан-Удэ, 2019. 280 с.

Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ.: ИФ РАН, Ч.2. 2012. 245 с.

Генеральная прокуратура РФ. Доступ: http://genproc.gov.ru/smi/news/genproc/news-1881108/. Дата обращения: 27.08.2020 г.

Девять комментариев о коммунистической партии. М. 2009. 223 с.

Иваненко С.И. Соотношение светского и религиозного компонентов в идеологии и деятельности движений духовного и физического совершенствования (на материале Центра духовного и физического совершенствования «Фалунь Дафа» в России). М., 2009. 11 с.

Информационный центр Фалунь Дафа. Официальный сайт организации. Доступ: URL http://www.faluninfo.ru/. Дата обращения: 27.08.2020 г.

Книга о проблеме культа Фалуньгун (пер. с кит.) / Китайская ассоциация по изучению культов, пер. с кит. М. Сушко. Киев, 2010. 136 с.

Кобзев А.И., Юркевич А.Г. Ци. // Китайская философия. Энциклопедический словарь. Под ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994, 573 с.

Кухаренко Н.В. Фалуньгун — духовная практика или секта? / Н.В. Кухаренко // Религиоведение. 2002. №4. С. 150-155

Laliberte Andre The Polarization of Religion by the CCP: A Selective Retrieval // Asiatische Studien — Etudes Asiatiques 69. 2015.N0.1. P. 185-211.

Ли Хунчжи Чжуань Фалунь. М., 1999. 339 с.

Ли Хунчжи Фалунь Дафа. М., 2010. 384 с.

Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характера: Справочник / Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник. №1. Белгород, 2002. 446 с.

Пелюх Е.И. Движение «Фалуньгун» в России (по материалам социологического исследования // Религиоведение №4, 2007. С. 50-57.
Рабогошвили А.А. Религиозное движение Фалуньгун в контексте политических отношений КНР и США / А.А. Рабогошвили // Вестник Бурятского госуниверситета. Вып. 9. Улан-Удэ, 2007. С. 267-271
Синкретические религиозные учения: история и современность // Религиоведение. 2002. №4. С. 141-145.
Фалуньгун — культ ненависти: Сборник материалов / Сост. Т.А. Квитковская. — Москва-Таруса: Общественный комитет по правам человека, 2008. 50 с.
Холокост — 2, длящийся 10 лет // «Фалунь Дафа в мире» (2009 год). С. 1-3.
Чжэн И. Зло и вред Фалуньгуна. Пекин, 2007. 72 с.
Экстремизм секты Фалуньгун: сб. материалов. М., 2008. 62 с.

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА КАК ТАБУИРОВАННЫЕ ПРЕДМЕТЫ КОММУНИКАЦИИ

Гриценко А.С., Сухоруков В.В.

Аннотация. Общеизвестен принцип: для того чтобы оставаться в хороших отношениях, никогда не стоит говорить о религии, политике и футболе. Неужели это так? Религия, политика, табу, предмет, коммуникация — каждое из этих слов и в бытовом, и в научном контекстах имеет множество определений. Дефиниция религии основана на духовности, политики — на власти. На теснейшую связь религии и политики обращали внимание многие исследователи. Значит, если один из этих феноменов оказывается табуированным, то такая же участь ждёт и другой: может быть, не сразу и не в такой же степени, но другой феномен тоже пострадает. На микросоциальном уровне человек сначала встречается с политикой, затем — религией, а на макросоциальном — наоборот. Можно предположить некоторую общность политических и религиозных объединений. Косвенные методы вмешательства религии в политику доминируют над прямыми, и так будет продолжаться.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, толерантность, дискурс, этикет.

RELIGION AND POLITICS AS TABOO SUBJECTS OF COMMUNICATION

Gritsenko A.S., Sukhorukov V.V.

Abstract. The following principle is well known: in order to stay on good terms, you should never talk about religion, politics and football. Is it really so? Religion, politics, taboo, subject, communication — each of these words, both in everyday life and in scientific contexts, has many definitions. The definition of religion is based on spirituality, politics — on power. Many researchers drew attention to the closest connection between religion and politics. This means that if

one of these phenomena turns out to be taboo, then the same fate awaits the other: maybe not immediately and not to the same extent, but another phenomenon will also suffer. At the microsocial level, a person first meets with politics, then — with religion, and at the macrosocial level — vice versa. We can assume some commonality of political and religious associations. Indirect methods of religious interference in politics dominate over direct ones, and this will continue.

Keywords: interreligious dialogue, tolerance, discourse, etiquette.

Введение

Общеизвестен принцип: для того чтобы оставаться в хороших отношениях, никогда не стоит говорить о религии, политике и футболе. Все мы это знаем, но насколько мы это соблюдаем в жизни? Почему возник такой принцип? Это нормы этикета? Это совет, основанный на здравом смысле и жизненном опыте?

Неужели и правда для того, чтобы оставаться в хороших отношениях, необходимо избегать обсуждения тем веры и политических убеждений? А как же положительное отношение к открытому заявлению о том, что веруешь? Исповедать веру можно словом или делом, например сотворением крестного знамения при перемещении пешком или на транспорте мимо храма [Фомин 2013]. С одной стороны, такая религиозная практика имеет библейские основания: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5: 16). С другой стороны, в Библии можно найти притчу о мытаре и фарисее (Лк. 18: 9-14) и осуждение показной веры (Мф. 6: 1-6). Где эта грань? И как всё это влияет на душевное спокойствие и равновесие верующего, на его отношения с неверующими, на его политическую деятельность?

Религия, политика, табу, предмет, коммуникация — каждое из этих слов и в бытовом, и в научном контекстах имеет множество определений. Бытовые смыслы можно обнаружить в толковых словарях, а научные — в энциклопедических или иных похожих по гносеологическому статусу. Коммуникация в обществе в значительной мере протекает на бытовом уровне: вряд ли простые люди, разговаривающие друг с другом дома, на работе, в транспорте и т.д., соблюдают языковую точность, свойственную учёным. В тоже время научное рассмотрение какого-либо феномена (а тем более их взаимосвязи) невозможно без обзора более или менее строгих терминологических моментов. Поэтому приведём несколько определений из обоих «миров» и сравним их друг с другом.

Бытовые и научные смыслы

Начнём с религии, у которой следующие бытовые смыслы: «1. Одна из форм общественного сознания — совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), к-рые являются предметом поклонения. 2. Одно из направлений такого общественного сознания. *Мировые религии* (буддизм, ислам,

христианство). 3. перен. Сложившиеся непоколебимые убеждения, безусловная преданность какой-н. идее, принципу, нравственному закону, ценности. *Преклонение перед разумом его р. Любовь к ближнему р. гуманиста*» [Ожегов, Шведова 1998, с. 675]. Относительно научного контекста религии достаточно сказать, что в «Энциклопедическом словаре социологии религии» существует сразу две статьи о религии, которые написали М.Ю. Смирнов и Е.Д. Руткевич. Каждый из этих авторов констатировал, что данный термин многозначен:

– «Единого определения религии, безоговорочно приемлемого всем направлениям мысли, не существует. Принято, однако, выделять наиболее распространенные смыслы, которые вкладываются в понятие религии и позволяют отличать обозначаемое им от науки, искусства, философии, политики, права и пр.» [Энциклопедический словарь… 2017, с. 283].

– «Несмотря на огромное разнообразие теоретических и концептуальных подходов к изучению религии, все они могут занять свое место в континууме, крайние полюса которого составляют прорелигиозная и антирелигиозная перспективы, декларирующие свое отношение к религии, а в центре — «аналитическая» перспектива, к которой относятся ценностно-нейтральные теории, избегающие оценок типа «хорошо» или «плохо», «ложно» или «истинно»» [Энциклопедический словарь… 2017, с. 280].

В качестве предварительного определения А.П. Забияко указал следующий смысл: «Религия — духовная формация, особый тип отношения человека к миру и самому себе, обусловленный представлениями об инобытии как доминирующей по отношению к обыденному существованию реальности» [Энциклопедия религий 2008, с. 1069]. На наш взгляд, в этом определении следовало бы усилить социологический аспект. Более эмпиричной являются другая дефиниция: «Религия (от лат. religio — благочестие, набожность, святыня, предмет культа), мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфич. действия (культ), к-рые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного», т.е. той или иной разновидности сверхъестественного» [Философский энциклопедический… 1983, с. 525]. В любом случае научный и бытовой подходы к религии в целом связаны друг с другом, даже некоторую метафоричность третьего значения из толкового словаря можно усмотреть в концепции «гражданской религии», хотя бытовой подход делает акцент на религиозном сознании, в то время как учёные анализируют и другие элементы религии: поведение (деятельность), отношения, организации.

Не меньшее разнообразие мы обнаруживаем в трактовках политики. На бытовом уровне это слово понимают так: «1. Деятельность органов государственной власти и государственного управления, отражающая общественный строй и экономическую структуру страны, а также деятельность партий и других организаций, общественных группировок, определяемая их интересами и целями. *П. мира. Внешняя, внутренняя п. Финансовая п.* 2. Вопросы и события общественной, государственной жизни.

Текущая п. Интересоваться политикой. 3. Образ действий, направленных на достижение чего-н., определяющих отношения с людьми (разг.). *Хитрая п. у кого-н.*» [Ожегов, Шведова 1998, с. 553]. Что же касается научного контекста политики, то в.А. Дейшле и А.А. Лобжанидзе приводят сразу четыре подхода: этический, антропологический, правовой, институциональный [Дейшле, Лобжанидзе 2012, с. 51-52]. Как утверждает А.А. Мустафин, политика — это «сфера жизнедеятельности общества, связанная с отношениями между социальными группами, по поводу обретения, организации, использования власти и управления социальными процессами» [Мустафин 2012, с. 95]. По мнению авторов «Новейшего политологического словаря», политика — это «деятельность индивидов и социальных групп, связанная с отношениями по поводу завоевания, удержания и использования власти с целью реализации своих интересов» [Погорелый, Фесенко… 2010, с. 184]. Н.М. Сирота полагает, что политика — это «сфера отношений между людьми, возникающих по поводу организации и функционирования власти в обществе» [Сирота 2012, с. 22]. Легко заметить, что политика и на бытовом, и на научном уровнях связана с властью непосредственно или опосредованно через государство. Таким образом, можно констатировать, что научные и бытовые смыслы политики ближе друг к другу, чем религии.

Вероятно, ещё большую близость друг к другу можно наблюдать в случае табу. В толковом словаре приведены следующие значения: «1. В первобытном обществе: запрет, налагаемый на какое-н. действие, слово, предмет, употребление или упоминание к-рых неминуемо карается сверхъестественной силой. 2. перен. Вообще запрет, запрещение. *Наложить т. на что-н.*» [Ожегов, Шведова 1998, с. 786]. О функционировании табу в качестве научного термина можно прочитать следующее: «В различных исследованиях понятие табу (как и ритуал, и обряд) употребляется как широком, так и узком смыслах. В широком смысле табу включает в себя все существующие запреты, а также генетически родственные явления. В узком — это, как правило, лишь частный вид запретов» [Бурдейная 2014, с. 2]. По-видимому, близость смыслов проистекает из того, что слово попало в лингвистический оборот сравнительно поздно: в конце XVIII — начале XIX веков, при этом имело конкретное значение запрета, функционировало поначалу в узком кругу антропологов, и потому люди не успели (в отличие от древних «политики» и «религии», о которых говорили все) расширить употребление этого слова до такой же степени расхождения смыслов, какую можно наблюдать у предыдущих понятий.

Переходя к предмету, процитируем статью о нём из толкового словаря: «1. Всякое материальное явление, вещь. *П. неопределенной формы. П. первой необходимости. П. домашнего обихода. Предметы народного потребления.* 2. чего. Тот (то), на кого (что) направлена мысль, какое-н. действие, объект (во 2 знач.). *П. спора. П. насмешек. П. обожания, любви. П. сочинения.* 3. Наука или раздел науки, круг каких-н. знаний как особая учебная дисциплина. *Учебный п. Успевать по всем предметам.*

Профилирующие предметы в вузе» [Ожегов, Шведова 1998: 580]. Именно второе бытовое значение ближе всего к научному смыслу предмета: «категория, обозначающая нек-рую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеч. деятельности и познания» [Философский энциклопедический… 1983, с. 525].

Наконец, коммуникация в толковом словаре определена следующим образом: «1. Путь сообщения, линия связи (спец.). *Воздушные, водные коммуникации. Подземные коммуникации.* 2. Сообщение, общение (книжн.). *Речь как средство коммуникации. Средства массовой коммуникации (печать, радио, кино, телевидение)*» [Ожегов, Шведова 1998, с. 287]. И вновь, как в случае предмета, второе бытовое значение теснее всего связано с научным уровнем познания: «общение, обмен мыслями, сведениями, идеями и т.д.; передача того или иного содержания от одного сознания (коллективного или индивидуального) к другому посредством знаков, зафиксированных на материальных носителях» [Философский энциклопедический… 1983, с. 269]. Табуирование может происходить путём сознательного, целенаправленного формирования, поддержания и укрепления «информационно-коммуникационных барьеров — устойчивых препятствий, мешающих оптимальному протеканию информационно-коммуникационных процессов (сбора, обработки, накопления, хранения, поиска и распространения информации) в организации, в контурах коммуникации между субъектами управления» [Киданова, Лебедев, Хижняков 2014, с. 241]. Естественно, что понятие информационного-коммуникационного барьера не имеет бытового смысла.

Итак, разные люди могут придерживаться разных позиций относительно смыслового поля каждого из терминов, входящих в заголовок статьи, но в целом между позициями есть пересечения, следовательно, общий разговор возможен. И если учесть напряжённость текущей социальной ситуации, то не только возможен, а даже необходим.

Причины и прогноз

Теперь, условившись о понятиях, следует задаться несколькими вопросами: почему религия и политика стали табуированными предметами коммуникации, каким будет их статус?

На теснейшую связь религии и политики обращали внимание многие исследователи. Сами за себя говорят заголовок и подзаголовок известного труда Б. Спинозы: «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе как вместе со спокойствием государства и самим благочестием» [Спиноза, 1998, с. 3]. Значит, если один из этих феноменов оказывается табуированным, то с другим будет то же самое: может быть, не сразу и не в такой же степени, но связанный феномен тоже постигнет такая же участь. Спиноза, во-первых, делает акцент на вреде, во-вторых, находится в рамках авраамической

традиции. Мы полагаем, что эту ситуацию можно обобщить в обеих направлениях. Во-первых, запрет может быть наложен не только на что-то скверное (греховные действия и мысли), но и, напротив, что-то святое, с чем имеют право взаимодействовать только специально обученные люди, например приготовление святых даров в христианстве, мечеть с Каабой имеют право посещать только мусульмане и т.п. Таким образом, табу может быть как негативным, так и позитивным. Во-вторых, табуирование может происходить в рамках любой религии и даже в относительно светском контексте благодаря так называемой «гражданской религии», попавшей в социологический оборот из эпохи Просвещения: «Словосочетание «гражданская религия» принадлежит, конечно, Руссо» [Белла 2014, с. 168].

Сохранение связи религии и политики подтвердил и раскрыл в социологическом аспекте М.И. Богачёв: «В современной России существует статистически значимая связь между воцерковленностью, операционализируемой через частоту посещения религиозных служб, и партийными предпочтениями православных верующих на федеральных парламентских выборах» [Богачёв 2017, с. 15].

Рассмотрим, как табуирование может происходить на различных уровнях социальной реальности.

На микросоциальном уровне человек сначала познаёт власть (в виде власти родителей над ребёнком), т.е. политикой, затем — религию (в виде попытки понять загадки внешнего и внутреннего мира в условиях отсутствия научной альтернативы). И можно полагать, что родители, как правило, не допускают обсуждение своей власти детьми, т.е. табуируют политику. А затем уже это ведёт к табуированию религии. Это становится более или менее настоятельной рекомендацией из области этикета межличностных взаимоотношений в условиях, когда «в молодёжной среде сложились достаточно устойчивые сегменты, которые можно обозначить как «толерантные» (около 40 %), «интолерантные» (около 30 %), «неопределившиеся» (около 20 %)» [Батанина, Константинова 2012, с. 226]. Религиозный этикет особенно актуален в местах культовой деятельности: «Общими нормами поведения во всех храмах являются лишь следующие: не курить, не распивать спиртные напитки, не шуметь и вести себя уважительно» [Кановская 2016].

Чем заканчиваются разговоры о религии? Это зависит от состава участников коммуникации, их текущего состояния, речевых намерений, контекста и многих других факторов. Участники общения, настроенные мирно, могут если не прийти к какому-то объединяющему выводу, то хотя бы не разругаться. В то же время при наличии цели непременно доказать истинность своей веры (а также следующих из этого практических выводов в части социальной организации какой-либо деятельности, например абортов, или семейного статуса, например многожёнство) конфликтный сценарий разговора весьма вероятен. Как проходит общение между представителями одной конфессии? Помимо предыдущих факторов здесь следует учитывать степень религиозности: более религиозные участники коммуникации могут

осуждающе смотреть на тех, кто не придерживается духовных правил столь же строго, или относиться покровительственно, мол, «я уже прошёл духовный путь, так уж и быть, помогу тебе сделать то же самое», или со страхом, как бы менее религиозный собрат по вере не размыл концентрированную духовность. Как проходит общение между представителями разных конфессий? Это, наверное, самый сложный случай, потому что всегда присутствует опасение, что собеседник будет заниматься миссионерской деятельностью, и желание сделать то же самое в отношении него, разумеется, с целью спасти его душу. Соответственно, на микросоциальном уровне очевиден ответ на вопрос, откуда взялось мнение, что религию не стоит обсуждать и на такие темы лучше не говорить? Из личной практики, из жизненного опыта, когда такие разговоры чаще ведут к конфронтации, чем к взаимопониманию.

На макросоциальном уровне, однако, всё наоборот: сначала идёт религия, затем политика, ведь организовать власть и осуществлять хоть сколько-нибудь эффективное управление возможно только в том обществе, в котором есть консенсус относительно базовых мировоззренческих и аксиологических постулатов, которые не подлежат пересмотру, т.е. табуированы. В противном случае общество рискует столкнуться с деструктивной ролью религии, о которой писали ещё советские религиоведы: «Воздействие религии на политическую жизнь проявляется в том, что она обособляет верующих от неверующих, нередко противопоставляя одних другим» [Великович 1976, с. 38]. В настоящее время тоже можно обнаружить близкие перспективы синтеза данных феноменов: «На современном этапе исторического развития достаточно отчетливо проявились тенденции вовлечения во властные отношения представителей различных религиозных объединений и использование религиозной идеологии в борьбе за достижение, сохранение и поддержание политической власти» [Тощенко 2007, с. 84]. В чём же заключается «сродство» религии и политики, которым обусловлена возможность их сотрудничества вплоть до слияния?

Можно предположить некоторую общность политических и религиозных объединений, которая выражается в следующем (не будем, однако, упускать из внимания и то, что их отличает друг от друга). Во-первых, они целенаправленные (цели, естественно, разные: у политиков — земное благо, у верующих — небесное благо). Во-вторых, они ценностные (опять же, ценности разные: у политиков — власть, у верующих — спасение). Рассмотренные общие параметры с различными вариантами их реализации позволяют объяснить, что тенденция к углублению и расширению взаимодействия в настоящее время ещё не перешла грани огосударствления религии или клерикализации государства. В случае совпадения целей или ценностей эти тенденции проявились бы сильнее. В случае, напротив, отсутствия у какого-то из типов объединений целевого или ценностного параметра взаимодействие было бы ещё слабее, чем сейчас. А пока что остаётся наблюдать за развитием ситуации: «Политическую роль Церкви можно назвать сложносоставным механизмом, в котором выделяются

два полюса — идеологическая декларативная роль православия в сочетании с низкой практической религиозностью и находящаяся в стадии своего начального развития социальная роль РПЦ и религиозных организаций, повторяющая во многом социально-политическую эволюцию церквей Западной Европы» [Лункин 2018, с. 32].

Значит, если объединения двух типов похожи друг на друга, то почему одним можно агитировать, а другим нельзя? Один из соавторов в своё время посчитал, что этой причиной может быть «опасение государства, что политическая страстность и религиозная основательность сольются в единое целое, а это резко усилит общественную нестабильность. Однако данное видение не учитывает, что не только политические объединения могут использовать религиозность в своей борьбе, но и религиозные объединения способны оказать умиротворяющее воздействие на саму политическую борьбу (например, предотвратить использование так называемых «чёрных политических технологий», объявив это небогоугодным делом)» [Сухоруков 2008, с. 22].

Прогнозируя будущее государственно-конфессиональных отношений, будем исходить из логически возможных сценариев и эмпирического опыта, для чего вновь обратимся к советскому наследию: «Вмешательство церкви в политическую жизнь осуществляется прямым и косвенными путями. Церковные иерархи предпочитают воздействовать на политику не прямо, а прибегая к различного рода косвенным средствам, дабы в известной мере оставаться в тени. Этой цели служат такие организации, как клерикальные партии, молодёжные и профессиональные союзы, различного рода объединения интеллигенции. Церковь стремится руководить этими организациями мирян, чтобы проводить свою линию в политической области» [Великович 1976, с. 39]. Религиозных партий и профсоюзов в современной России нет, а вот объединения интеллигенции и молодёжи — есть: Общество православных врачей России имени святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского, Всероссийское православное молодёжное движение. По-видимому, руководящую и направляющую роль в отношении них играют синодальные отделы по церковной благотворительности и социальному служению, по делам молодёжи соответственно. Данные факты укладываются в то же соотношение прямого и косвенного, которое было обнаружено одним из соавторов при исследовании концепций и стратегии национальной безопасности: контент-анализ показал, что «косвенная форма религиозного аспекта всегда в несколько раз превосходит прямую» [Сухоруков 2008, с. 200]. С одной стороны, можно ожидать, что в будущем религия в качестве косвенного фактора будет доминировать над прямым вмешательством духовных лиц во властно-управленческие процессы.

С другой стороны, не следует совершенно игнорировать и непосредственного участия верующих различного ранга в политической жизни общества, которое было отмечено в различных странах и различные эпохи: «Один из важнейших путей воздействия религии на политику —

политические акции церкви, ее прямое обращение к верующим по поводу тех или иных политических событий. К ним, однако, церковные иерархи обращаются все реже и реже. К такого рода акциям относится, например, вмешательство церкви в политическую жизнь периода избирательных кампаний в парламенты и органы местного самоуправления» [Великович 1976, с. 40]. В современной России в периоды электоральных кампаний влияние РПЦ не столь публично заметно, как это бывает в ситуации протестов. Высшее православное духовенство систематически высказывалось отрицательно по поводу несогласованных митингов и в 2012 году [Гундяев 2012; Головкин 2012], и в 2021 году [Батманова 2021; Глава Учкома… 2021].

Заключение

Итак, если люди не хотят рисковать своим социальным статусом, то им следует избегать разговоров о религии и политике. Эти понятия имеют различные, хотя в целом схожие, значения. Религия связана с духовностью, политика — с властью. Всё это табуированные предметы коммуникации, но по разным причинам в зависимости от уровня социальной реальности. На микросоциальном уровне первична политика, на макросоциальном — религия. Безопаснее всего следовать религиозному этикету во избежание конфликтов на мировоззренческой почве. Но как бы люди ни препятствовали взаимодействию государственных структур с религиозными объединениями, оно будет продолжаться и усиливаться.

Литература

Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. М.: Ладомир, 2001. 253 с.

Батанина И.А., Константинова Л.А. Социальная дистанция через призму религиозных установок молодёжи // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. № 2. С. 223-229.

Батманова А. Патриарх Кирилл заявил о кризисе молодого поколения на фоне протестов, 31.01.2021. URL: https://www.rbc.ru/politics/31/01/2021/6016e9b09a794788d227af87 (дата обращения: 25.02.2021).

Белла Р.Н. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 4. С. 162-182.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2010. 1690 с.

Богачёв М.И. Явление дифференцированной воцерковленности православных россиян и его связь с партийными предпочтениями: автореферат дис. … кандидата социологических наук. М.: 2017. 30 с.

Бурдейная Т.Л. Табу в этносоциальном пространстве // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. С. 1-7.

Великович Л.Н. Религия и политика // Религия и церковь в современную эпоху / Редколлегия: Л.Н. Великович, В.И. Гараджа и др. М.: Мысль, 1976. С. 35—54.

Головкин Н.И. (архимандрит Нектарий) Православным людям не следует ходить на оппозиционные митинги, 03.02.2012. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2012/02/03/pravoslavnym_lyudyam_ne_sleduet_hodit_na_oppozicionnye_mitingi/ (дата обращения: 25.02.2021).

Глава Учкома РПЦ прокомментировал несогласованные акции 23 января, 27.01.2021. URL: https://ria.ru/20210127/mitingi-1594864845.html (дата обращения: 25.02.2021).

Гундяев В.М. (патриарх Кирилл) Православные люди не ходят на демонстрации, они молятся, 01.02.2012. URL: https://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-pravoslavnye-lyudi-ne-umeyut-vyxodit-na-demonstracii/ (дата обращения: 25.02.2021).
Дейшле В.А., Лобжанидзе А.А. Политология: терминологический словарь / Под ред. М.Г. Штракса. М.: МАДИ, 2012. 79 с.
Кановская М. Религиозный этикет: как вести себя в православном или католическом храме, синагоге или мечети, 18.03.2016. URL: https://hrliga.com/index.php?module=news&op=view&id=14106 (дата обращения: 25.02.2021).
Киданова А.С., Лебедев С.Д., Хижняков Д.П. Развитие сферы информационного обмена системы государственного управления: проблемные аспекты // Модернизация отечественной системы управления: анализ тенденций и прогноз развития. Материалы Всероссийской научно-практической конференции и XII-XIII Дридзевских чтений (21-22 ноября 2013 г.) / Отв. ред. А.В. Тихонов. М.: Институт социологии РАН. 2014. 548 с. С. 239-242.
Лункин Р.Н. Роль христианских церквей Европы в разрешении социально-политических кризисов: автореферат дис. ... доктора политических наук. М., 2018. 44 с.
Мустафин А.А. Политология: словарь современных терминов и выражений. Ангарск: Изд-во: АГТА, 2012. 168 с.
Мчедлов М.П. Религия и политика // Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России / М.П. Мчедлов. М.: Научная книга, 2005. С. 339-358.
Погорелый Д.Е., Фесенко В.Ю., Филиппов К.В. Новейший политологический словарь. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 318 с.
Нуруллаев А.А., Нуруллаев Ал.А. Религия и политика. Учебное пособие. М.: КМК, 2006. 330 с.
Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. М.: Азбуковник, 1998. 944 с.
Олбрайт М. Религия и мировая политика. М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. 352 с.
Петрунин В.В. Церковь и проблема гражданского неповиновения // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: Коллективная монография. М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. С. 320—334.
Самыгин С.И., Воденко К.В., Нечипуренко В.Н. Религия и политика: Учеб. Пособие. Ростов н/Д: Феникс, 2016. 286 с.
Сирота Н.М. Политология. Классики науки. Термины. Тесты. СПб., 2012. 32 с.
Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. СПб.: Алетейя, 2012. 248 с.
Сморчков А.М. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы и храмы. М.: РГГУ, 2012. 602 с.
Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Мн.: Литература, 1998. 528 с.
Сухоруков В.В. Ограничение участия религиозных объединений в выборах и референдумах // Материалы XI международной конференции «Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования». Ч. 4, 5 / Редакционная коллегия: Грунт Е.В., Комлева Н.А., Кораблева Г.Б., Меренков А.В., Рыбцова Л.Л. Екатеринбург: Минитиполаборатория факультета политологии и социологии УрГУ, 2008. С. 20-22.
Сухоруков В.В. Религиозный аспект стратегии и концепций национальной безопасности РФ // Государство, политика, социум: вызовы и стратегические приоритеты развития. Международная конференция. Екатеринбург. 26 — 27 ноября 2009 г. Сборник статей. Часть 1. / Сост. И.Д. Тургель. Екатеринбург: УрАГС, 2009. С. 197-200.

Тощенко Ж.Т. Теократия как форма взаимодействия религии и власти // Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов и др. М.: Культурная революция, 2007. С. 84-85.
Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. 840 с.
Фомин И. Зачем креститься при виде храма, 25.12.2013. URL: https://foma.ru/zachem-krestitsya-pri-vide-xrama.html (дата обращения: 25.02.2021).
Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М.Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. 508 с.
Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.
Яблоков И.Н. Религия и политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 227.

РОССИЙСКИЙ ЗОРОАСТРИЗМ: ПРОБЛЕМА ПОЯВЛЕНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ

Ковалев В.С.

Аннотация. В настоящей работе рассматриваются некоторые проблемы современного зороастризма в России: проявление интереса к нему и его популяризация в конце XX — начале XXI веков, местонахождение и численность существующих общин, их отношения с индийскими парсами, трудности с переводом книг Авесты, трансформация культа под влиянием государственного законодательства. Ставится вопрос дальнейшего развития зороастризма в России.

Ключевые слова: зороастризм, российское общество, парсы, трансформация культа, богослужебная практика.

RUSSIAN ZOROASTRIANISM: THE PROBLEM OF APPEARANCE AND FORMATION

Kovalev V.S.

Abstract. This article examines some problems of contemporary Zoroastrianism in Russia: rising of interest to it and its popularization in the end of XX - beginning of XXI centuries, the location and size of existing communities, their relationship with the Indian Parsis, difficulties with the translation of the books of the Avesta, the transformation of worship under the influence of state legislation. The question of further development of Zoroastrianism in Russia is raised.

Keywords: Zoroastrianism, Russian society, Parsa, transformation worship, liturgical practice.

Зороастризм, оказавший заметное влияние на становление таких религий, как иудаизм, христианство и ислам, в конце XX века неожиданно нашел своих приверженцев в России.

Интерес к зороастризму как к синтезу магии и источнику идеи об арийском происхождении славян у некоторых граждан современной России появился вполне естественным образом: они стремятся перенять мифологический образ великой нации древних прародителей и тем самым возвеличить себя и свою историю. Сейчас среди ученых разных стран идут дискуссии о том, где появились первые зороастрийцы и кто является полноправным наследником арийского прошлого. Претендуют на этот статус и некоторые российские ученые, пытающиеся использовать эту идею для идеологического объединения народа. Сторонники этой точки зрения ссылаются при этом на данные науки, прежде всего археологии и лингвистики. Согласно их взглядам, Заратуштра жил около 4000 лет назад на Южном Урале и в прикаспийских степях [1, с. 3]. Основанием для такого вывода является, в частности, хранящаяся в Эрмитаже в Санкт-Петербурге крупнейшая в мире коллекция Сасанидского серебра, содержащая экспонаты, найденные археологами в Пермской области. Теперь, считают некоторые ученые, есть серьезные основания полагать, что именно территория нынешней России является исторической родиной зороастризма [3]. Отдельно стоит упомянуть и Аркаим, найденный Геннадием Борисовичем Здановичем в июне 1987 года, что стало одной из сенсаций в мировой археологии. Сейчас в науке все чаще говорят о том, что именно Аркаим и страна городов на Южном Урале заложили фундамент для зороастризма. Отметим также, что существует мнение о том, что Заратуштра родился именно в Аркаиме, или же, наоборот, закончил свой земной путь в его пределах. Соответствуют ли такие суждения исторической реальности — спорный вопрос, но отдельные российские историки и эзотерики настойчиво указывают на эти факты [8; 9; 10].

Впервые зороастрийская община появилась в Санкт-Петербурге. Ее организатором был Иван Николаевич Гантимуров, предки которого были иранцами по происхождению. Его поддерживали иранцы и азербайджанцы, проживавшие в Петербурге, однако идея после 1917 года не получила развития. В настоящее время в России существует две официально зарегистрированные зороастрийские общины: в Санкт-Петербурге и в Москве. Московская община не занимается активной религиозной практикой. По объяснению ее членов, они еще «уточняют свою доктрину» и окончательно «не разобрались в своем учении». Община предъявляет претензии к Павлу Глобе, который как реаниматор зороастризма с начала 80-х годов XX в. не оправдал их надежд и не связал общину с «зарубежными зороастрийскими каналами». Московские зороастрийцы ревностно относятся к своим петербургским единоверцам и сомневаются, что их доктрина буквально совпадет с «питерской».

Павел Глоба сыграл достаточно большую роль в становлении и пропаганде зороастризма и астрологии в России и за рубежом. Печатным

изданием Санкт-Петербургской общины зороастрийцев стал журнал «Митра». Он призван быть связующим звеном между зороастрийскими общинами России, своеобразным рупором общины. Данный зороастрийский журнал — первый и единственный на территории России и СНГ. Так как в настоящее время очень мало литературы, посвященной развитию зороастрийского учения в современном мире, журнал является просто находкой для последователей этой религии и исследователей становления зороастризма в России [7].

Со временем при активном участии П. Глобы были налажены международные связи с единоверцами из Индии, Пакистана, Америки и других стран. О Санкт-Петербургской зороастрийской общине узнали в мире. Уже сразу выявилось неоднозначное отношение парсов к российским зороастрийцам. Одни парсы считают, что зороастрийская религия открыта для всех. Другие же парсы, а их большинство, отрицают возможность существования истинных зороастрийцев в России и обосновывают свою позицию тем, что настоящим зороастрийцем может быть лишь тот, кто родился в семье зороастрийцев [5]. Следовательно, у российских сторонников зороастризма стать признанными ариями шансов нет.

Российские сторонники зороастризма встретились и с другими проблемами. Дело в том, что в обрядовом отношении зороастризм практически не изменился, но он все же был вынужден трансформироваться с учетом требований законодательства тех стран, в которых существуют и возникают религиозные общины [4].

Последователи зороастризма должны были учитывать новые реалии. В XX веке в парсизме активизировали свою деятельность сторонники фундаментализма, встревоженные проникновением элементов христианской религии в зороастризм и его европеизацией в целом. Возникшие проблемы обсуждались на международных конгрессах 1960 и 1978 годов в Иране и Бомбее. На них в основном обсуждалась обрядовая сторона религии. Так, например, в Тегеране реформисты приняли решение о возможности погребения тел умерших в западноевропейской форме. Но, чтобы не осквернять землю и тем самым сохранить как-то традицию, было рекомендовано хоронить тела в гробах в зацементированной яме. Отдельные реформисты уже выступают и за кремацию трупов в электрических печах. Это повлекло сокращение на территории современного Ирана количества «башен молчания» — похоронных сооружений, на вершине которых размещались, согласно обрядной традиции, трупы зороастрийцев, а также снизило накал антирелигиозного противостояния [12]. С этой проблемой столкнулись и российские зороастрийцы. Федеральный закон от 12.01.1996 № 8—ФЗ (ред. от 03.07.2016, с изм. от 19.12.2016) «О погребении и похоронном деле» в статье 3 «Погребение» предусматривает, что погребение умершего осуществляется путем предания тела (останков) умершего земле (захоронение в могилу, склеп), огню (кремация с последующим захоронением урны с прахом), воде (захоронение в воду в порядке, определенном нормативными правовыми актами РФ)» [6, ст. 3]. Поэтому

существование в России так называемых «башен молчания» противоречит закону. Аналогично обстоят дела и с потреблением священного напитка хаомы, содержащего наркотические вещества, который используется в ритуальной практике зороастрийцев.

Другая частная проблема современных зороастрийцев, в том числе и российских — это содержание места семейных богослужений в связи с использованием электричества в быту. Зороастризм больше относится к общинной религии, в ней мало ощущается главенствующая роль церкви и ее иерархии. В современном мире большинство зороастрийцев — это горожане и, подвергаясь влиянию среды, им становится все труднее и труднее сохранять зороастрийское верование и обычаи. В частности, была утеряна сакральность чтения молитв жрецами на древнем пехлевийском языке. В 1888 году была полностью напечатана Ясна и Висперед с ритуальными указаниями, а также огромный том Вендидада большими буквами так, чтобы жрецы могли его легко читать при искусственном освещении во время ночных служб. Таким образом, чтение молитвенных служб больше не стало таинством, был рассекречен профессиональный прием жрецов, которые передавали молитвы из уст в уста [2, с. 4].

У российских зороастрийцев, как и в парсизме в целом, есть большая проблема, связанная с переводом Авесты. На ее основе следует вырабатывать канон, адаптированный к настоящему времени. В России полным переводом Авесты еще никто не занимался. Если перевод на французский язык текста Авесты был сделан полностью в XVIII в., то в России до сих пор Авеста издается только во фрагментах [1, с. 152]. В частности, Санкт-Петербургской общиной переведено с авестийского языка несколько яштов, не переводившихся до настоящего времени на русский язык, часть Ясны, в том числе Хом-Яшт, «Ясна Хаптангхаити» — «Ясна семи глав», которая считается одним из основополагающих текстов. Это один из самых древних текстов, во всяком случае, одного времени с Гатами Заратуштры, приписываемый многими исследователями самому пророку.

Актуальность зороастризма в России остается очень дискуссионным вопросом. Несмотря на оживленный интерес к своему древнему арийскому наследию, близость к бывшим мусульманским советским республикам, где зороастризм существовал или до сих пор существует в виде тайных сект, общин и пережитков верований, жители России относятся нему скептически и с опаской. Целый век в нашей стране господствовал атеизм, и в новую эпоху, когда нет четкой государственной идеологии и притеснения религий, люди с сомнением относятся к спонтанно возникающим различным верованиям.

Конец XX — начало XXI веков ознаменованы активизацией и завоеванием потерянных позиций РПЦ, а также расцветом и широким распространением ислама. РПЦ стремится снова играть весомую роль в жизни российского общества. Она критикует политику покровительства других религиозных течений, несмотря на провозглашенную веротерпимость. Происходит некая «демонизация» образа зороастризма, его

приравнивают к суеверию и чародейству. Да и самой зороастрийской общине не хватает интеллектуальных и материальных возможностей распространять свое учение наравне с вышеупомянутыми религиями.

Не все российские ученые и исследователи поддерживают энтузиазм и оптимистический взгляд на зороастрийскую религию. Некоторые из них разделяют позицию РПЦ по отношению к зороастризму. Примером того является автор послесловия к четвертому изданию книги Мэри Бойс «Зороастрийы, верования, обычаи» И.М. Стеблин-Каменский, который принимал активную роль в переводе книги с английского языка на русский. Он резко критикует зороастризм с точки зрения и историка, и православного человека, отзываясь о восточной религии как о сборнике суеверий, и подчеркивает невозможность ее распространения в России в силу многих причин. Не обходит стороной он и Павла Глобу, критикуя его деятельность и саму Санкт-Петербургскую зороастрийскую общину. И такая позиция, отметим, находит поддержку, причём как и в современных научных кругах, так и в российском обществе в целом [1, с. 352; 5].

Совершенно очевидно, что будущее зороастризма в России имеет спорный характер. Люди уже не мечутся перед выбором ориентира для духовного объединения народа для удовлетворения своих духовных потребностей, и их выбор чаще всего падает на национальные движения и РПЦ. Зороастризм воспринимается как что-то экзотическое, из ряда эзотерики и мистицизма. Эта религия только начинает постепенно приходить в согласие с современными требованиями, она устарела во многих аспектах и трансформируется вместе с общественными институтами.

Рассматривая основные аспекты функционирования зороастризма в современном мире, можно сделать вывод, что эта религия, будучи умеренно-пассивной с VII—X вв., на данном этапе аккумулировала силы и постепенно реабилитируется в провозгласившем веротерпимость и плюрализм убеждений и верований современном демократическом обществе, при этом сталкиваясь с множеством анахронизмов и проблем в силу высокой архаичности своей религии. Он становится идеолого-религиозным элементом в сложной геополитической ситуации на Ближнем Востоке и в социокультурном пространстве России. Порождая анахронизмы и новые социальные явления вроде «русского арийского национализма», это верование актуализируется, что дает почву для дальнейших исследований этой религии на современном этапе.

Литература

1. Бойс М. «Зороастрийцы. Верования и обычаи» // Перевод с английского и примечания И.М. Стеблин-Каменского. Послесл. Э.А. Грантовского. М: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1988. 360 с.
2. Глоба П. Живой огонь. Учение древних ариев. М., 1995.
3. Крупник И. Л. Анализ религиозных оснований российской и иранской цивилизаций // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2011. №1. С. 112-11.
4. Леликов Л. А. «Зороастризм: явление и проблемы» // Локальные и синкретические культы. М: Наука, 1991.

5. Мамедов Азер Агабала-Оглы, Мамедов А.А. Гуманистический ресурс зороастризма в современном мире // Вестник МГУКИ. 2011. С. 25-28.
6. Федеральный закон от 12.01.1996 N 8-ФЗ (ред. от 03.07.2016, с изм. от 19.12.2016) «О погребении и похоронном деле» (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2017) // [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_8919/ (дата обращения: 20.02.2021).
7. Сайт Санкт-Петербургской зороастрийской общины // [Электронный ресурс]. URL: http://zoroastrian.ru
8. Шнирельман В.А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. №14. С. 133-167.
9. Шнирельман В. А. Второе пришествие арийского мифа // Восток. 1998. № 1. С. 89-107.
10. Шнирельман В. А. Эзотерика и расизм // Вестник ОмГУ. 2010. №3. С. 10-14.
11. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007.
12. Foltz R. Zoroastrians in Iran: what future in the homeland // Middle East J. Wash. 2011. Vol. 65, N 1. P. 73-84.

МИФОЛОГИЯ ПРИНЕСЕНИЯ ЖЕРТВЫ ВСЕСОЖЖЕНИЯ: МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ПОЛИТИКОЙ (РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД)

Толмачёв А.В.

Аннотация. Современные мифологические концепции становятся новой исторической реальностью для человека, живущего в реальности глобального общества потребления. Поэтому понимание ситуации с конструированием современных мифов приводит нас к необходимости провести исследование для выявления связи современной мифологии, современных социальных и религиозных конфликтов, а также религиозной политики, внедряющейся в сферу создания новых гражданских религий. Один из таких современных мифов, зародившись в XX веке в среде еврейских политиков, а затем к XXI веку покрывший почти весь мир, — это миф о принесении жертвы всесожжения евреями в период второй мировой войны. Еврейские религиозные лидеры считают холокост третьим разрушением еврейского народа. Они называют его средством наказания соплеменников-иудеев, которые нарушили религиозный закон, так как Господь Бог нацелен на избавление еврейского народа от самых страшных грешников и преступников. Одновременно тема холокоста используется для создания новой всемирной гражданской религии, в которой Крестная жертва Христа подменяется некоей коллективной жертвой богоизбранного еврейского народа. Одним из активных создателей новой всемирной гражданской религии стала иудейская секта «ноахистов».

Ключевые слова: миф, религия, глобализм, сионизм, нацизм, геноцид.

THE MYTHOLOGY OF THE BURNT OFFERING: BETWEEN RELIGION AND POLITICS (A RELIGIOUS PERSPECTIVE)

Tolmachev A.V.

Abstract. Modern mythological concepts are becoming a new historical reality for a person living in the reality of a global consumer society. Therefore, understanding the situation with the construction of modern myths leads us to the need to conduct a study to identify the connection between modern mythology, modern social and religious conflicts, as well as religious policy that is being introduced into the creation of new civil religions. One of these modern myths, which originated in the XX century among Jewish politicians, and then by the XXI century covered almost the entire world, is the myth about the offering of burnt offerings by Jews during the Second World War. Jewish religious leaders consider the Holocaust to be the third destruction of the Jewish people. They call it a means of punishing Jewish fellow tribesmen who violated religious law, since the Lord God is aimed at delivering the Jewish people from the most terrible sinners and criminals. At the same time, the theme of the Holocaust is being used to create a new world civil religion, in which the sacrifice of Christ on the Cross is replaced by a certain collective sacrifice of God's chosen Jewish people. One of the active founders of the new world civil religion was the Jewish sect of the Noahists. A religious and legal analysis of the historical relations between the authorities and the church, as well as the fullness of the concepts of freedom and responsibility in state-church partnership, is carried out.

Keywords: myth, religion, globalism, zionism, nazisn, genocide.

В начале XXI века в человеческом обществе не исчезли военные конфликты даже после страшного опыта мировых войн прошлого века. Наблюдения за разрушением экологического равновесия планеты, за военными изобретениями, за беспомощностью перед вирусной угрозой приводят современного человека к поиску ответов в религиозных идеях и мифотворчестве. В современном обществе постмодерна через конструирование мифов, в первую очередь религиозных, происходит формирование не только религиозных, но и политических идеологий, вплоть до создания новых гражданских религий.

Мифология — особая форма коллективного сознания, целостная картина мира, в которой не разделены элементы научного, практического, религиозного, художественного, интуитивного познания. Современные мифологические концепции становится новой исторической реальностью для человека, живущего в реальности глобального общества потребления. Но в глобальном обществе потребления, построенном на принципах животной эволюции, конфликты не могут исчезнуть, так как эволюционные законы определяют борьбу за выживание при естественном и искусственном отборе. И хотя религиозные идеи формируются, видимо, вне животных эволюционных законов, однако религиозные конфликты существуют и в

наше время [1]. Поэтому понимание ситуации с конструированием современных мифов приводит нас к необходимости выявления связи современной мифологии, современных социальных и религиозных конфликтов, а также религиозной политики, внедряющейся в сферу создания новых гражданских религий.

Один из таких современных мифов, зародившись в XX веке в среде еврейских политиков, а затем к XXI веку покоривший почти весь мир, — это миф о принесении жертвы всесожжения евреями в период второй мировой войны.

Древнегреческое слово «всесожжение» или точнее «принесение жертвы всесожжения» сегодня в средствах массовой информации используется под термином «холокост». Под холокостом понимаются следующие явления в истории человечества:

1) в классическом иудаизме — принесение в жертву через сожжение грешников-евреев;

2) преследование и массовое уничтожение нацистами представителей различных этнических и социальных групп (советских военнопленных, поляков, евреев, цыган, енишей, гомосексуалистов, масонов, безнадёжно больных, душевнобольных, инвалидов, нетрудоспособных и др.) в нацистской Германии;

3) преследование и массовое уничтожение евреев в Германии, на территории союзников и на оккупированных ими территориях во время второй мировой войны;

4) одна из разновидностей геноцида, наряду с геноцидом армян в Османской империи, геноцидом индейцев в Америке, геноцидом бенгальцев в Индии.

Еврейские религиозные лидеры считают холокост третьим разрушением еврейского народа после разрушений Первого и Второго храмов и называют его Шоа (ивр. «бедствие, катастрофа») или Дригер хурбн (идиш «третье разрушение»). Они называют его средством наказания соплеменников-иудеев, которые нарушили религиозный закон, так как Господь Бог нацелен на избавление еврейского народа от самых страшных грешников и преступников. В Торе сказано: «Если кто-нибудь возьмет в жены женщину и её мать, то это — разврат. Пусть предадут огню [всех троих] — и его, и их, чтобы не было среди вас разврата» [2, Ваикра, Кдошим, гл. 20]. В Библии говорится: «Если дочь священника оскверняет себя блудодеянием, то она бесчестит отца своего; огнем должно сжечь ее» [3, Лев. 21: 9]. Поэтому для правоверных иудеев холокост есть сожжение преступников, преступивших божественный закон, и тогда свершается очищение еврейского народа от скверны.

Попробуем разобраться с «третьим разрушением еврейского народа» со стороны не религиозной, а политико-экономической.

С 1933 года, после соглашения правительства А. Гитлера с сионистскими организациями о процессе эмиграции немецких евреев в Палестину и до начала Второй мировой войны из еврейского населения

Германии, насчитывающего около полумиллиона человек, выехало около 400 тысяч. Такое соглашение в еврейских источниках называется «Соглашение Хаавара». Для сионистских орагнизаций задача была в максимально короткие сроки под предлогом будущих гонений на евреев направить поток евреев (желательно обеспеченных) в Палестину, чтобы создать там еврейское государство и получить на финансирование сионистской деятельности деньги от этих же евреев. Лучшего пугала, чем нацистская Германия, трудно было и представить. Для Германии были проблемы экономические: бойкот на импорт из Германии товаров и сильнейший отток капитала из страны, из-за чего в 1931 году был введен запрет на вывоз капитала. В соглашении Хаавара участвовали: министерство экономики Германии, Англо-Палестинский банк в Тель-Авиве, Еврейское Агентство для Палестины, Сионистская Федерация Германии. Условия соглашения были просты:

2) переселяемый еврей должен внести на счет банка 1000—2000 фунтов стерлингов на человека;

на эти деньги компания Хаавара (созданная в Палестине как трастовая) закупает товары в Германии для экспорта в Палестину;

переселенный в Палестину получал от сионистских организаций эквивалентную сумму в палестинских фунтах;

германское правительство забирало половину денег от продажи имущества переселенца, а вторую половину получали сионистские организации.

Для подготовки евреев к непривычной жизни в Палестине правительство Германии разрешило сионистским организациям организовать на территории Германии сеть специальных трудовых лагерей по аналогии кибуцей, где готовящиеся к эмиграции немецкие евреи получали востребованные в Палестине трудовые навыки [4].

По этому соглашению в Палестину для сионистских организаций, принимавших беженцев, было переведено более $ 100 млн (около $ 2 млрд по современному курсу). Сионистские организации получили главное — людей в Палестине. Если в 1931 году еврейское население Палестины составляло 17 % от всех ее жителей, то в 1939 году еврейское население составляло 33 %, а по количеству трудоспособного населения (от 15 до 49 лет) 60 %. Германия стала занимать 1-е место в импорте Палестины [5].

В 1933 году глава Сионистской Федерации Германии Курт Блюменфельд писал региональным сионистским отделениям, что «никогда не было такой возможности для победы идей сионизма, как сегодня» [5]. Авторитет сионистских организаций значительно вырос с приходом Гитлера к власти. XIX съезд Всемирного Сионистского Конгресса одобрил соглашение между сионистами и нацистской Германией.

Негативный опыт советской власти, пытавшейся решить еврейский вопрос путем «советизации евреев», который предусматривал отвлечение евреев от буржуазной деятельности (финансы, торговля, мелкое ремесленничество) и привлечение евреев к производительному физическому труду, показал в 1920 — 1930 гг. силу всемирных сионистских организаций.

Так как крупная промышленность и финансовая система России были разорены, советизация евреев могла быть осуществлена только через превращение евреев в крестьян с передачей им пригодных для земледелия сельскохозяйственных угодий. В августе 1924 г. Президиум ЦИК СССР создал Комитет по земельному устройству трудящихся евреев. Сионистские организации готовы были пойти на создание еврейской области в Крыму. Предложение создать с 1928 года еврейскую автономию и передать им территорию около 4,5 млн га земли на Дальнем Востоке для заселения евреями было торпедировано сионистскими организациями. Из 20 тысяч евреев, переселенных в Биробиджан в 1928 году, к 1934 году осталось только 8 тысяч. Остальные уехали [6].

После реализации соглашения Хаавара нацисты начали планомерный геноцид в отношении оставшихся «экономически не интересных» евреев, наряду с другими социальными группами. Например, с 1934 по 1945 год было принудительно стерилизовано 300 000—400 000 человек (самых разных народов), страдающих слабоумием, шизофренией, аффективными нарушениями, эпилепсией, наследственной глухотой и слепотой, болезнью Гентингтона, тяжёлыми уродствами и тяжёлым алкоголизмом. С 1935 года в Германии начали преследовать гомосексуалистов. Гомосексуальность исправляли тяжёлым физическим трудом в трудовых лагерях и кастрацией. Свидетели Иеговы подвергались преследованиям за отказ от воинской службы, отказ от участия в работах по производству вооружений и отказ от произношения нацистского приветствия. Франкомасоны преследовались как политзаключённые за то, что, по мнению А. Гитлера, масоны попались на удочку евреев и что через масонство евреи якобы опутывают правительственные круги и наиболее влиятельные слои буржуазии в Германии.

Но не все евреи попали в категорию неугодных нацистскому режиму. Вот некоторые высказывания А. Гитлера: «Я не воюю с достойными, уважаемыми евреями, но если еврей работает на большевизм — он наш враг…» и ещё: «…русские же не принадлежат к числу высших рас. Духовный и моральный уровень русского народа потрясающе низок… Восточный колосс созрел для гибели. И конец еврейского владычества в России будет вместе с тем и концом России как государства…» [7].

Геноцид евреев состоял не только в их истреблении, но и создании еврейских гетто (например, Варшавское гетто — около 500 тыс. чел., Львовское гетто — около 400 тыс. чел., Минское гетто — около 100 тыс. чел.), управляемые еврейскими административными органами самоуправления — юденратами («еврейскими советами») и еврейской полицией. Еврейские юденраты активно сотрудничали с немецкими властями. Еврейской полицией руководил один из членов юденрата. Еврейских полицейских вооружали резиновыми дубинками и иногда огнестрельным оружием. Главными задачами еврейской полиции были охрана улиц гетто, входов и выходов из гетто, сбор контрибуций. Иногда еврейские полицейские принимали участие в еврейских массовых

расстрелах (например, в Вильнюсском гетто, в белорусских Ошмянах). А.Н. Игнатьев [7] признает, что без помощи помогающих немцам администраторов-евреев было бы невозможно проведение массового геноцида.

А.Н. Игнатьев сообщает, что впервые «цифра погибших в Освенциме евреев 4 — 4,5 млн прозвучала в газете «Правда» и в сводке «Совинформбюро», а затем эту цифру опубликовали в Большой советской энциклопедии, чего вообще никогда не фигурировало на Нюрнбергском трибунале» [7]. Опираясь на эти советские заметки, израильский писатель Эли Визель ввел в своих книгах термин «холокост» не в религиозном, а в идеологически-политическом смысле.

После создания Всемирной Сионистской организации в конце XIX века в американской прессе стали появляться публикации лидеров этой организации, в которых говорилось о пророчествах, планах и их рассчетах о массовых истреблениях евреев (около 6 млн) в ближайшее время, если те не начнут перебираться в Палестину под руководством и посредничестве Всемирной Сионистской организации. Цифра о планах по скорому уничтожению 6 млн евреев только в 1919 году появлялась неоднократно в американских еврейских газетах, контролируемых сионистами.

Какая польза сегодня для тех, кто раздувает чрезвычайный политико-идеологический миф о холокосте, о сверхстрашных еврейских жертвах, игнорируя или приписывая евреям жертвы других народов СССР и Европы, вместо того чтобы говорить о геноциде евреев? Профессор Нью-Йоркского университета Норман Филькенштейн, родители которого пережили Варшавское гетто и Освенцим, говорит о «…нынешней наглой спекуляции на страданиях евреев…» и обращает внимание, что пропагандистская кампания по холокосту началась после победы Израиля над арабами в 1967 г. «Израиль и холокост стали столпами новой еврейской религии в США, подменившей собой обветшалый Ветхий Завет» [8].

А.Н. Игнатьев сообщает, что «Бывший президент Всемирной сионистской организации Наум Гольдман заявил в своей «Автобиографии» (1971) о необходимости «еврейской солидарности» и что именно «ужасное истребление миллионов евреев нацистами имело своим благотворным результатом пробуждение в умах … этой солидарности»» [7].

Одновременно тема холокоста используется для создания новой всемирной гражданской религии, в которой Крестная жертва Христа подменяется некоей коллективной жертвой «избранного народа», и также речь идёт об иерархии, в которой еврейству отводится главенствующая роль, причём христианству приписывается «антисемитская греховность». Одним из таких активных создателей новой всемирной гражданской религии стала иудейская секта «ноахистов», наиболее активно развернувшая свою деятельность в середине 1980-х годов. Они критикуют классический иудаизм и неповоротливых сионистов. Ноахисты считают, что сионистская программа по созданию государства Израиль уже выполнена и теперь пришло время богоизбранным еврейским ноахистам управлять всем миром через

глобальный финансовый капитал. Для достижения их целей в секту разрешено входить и христианам, и мусульманам, и иным людям, но только на второстепенных ролях. Сегодня многие ноахисты (по некоторым оценкам их насчитывается около 3,5 млн членов) имеют серьезные рычаги политического и финансового управления в мире.

При создании новой гражданской религии обязательно возникнет вопрос о финансовом интересе организаторов. Так вот, по Люксембургскому соглашению, вступившему в силу в марте 1953 года, Германия в течение 14 лет выплатила правительству Израиля 3,5 млрд марок (€ 8 млрд) в качестве «компенсаций» евреям, пострадавшим в годы холокоста. Руководство мощных еврейских организаций: Американский еврейский комитет, Американский еврейский конгресс, Бнай Брит, Джойн и др. — получают 85 % компенсаций для бывших заключённых, а до самих бывших еврейских узников доходит только 15 % этих средств. Н. Филькенштейн сообщает, что еврейские требования компенсаций превратились в рэкет и вымогательство. Вымогают деньги те, кто никогда не был ни в каких концлагерях [8].

Но первой жертвой вымогательств стала Швейцария, так как мировыми еврейскими организациями был пущен слух, что в их банках до сих пор лежат миллиардные счета жертв холокоста. Швейцарцы вынуждены были заплатить сионистским вымогателям. Второй жертвой вымогательств стала Германия, которой мировые сионистские организации предъявили претензию за использование принудительного еврейского труда. С 2014 г. по 2017 г. Германия перечислила € 772 млн различным сионистским организациям, курирущих тему холокоста. Кроме этого с 2011 г. по 2020 г. Германию заставили к «компенсациям» выплачивать «дополнительные пенсии» жертвам холокоста на сумму € 650 млн. Польшу сионистские организации принудили вернуть всё имущество и оплатить потерянное имущество, которое когда-то принадлежало польским евреям. Очередь сионистских вымогателей подошла к Белоруссии и Австрии.

По словам Н. Филькенштейна, «нынешняя кампания индустрии холокоста, направленная на то, чтобы от имени «нуждающихся жертв холокоста» выжимать деньги из Европы, низводит в моральном плане их мученичество на уровень игроков, проигравшихся в казино в Монте-Карло» [8].

«Верхушка супербогатой, влиятельной, мощной американской еврейской общины качает деньги из швейцарцев, немцев и американцев, правит Америкой и миром, способствует преступлениям против человечности в Израиле, определяет курс доллара и в то же время поддерживает свой имидж несчастных, обиженных, гонимых с помощью одного простого, но эффективного средства — пропагандистской машины холокоста…» [8].

Мифология в отличие от религиозных доктрин не учит человека строить отношения с божеством и смертью. В мифологическом сознании человека уже заложено знание о божестве и смерти. Мифология помогает

человеку структурировать общественную жизнь. Миф своего рода подобие иконы в христианстве — символическая концентрация веры. Однако миф может быть сконструирован для прагматических политических и экономических целей, для управления конкретным человеком [9]

Можно по-разному объяснять суть сионистской конструкции мифа о холокосте. С позиций Дж. Фрезера, современный миф о холокосте нужен народу для осуществления ритуалов и духовных практик новой еврейской «гражданской религии», предлагаемой еврейской элитой. С точки зрения Б. Малиновского современный миф о холокосте очень функционален и полезен для сохранения традиций в современном еврейском обществе, культурной преемственности и социальной стабильности. С позиций З. Фрейда и К. Юнга современный миф о холокосте как символ, прорвавшись в область бессознательного, поможет контролировать через мифологические запреты подсознание еврея. С точки зрения Э. Дюркгейма современный миф о холокосте как феномен является очень важным для управления современным человеком еврейского общества через «коллективные представления», где «аномические» мифы, предлагаемые правителями, приводят массы людей к несчастному состоянию из-за расхождений между декларируемыми правителями целями развития общества и доступностью достижения таких целей для людских масс. С позиций теории Р. Барта, современный миф о холокосте нужен как часть современной еврейской культуры и как особый язык, с помощью которого осуществляется политическое и экономическое манипулирование как евреями, так и другими народами.

Литература

1. Толмачёв А. В. Мифология глобализма и самоорганизация человека : сборник научных статей. Riga, Latvia, EU: LAP Lambert Academic Publishing, 2021. 96 с. ISBN 978-620-3-30491-6.
2. Тора. / пер. с ивр. Д. Сафонова под ред. А. Графова. М.: Изд-во «Книжники», «Лехаим». 2016. 896 с. ISBN 978-5-9953-0430-2, ISBN 978-5-9003-1028-2.
3. Библия. - М.: Российское библейское общество. 1996. 1312 с. ISBN 585524-037-1.
4. Melka Robert L. Nazi Germany amd the Palestine question // Palestina and Israel in the 19th and 20th centuries. Routledge, 2013. P. 91-288. ISBN 0-1135-1681-48.
5. Nicosia Francis R. Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany. 1st. Cambridge University Press. 2008. 324 p. ISBN 0-5218-8392-X.
6. Максименков Л. в. Еврейский транзит // Коммерсант, Огонёк. 2019. №47. С. 21-24.
7. Игнатьев А. Н. Холокост: вымысел или реальность. М.: Самотёка: МИД «Осознание», 2013. 280 с.
8. Финкельштейн Н. Индустрия холокоста. Кто и как наживается на страданиях евреев. М.: Русский вестник, 2003. 286 с.
9. Толмачёв А. В. Современные мифологические концепции. Источник социальных и религиозных конфликтов, и основа миротворческой деятельности в поместных православных церквях. Riga, Latvia, EU: LAP Lambert Academic Publishing, 2021. 87 с. ISBN 978-620-3-30427-5.

ТРАКТОВКА ЦЕННОСТЕЙ В ОФИЦИАЛЬНЫХ ДОКУМЕНТАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ КАК НОРМАТИВНЫЙ ФОРМАТ ДИСКУРСА О РЕЛИГИИ

Смирнов М.Ю.

Аннотация. Автор анализирует тезаурус основных российских нормативно-правовых актов на предмет формируемого ими ценностного отношения к религии.

Ключевые слова: государственная религиозная политика, государственно-конфессиональные отношения, ценности, нормы, Конституция РФ, нормативно-правовые акты, дискурс о религии.

INTERPRETATION OF VALUES IN OFFICIAL DOCUMENTS OF THE RUSSIAN FEDERATION AS A NORMATIVE FORMAT OF DISCOURSE ON RELIGION

Smirnov M.Yu.

Abstract. The author analyzes the thesaurus of the main Russian normative legal acts for the value attitudes they form towards religion.

Keywords: state religious policy, state-confessional relations, values, norms, the Constitution of the Russian Federation, regulations, discourse about religion.

Официальные декларации аксиологического характера обычно существуют отдельно от реальности, выступая в качестве установок долженствования в соответствие стратегическому направлению государственной политики. И обращение к ним в большинстве случаев либо носит ритуальный характер подтверждения неких основ (мировоззренческих, идеологических, моральных), либо происходит, когда кого-то требуется приструнить (дескать, вы что — против традиционных ценностей? ... наподобие приснопамятного — вы что, против советской власти?). И за возникающей тогда суетой фактически теряются базовые смыслы ценностей, к которым апеллируют, не вникая в их значения, произнося с пафосом на манер заклинания.

Примером стало уже почти ушедшее из публичного обихода взывание к пресловутым «духовным скрепам». Ушедшее, кстати, не в последню очередь в силу полной девальвации этого взывания. Аналогичная ситуация сложилась и вокруг другого, сопряжённого со «скрепами», понятия — «традиционные ценности».

Выступая на первом пленарном заседании Всемирного русского народного собора 31.10.2013, патриарх Московский и всея Руси Кирилл вполне обоснованно поставил вопрос о значении для общества устойчивой системы ценностей, определяющей мотивацию к социальной солидарности.

По его словам: «Безусловно, люди разных взглядов и убеждений не всегда понимают общественные ценности одинаково. Есть оттенки и нюансы, есть пространство для дискуссии, для диалога. Невозможен, однако, никакой диалог с теми, кто эти ценности грубо принижает, высмеивает, топчет, кто разрушает межнациональный и межрелигиозный мир. Сегодня отрицание ценностей стало одним из самых опасных проявлений сил духовного разрушения. В этой ситуации защита ценностей — это защита нашего духовного суверенитета» [4].

Замечу, что в приведённой программной сентенции религиозного лидера нет апелляции к сугубо религиозным ценностям. И это по-своему оправдано. Да, религиозные организации в России обладают своей конфессиональной аксиологией, в том числе — выраженной в соответствующих документах об основах их социальной позиции (есть такие у православных из РПЦ МП, у протестантских церквей, адвентистов седьмого дня, христиан веры евангельской, лютеран аугсбургского исповедания, российских мусульман и российских иудаистов). Однако участники всех этих религиозных объединений одновременно и прежде всего — граждане Российской Федерации, где кроме религиозных людей есть нерелигиозное население и все граждане находятся в аксиологическом пространстве светского государства и секулярного общества. Поэтому ценностные ориентиры общегражданского свойства не могут быть привязаны к какой-либо религиозной традиции.

Такая постановка проблемы побуждает, прежде всего, определить, что именно в современной России рассматривается в качестве ценностей, каким образом в официальном дискурсе, на уровне документов государственного значения формируется, так сказать, базовый ценностный набор.

Указом Президента РФ от 12.05.2009 № 537 была утверждена **«Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г.»,** разработанная межведомственной рабочей группой Межведомственной комиссии Совета безопасности РФ по проблемам стратегического планирования. Пункт 1.1. документа содержал перечень ***общих ценностей*** в такой формулировке: «Укрепляется общественное согласие на основе общих ценностей — свободы и независимости Российского государства, гуманизма, межнационального мира и единства культур многонационального народа Российской Федерации, уважения семейных традиций, патриотизма» [7].

В июле 2014 г. в текст этой «Стратегии...» был внесён ряд изменений, а в конце 2015 г. документ был существенно переработан и утверждён Указом Президента РФ от 31.12.2015 № 683 **«О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации».** Здесь перечисление ***общих ценностей*** было дано в уточнённой редакции (пункт 11): «Происходит консолидация гражданского общества вокруг общих ценностей, формирующих фундамент государственности, таких как свобода и независимость России, гуманизм, межнациональный мир и согласие,

единство культур многонационального народа Российской Федерации, уважение семейных и конфессиональных традиций, патриотизм».

Наряду с этим, обновленная «Стратегия...» ввела понятие ***традиционные российские духовно-нравственные ценности***, к которым в пункте 78 были отнесены: «приоритет духовного над материальным, защита человеческой жизни, прав и свобод человека, семья, созидательный труд, служение Отечеству, нормы морали и нравственности, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм, историческое единство народов России, преемственность истории нашей Родины» [8].

Наконец, Указом Президента РФ от 2 июля 2021 года № 400 был введен в действие новый вариант **«Стратегии национальной безопасности Российской Федерации»,** где пункт 91 содержит последнюю версию «традиционных российских духовно-нравственных ценностей»; к ним относятся: «жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России» [9].

Ещё один официальный перечень ценностей содержится в **«Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года»** (утверждена Распоряжением Правительства РФ от 29.05.2015 № 996-р), которая использует термин ***духовно-нравственные ценности*** и перечисляет их. В разделе «Общие положения» этого документа говорится: «Стратегия опирается на систему духовно-нравственных ценностей, сложившихся в процессе культурного развития России, таких как человеколюбие, справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро и стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством» [10]. Раздел III этого документа (Основные направления развития воспитания) содержит ещё ряд наименований ценностей, но уже без их конкретизации: «традиционные семейные духовно-нравственные ценности» и «традиционные российские культурные, в том числе эстетические, нравственные и семейные ценности» (п. 1); «традиционные культурные, духовные и нравственные ценности российского общества» и «российские культурные, нравственные и семейные ценности» (п. 2).

Итак, употребление эпитета «традиционные» стало частым атрибутом по отношению к ценностям, упоминаемым в официальном дискурсе. В то же время, пояснение смысла «традиционности», за исключением отсылок к исторической длительности существования, фактически отсутствует. По справедливому замечанию Е.А. Степановой: «Главный недостаток темы традиционных ценностей ... заключается в том, что она существует лишь на дискурсивном уровне, никак не проявляясь в повседневных моральных практиках, хотя должна была бы способствовать формированию

национальной идентичности, преемственности в ходе социальных трансформаций и излечению связанных с ними травм» [6, с. 313].

Перевод декларируемых ценностей в практическую сферу подразумевался, очевидно, в документах, посвящённых некоторым направлениям государственной политики. Прежде всего, это **«Основы государственной культурной политики»** (утверждены Указом Президента РФ от 24.12.2014 № 808). Здесь уже во Введении дана характеристика *культуры* как инструмента передачи новым поколениям ***свода моральных, этических и эстетических ценностей, составляющих ядро национальной самобытности***. В разделе «Общие положения» в понятие культуры включены сохранение, производство, трансляция и распространение «духовных ценностей (этических, эстетических, интеллектуальных, гражданских и т. д.)»; к содержанию культурной политики отнесено формирование личности на основе «присущей российскому обществу системы ценностей»; «духовная сфера» определена как «система представлений о мире и человеке, о человеческом обществе и отношениях людей, о ценностях и их иерархии», а «менталитет, ментальность российского народа» — как «совокупность интеллектуальных, эмоциональных, культурных особенностей, ценностных ориентаций и установок, присущих россиянам». Среди целей государственной культурной политики (раздел IV) указана передача от поколения к поколению «*традиционных* (курсив мой — М.С.) для российской цивилизации ценностей и норм, *традиций* (курсив мой — М.С.), обычаев и образцов поведения». К числу принципов государственной культурной политики (раздел V) отнесена реализация права на доступ к «культурным ценностям». А в перечне задач государственной культурной политики (раздел VI) в области воспитания значится утверждение в общественном сознании «традиционных семейных ценностей» [2].

Можно заметить, что конкретизация значимых ценностей идёт по пути умножения понятийного ряда, без раскрытия содержания вводимых понятий. Аналогичную картину демонстрирует и документ **«Основы государственной молодёжной политики Российской Федерации на период до 2025 г.»** (утверждён распоряжением Правительства РФ от 29.11.2014 № 2403-р). В постановке целей и приоритетных задач государственной молодёжной политики (раздел III, пункт 7.а) указывается на «формирование системы ценностей с учетом многонациональной основы нашего государства, предусматривающей создание условий для воспитания и развития молодёжи, знающей и ответственно реализующей свои конституционные права и обязанности, обладающей гуманистическим мировоззрением, устойчивой системой нравственных и гражданских ценностей, проявляющей знание своего культурного, исторического, национального наследия и уважение к его многообразию, а также развитие в молодёжной среде культуры созидательных межэтнических отношений», и далее ещё упоминается «укрепление нравственных ценностей»; а пункт 7.в указывает на «формирование ценностей здорового образа жизни» [3].

Во всех приведённых официальных документах отсылки к религиозному контенту ценностей предельно минимальны (изредка встречается слово «конфессиональные»; чаще, но без явной привязки к религии, слово «духовные»). В принципе, это можно считать показателем реализма данных документов, составители которых не могли не учитывать наличное ***состояние диффузного отношения к религии в современном российском обществе***. Согласно исследовательским выводам, «в секулярном обществе религиозные ценности не воспринимаются светскими людьми как терминальные, определяющие их жизнь и поступки, — скорее как то, что присутствует в воспитании и образовании и перенимается молодым поколением автоматически. Поэтому, анализируя религиозные ценности, сравнивая их с другими ценностями культуры, молодёжь даёт им низкие оценки, понимая, что они присутствуют в их сознании как часть культурного багажа, но не как реальные руководства к действию» [1, с. 491].

Указ Президента РФ от 6 декабря 2018 г. № 703 **«О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.»** обозначил целый диапазон ценностей, которые необходимо учитывать при формировании государственной национальной политики. В документе, уже без перечисления, дана отсылка к «традиционным российским духовно-нравственным ценностям» (п. 14 и п. 21д), причём указано, что происходит их размывание, «в том числе, вследствие глобализации». Дополнительно, хотя без какого-либо определения, введено понятие «культурные ценности народов России» (п. 21^1). также без определений в тексте значатся понятия «социальные и культурные ценности» (п. 4в) и «базовые ценности российского общества» (п. 4г). Перечисление встречается только в п. 11б, где говорится о ***единых принципах и ценностях*** (без их разделения, то есть как об одном и том же), к которым отнесены: «патриотизм, служение Отечеству, семья, созидательный труд, гуманизм, социальная справедливость, взаимопомощь, коллективизм» [11].

Упомяну, наконец, и Постановление Правительства РФ от 30.12.2015 № 1493 (ред. от 20.11.2018) **О государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016 — 2020 годы»**. В этом документе понятие «ценности», как само по себе, так и в любом сочетании — отсутствует полностью; вероятно, патриотическое воспитание это уже само по себе ценность.

Даже при наличии нескольких вариантов перечисления того, что следует рассматривать как социально необходимые ценности, терминологический разброс в их обозначении и неопределённость употребления существенно снижают обязывающий статус ценностных ориентиров государственной политики. Пожалуй, что единственным внятным и постоянным является мотив традиционности ценностей, то есть обращённость к отечественному историческому опыту. Однако в каком объёме этот опыт реально необходим и возможен к применению — это

остаётся за пределами официальных формулировок, что приводит лишь к декларативному их характеру и соответствующему сниженному восприятию.

В любом случае следует помнить, что в состав основ конституционного строя Российской Федерации входит норма, предписанная 2-й статьей **Конституции РФ**: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязанность государства».

Эта норма, в какой-то степени, как бы отсылает к библейскому установлению: «И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2: 27), — то есть расставляет приоритеты в соотношении единичного (человека) и общего (официальной институции), отдавая первенство человеку, а не кодифицированному институту. Из конституционной нормы следует, что ценностным ориентиром является не государство для человека, а человек для государства. В данном случае можно говорить о праве человека на свободный выбор своего отношения к религиозным и иным убеждениям, которое государство обязано соблюдать и защищать.

В плане отношения к религии принципиальной является 14-я статья Конституции: «1. Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Положения этой статьи ориентируют на государственную политику в отношении к религии и к объединениям последователей разных религий в России. Важными законоположениями выступают нормы о светском государстве и невозможности установления любой религии как обязательной.

По сути, постулируется *сепарационная* (*отделительная*) *модель* взаимоотношения государства и религиозных объединений. Присущие этой модели в Российской Федерации признаки подробно сформулированы в 4-й статье Федерального закона **«О свободе совести и о религиозных объединениях»** от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ [14].

Поскольку религии — это, прежде всего, убеждения людей, на основе чего выстраиваются траектории специфического индивидуального и группового поведения (религиозные практики, религиозные объединения), то имеет значение, как определяется в государстве и обществе отношение к убеждениям. Очевидно, что сопряжённость религиозных и нерелигиозных убеждений создаёт для дискурса о религии неоднозначный и сложный контекст, где возможно появление и выявление самых разных мировоззренческих образований.

Для понимания легитимности различных мировоззренческих явлений ключевой является 28-я статья Конституции: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». Из

содержания данной статьи очевидно, что свобода совести имеет широкий смысл, включая не только какое-либо отношение к религии, но и право на иные убеждения.

Надо обратить внимание на то, что никакого определения религии Конституция благоразумно не содержит. При этом слово «религия» встречается в трёх статьях: в статье 14-й («государственная религия»; «обязательная [религия]» — оба упоминания имеют отрицательную коннотацию, указывающую на недопустимость установления); в статье 19.2 («отношение к религии»); в статье 28-й («исповедовать любую религию»).

Дважды применено слово «вероисповедание»: в статье 28-й («[свобода] вероисповедания») и в статье 59.3 («вероисповедание», как признаваемое основание для замены военной службы на альтернативную гражданскую службу). Наряду с этим, по одному разу (в статье 28-й) употребляются фразеологизмы «исповедовать» — в отношении к «любой религии», и «не исповедовать никакой [религии]».

Трижды встречаются понятия, указывающие на недопустимые стороны отношения к религии — «религиозная рознь» (статья 13.5), «разжигание» которой запрещается; «религиозная ненависть» и «религиозная [вражда]» (статья 29.2), «возбуждающие» которых пропаганда и агитация не допускаются. К ним примыкает и понятие «религиозное превосходство» (статья 29.2), пропаганда которого законодательно запрещается.

В положительном смысле Конституция применяет понятия «религиозные убеждения» (статья 28-я) и «религиозная принадлежность» (статья 19.2). Также положительное значение имеют в Конституции понятия «светское государство» (статья 14-я) и «свобода совести» (статья 28-я). На статью 28-ю (о свободе совести, вероисповедания) дана ссылка в статье 56.3, согласно которой «не подлежат ограничению права и свободы, предусмотренные», в том числе, статьей 28.

В предметность дискурса о религиях можно также включить норму статьи 72.1.м, относящую к совместному ведению Российской Федерации и субъектов Российской Федерации «традиционный образ жизни малочисленных этнических общностей» — очевидно, что верования этих общностей входят в понятие традиционного образа жизни.

Наконец, важным предметом рефлексии над религией следует рассматривать использование в Конституции понятия «вера». Это понятие употреблено в двух контекстах. Первый контекст — в преамбуле Конституции — указывает на «веру в добро и справедливость», переданные нам («многонациональному народу Российской Федерации») предками. Второй контекст — в статье 67.1.2 — связывает понятие веры с Богом: «Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога...».

Эта интерполяция в Конституцию РФ была произведена в 2020 году [12] и вызвала неоднозначную реакцию, в связи с чем Конституционный Суд Российской Федерации был вынужден дать разъяснение: «Включение в текст Конституции Российской Федерации

указания на веру в Бога, переданную народу России предками (статья 67.1, часть 2), не означает отказа от светского характера Российского государства, провозглашенного в ее статье 14, и от свободы совести, гарантируемой ее статьей 28, поскольку по своей формулировке не сопряжено с конфессиональной принадлежностью, не объявляет наличие тех или иных религиозных убеждений обязательным в Российской Федерации, не ставит вопреки статье 19 (часть 2) Конституции Российской Федерации граждан России в неравное положение в зависимости от наличия такой веры и ее конкретной направленности и призвано лишь подчеркнуть необходимость учета при осуществлении государственной политики той исторически значимой социально-культурной роли, которую религиозная составляющая сыграла в становлении и развитии российской государственности» [13].

Можно заключить, что содержание ряда статей Конституции РФ даёт основание для корректировки значений понятийного аппарата, применяемого в российском религиоведческом дискурсе.

Литература

1. Ивлева М. Л., Курилов С. Н., Россман В. И. Религиозные ценности глазами молодёжи: опыт социологического исследования // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2018. Т. 18. № 3. С. 481-493.
2. Основы государственной культурной политики. Утверждены Указом Президента РФ от 24.12.2014 № 808. [Электронный ресурс]. URL: https://base.garant.ru/70828330/
3. Основы государственной молодёжной политики Российской Федерации на период до 2025 г. Утверждены распоряжением Правительства РФ от 29.11.2014 № 2403-р. [Электронный ресурс]. URL: http://static.government.ru/media/files/ceFXleNUqOU.pdf
4. Патриарх Кирилл: «Защита ценностей — это защита нашего духовного суверенитета». [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/news_rl/2013/10/31/patriarh_kirill_zawita_cennostej_eto_zawita_nashego_duhovnogo_suvereniteta/
5. Постановление Правительства РФ от 30.12.2015 № 1493 (ред. от 20.11.2018) О государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016 — 2020 годы». [Электронный ресурс]. URL: http://static.government.ru/media/files/8qqYUwwzHUxzVkH1jsKAErrx2dE4q0ws.pdf
6. Степанова Е. А. Традиционные ценности: специфика религиозного и светского обоснования // Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы: Материалы Второго конгресса российских исследователей религии. Санкт-Петербург, 20-22 ноября 2014 года. СПБ., 2014. С. 292-313.
7. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г. Утверждена Указом Президента РФ от 12.05.2009 № 537. [Электронный ресурс]. URL: https://library.fsetan.ru/doc/o-strategii-natsionalnoj-bezopasnosti-rossijskoj-federatsii-do-2020-goda-s-izmeneniyami-na-1-iyulya-2014-goda/
8. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 31.12.2015 № 683 [Электронный ресурс]. URL:http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=191669&fld=134&dst=1000000001,0&rnd=0.2235068719104527#026987987948285075
9. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 02.07.2021 № 400 [Электронный ресурс]. URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/401325792/
10. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. Утверждена Распоряжением Правительства РФ от 29 мая 2015 г. № 996-р. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rg.ru/printable/2015/06/08/vospitanie-dok.htm

11. Указ Президента РФ от 6 декабря 2018 г. № 703 «О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666». [Электронный ресурс]. URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/72020010/
12. Конституция Российской Федерации с изменениями, вынесенными на Общероссийское голосование 1 июля 2020 года. М.: Эксмо, 2020. — 64 с.
13. Заключение Конституционного Суда Российской Федерации. Санкт-Петербург, 16 марта 2020 г. URL: http://doc.ksrf.ru/decision/KSRFDecision459904.pdf
14. О свободе совести и о религиозных объединениях. Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ: КОНСТАНТЫ И ТЕНДЕНЦИИ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ)

Старичёнок В.В.

Аннотация. В статье исследованы трансформация исторической памяти Беларуси, константы, определяющие умонастроения граждан, основные тенденции общественного мнения. С опорой на разнообразные источники: монографии, учебные пособия, научные статьи, результаты социологических опросов — проанализированы особенности реализуемой в Беларуси исторической политики, суть альтернативных исторических нарративов, специфика восприятия белорусами прошлого, оценка ими советского периода, возрастные различия во мнении населения. Установлено, что в целом для жителей республики характерны секулярно-рациональная матрица ценностей, умеренная религиозность, доминирующее влияние советской и русской культуры на национальную идентичность, положительное отношение к БССР. В то же время значительное количество белорусов воспринимают эпоху независимости как отдельный исторический период, который является для них самым важным в истории страны.

Ключевые слова: историческая память, прошлое, историческая политика, общественное мнение, образ СССР.

TRANSFORMATION OF HISTORICAL MEMORY: CONSTANTS AND TRENDS (ON THE EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF BELARUS)

Starichenok V.V.

Abstract. The article reveals the transformation of the historical memory of Belarus, the constants that determine views of citizens, the main trends of public opinion. Using various sources (monographs, textbooks, scientific articles, results of sociological surveys), the author analyzes the features of the historical policy implemented in Belarus, the essence of alternative historical narratives, the specificity of Belarusians' perception of the past, their assessment of the Soviet

period, age differences in the opinion of the population. It has been determined that, in general, the residents of the republic are characterized by secular-rational values, moderate religiosity, the dominant influence of Soviet and Russian culture on national identity, and a positive attitude towards the BSSR. At the same time, a significant number of Belarusians perceive the era of independence as a separate historical period, which is the most important for them in the history of the country.

Keywords:
historical memory, the past, historical politics, public opinion, image of the USSR.

Историческая память является предметом серьезного внимания ученого сообщества. Пристальный интерес к ней определяется, прежде всего, социальной обусловленностью этого явления [12]. Подчеркивая, что память может быть «пристрастной», а прошлое «является результатом культурного конструирования и изображения», немецкий историк Я. Ассман констатирует, что «только значимое прошлое вспоминается, и только вспомненное прошлое становится значимым» [3, с. 81, 94, 257]. Сохраняется коллективная память посредством рамок, конституирующих и стабилизирующих ее, и коммуникации, в которой она живет. «Если последняя прекращается, или если исчезают либо изменяются референциальные рамки коммуникативной реальности, следует забвение», — заключает Я. Ассман [3, с. 38].

Возможность переконструирования превращает историю в мощный идеологический инструмент, воздействующий на общественное мнение в настоящем. Поэтому историческая память стала не только ареной научных изысканий, но и идейно-политической борьбы. «Если прежде, даже говоря о политике памяти, обсуждали, главным образом, стратегии построения нарратива, выбор ключевых для такого нарратива мест памяти, способы продвижения этого нарратива посредством музеев, памятников, учебников, праздничных дней и т.д., то теперь акцент сместился на конфликты нарративов, на борьбу за музеи, памятники», — отметил российский ученый А.И. Миллер [9, с. 212].

Возьмем в качестве примера тезис о равной ответственности СССР и Германии за развязывание Второй мировой войны, активно внедряемый в общественное сознание через политику памяти стран Балтии, Польши и Украины. Очевидным образом он выводит из политического дискурса вопрос ответственности Запада за начало войны, давая повод якобы пострадавшим от «агрессии» государствам выдвинуть моральные и материальные претензии за понесенный «ущерб». В такой ситуации вырастает важность государственной исторической политики, которая препятствует попыткам искажения и интерпретации исторических фактов и событий в ущерб национальному самосознанию, авторитету нации (народа), формирует оптимальные подходы к историческому прошлому, обеспечивает их позитивное восприятие обществом [6, с. 3].

В Беларуси на государственном уровне термин «историческая политика» впервые использован в Концепции информационной

безопасности, принятой в марте 2019 года: «Требует дальнейшей последовательной реализации государственная историческая политика, направленная на закрепление в Беларуси и за ее пределами белорусской национальной концепции исторического прошлого страны и белорусской модели памяти» [7]. Беларусь выстраивает амбивалентную модель коллективной памяти, сочетая национальный и советско-ностальгический нарративы [5]. Такой подход позволил сохранить историческую преемственность и рассматривать историю безразрывно, где каждая эпоха важна для становления государственности, является ступенью развития, имеет свои проблемы, достижения и успехи. Фундаментом современной Беларуси является период БССР, когда сформировались национально-государственная идентичность белорусов, границы республики, ее научно-промышленный потенциал.

Официальному нарративу противопоставляется альтернативная версия истории, в которой советская эпоха отсечена как время оккупации и колониального господства России. Опыт нахождения страны в «красной империи» оценивается как травматический, имеющий негативные последствия и для постсоветского периода. «История Советского Союза, — пишет белорусский историк А. Смоленчук, — не закончилась с его распадом... «Советскость» как социокультурный феномен, а именно как совокупность культурных стереотипов, социального и культурного поведения, оказалась гораздо сильнее, чем та политическая структура, которая его окончательно сформировала» [13, с. 255]. «Советские идеологические привычки, полуосознанные импульсы стали тяжелым наследием для культурной матрицы Беларуси», — вторит историку экономист К. Рудый, призывая отбросить советскость и приблизить мировоззренческую систему координат белорусов к неким «универсальным международным ценностям» [11, с. 15, 39].

Социологические данные подтверждают важность советского для населения Беларуси. БССР является вторым по значимости историческим периодом для белорусов после независимой Республики Беларусь (табл. 1).

Таблица 1

Вопрос: «Какие периоды истории Беларуси Вы считаете наиболее значимыми для белорусского народа?»

(опрос Института социологии НАН Беларуси октября—ноября 2020 года)

Варианты ответа	18—24 лет	25—44 года	45—64 года	65 лет и старше	В целом по стране
Республика Беларусь	45 %	53 %	50 %	50 %	50 %
БССР	28 %	34 %	40 %	57 %	39 %
Великое Княжество Литовское	25 %	23 %	22 %	11 %	21 %

Герой Советского Союза Петр Машеров стал в 2020 году главным для белорусов деятелем, внесший наибольший вклад в становление белорусской

государственности (37 %). Он «обогнал» таких выдающихся личностей истории Беларуси, как Франциск Скорина (36 %) и Евфросиния Полоцкая (30 %). В десятку достижений страны, за которые жители республики испытывают гордость, входят вклад белорусского народа в Победу над нацистской Германией, партизанское и подпольное движение в годы Великой Отечественной войны, послевоенное восстановление БССР и последующая индустриализация, полет в космос белорусских космонавтов Петра Климука и Владимира Коваленка, достижения советской культуры, науки и техники. Среди молодых людей оценка событий советского времени несколько ниже (табл. 2).

Таблица 2

Вопрос: «Что из нижеперечисленного можно, с Вашей точки зрения, можно назвать предметом национальной гордости?»

(опрос Института социологии НАН Беларуси октября—ноября 2020 года)

Варианты ответа	В целом по стране	18—25 лет	Разница
Вклад белорусского народа в Победу над нацистской Германией	51 %	43 %	- 8 %
Культурное наследие второй половины XIX — начала XX века (Я. Купала, Я. Колас, М. Богданович)	48 %	49 %	+ 1 %
Партизанское и подпольное движение в годы Великой Отечественной войны	33 %	25 %	- 8 %
Деятели периода белорусского Возрождения (Ф. Скорина, М. Гусовский и др.)	32 %	36 %	+ 4 %
Достижения белорусских спортсменов	27 %	30 %	+ 3 %
Полет в космос белорусских космонавтов П. Климука и В. Коваленка	20 %	12 %	- 8 %
Благоустройство населенных пунктов	20 %	13 %	- 7 %
Послевоенное восстановление БССР и последующая индустриализация	18 %	8 %	- 10 %
Статуты Великого Княжества Литовского (1529 г., 1566 г., 1588 г.)	15 %	21 %	+ 6 %
Достижения советской культуры, науки и техники	15 %	14 %	- 1 %

Именно советская культура (вместе с русской), по мнению жителей Беларуси, оказала наибольшее воздействие на национальную культуру (табл. 3).

Таблица 3

Вопрос: «Как Вы считаете, какое влияние на культуру белорусов оказали следующие культуры?»

(опрос Института социологии НАН Беларуси октября—ноября 2020 года)

Варианты ответа	Значительное	Скорее значительное	Итого
Советская	41,3 %	26,5 %	67,8 %
Русская	35,1 %	32,5 %	67,6 %
Польская	14,0 %	32,4 %	46,4 %
Украинская	8,0 %	24,8 %	32,8 %
Литовская	7,5 %	18,8 %	26,3 %
Еврейская	7,8 %	17,1 %	24,9 %

Очевидно, переплетение белорусского, советского и русского культурного наследия во многом определяет характер современного белоруса, его своеобразие и ценностные ориентиры, среди которых заметную роль играют левые идейно-политические установки. «Белорусская нация формировалась как социалистическая, — констатирует белорусский философ А. Дзермант, — и до сих пор несет в себе в идеологическом плане именно левые смыслы: стремление к социальной справедливости, неприятие неравенства, скептическое отношение к ревизионизму Великой Отечественной войны и десоветизации, до сих пор сохраняющийся иммунитет от национализма восточноевропейского толка» [4, с. 330].

Показательно отношение белорусов к распаду Советского Союза. Если в 1991 году большинство (69 %) одобрило соглашение, подписанное 8 декабря 1991 г. в Беловежской пуще, то через три года конфигурация общественного мнения изменилась: соглашение одобрили лишь 17 % [10, с. 11]. Летом 2015 года более половины опрошенных белорусов (54 %) полагали, что распад СССР имел негативные последствия для страны, 34 % оценили это событие позитивно [16, с. 38]. В октябре — ноябре 2020 года только 18 % респондентов положительно отнеслись к Беловежскому соглашению. Позитивные чувства в отношении распада СССР испытывали 17 % респондентов, нейтральные — 20 %, а вот отрицательные — 41 % (опрос Института социологии НАН Беларуси).

Советское наследие во многом определяет секулярно-рациональный характер аксиологической матрицы белорусов, для которой характерны рационализм, приоритет материальных ценностей, предпочтение светского государства религиозному. В частности, в 2015 году меньшинство православных Беларуси (40 %) связывало собственную религиозную идентичность с личной верой, большинство (55 %) — только с социокультурной или семейной традицией [16, с. 56]. Опрос Института социологии НАН Беларуси сентября 2016 года показал, что религиозность заняла предпоследнее место среди качеств, которые хотели бы воспитать у детей в семье родители (12 %). Первые места заняли любовь и уважение к

родителям, старшим (77 %), доброта, душевность, отзывчивость (66 %), трудолюбие (60 %) [8, с. 13]. Когда в конце 2020 года респондентов попросили определить значимость лично для них ряда ценностей, религия (духовность) в приоритетах общественности заняла предпоследнее место (55 %) перед национализмом (36 %). В первой тройке оказались мир, безопасность и свобода, набравшие свыше 95 % (опрос Центра социально-гуманитарных исследований БГЭУ) [14]. Если в 2012 году 71,5 % опрошенных говорили, что верят в Бога, то в последующие годы эта цифра снизилась: до 64 % в 2016 и 58 % в 2018 году. Больше всего понизилась религиозность за эти годы у молодёжи (на 21,5 %) и лиц с высшим образованием (на 20 %) (опросы Информационно-аналитического центра при Администрации Президента Республики Беларусь) [15, с. 253-254]. Вместе с тем в Беларуси доминирует уважительное отношение к религии и ее институтам, осознается высокая значимость духовно-нравственного развития, массово отмечаются религиозные праздники.

Кроме нарастающего давления альтернативных нарративов и их интенсивного распространения в инфопространстве, историческая политика сталкивается с вызовами другого характера. Они связаны с типами памяти о прошлом: культурной, коммуникативной и поколенческой. Коммуникативная память обусловлена воспоминанием, «пережитым и воплощённым в очевидцах», и охватывает временной горизонт в три—четыре поколения (80 — 100 лет), культурная — воспоминаниями, оформленными и поддержанными институционально [3, с. 58—59, 240]. В случае советского периода долгое время оба типа памяти были тесно соединены, и она транслировалась как очевидцами, так и институционально. Сегодня на место современников советской эпохи приходит поколение, выросшее в независимой Беларуси.

Поколенческая память ограничена одним поколением. «Каждый человек, — пишет немецкая исследовательница А. Ассман, — формируется под воздействием ключевых исторических событий своего времени независимо от того, разделяет он или нет с другими представителями своей возрастной когорты те или иные убеждения, установки, мировоззренческие взгляды, социальные ценности и культурные парадигмы… Каждое поколение вырабатывает собственное отношение к прошлому, не позволяя предшествующему поколению навязывать свою точку зрения» [1, с. 23-24]; «Социальное забвение, подчиняющееся биоритмам поколений, совершается в виде регулярного обесценивания опыта старших поколений и замены его новым опытом» [2, с. 29-30]. Таким образом, смена поколений, происходящая примерно за тридцать лет, сдвигает на периферию вопросы, бывшие для предыдущего поколения центральными, выдвигает на первый план иные ценности и ориентиры.

В силу этого мощный идеологический и консолидирующий потенциал памяти о советской эпохе будет угасать. Уже сейчас для молодых людей события советского времени менее важны, чем для более старших возрастных групп (см. табл. 1 и 2). В то время как период БССР назвали

значимым 57 % респондентов старше 65 лет, такой позиции придерживалось лишь 28 % молодых людей от 18 до 25 лет.

Показательно отношение населения к Октябрьской революции. Лишь 11 % опрошенных белорусов назвали это событие главным в политической истории Беларуси XX века (тринадцатое место из перечня предложенных вариантов ответа). День Октябрьской революции, который является праздничным в республике, назвали значимой датой только 6 % респондентов. Многие религиозные праздники имеют большую ценность для населения, чем революция. В частности, в 2020 году православные Пасха и Рождество заняли третью и четвертую позиции в иерархии праздничных дат (соответственно 59 и 50 %). Важность католических Пасхи и Рождества отметили соответственно 17 и 16 % жителей республики (опрос Института социологии НАН Беларуси октября — ноября 2020 года).

Таким образом, борьба различных исторических нарративов в Беларуси в значительной степени вращается вокруг советского прошлого. Отношение жителей республики к БССР характеризуется нейтральным либо положительным мнением о том времени, его сбалансированной оценкой, что отражает доминирующие в официальной исторической науке подходы. Однако для младших возрастных групп советская эпоха становится менее значимой, а их отношение к ней — более критичным. Данная тенденция обусловлена поколенческой динамикой. Молодежь, выросшая в условиях становления Беларуси как независимого государства, более прагматична, ищет эталон, которым СССР для нее не является. В такой ситуации бережное отношение к прошлому и сохранение исторической памяти страны требует взгляда с точки зрения истории и на последние 30 лет. В этой связи целесообразно развивать позитивное видение населением нынешней эпохи, формировать концептуальное поле, связанное с конструктивной и созидательной деятельностью во благо республики на сегодняшнем историческом этапе.

Литература

1. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
2. Ассман А. Забвение истории — одержимость историей. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 552 с.
3. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
4. Дзермант А.В. Беларусь — Евразия. Пограничье России и Европы. М.: Родина, 2020. 336 с.
5. Касьянов Г.В. Украина и соседи: историческая политика 1987 — 2018 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 632 с.
6. К вопросу об исторической политике / А.А. Коваленя, В.Ю. Арчаков, В.В. Данилович, А.Л. Баньковский // Беларуская думка. 2019. № 8. С. 3-11.
7. Концепция информационной безопасности Республики Беларусь, 2019. URL: https://pravo.by/upload/docs/op/P219s0001_1553029200.pdf (дата обращения: 14.03.2021).

8. Котляров И.В. Патриотизм как социальная реальность белорусского общества (социологическое измерение) // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. 2017. № 4. С. 7-15.
9. Миллер А.И. Политика памяти в стратегиях формирования национальных и региональных идентичностей в России: акторы, институты и практики // Новое прошлое. 2020. № 1. С. 210-217.
10. Особенности становления и развития белорусской государственности: социологический анализ / под общ. ред. А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. Минск: БГУ, 2018. 295 с.
11. Потому что так решили мы: поведенческая экономика Беларуси и ее раскодирование / под науч. ред. К.В. Рудого. Минск: Звязда, 2017. 368 с.
12. Сафронова Ю.А. Историческая память: введение: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского гуманитарного университета в Санкт-Петербурге, 2019. 220 с.
13. Смалянчук А. Беларуская постсавецкая гістарыяграфія: паміж рэсаветызацыяй і новай карпаратыўнай этыкай // ARCHE. 2013. № 2. С. 255-263.
14. Старичёнок В.В. Ценностные ориентации белорусов: ориентация на мир и «дабрабыт» // Белорусский институт стратегических исследований. 2021. 17 февраля. URL: https://bisr.gov.by/index.php/mneniya/cennostnye-prioritety-belorusov-orientaciya-na-mir-i-dabrabyt (дата обращения: 17.02.2021).
15. Сухотский Н.Н. Религия в массовом сознании белорусов: состояние и динамика // Православие в Беларуси XIX — XX вв.: материалы Международной научной конференции, г. Минск, 1 ноября 2019 г. Минск: Издательство Минской духовной академии, 2020. С. 253-257.
16. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe // Pew Research Center, 2017. 175 p. URL: http://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/05/CEUP-FULL-REPORT.pdf (date of access: 21.01.2019).

ВЛИЯНИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО БАЗИСА НА ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ КСЕНОФОБИИ И ЭКСТРЕМИЗМУ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ДИЗАЙН

Шаповалова И.С.

Аннотация. Теологическое знание, как часть системы мировоззрения, культурной социализации и одновременно сегмент компетентностной модели, является важнейшим ресурсом гармонизации образовательного процесса и его результата, в приобретении современной молодежью культурного статуса. Помимо культурной компоненты личности, теологический базис является диалоговым ресурсом в моральном дискурсе, в реакциях на социальные вызовы, основой выбора в условиях конфликтных ситуаций в том числе, связанных с межконфессиональными отношением, катализируя или стагнируя развитие межконфессиональных ксенофобий и экстремистских практик. Интерпретация и применение теологического базиса в формировании установок на религиозное поведение и межконфессиональные реакции, его роль качестве диалогового ресурса сопротивления асоциальным технологиям межконфессиональной вражды, является «слепой» зоной в научных отраслях, несмотря на значительный регулятивный потенциал для соответствующего направления

государственной молодежной политики. Целью статьи является построение исследовательского дизайна для изучения барьерной функции и потенциала теологического базиса в системе среднего и высшего образования в профилактике и противодействии ксенофобии и экстремизму в молодежной среде.
Ключевые слова: теология, теологический базис, религия, ксенофобия, религиозный экстремизм, молодежь, молодежная среда.

Программа фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2020-2022 гг.

INFLUENCES OF THE THEOLOGICAL BASIS ON COUNTERING XENOPHOBIA AND EXTREMISM AMONG YOUTH: A RESEARCH DESIGN

Shapovalova I.S.

Abstract. Theological knowledge, as a part of the worldview system, cultural socialization and at the same time a segment of the competence model, is the most important resource for harmonizing the educational process and its result, in acquiring a cultural status by modern youth. In addition to the cultural component of the personality, the theological basis is a dialogue resource in moral discourse, in responses to social challenges, the basis of choice in conflict situations, including those related to interfaith relations, catalyzing or stagnating the development of interfaith xenophobia and extremist practices. The interpretation and application of the theological basis in the formation of attitudes towards religious behavior and interfaith reactions, its role as a dialogue resource for resistance to antisocial technologies of interfaith enmity, is a "blind" zone in scientific fields, despite the significant regulatory potential for the corresponding direction of state youth policy. The purpose of the article is to build a research design to study the barrier function and potential of the theological basis in the system of secondary and higher education in the prevention and counteraction of xenophobia and extremism in the youth environment.

Keywords: theology, theological basis, religion, xenophobia, religious extremism, youth, youth environment.

Program of fundamental and applied scientific research «Ethno-cultural diversity of Russian society and strengthening of all-Russian identity» 2020-2022.

Теологическое знание, как часть системы мировоззрения, культурной социализации и одновременно сегмент компетентностной модели, является важнейшим ресурсом гармонизации образовательного процесса и его результата, в приобретении современной молодежью культурного статуса. Теологический базис современного молодого человека может быть разделен по источникам его приобретения: базис первичной социализации, который

возможно воспринимать как, в какой-то мере наследственный, обусловленный традициями семьи, территорией рождения, историческим архетипом; базис вторичной социализации — целенаправленно и опосредованно получаемые теологические знания из различных источников институтов социализации, формирующие религиозные установки и отношения индивида; образовательный базис, формируемый стандартом теологического минимума, необходимого для, как правило, светского человека и различающийся в своей конфигурации согласно коммуникативной карте территории проживания.

Помимо культурной компоненты личности, теологический базис является диалоговым ресурсом в моральном дискурсе, в реакциях на социальные вызовы, основой выбора в условиях конфликтных ситуаций в том числе, связанных с межконфессиональными отношением, катализируя или стагнируя развитие межконфессиональных ксенофобий и экстремистских практик (любого масштаба).

Интерпретация и применение теологического базиса в формировании установок на религиозное поведение и межконфессиональные реакции, его роль качестве диалогового ресурса сопротивления асоциальным технологиям межконфессиональной вражды, является «слепой» зоной в научных отраслях, несмотря на значительный регулятивный потенциал для соответствующего направления государственной молодежной политики.

Анализ современного состояния исследований в данной области, приводит нас к понимаю актуальности вопросов молодежной социализации посредством религиозного образования и просвещения у исследователей, а также поимку методических форматов наиболее оптимальной интеграции преподаваемых знаний и моральных базисов в сознание молодежи. Так, общим проблемам и тенденциям развития религиозного образования в Европе посвящены исследования В. Альбертс [1], М. Гриммитт [2], Р. Джексона [3, 4], П. Шрайнера [5, 6]. Кроме того, существуют исследования, анализирующие конкретные национальные модели преподавания в области религии в школе и предлагающие различные формы его усовершенствования (E. Almén [7], M. Buchardt [8], P. Loobuyck, L. Franken [9], M. Rothgangel [10], A.A. Veinguer [11], J. Lahnemann [12], A. Jödicke M. [13], Rothgangel [14]).

В российской историографии существуют отдельные труды, посвященные особенностям образования в области религии в современных европейских школах. Это работы Ф.Н. Козырева [15, 16], Е.М. Мирошниковой [17], Е.А. Степановой [18], М.М. Шахнович [19, 20], Д.В. Шмонина [21] и др.

Проблеме преподавания «Основ религиозных культур и светской этики» в российских школах посвящено достаточно много публицистических статей, однако существуют и серьезные исследования, написанные в религиоведческом ключе и посвященные анализу содержания школьных предметов, связанных с религией, а также истории введения в России курса по основам религиозных культур и светской этики (В.В. Барабанов [22],

А.Ю. Григоренко [23] Д.А. Владимиров [24], А.В. Запорожченко, К.Д. Давыдова [25], Л.И. Лурье [26], А.В. Муравьев [27], В. Овчинников [28], А.А. Ожиганова [29]. Подобные исследования существуют и на иностранных языках (F. Kozyrev [30], V. Shnirelman [31], M. Shakhnovich [32], V. Zhdanov [33], E. Lisovskaya [34], V. Karpov [35], V. Karpov, E. Lisovskaya, D. Barry [36], P.L. Glanzer [37]).

Методическим проблемам преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики» посвящено много специальных педагогических трудов, особый интерес для понимания общих принципов, а также целей и задач курса «Основы религиозных культур и светской этики» представляют работы В.А. Тишкова, А.Я. Данилюка, А.М. Кондакова [38], Н.Д. Никандрова [39], И.В. Метлика [40], Т.Н. Шапошниковой [41] и др.

Часть научной методологии для построения дизайна исследования и его дальнейшей реализации, изложена в работах коллектива Международного центра социологических исследований Белгородского государственного национального исследовательского университета (С.Д. Лебедев [42-47], И.С. Шаповалова [48-51]).

Выстраивая исследовательский дизайн по обозначенной теме, в первую очередь стоит обратить внимание на наиболее адекватные в данном случае цель и задачи научного исследования. Так цель комплексного исследования может являться изучение барьерной функции и потенциала теологического базиса в системе среднего и высшего образования в профилактике и противодействии ксенофобии и экстремизму в молодежной среде. Задачами исследования в таком случае могли бы быть определены:

– проведение теоретико-методологического исследования проблем экстремизма и ксенофобии в молодежной среде, рассмотрение взаимосвязи религиозного мировоззрения в передаче и подавлении асоциальных тенденций;

– концептуальное обоснование использования ресурса теологического базиса в противодействии ксенофобным и экстремистским тенденциям среди молодого поколения;

– анализ специфики теологического базиса в формировании мировоззрения молодежи, оценка его полемического, диалогового ресурса в контексте ведения дискуссии и потенциала формирования социально значимых установок;

– разработка программно-инструментальный комплекс исследования существующих тенденций ксенофобии и экстремизма в молодежной среде и барьерной функции теологического знания для их развития;

– проведение качественных исследований верификации концептуальной модели, посредством групповых интервью с экспертами, школьниками и студентами;

– проведение количественных исследований, позволяющих определить уровень развития ксенофобных и экстремистских установок в молодежной среде и установление роли и значимости теологического базиса в их сдерживании;

– анализ существующих тенденций формирования и динамики асоциальных моделей поведения и мышления, связанных с явлениями ксенофобии и экстремизма, и роли теологического базиса в образовании ментального барьера на пути их проникновения в сознание молодежи;

– проведение качественных исследований, посредством интервью с экспертами, с целью определения требований и направления преобразования теологического базиса, для восприятия его как средства противодействия динамике ксенофобии и экстремизма в молодежной среде;

– предложение направлений трансформации и расширения теологического базиса для средних и высших учебных заведений, в качестве введения дополнительных мер противодействия эволюции ксенофобии и экстремизма в молодежной среде.

Теоретическая и методологическая основа проектируемого исследования базируется на системном подходе, который позволяет провести культурологический анализ места и роли изучения теологических основ в образовательных заведениях для формирования социальных установок молодежи. Дополнительными методологическими основаниями исследования сущности теологического базиса в образовании послужили исторический, философский, педагогический, психологический и культурологический подходы к изучению этого социального феномена. Особое значение для методологических оснований анализа содержания дисциплин в области религиозного образования будут иметь научные труды А.С. Агаджаняна, Е.И. Аринина, А.П. Забияко, Н.В. Шабурова, М.М. Шахнович, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблокова, а также труды европейских экспертов Я. ван Вила, П. Гобсон, С. Лоу, Д. Куш, П. Хобсон и Дж. Эдвардс. Второй, важный аспект исследования экстремистского поведения личности и общностей обусловлен методологическими подходами, позволяющими обнаружить различные причины экстремистского поведения: биологизаторский подход (Ч. Ламброзо) и «антропологическая» теория преступности (Э. Кречмер, Х. Шелдон и др.); психоаналитические теории и концепции социопатии, в которых экстремизм рассматривается наряду с другими формами отклоняющегося поведения (Т. Адорно, А. Бандура, Л. Берковиц, Р. Бэкон, Д. Левинсон, К. Лоренц, Д. Майерс, Д. Ричардсон, Е. Сэнфорд, П. Сорокин, З. Фрейд, Е. Френкель-Брунсвик и др.); социологический подход к объяснению причин экстремизма и преступного поведения в связи с социальными условиями существования людей (Д. Дьюи, Ж. Кетле и др.); социально-психологические теории, рассматривающие экстремизм как специфический результат межличностного взаимодействия личности и ее ближайшего окружения (С. Беккер, А. Коэн, Р. Мертон, Э. Сатерленд, У. Томас, Ф. Танненбаум).

Для достижения поставленной цели и задач исследования, помимо методов научного анализа, могут быть использованы методы социологического индивидуального опроса (анкетирование и интервью), фокус-групповые исследования, метод экспертных интервью, методы анализа документов.

Исследование по данному дизайну целесообразно проводить в 2 этапа. 1 этап, основной целью которого является проведение теоретических исследований и верификация исследовательских концепций, должен включать в себя ряд исследовательских шагов и результатов. Так, анализ теоретико-методологических материалов по теме проекта и научный задел коллектива должны способствовать формированию концепции использования ресурса теологического базиса в противодействии ксенофобным и экстремистским тенденциям среди молодого поколения. Полученные теоретические модели должны быть отражены в программно-инструментальный комплекс исследования существующих тенденций ксенофобии и экстремизма в молодежной среде и барьерной функции теологического знания для их развития.

Верификации концептуальной модели должна быть осуществлена посредством групповых интервью с экспертами (ученые, теологи, преподаватели теологии и руководители магистерских программ и направлений, общественные и религиозные деятели, N не менее 10 экспертов). После проведения обязательных процедур апробация, необходимо осуществить социологический замер методом опроса молодежи «Ксенофобные и экстремистские установки в молодежной среде» (N не менее 2500, учащаяся и студенческая молодежь (в том числе СПО)), анализ которого позволит установить отправные точки в изучении асоциальных тенденций (а с учетом научного задела коллектива, определить существующие тренды по ключевым показателям в отношении целевых социальных групп).

Второй этап исследования должен быть связан с проведением качественных и количественных исследований и получения итоговых научных результатов. Для осуществления этой цели этапа необходимо провести фокус-групповые интервью со школьниками и студенческой молодежью (распределение по возрасту и типу поселения, не менее 8 фокус-групп).

Для определения существующих тенденций формирования и динамики асоциальных моделей поведения и мышления, связанных с явлениями ксенофобии и экстремизма, и роли теологического базиса в образовании ментального барьера на пути их проникновения в сознание молодежи, должны быть проведены количественные исследования среди молодежи методом массового опроса (N не менее 2500). Для определения направлений трансформации и расширения теологического базиса для средних и высших учебных заведений, в качестве введения дополнительных мер противодействия эволюции ксенофобии и экстремизма в молодежной среде, необходимо организовать экспертные интервью (ученые, теологи, преподаватели теологии и руководители магистерских программ и направлений, общественные и религиозные деятели, N не менее 10 экспертов).

В рамках реализации такого исследовательского дизайна могут быть получены следующие научные результаты:

– установлена взаимосвязь религиозного мировоззрения в передаче и подавлении асоциальных тенденций;

– дано концептуальное обоснование использования ресурса теологического базиса в противодействии ксенофобным и экстремистским тенденциям среди молодого поколения;

– определена специфика теологического базиса в формировании мировоззрения молодежи, полемический, диалоговый ресурс в контексте ведения дискуссии и потенциал формирования социально значимых установок молодежи;

– разработан программно-инструментальный комплекс исследования существующих тенденций ксенофобии и экстремизма в молодежной среде и барьерной функции теологического знания для их развития;

– определены существующие тенденции формирования и динамики асоциальных моделей поведения и мышления, связанные с явлениями ксенофобии и экстремизма;

– определена роль теологического базиса в образовании ментального барьера на пути проникновения асоциальных установок ксенофобии и экстремизма в сознание молодежи;

– предложены направления трансформации и расширения теологического базиса для средних и высших учебных заведений, для обеспечения дополнительных мер противодействия эволюции ксенофобии и экстремизма в молодежной среде.

Данный исследовательский дизайн является инициативной разработкой научного коллектива Международного центра социологических исследований НИУ «БелГУ» и реализуется в рамках его научных проектов.

Литература

1. Alberts W. Integrative Religious Education in Europe: A Study-ofReligions Approach. Berlin: De Gruyter, 2007.
2. Grimmitt M. Religious Education and Human Development: The Relationship Between Studying Religions and Personal, Social and Moral Education. Great Wakering: McCrimmons, 1987.
3. Jackson R. Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy. London, N.Y.: RoutledgeFalmer, 2004.
4. Jackson R., Miedema S., Weisse W., Willaime J-P. Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates. Münster: Waxmann, 2007.
5. Schreiner P. (Ed.) Religious Education in Europe: A Collection of Basic Information about RE in European Countries. Mönster: Comenius-Institut, 2000.
6. Schreiner P., Kraft F., Wright A. Good Practice in Religious Education in Europe: Examples and Perspectives of Primary Schools. Münster: Lit, 2007
7. Almén E., Øster H.C. Religious Education in Great Britain, Sweden and Russia: Presentations, Problem Inventories and Commentaries. Linkoping: Linkoping University Electronic Press, 2010
8. Buchardt M. Pedagogized Muslimness: Religion and Culture as Identity Politics in the Classroom. Münster: Waxmann. 2014.
9. Loobuyck P., Franken L. Religious Education in a Plural Secularised Society: A Paradigm Shift. Münster: Waxmann, 2011.

10. Rothgangel M., Schlag T., Schweitzer F. Basics of Religious Education. Göttingen: V&R, 2014.
11. Veinguer A.A., Dietz G., Jozsa D.-P., Knauth T. Islam in education in European countries: Pedagogical concepts and empirical findings. Münster: Waxmann, 2009.
12. Lahnemann J., Shreiner P. Interreligious and Values Education in Europe. Map and Handbook. Mönster: Comenius-Institut, 2008.
13. Jödicke A. Religious Education Politics, the State, and Society. Würzburg: Ergon-Verlag, 2013.
14. Rothgangel M., Skeie G., Jäggle M. Religious Education at Schools in Europe. Part 3: Northern Europe. Göttingen: V&R, 2014.
15. Козырев Ф.Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Выпуск 1. С. 222-235.
16. Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе. СПб: Апостольский город, 2005.
17. Мирошникова Е.М. Теология в системе религиозного образования в ФРГ // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2016. № 1. С. 129-42.
18. Степанова Е.А. Религия и образование в Европе: дебаты о взаимной совместимости // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2011. № 3 (92). С. 6-15.
19. Шахнович М.М. Религия в школе: современный европейский ландшафт // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 30-45.
20. Шахнович М.М. Современные проблемы религиоведческого образования // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер.17. 2013. Вып.1. С. 98-107.
21. Шмонин Д.В. «Толедские принципы» и теология в школе // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 72-88.
22. Барабанов В.В., Григоренко А.Ю. «Основы религиозных культур и светской этики» в школах // Universum: Вестник Герценовского университета. 2013. № 2. С. 92-102.
23. Григоренко А.Ю. Религиозная культура и духовнонравственное воспитание в школе // Universum: Вестник Герценовского университета. 2010. № 8. С. 15-24.
24. Владимиров Д.А. Преподавание основ православной культуры в российской школе (критические заметки на тему) // Религиоведение. 2003. № 2. С. 118-126.
25. Запорожченко А.В., Давыдова К.Д. Курс «Основы религиозных культур и светской этики»: проблемы и перспективы // Сибирский педагогический журнал. 2013. № 1. С. 74-78.
26. Лурье Л.И. Духовно-нравственное воспитание или светская этика // Образование и наука. 2010. № 9. С. 85-98;
27. Муравьев А.В., Шахнович М.М. Религия в современной российской школе // Отечественные записки. 2012. № 4. С. 219-231.
28. Овчинников В.О православном образовании в России / Под ред. Малашенко А., Филатова С. Православная церковь при новом патриархе. М.: РОССПЭН, 2012. С. 261-310.
29. Ожиганова А.А. Преподавание религии в школе: поиски нейтральности и «культурные войны». Вводная статья // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 7-29.
30. Kozyrev F. Changing Perspective in RE: From Religious Tradition to Religious Culture // Presentation given at Finnish Baltic Initiative (FBI) conference in developing Teacher Training for Religious Education. Riga, Latvia, 2007. URL: http://www.ortoweb. fi/FBI/ Changing_perspective_in_RE_Feodor.htm.
31. Shnirelman V. Russian Christ: The Struggle of the Russian Orthodox Church to Introduce Religion into the Curriculum in the First Decade of the Twenty-First Century // Journal of Educational Media, Memory and Society. 2011. Vol. 3. № 2. pp. 1-22.

32. Shakhnovich M. Religion in Contemporary Public Education in Russia // Crossings and Crosses: Borders, Educations, and Religions in Northern Europe. Boston: De Gruyter. 2015. pp. 123-138.
33. Zhdanov V. Religious Education as a Compulsory Subject in Russian Public Schools // Religious Education in a Global-Local World. Switzerland: Springer, 2016. pp. 135- 144.
34. Lisovskaya E. Religious Education in Russia: Inter-Faith Harmony or Neo-Imperial Toleration? // Social Inclusion. 2016. Vol. 4. № 2. pp. 117-132.
35. Karpov V. The Social Dynamics of Russia's Desecularization: A Comparative and Theoretical Perspective // Religion, State, and Society. 2013. Vol. 41. № 3. pp. 254-283.
36. Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51. № 4. pp. 638-655.
37. Glanzer P.L. Postsoviet Moral Education in Russia's State Schools: God, Country and Controversy // Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. № 3. pp. 207-221.
38. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М.: Просвещение, 2010.
39. Никандров Н.Д. Воспитание ценностей: российский вариант. М.: Магистр, 1996.
40. Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. М.: Planeta-2000, 2004.
41. Шапошникова Т.Н. Культурологический контекст преподавания предмета «Основы религиозных культур и светской этики» // Отечественная и зарубежная педагогика. 2015. № 1. С. 100-111.
42. Лебедев С.Д., Кисиленко А.В., Склярова В.А. Религия в образовании глазами обучающихся: опыт исследования в российском регионе // В сборнике: Социология и общество: традиции и инновации в социальном развитии регионов. Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса. Отв. редактор В.А. Мансуров. 2020. С. 4948-4961.
43. Lebedev S., Blagojević M., Pokaninova E. Value-and reflection-based approach to indicators of orthodox religiosity of the population // Stanovnistvo. 2020. № 58 (1). P. 47.
44. Лебедев С.Д. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 3 (15). С. 85-104.
45. Лебедев С.Д. Рефлексия религии в светском образовании как проблема межкультурной коммуникации // Социология религии в обществе позднего модерна. 2020. Т. 9. С. 17-24.
46. Лебедев С.Д., Склярова В.А. Понимание религии в коммуникациях образования // В сборнике: Евангелие в контексте современной культуры. Сборник научных статей VII Международной научно-практической конференции. 2019. С. 291-295.
47. Лебедев С.Д., Склярова В.А. Социальный запрос на знание о религии в современном российском обществе в оценках экспертов // Научный результат. Социология и управление. 2019. Т. 5. № 2. С. 25-36
48. Шаповалова И.С., Лебедев С.Д., Рощупкина Н.А., Шкапенко А.А. Социальная травма и ценности поколений: Великая Отечественная Война в исторической памяти студенческой молодежи // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 2. С. 3-18.
49. Шаповалова И.С., Кисиленко А.В. Духовно-нравственные выборы в жизненных стратегиях молодежи: опыт социологического исследования // Среднерусский вестник общественных наук. 2018. Т. 13. № 6. С. 14-28.
50. Шаповалова И.С., Маликова Е.В. Реализация государственной молодежной политики в России: региональный аспект // Теория и практика общественного развития. 2018. № 6 (124). С. 22-26.
51. Шаповалова И.С., Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Социология религии в обществе Позднего модерна // Социологические исследования. 2017. № 3 (395). С. 155.

РЕЛИГИЯ В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

RELIGION IN MEDIASPACE

МЕЧЕТЬ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ ГОРОДЕ: ОПЫТ КОНТЕНТ-АНАЛИЗА НОВОСТНЫХ ПОРТАЛОВ

Ардальянова А.Ю.

Аннотация. В статье приведен практический опыт исследования столкновения религиозных и светских ценностей в медийном пространстве через анализ дискуссии относительно строительства мечетей в дальневосточных городах. В фокусе внимания комментарии жителей популярных интернет-ресурсов Владивостока и Хабаровска. В качестве метода исследования применен контент-анализ. Строительство мечети является достаточно дискуссионным социально-политическим вопросом для дальневосточных территорий, именно потому анализу категории «мечеть» в статье уделяется основное внимание. Проанализировано 10 наиболее популярных и комментируемых материалов, общим объемом 5320 слов, опубликованных за период с 2015 по 2021 годы. Несмотря на то, что материалы написаны в основном в нейтральном, репортажном стиле, под ними часто размешаются очень неоднозначные комментарии и споры, демонстрирующие реакцию жителей дальневосточных городов. Общий объем проанализированных комментариев составил 2346 единиц. Приведены наиболее популярные и поддерживаемые участниками дискуссии комментарии к материалам. В статье также затрагиваются вопросы миграции и влияния миграционных процессов на демографическую ситуацию на Дальнем Востоке России.

Ключевые слова: строительство мечети, дискуссия, контент-анализ, комментарии, мусульмане, Владивосток, Хабаровск.

Выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19—011—00768 «Жизнь на фронтире: миграции и мобильности в приграничье».

MOSQUE IN THE FAR EAST CITY: EXPERIENCE OF CONTENT ANALYSIS OF NEWS PORTALS

Ardalyanova A.Yu.

Abstract. The article provides a practical experience of researching the collision of religious and secular values in the media space, through the analysis of the discussion regarding the construction of mosques in the Far Eastern cities. The

focus of attention is the comments of residents of the popular internet resources of Vladivostok and Khabarovsk. Content analysis was used as a research method. The construction of a mosque is a rather controversial socio-political issue for the Far Eastern territories, which is why the main attention is paid to the analysis of the “mosque” category in the article. We analyzed the 10 most popular and commented materials, with a total volume of 5320 words, published in the period from 2015 to 2021. Despite the fact that the materials are written mainly in a neutral, reportage style, very controversial comments and controversies are often placed under them, demonstrating the reaction of residents of Far Eastern cities. The total volume of analyzed comments was 2346 units. The most popular and supported by the discussion participants comments to the materials are given. The article also touches upon the issues of migration and the impact of migration processes on the demographic situation in the Russian Far East.

Keywords: building a mosque, discussion, content analysis, comments, Muslims, Vladivostok, Khabarovsk.

Современный религиозный дискурс — часть цифрового пространства, именно здесь рождаются суждения и оценки жителей городов о важных религиозных событиях, правилах поведения, допустимости демонстрации определённых норм и ценностей. Включаются в интернет-пространство и религиозные сообщества, они также участвуют в обсуждении и пытаются отстоять свои права и свободы. Сегодня все виды коммуникации тесно связаны с общей цифровизацией общества, потому не исключением является любая дискуссия, возникающая вокруг религиозных ценностей и проблем верующих отдельных территориальных образований. Оставляя определенный цифровой след в сети, дискуссия по тому или иному религиозному вопросу становится доступной для различных исследовательских практик, сегодня мы можем наблюдать, как обсуждение проблемы на форумах, порталах и социальных сетях получает некую объективацию, конструируется, распадается, становится гибким, отчасти управляемым и прогнозируемым. Наиболее яркой формой презентации собственного мнения является комментарий. Исследователи отмечают, что интернет-комментарий является относительно свободным и уникальным компонентом интернет-пространства, демонстрирующим мнение отдельно взятого индивида, но в то же время комментарию свойственна стереотипность и однобокость. Мнение каждого субъективно, но именно эта субъективность, отмечают исследователи, как ни парадоксально, становится групповой [1].

Сегодня в сети можно найти любое мнение относительно любой религии и культовой практики. К примеру, анализируя вторую по величине религию в России — ислам — в восприятии российским обществом, Владимир Малахов и Денис Летняков отмечают, что современный публичный дискурс, формируемый ЛОМ (экспертами, журналистами, писателями и т.п.) очень широк, палитра мнений здесь варьируется

от условно «исламофобских» до условно «исламофильских» [2, с. 256], между ними идет открытая дискуссия, но протекает она не совсем публично. Центральные СМИ и ведущие информационные агентства стараются избегать публикации существующих напряжений. Однако на тех площадках, где высказывание своего мнения допустимо и даже приветствуется, пользователи сети активно участвуют в обсуждении религиозных ценностей ислама и его влияния на жизнь россиян в разных регионах страны. Такого рода площадками часто становятся городские порталы и социальные сети, в которых обсуждаются элементы повседневной, в том числе и религиозной жизни. Объектом настоящего исследования стали подобные ресурсы, методом исследования был выбран достаточно популярный и апробированный метод работы с медиа — контент-анализ.

В основе отбора ресурсов для проведения контент-анализа лежало два ключевых критерия:

1) достаточно высокая популярность (просматриваемость) и рейтинг ресурса;

2) наличие возможности комментировать материалы и давать оценку комментариям.

Владивостокский ресурс Vl.ru отвечает данным требованиям, помимо этого ресурс на протяжении нескольких лет занимает устойчивую позицию в рейтинге автоматической системы мониторинга и анализа СМИ «Медиалогия» [3] по Приморскому краю. В Хабаровском крае лидирующую позицию среди интернет-ресурсов демонстрирует портал DVHab.ru [4], он также предоставляет своим пользователям возможность комментировать новости, однако здесь не ведется подсчет просмотров новостей.

Первым этапом настоящего исследования стал отбор материалов при помощи поисковой системы описанных выше ресурсов. Отбор материалов проводился по ключевому слову «мечеть» за весь доступный период. Строительство мечети является достаточно дискуссионным социально-политическим вопросом для дальневосточных территорий, именно потому данная категория легла в основу поиска и дальнейшего анализа. На портале VL.ru (Владивосток) категория «мечеть» упоминается в 65 материалах, с 9 августа 2005 года по 19 февраля 2021 года. По аналогичному запросу на портале DVhad (Хабаровск) категория отмечена в 73 новостях за период с 7 июня 2012 по 5 февраля 2021 года. Далее материалы систематизировались по количеству просмотров и комментариев. Массив данных для количественного и качественного анализа включал 5 материалов владивостокского портала (наиболее просматриваемых/обсуждаемых) общим объемом 2673 слова и 1749 комментариев, размещенных в обсуждении к материалам, и 5 наиболее популярных материалов хабаровского портала общим объемом 2647 слов и 597 комментариев. Несмотря на примерно равный объем опубликованной информации на новостных порталах, активность обсуждения на владивостокском ресурсе почти в три раза выше. Материалы, отобранные для анализа, а также соответствующая статистика комментариев и просмотров представлена на рисунке.

Рисунок. Распределение материалов по количеству комментариев

Так, на портале VL.ru (Владивосток) лидирует по количеству просмотров материал, опубликованный 9 сентября 2020 года, «Горожанам мешают коллективные молитвы на улице Шепеткова, а мусульманам не дали разрешение на строительство мечети и забрали подаренную землю» [5] (17311 просмотров), здесь фиксируется и достаточно большое количество комментариев (360). Данный материал описывает острую на сегодняшний для Владивостока проблему реализации прав мусульман на отправление религиозного культа. Существующий молельный дом мусульман находится в жилом густонаселенном районе города, по соседству с жилыми домами и детскими учреждениями, потому статья затрагивает вопрос о необходимости строительства мечети для мусульман Владивостока, в котором благодаря растущему числу мигрантов из Средней Азии представителей ислама становится все больше и больше. Материал написан в нейтральном тоне, приводятся высказывания председателя Владивостокской городской мусульманской религиозной организации «Ислам» Ибрагима Хутиева, который акцентирует внимание именно на строительстве мечети в приморском городе и на том, с какими трудностями приходится сталкиваться мусульманскому сообществу в решении данного вопроса. Между тем, в комментариях к материалу жители Владивостока не поддерживают ни идею строительства мечети, ни в целом осуществления религиозного культа мусульманами вне стен собственного дома. Наибольшую поддержку (60 одобрений) в обсуждении получает комментарий,

содержащий следующие высказывания: *«Все коллективные молитвы нужно проводить там, где родился… А в гостях нужно вести себя как гость… постелил коврик у себя в квартире и в путь!».* Высказывания типа: *«мечеть-правильно», «ислам вторая по численности религия в РФ», «Больше притесняйте людей по религиям, будет и похлеще, чем в Париже», «да, вполне имеют право на свою мечеть»* в основном получают отрицательную оценку. Наличие полярных мнений у жителей приморской столицы отмечается и в более ранние периоды, так, например, в самом обсуждаемом материале новостной ленте «Утренним намазом, продажей баранов и раздачей плова отметили Курбан-Байрам мусульмане Владивостока» [6] (3524 просмотра, 560 комментариев), размещенном 24 сентября 2015 года, наибольшую поддержку (66 одобрений) получил развернутый комментарий с отсылкой к статистике преступлений среди, совершенных «кавказцами» : *«…на улицах, ведут себя так, будто русские у них в гостях. Для примера: вспомните хоть одну сводку преступлений, где присутствуют китайцы?? Хотя их в прим крае не меньше, а то и в разы больше, чем кавказцев…. Кто-то скорую ждет, а тут такое... в общем празднуйте, где-нибудь за городом, в поле. А людям не мешайте жить».* Большую часть высказываний составляют комментарии именно подобного содержания, демонстрирующие недовольство горожан как ситуацией отправления религиозного культа, так и общим увеличением числа мигрантов в Приморье: *«…подавляющее большинство этих мусульман — нелегалы», «Абсолютно чужие люди, абсолютно чужая культура. Страна, где ты ??»,* Высказывания в поддержку мусульман, например, *«Россия — это многонациональная страна», «мусульмане будут здесь жить, места всем хватит»*, «*а порядки наводят тут свои потому, что у вас своего порядка нет», «у каждого своя вера»* чаще всего отмечаются неодобрением.

Новость от 16 января 2015 года «Мусульмане Владивостока просят у губернатора мечеть и кладбище» [7] сопровождается импровизированным опросом, в котором участникам обсуждения предлагается ответить на вопрос «Нужны ли Владивостоку мечеть и мусульманское кладбище?». Результаты опроса демонстрируют отрицание потребности в мечети. *«Нет, не нужны»* — так ответили 1233 человека (79,4 %); *«Да, нужны»* — 320 участников опроса (20,6 %). Наиболее поддерживаемый комментарий в обсуждении (157 одобрений) заканчивается фразой *«…не нужно насаждать свою религию в другой стране!».* Самый неодобряемый (-57) комментарий выглядит как раз достаточно толерантно *«Конечно же мусульманам нужна своя мечеть и кладбище — тут вопрос не религиозный, а чисто человеческий…».*

Следует отметить, что это самая длительная дискуссия, развернувшаяся по данному вопросе на портале VL.ru. Она продолжалась несколько месяцев с 16 января по 8 мая 2016 года, при этом самый последний комментарии добавлен 14 января 2021 года в дату опубликования материала о долгожданном определении участка под мечеть. Новость под заголовком «Во Владивостоке официально определили участок под строительство казанской

мечети — она появится на Дальхимпроме» [8] по состоянию на дату 01.03.2021 года имеет 12837 просмотров и 225 комментариев. Самый популярный комментарий (67 одобрений) начинается со слов: *«С одной стороны — пусть строят. Когда РПЦ на деньги людей с уголовным прошлым застраивает Владивосток куполами, а у мусульман нет своего угла, это по крайней мере несправедливо…».* Означает ли это, что жители Владивостока стали со временем терпимее к религиозным вопросам? Возможно, отчасти в условиях экономического кризиса, вызванного пандемией, горожане в целом стали с большим пониманием и уважением относиться к ценностям мусульман, хотя более очевидным является вывод о том, что район, в котором расположится предполагаемая мечеть, практически никак не связан с основной инфраструктурой города, т.е. описанное выше недовольство граждан теряет свою актуальность.

Аналогичная дискуссия развивается и в медиапространстве Хабаровска. Хабаровский ресурс не предусматривает подсчета количества просмотров, потому наиболее популярные материалы отбирались по количеству размещенных под ними комментариев. Самым обсуждаемым стал материал «Как жители города относятся к строительству мечети в Хабаровске» [9] (212 комментариев). При этом обсуждение инициировано самим порталом, в тексте редакция обращается к читателям с просьбой в комментариях высказать свою позицию по поводу строительства мечети в городе. Сочетая содержание высказываний с количественной оценкой, можно констатировать, что общественное мнение разделилось приблизительно, как и в подобном опросе во Владивостоке, большая часть комментариев демонстрирует недовольство хабаровчан идеей о строительстве мечети. *«Я бы всех приезжих выгнал отсюда! …»*, — комментарий, отражающий подобное мнение имеет наибольшую поддержку (11), а высказывания по типу *«Мусульман в Хабаровске много. Пусть строят»* или *«Какая разница мечеть или церковь? Главное, чтобы не очередной торговый центр»* чаще отмечают неодобрением.

В материале, который освещает первые общественные слушания по строительству мечети в Хабаровском крае «Жаркими спорами завершились слушания по возведению мечети в Хабаровске» [10] от 9 апреля 2016 года, изложены различные точки зрения по данному вопросу, однако, как отмечается в тексте материала, представителям различных общественных организаций, краевых, городских властей и различных религиозных конфессий, а также просто заинтересованным жителям города достичь консенсуса по данному вопросу не удалось. Отсутствует и единое мнение в комментариях (111 высказываний). Наибольшее количество одобрений получает комментарий: *«Почему мусульмане навязывают свою идеологию в гостях на чужой земле? …. Я не разжигаю национальной розни. У меня есть друзья мусульмане, я к ним с уважением отношусь, но среди них найдутся фанатики радикалы после постройки мечети! … Дело не в мечети, а в вере!»* (36 одобрения). Неоднократно встречаются и получают значительное одобрения комментарии подобного содержания: *«Опомнитесь пока не*

поздно!!!!!», «Гнать из Хабаровска, однозначно!!!». Мнение, связанное с поддержкой строительства мечети, получает большое количество отрицательных оценок участников интернет-дискуссии: *«однозначно, мечеть должна быть в Хабаровске и с культурной, и с религиозной точки зрения»* (-31).

Остальные материалы на DVhad [11; 12; 13], имеющие меньшее количество комментариев, также демонстрируют столкновение сторон «за» и «против» с определенным преимуществом тех, кто «против». Однако если несколько глубже погружаться в обсуждение, можно сделать вывод о том, что большая часть высказываний связана не столько с мусульманами-жителями дальневосточных городов, сколько с проблемой миграции и мигрантов. Комментарии практически не отображают столкновение религиозных ценностей, они в большей степени отражают приоритет социально-экономических, бытовых и инфраструктурных неудобств, связанных с религиозностью мигрантов. В представлениях жителей дальневосточных городов образ мусульманина и его культовая деятельность связана с негативным образом мигранта. Важно также отметить, что в результате проведенного нами ранее контент-анализа медиаресурсов по проблемам мигрантов и миграции в дальневосточном приграничье (Приморский край, Хабаровский край, Амурская область, Забайкальский край) было сделано заключение о том, что и негативные высказывания в отношении мигрантов зачастую связаны с уровнем и качеством жизни местного населения, а дискуссия в отношении мигрантов часто сопрягается с критикой существующей политики городской и региональной власти [14].

При этом население Дальнего Востока демонстрирует традиционную убыль. По данным Федеральной службы государственной статистики Приморского края, численность населения в крае в 2018 году составила 1913,0 тыс. человек, в 2019 — 1902,7 тыс. человек, а в 2020 — 1895,9 тыс. человек [15]. В Хабаровском крае за три года общая численность населения также имеет тенденцию к снижению: 1328,3, 1321,5 и 1315,6 тыс. человек соответственно [16]. Причина снижения численности населения не столько в естественной убыли, сколько в усиливающимся с каждым годом миграционном оттоке дальневосточников, значительно превышающим приток мигрантов в регион. Так, например, по результатам эмпирического исследования, проведенного в Приморье в апреле — мае 2018 года социологами Дальневосточного федерального университета, можно сделать вывод о том, что жители Приморья все чаще выбирают миграционные стратегии с целью повышения уровня своего благополучия: 62,1 % респондентов хотели бы покинуть Приморский край, при этом в другой регион Дальнего Востока 8,3 %, в другой регион РФ — 43,2 %; в другую страну — 48,5 % [17]. Можно было бы надеяться на то, что ситуацию улучшит именно приток иностранных мигрантов, имеющих стратегию закрепиться на Дальнем Востоке, однако, как отмечают региональные эксперты, в ближайшее время каких-либо существенных изменений в данной

ситуации на Дальнем Востоке (и в ДФО) вряд ли случится и никакой межгосударственный прирост проблему не решит [18]. Даже если будет мечеть, даже если жители проявят терпимость, пока жизнь на Дальнем Востоке во всех аспектах не станет благополучной и привлекательной для людей, коренных изменений не произойдет.

Ежегодно религиозные ценности и практики мусульман во Владивостоке и Хабаровске становятся предметом обсуждения горожан в медийном пространстве. Они сравниваются с ценностями и практиками других мировых религий, ставятся под сомнения, отрицаются, превозносятся, переписываются и в основном людьми, которые чаще не имеют никакого отношения к религии, ни с точки зрения практики, ни с исследовательской точки зрения. В научном дискурсе сегодня все чаще звучит термин «медиатизация религии», который теоретически восходит к работам С. Хьярварда [19]. Он делает акцент на том, что современные медиа и СМИ способствуют ресакрализации общества, они способны подрывать авторитет институционализированной религии и поощрять светские представления. Благодаря медиатизации религиозные представления и практики становятся все более зависимыми от СМИ. Исследуя религиозную тематику через анализ интернет-комментариев, мы наблюдаем тот самый эффект медиатизации религии, тонкие вопросы веры, религиозных ценностей и человечности сводятся до уровня автомобильных пробок, нежелательных соседей и низких зарплат.

Литература

1. Абросимова Е.А., Кравченко Ю.Д. Читательский комментарий как феномен интерпретации медиатекста (на материале интернет- комментариев и данных эксперимента) [Электронный ресурс] // Медиаскоп: [электронный научный журнал]. 2017. Вып. 2. URL: http://www.mediascope.ru/2317 (дата обращения: 01.03.2021)
2. Малахов В., Летняков Д. Ислам в восприятии российским обществом: сравнительно-политический аспект // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №2. С. 248-271.
3. Рейтинг региональных СМИ. Приморский край, 2020 г. URL: https://www.mlg.ru/ratings/media/regional/?reg=38 (дата обращения: 01.03.2021)
4. Рейтинг региональных СМИ. Хабаровский край, 2020 г. URL: https://www.mlg.ru/ratings/media/regional/7897/ (дата обращения: 01.03.2021)
5. Горожанам мешают коллективные молитвы на улице Шепеткова, а мусульманам не дали разрешение на строительство мечети и забрали подаренную землю, 2020 г. URL: https://www.newsvl.ru/vlad/2020/09/09/192914/ (дата обращения: 01.03.2021).
6. Утренним намазом, продажей баранов и раздачей плова отметили Курбан-Байрам мусульмане Владивостока, 2015 г. URL: https://www.newsvl.ru/vlad/2015/09/24/139441/ (дата обращения: 01.03.2021).
7. Мусульмане Владивостока просят у губернатора мечеть и кладбище, 2015 г. URL: https://www.newsvl.ru/vlad/2015/01/16/130987/ (дата обращения: 01.03.2021).
8. Во Владивостоке официально определили участок под строительство казанской мечети — она появится на Дальхимпроме, 2021 г. URL: https://www.newsvl.ru/vlad/2021/01/14/196130/ (дата обращения: 01.03.2021).
9. Как жители города относятся к строительству мечети в Хабаровске, 2019 г. URL: https://www.dvnovosti.ru/khab/2019/09/05/104125/ (дата обращения: 01.03.2021).

10. Жаркими спорами завершились слушания по возведению мечети в Хабаровске, 2016 г. URL: https://www.dvnovosti.ru/khab/2016/04/09/48993/ (дата обращения: 01.03.2021).
11. Потомок пророка Мухаммада разъяснил хабаровчанам тонкости трактования Корана и затронул тему вероотступничества, 2017 г. URL: https://www.dvnovosti.ru/khab/2017/05/16/66449/ (дата обращения: 01.03.2021).
12. Хабаровчане начали онлайн-сбор подписей против мечети в городе, 2016 г. URL: https://www.dvnovosti.ru/khab/2016/03/10/47748/ (дата обращения: 01.03.2021).
13. Большинство опрошенных хабаровчан не против строительства мечети в краевой столице, 2015 г. URL: https://www.dvnovosti.ru/khab/2015/06/05/34927/ (дата обращения: 01.03.2021).
14. Винокурова А.В., Ардальянова А.Ю. Отношение местных жителей дальневосточного приграничья к мигрантам и проблемам миграции (опыт социологического исследования) // Общество: социология, психология, педагогика. 2019. № 12 (68). С. 35-39.
15. Численность постоянного населения в Приморском крае, 2021г. URL: https://primstat.gks.ru/folder/27118 (дата обращения: 01.03.2021).
16. Численность и состав населения в Хабаровском крае, 2021г. URL: https://habstat.gks.ru/folder/25028 (дата обращения: 01.03.2021).
17. Костина Е.Ю., Орлова Н.А., Рубина А.Е. Региональная демографическая политика как составляющая социального благополучия населения (на материалах Приморского края) // Народонаселение. 2019. Т. 22. № 4. С. 126-136.
18. Рыбаковский О.Л., Таюнова О.А. Миграционная ситуация на Дальнем Востоке России в начале XXI века // Народонаселение. 2019. Т. 22. № 3. С. 4-14.
19. Hjarvard, S. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change // Nordic Journal of Media Studies. 2008. № 6. P.9-26.

ЦИФРОВОЙ БУДДИЗМ: БУДДИЙСКИЕ ИДЕИ И ПРАКТИКИ В ОНЛАЙН-СООБЩЕСТВАХ

Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л.

Аннотация. Одним из наиболее интересных процессов в буддийских сообществах в социальных сетях стало переформатирование традиционных религиозных иерархий. Прежде ключевую роль играли ученые монахи, интегрированные в формализованные иерократические структуры, обладающие монополией на производство и трансляцию религиозного знания. Миряне в традиционной буддийской социальной структуре занимали преимущественно позиции потребителей религиозных практик, транслируемых священнослужителями. В современном обществе происходят существенные изменения традиционных религиозных структур, что ярко проявляется в социальных сетях, где разворачивается активность священнослужителей и буддистов-мирян, представляющих различные направления и школы буддизма из разных регионов мира.

Ключевые слова: онлайн-сообщества, буддизм, Интернет, религиозные сообщества.

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 20-011-00531 «Российский буддизм и социальные медиа: цифровая трансформация буддийских сообществ».

DIGITAL BUDDHISM: BUDDHIST IDEAS AND PRACTICES IN ONLINE COMMUNITIES

Badmatsyrenov T.B., Badmatsyrenova E.L.

Abstract. One of the most interesting developments in Buddhist communities on social media has been the reformatting of traditional religious hierarchies. Previously, the key role was played by learned monks, integrated into formalized hierocratic structures with a monopoly on the production and transmission of religious knowledge. In the traditional Buddhist social structure, laypeople predominantly occupied the position of consumers of religious practices broadcast by priests. In modern society, significant changes are taking place in traditional religious structures, which is clearly manifested in social networks, where the activity of priests and lay Buddhists, representing various directions and schools of Buddhism from different regions of the world, is taking place.

Keywords: online communities, Buddhism, Internet, religious communities.

Одним из наиболее интересных процессов в буддийских сообществах в социальных сетях стало переформатирование традиционных религиозных иерархий. Прежде ключевую роль играли ученые монахи, интегрированные в формализованные иерократические структуры, обладающие монополией на производство и трансляцию религиозного знания. Миряне в традиционной буддийской социальной структуре занимали преимущественно позиции потребителей религиозных практик, транслируемых священнослужителями. В современном обществе происходят существенные изменения традиционных религиозных структур, что ярко проявляется в социальных сетях, где разворачивается активность священнослужителей и буддистов-мирян, представляющих различные направления и школы буддизма из разных регионов мира.

Социальные медиа становятся тем полем, где происходит один из нескольких сценариев интеграции индивида в религиозное сообщество. При этом если в офлайн-сообществах интеграция верующих предполагает, как правило, непосредственное взаимодействие, на основе которого возникают локальные группы, то онлайн-сообщества экстерриториальны, и вступление в них может происходить фактически из любой точки мира. Стиг Хьярвард обратил внимание на парадоксальное проявление процессов медиатизации и секуляризации, проявившееся в том, что рост представленности религии в публичных медиа не сопровождается возрождением организованной религии [10, с.22.]. Несмотря на все более возрастающее медийное внимание к вопросам религии, институционализированные религиозные сообщества утрачивают свои позиции, уступая место индивидуализированным практикам и верованиям, которые при этом могут находить параллели в медиа. При этом Интернет и массовая культура обеспечивают относительно свободный доступ к ассортименту всевозможных символов, своеобразному «базару смыслов», в упрощенной и не всегда достоверной форме поверхностных

культурных референций, из которых индивиды могут конструировать собственные религиозные микромиры.

Социальные медиа и цифровые религиозные сообщества становятся формой социальной интеграции как в глобальном, так и локальном измерениях. Медиа стали полем конструирования и поддержки «воображаемых» религиозных сообществ, в нем формируется их цифровая топология, в которой пользователи воспроизводят религиозные действия, подобно тому, как «внешние пределы старых религиозных сообществ в некотором смысле определялись тем, какие паломничества совершали люди» [1, с. 115].

Процессы цифровой трансформации буддийских сообществ, освоения ими новых технологий получили название «цифрового буддизма», который стал предметной областью для нового междисциплинарного научного поля [11, pp. 135-150; 9, pp. 23-40, 12, pp. 505-522; 2, с. 120-134.].

Интернет-технологии обрели убежденных сторонников в лице многих крупных буддийских деятелей. Далай-лама XIV Тензин Гьятсо регулярно проводит лекции и учения в онлайн-формате, а вокруг его деятельности активно развивается особенная цифровая среда, включающая официальные сайты, профили в социальных сетях и каналы на видеохостингах.

БТСР, одна из крупнейших российских буддийских организаций, создает сложную цифровую экосистему, в которую входят основной информационный сайт sangharussia.ru, большое число сайтов монастырей-дацанов, Буддийского университета имени Д.-Д. Заяева, телевидение, радио, мобильные приложения и сообщества в социальных сетях. Глава БТСР Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшеев является активным пользователем Фэйсбук и размещает в своем профиле информацию самого разного характера, часто направленную на остро актуальные общественно-политические темы.

В практике использования технологических новшеств проявляется новаторская стратегия БТСР по отношению к новым медиа. Как всякая новация, использование новых медиатехнологий встречает неоднозначное восприятие в буддийской среде. Так, известные буддийские деятели Дзонгсар Кхьенце Ринпоче и Александр Берзин призывают последователей буддизма применять буддийские принципы в социальных медиа. Они оба являются активными интернет-пользователями, ведут страницы в социальных сетях, руководят работой нескольких известных сайтов, посвященных изучению и практике буддизма. При этом Александр Берзин и Дзонгсар Кхьенце Ринпоче видят для буддистов в социальных медиа опасность, поскольку это несет угрозу для усиления их эгоцентризма и несет вред духовной практике. Кроме того, публичность социальных медиа нарушает традиционную эзотерическую систему передачи буддийского учения и профанирует сакральность, размывая границы общины.

Александр Берзин, тибетолог, буддолог и практик буддизма, в 2001 году создал сайт «Библиотека Берзина» (www.berzinarchives.com) и его новую версию www.studybuddhism.com. В своей статье он рассматривает то,

«как буддизм может помочь увеличить пользу и уменьшить вред» от использования социальных сетей [4]. Он считает, что «полезно установить границы, какими бы они ни были, и соблюдать их», чтобы избежать зависимости: «*Например, с помощью айподов можно слушать духовные учения, лекции по Дхарме и так далее, а не одну и ту же музыку снова и снова, после чего искать новую, и тому подобное. Попытайтесь использовать их со смыслом».*

Дзонгсар Кхьенце Ринпоче, известный буддийский учитель, кинорежиссер, руководитель нескольких буддийских центров, на своей странице в Facebook в 2013 году опубликовал «Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны». В них он призывает соблюдать требования буддийской тантрической этики и ограничивать сетевую активность, поскольку «*есть риск пасть жертвой «духовного материализма», когда практика превращается для вас в заявку на моду, и ее главное назначение — украшать эго «практикующего» и подпитывать его чувство собственной важности или принадлежности к «классной» тусовке, а не усмирять и преобразовывать его ум*» [5].

Весьма распространенным действием интернет-пользователей стало размещение и репост изображений и текстов, имеющих «чудодейственные» свойства исполнять желания, повышать благосостояние и улучшать карму. Дзонгсар Кхьенце Ринпоче реагирует на это первым правилом в своем списке: «*Храните Ваджраяну в тайне (вы должны хранить в тайне информацию, касающуюся вашего гуру, личной практики, полученных посвящений, выслушанных учений, а также тантрические изображения и т.д.)*» [5].

Тибетские буддийские тантрические практики тесно связаны с визуальными образами, в них чрезвычайно важное место занимают визуализации божеств или представление себя в их форме. Традиционно, такие практики требуют особой подготовки и обязательств по их выполнению. Без них возникает опасность «неправильного» обращения с этими образами, что может нанести большой вред практике и практикующему. Вследствие этого в буддийских онлайн-сообществах часто особое опасение вызывает угроза причинения вреда вследствие неправильного обращения с сакральными текстами и символами.

Другим примером является шэрээтэ-лама Курумканского дацана «Гандан Ше Дувлин» Еши Намжил лама (Олег Намжилов). Он ведет активную медиа-деятельность, охватывающую профили и группы в ВКонтакте, Фейсбуке, Телеграме. В них он публикует разнообразную информацию о буддийской философии и практике, астрологических прогнозах зурхай и ритуалах. Кроме того, им публикуются книги, снимаются фильмы и музыкальные клипы на буддийскую тематику.

В одной из своих публикаций Еши Намжил лама связывает интернет-активность пользователей с кармическими последствиями. Действия в Интернете он относит к деяниям речи, но, поскольку публикация в открытом доступе может охватить многих людей, то это может существенно отразиться

на карме ее автора: *«Интернет даёт просто колоссальные возможности для «зарабатывания» благой кармы. Открытое выступление на публике даёт более быстрые результаты. А вот публикации в интернете дадут плоды чуть позже. Они никуда не денутся, закон кармы всегда работает. Просто прямая и письменная речь имеют разное время созревания кармы»* [6].

Он призывает к вежливости, внимательности и сдержанности, поскольку результаты от ругательных слов в комментариях в социальной сети могут обернуться крайне негативными кармическими последствиями. «*Плоды, результаты от таких оскорблений вернутся нападками, нападениями врагов (чаще скрытыми, анонимными, как в интернете), а также укусами, увечьями и т.д. Более того, побочным действием в виде потери имиджа, влияния пострадает его окружение, родные, близкие и земляки*». И, напротив, позитивное влияние на карму интернет-пользователей могут оказать «*очень полезные, добрые слова, которые затронули души многих людей, помогли понять что-то, освободиться от чего-то плохого, задуматься о карме, Дхарме, Просветлении… Чем больше людей прочитает, тем весомее будет карма от таких слов. Речь такого человека будет приобретать всё большую силу, влияние, на его жизненном пути будет встречаться всё больше друзей, сподвижников, помощников. Способности и возможности будут всё возрастать. Побочным действием будет улучшение имиджа, привлекательности родных, близких и родины»*

Для буддийских онлайн-сообществ важную роль играет процесс конструирования нормативных границ. Буддийские сообщества нередко представляются как недогматичные и нерелигиозные объединения с неформальным членством, основанием которого выступает индивидуальный выбор. Вместе с тем, вопросы нормативного регулирования социальных позиций всегда занимали в них важнейшее место, и буддийские общины упорядочивались через сложную систему институтов и практик. По мнению Бато Дондукова, идейные различия и «борьба за истинность» стали ключевыми характеристиками формирования «буддийского» сегмента Интернета.

«Борьба за истинность, которая началась из отфильтровывания небуддийского контента, далее разрослась до конфликта между течениями Махаяна и Тхеравада внутри самого буддизма. Потребность в экспансии и более широкие возможности информационной деятельности Тхеравады, позволяют ей не только претендовать на равенство Тибетскому буддизму в интернете, но даже вести информационную борьбу и предпринимать попытки перетягивать буддистов на свою сторону. Буддизм веб 2.0 стал в основном средой неофитов, и тех немногих традиционных буддистов, попавших в эту среду, некоторые поменяли основы своей буддийской идентичности и изменили взгляд на функции и образы традиционного буддизма» [7, с. 192]

В социальных сетях и на буддийских форумах нередки оживленные обсуждения о приемлемости тех или иных офлайн или онлайн действий, вплоть до вопросов о допустимости убийств в компьютерных играх.

Другим важным компонентом развития буддийских онлайн-сообществ являются религиозные онлайн-практики. Кроме «просветительской» и прозелитической информации о буддийских ритуалах и культах, в интернет-пространстве сформировались новые формы в виде онлайн-трансляций буддийских учений, онлайн-молитв и возможности «улучшить» карму путем репоста изображений буддийских божеств, мантр или даже публикаций «буддийских» пабликов: *«Эта картинка облетела весь интернет. Говорят, когда, глядя на неё, загадываешь желание, оно непременно сбудется через 2—3 дня. У меня сбылось. Добавь на стену и попробуй сам»* [8]

Конструирование и онлайн-продвижение священных объектов, идей и практик стало одним из ключевых направлений наполнения онлайн-пространства религиозными смыслами.

Так, в сообществах, посвященных объектам религиозного поклонения, или профилях религиозных лидеров пользователь с легкостью может получать от них «прямые» послания религиозного содержания и/или отправлять им свои собственные. Среди профилей, зарегистрированных в ВКонтакте, можно обнаружить большое число профилей Будды, Христа или иного сверхъестественного персонажа. Например, конструирование нового культа Пандито Хамбо-ламы Итигэлова (Этигэлова) активно сопровождается в СМИ и социальных медиа. Одним из наиболее ярких проявлений стало сообщество «Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов» в «ВКонтакте» как пример медиадеятельности буддийских религиозных профессионалов Бурятии, усилиями которых в социальных сетях создан профиль трансцендентного персонажа, от его имени производится сетевая активность, транслируются послания, видео- и фотосообщения. Так формируется специфическое сакрализованное пространство легитимации Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова, в котором он получает признание и поддержку от пользователей: *«Социальные сети размыли и трансформировали границы между сакральным и профанным, открыв широкие возможности «симуляции» священного. В них возникает особое пространство, в котором происходят взаимодействия между онлайн-группами и виртуальными личностями пользователей, участниками которых могут быть и объекты религиозного поклонения»* [3, с. 340].

Интернет и социальные сети для буддийских практиков превращаются в пространство сакрального действия, сетевое поведение становится частью религиозной практики, а онлайн-активность открывает путь к спасению и получению пунья — благой заслуги. С другой стороны, очевидна и обратная тенденция к «обмирщению», профанации буддийских идей и практик, когда рафинированные философские учения и тайные практики становятся достоянием широкой и разношерстной аудитории социальных сетей.

Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.

2. Бадмацыренов Т. Б., Хандаров Ф. В., Бадараев Д. Д. Российский буддизм и социальные медиа: тувинские буддийские онлайн-сообщества ВКонтакте // Новые исследования Тувы. 2020, № 4. С. 120-134.
3. Бадмацыренов, Т. Б., Скворцов, М. В., Хандаров, Ф. В. Буддийские цифровые практики трансцендентности: VK-сообщество «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2 (144). С. 338—361.
4. Берзин А. Как применять буддийские принципы в век социальных сетей. URL: https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-v-sovremennom-mire/kak-primenyat-buddiyskie-printsipy-v-vek-sotsialnyh-setey (дата обращения 28.02.2021)
5. Дзонгсар Кхьенце Ринпоче Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны» URL: http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar_khyentse.html (дата обращения 28.02.2021)
6. Добродетели и грехи интернета. URL: https://vk.com/feed?w=wall-73340092_14034 (дата обращения 28.02.2021)
7. Дондуков Б.Ц. Некоторые подходы к типологизации буддийского сегмента Интернета // Медиафилософия XIII. Универсум цифрового разума: новые территории смысла / под ред. В. В. Савчука. СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2017. С. 191-198;
8. Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов URL: https://vk.com/etigelov?z=photo-48005_456239860 %2Falbum-48005_00 %2Frev (дата обращения 11.10.2019 г.)
9. Grieve G. P. The Middle Way Method: A Buddhist-Informed Ethnography of the Virtual World of Second Life. // Grieve G. P., Veidlinger D. (eds) Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus. New York: Routledge, 2015. pp. 23-40.
10. Hjarvard S. Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion // Hjarvard S., Lövheim M., editors, Mediatization and Religion: Nordic Perspectives. Göteborg: Nordicom, 2012. pp. 21-44.
11. Prebish, C. The Cybersangha: Buddhism on the Internet. // Dawson L. L., Cowan D.E. (eds) Religion online: Finding Faith on the Internet, New York and London: Routledge, 2004. pp. 135-150.
12. Schlutter M. Buddhism in the Digital World. // The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism. Wiley Blackwell, 2014. pp. 505-522.

ОРГАНИЗАЦИЯ МЕДИАПРОСТРАНСТВА РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ С ЦЕЛЬЮ ВОСПИТАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СОЗНАТЕЛЬНОСТИ ПАСТВЫ

Балабейкина О.А., Янковская А.А.

Аннотация. В статье на основе разнообразных русско- и англоязычных источников обосновывается важность и целесообразность экологического воспитания паствы духовенством РПЦ, в том числе с помощью инструментов медиапространства, поскольку религиозные организации играют существенную роль в воспитании экологически-сознательного поведения широкого круга заинтересованных лиц в современных условиях. Предмет исследования — социальная и экологическая ответственность религиозных организаций и особенности ее реализации с использованием медиапространства на примере епархий ГХЦА. На основе методов анализа и синтеза первичной информации представлена характеристика степени

освещения данной темы на официальных сайтах епархиальных и приходских структур. Выявлен факт крайне редкого обращения к экологической проблематике через призму православного вероучения в РПЦ. Цель работы — анализ ведущих направлений осуществления и выявление инструментов успешной реализации данного вида ответственности религиозными институтами. Опыт реализации экологической ответственности епархиями ГХЦА будет полезен руководству религиозных институтов России для решения экологических проблем через призму православной вероучительной доктрины с учетом ментальности российского населения, среди которого данный вопрос не особо популярен и не ассоциируется в качестве религиозно обусловленного.
Ключевые слова: медиапространство, природосообразное поведение, экологическая сознательность, православная вероучительная доктрина, ГХЦА.

ORGANIZATION OF THE MEDIA SPACE OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS AIMING AT INCREASING THE ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS OF THE CONGREGATION

Balabeikina O.A., Yankovskaya A.A.

Abstract. Based on various Russian and English-language sources, the article demonstrates the importance and expediency of ecological education of the flock by the clergy of the ROC with the help of media space tools, since religious organizations play a significant role in fostering environmentally conscious behavior of a wide range of people nowadays. The subject of the research is the social and environmental responsibility of religious organizations and the peculiarities of its implementation using the media space on the example of the dioceses of the SCCE. Using the methods of analysis and synthesis of primary information, a characteristic of the degree of coverage of this topic on the official websites of diocesan and parish structures is presented. The fact of an extremely rare appeal to environmental problems through the prism of the Orthodox faith in the ROC is revealed. The purpose of the work is to analyze the leading directions of implementation and identify tools for the successful implementation of this type of responsibility by religious institutions. The experience of implementing environmental responsibility by the dioceses of the SCCE will be useful for the leadership of religious institutions in Russia aimed at solving regional environmental problems through the prism of Orthodox doctrine, considering the mentality of the Russian population, among whom this issue is not particularly popular and is not associated as religiously specified.
Keywords: media space, eco-friendly behavior, ecological awareness, Orthodox doctrine, SCCE.

Потребность в разработке методических практико-ориентированных указаний для использования медийного пространства религиозными организациями различного церковного административно-иерархического уровня (приходами, благочиниями, епархиями, митрополиями, церковными объединениями) назрела уже давно. Также в научном осмыслении нуждаются вопросы нравственно-этического и даже богословского характера, направленные на поиски путей эффективной реализации потенциала средств Интернет-коммуникаций на благо православной паствы, духовное возрастание ее представителей, воспитание в них подлинно христианского отношения к Богу, ближним и окружающей действительности.

При всей присущей РПЦ консервативности большая часть ее руководства и приходского духовенства не остается в стороне от вовлечения инструментов медийного пространства в духовно-образовательный, воспитательный и коммуникативный процессы. Интернет-коммуникации и средства массовой информации при правильном, нравственно-ориентированном их использовании призваны помогать Церкви в реализации миссионерских [Петрунин 2011] и социальных [Амельченков 2019] целей служения. При этом для размещения на официальных сайтах приоритет должен отдаваться информации собственно религиозного содержания [Дюкин, Самойлова 2016].

На практике медиапространство представителями РПЦ используется активно, и развивается это направление довольно динамично. Буквально с момента появления социальных сетей в них стали регистрироваться тематические православные группы; совершенствуется и техническая сторона, и содержательная часть приходских и епархиальных сайтов. Еще в 2011 г. одним из православных молодёжных клубов Симбирской митрополии было инициировано создание Интернет-проекта «Батюшка-он-лайн» (Батюшка-он-лайн. URL: http://batyushka.online/), быстро приобретшего популярность у сотен тысяч пользователей из России и зарубежных стран. Православные священники реализуют там некоторые стороны своего служения через ответы на вопросы людей, обладающих разной степенью религиозной веры, с помощью чатов, прямых эфиров, личных сообщений. Почти во всех митрополиях РПЦ МП настоятелям приходов вменяется в обязанность создание Интернет-профиля прихода в социальных сетях, а также, при наличии возможности, рекомендуется поддерживать официальный приходской сайт. Все это говорит о том, что инструменты медийного пространства признаются Церковью в качестве средства, которое целесообразно задействовать в работе с паствой благодаря предлагаемым современным техническим возможностям и возможной степени охвата контингента верующих или людей, встающих на путь к обретению веры в Бога.

Задача максимально эффективного применения медийных технологий при минимизации потенциального и реального ущерба, наносимого ими духовно-нравственному развитию православной личности, стала наиболее

актуальна в период пандемии COVID-19, когда возможности для посещения богослужений прихожанами и проведения различных внебогослужебных мероприятий на приходах и в епархиях были существенно ограничены. Интернет-ресурсы выступили в этих обстоятельствах для православной паствы существенным подспорьем для сохранения связей со своей общиной через онлайн трансляции богослужений, видеоконференции с участием духовенства, видеозанятия в воскресных школах, лекции и т.д. Стала в этот период ограничения личных коммуникаций расширяться форма и тематика проведения Интернет-мероприятий. Что касается последнего, то нужно отметить, что некоторые важные для становления христианина темы в православном Интернет-пространстве почти не упоминаются. К таковым относится и воспитание природосообразного поведения и экологической сознательности у паствы. Как отмечает Н.С. Зимова, приоритеты расставлены следующим образом: «стабилен интерес читателей к музыкальным страницам, сайтам православных знакомств и сайтам, посвященным богословским и богослужебным вопросам» [Зимова 2011, с. 73].

Между тем, обозначенный вопрос заслуживает как всестороннего внимания со стороны духовенства и мирян [Балабейкина, Кузнецова 2020, с. 4-6], так и серьезного освящения его, в частности в медийных средствах православного Интернет-пространства.

Понимание важности экологических проблем для сохранения ресурсов жизнеобеспечения человечества и готовность РПЦ МП участвовать в их решении закреплены в официальном документе, принятом на Архиерейском Соборе в феврале 2013 г.: «Руководствуясь заповедью Божией о хранении тварного мира (Быт. 2: 15), Церковь считает своим долгом и далее участвовать в обсуждении вопросов экологии, а также трудиться на этом поприще в соработничестве со всеми, кто озабочен состоянием окружающей среды, думая о сохранении здоровья и нормальной жизни людей» (Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125).

Экологическая ответственность, будучи значимой составляющей нравственного поведения христианина, находит в православных медиасредствах единичное упоминание. К таковым можно отнести, например, размещение на официальном приходском сайте храма в честь свт. Николая Чудотворца пос. Добринка Липецкой епархии текстов официальных документов, касающихся позиции РПЦ МП по отношению к экологической и природоохранной деятельности (Официальный сайт Никольского храма п. Добринка Липецкой области Липецкой епархии Добринского благочиния Русской Православной Церкви. URL: http://pravera.ru/index/ekologicheskaya_prirodoohrannaya_deyatelnost_russkoy_pravoslavnoy_cerkbi/0-3323 (дата обращения 29.12.2020). Едва ли прочтение этого, безусловно, важного официального документа вызывает большой познавательный интерес у широкого круга представителей православной паствы и мотивирует их на природосообразное поведение, обусловленное

религиозным мировоззрением, но даже такого рода материалы размещаются на официальных порталах митрополий и епархий далеко не всегда, не говоря уже об отдельных приходах.

Еще реже появляется информация о приходских экологических проектах. Причина — непопулярность таковых, хотя и тут имеются исключения. Так, в период Великого Поста 2020 г. духовенством Гатчинской епархии Санкт-Петербургской митрополии была предпринята попытка организованно мотивировать прихожан Лужского благочиния к отказу от использования пластиковых бутылок и полиэтиленовых пакетов хотя бы на этот период, когда каждый христианин призывается к более внимательной духовной жизни ради угождения Богу и к доброделанию на благо ближнего. Примечательно, что на тот момент времени соответствующее информационное объявление на официальном сайте Лужского благочиния и дублирование его в официальной группе в социальных сетях послужило подкреплением самому эколого-воспитательному мероприятию, проходившему в епархиальном Просветительском центре. В центре был организован мастер-класс для детей и взрослых по изготовлению тканевых мешочков для просфор, которые должны заменить одноразовые полиэтиленовые пакеты для их хранения. Во время проведения этого тематического занятия была озвучена важная информация с разъяснением причин экологической целесообразности отказа от использования полиэтилена и пластика в повседневной жизни (Официальный сайт Лужского благочиния. URL: http://xn----7sbbj3bk0auv.xn--p1ai/2020/03/02/otkazatsya-ot-plastika/ (дата обращения 15.03.2021).

Высоко оценивая проведение подобных эколого-ориентированных мероприятий отдельными приходами и благочиниями, а также значимость их освещения в медийном пространстве, нельзя не признать, что в РПЦ МП их количество ничтожно мало при почти полном отсутствии опыта в организации.

Именно поэтому целесообразным представляется обращение к аналогичной практике зарубежных религиозных организаций уже потому, что во многих странах зарубежной Европы она насчитывает десятки лет, в России только зарождается. Так, под патронатом лютеранской Церкви Норвегии еще в конце 1990-х был разработан и стал поддерживаться межконфессиональный электронный веб-сайт (Норвежский сайт «Зеленая Церковь». URL: www.grondkirke.no (дата обращения 15.03.2021)), где размещаются актуальные научные и научно-популярные материалы, отражающие христианское понимание экологических проблем и религиозно-обусловленные взгляды на пути их решения.

Не одно десятилетие реализуется деятельность, связанная с экологической ответственностью в ГХЦА. Огромное значение имеет для этого и использование медийного пространства. Мероприятия, направленные на экологическое просвещение прихожан, активно проводятся посредством размещения на официальных сайтах приходов и епархий тематических

лекционных материалов, короткометражных научно-популярных фильмов, заметок.

Большое внимание уделяется повышению уровня экологической осведомленности прихожан именно на уровне приходов с задействованием ресурсов социальных сетей. Каждая из епархий ГХЦА в той или иной мере реализует программы воспитания у паствы природосообразного поведения, а также минимизации антропогенной нагрузки на окружающую среду. При этом очень активно используются инструменты медиапространства.

В качестве примера конструктивного применения Интернет-средств для воспитания экологической сознательности паствы религиозной организацией регионального уровня можно привести диоцез (аналог епархий в РПЦ МП) Оксфорд ГХЦА, на официальном сайте которого имеется отдельный раздел под названием «Экологическая деятельность» (Diocese of Oxford. URL: https://www.oxford.anglican.org/mission-ministry/our-common-vision/environmental-action/ (дата обращения 29.12.2020)). В его информационной структуре содержатся следующие элементы:

– краткая научно-справочная информация о глобальном экологическом кризисе и направлениях, которые разработаны ГХЦА как религиозно-институциональной организацией, на пути к решению проблем, связанных с его проявлениями;

– обозначаются основные 10 направлений природоохранных и эколого-воспитательных мероприятий, утвержденных руководством диоцеза в качестве основных на период 2020 — 2024 г.;

– звучит призыв к христианам осуществлять конкретные эколого-сообразные действия в повседневной жизни, прибегая при этом к помощи материалов, размещенных на сайте;

– имеются активные ссылки на размещенные на сайте научные и научно-популярные текстовые и видео материалы экологического содержания, в которых природоохранные проблемы рассматриваются через призму христианского вероучения.

Последние два пункта как раз заслуживают детального рассмотрения, т.к. могут быть частично приняты в качестве основы для аналогичной разработки и дальнейшего внедрения на официальных сайтах различных структур РПЦ МП с учетом наполнения доктринально-православным содержанием и расставлением смысловых акцентов именно на нем.

Так, один из экологических подразделов официального сайта диоцеза Оксфорд ГХЦА под названием «Что можете сделать именно Вы» содержит следующие рекомендации к конкретным действиям для представителей паствы:

1) обозначается возможность изучить содержание разнообразных материалов, посвященных окружающей среде, доступных на электронных страницах нашего сайта (после данного пункта следуют активные ссылки на обозначенные материалы);

2) предлагается электронная подписка на ежемесячную информационную рассылку материалов, посвященных христианскому пониманию проблем окружающей среды;

3) рекомендуются к просмотру четыре короткометражных фильма, продолжительностью 6-8 мин. («Воплощение», «Грех и Спасение» и т.д.). В каждом из них епископ диоцеза Оксфорд освящает отдельные вопросы, связанные с христианским миропониманием природоохранных проблем;

4) предлагается к прочтению специальный тематический выпуск журнала «Pathways», посвященный охране окружающей среды;

5) прихожанам рекомендуется осуществлять конкретные действия в повседневном бытовом поведении, направленные на минимизацию экологического следа (среди них преобладают те, что направлены на экономию энергоресурсов). Аналогичные рекомендации для организации природосообразной деятельности уже на уровне прихода содержатся для приходского руководства и духовенства;

6) предлагается информационная ссылка на организацию бесплатного энергоаудита для прихода;

7) предлагаются для ознакомления синодальные и епархиальные документы, содержащие основные положения, связанные с реализацией экологической ответственности ГХЦА.

Анализ размещенных на Интернет-ресурсах материалов, связанных с экологической ответственностью ГХЦА, позволил прийти к выводу, что при высокой степени внимания к данному вопросу, удобном для пользователя техническом оснащении сайтов, большом количестве и разнообразии форм подачи информации в протестантских зарубежных религиозных организациях недостаточное место уделяется собственно религиозным аспектам формирования экологически сообразного поведения паствы.

При этом руководство приходских, епархиальных и иных структур РПЦ МП, осознавая необходимость воспитания природосообразного поведения у паствы и использования в реализации данного направления ресурсов медиапространства, в некоторых вопросах вполне могут применять организационный опыт зарубежных религиозных организаций в плане выбора оформления и информационной структуры сайта. Но существенной проблемой выступает сама подготовка содержания соответствующих материалов, в которых необходимость решения экологических проблем представлена через призму православной вероучительной доктрины, а также ментальность российского населения, среди которого данная проблематика не особенно популярна и не ассоциируется в качестве религиозно обусловленной.

Представляется, что в случае конструктивного и грамотного применения Интернет-ресурсов структурами РПЦ МП этот ложный стереотип со временем можно будет переломить, получив достойные результаты.

Литература
Амельченков В.Л. (Серафим). Православная культура в информационном пространстве современной России // Вестник культуры и искусств. 2019. №3 (59). С. 39-46.
Балабейкина О.А., Кузнецова Ю.А. Роль религий и религиозных организаций в реализации целей устойчивого развития регионов и стран // Региональная экономика и развитие территорий. Сборник научных статей; ФГБУН «Институт проблем региональной экономики РАН»; Национальный исследовательский университет — Высшая школа экономики — Санкт-Петербург. Санкт-Петербург, 2020. С. 4-6.
Дюкин С.Г., Самойлова И.В. Православные виртуальные ресурсы в борьбе за веру (на материале города Перми) // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. №3. С. 172-179.
Зимова Н.С. Аудитория «Православного Интернета» в России // Вопросы журналистики, педагогики, языкознания. 2011. №24. С. 171-174.
Петрунин В.В. Церковь и средства массовой информации: проблема взаимоотношений // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2011. №6. С. 294-297.

ТЕМА «РПЦ И КОРОНАВИРУС» В СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА

Зимова Н.С., Фомин Е.В.

Аннотация. В статье характеризуется медиаконтент по теме «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа во время локдауна из-за коронавируса в период с 01.03.2020 по 30.04.2020. Выявлена динамика распространения сообщений по теме «РПЦ и коронавирус», основные информационные поводы, наиболее популярные авторы, активность авторов. Инструмент исследования — система многофакторного анализа «Крибрум». Используется исследовательская модель, включающая более ста понятий, связанных с РПЦ, и девять понятий, связанных с коронавирусом. Результаты исследования показывают, что рост числа репостов (перепечаток) публикаций происходил параллельно с увеличением числа оригинальных публикаций, что позволяет предположить отсутствие вбросов и фейков темы. Процент оригинальности сообщений по теме показал достаточно высокое значение для интернет-публикаций — 45 %. Пользователи массово вели дискуссии, споры в комментариях и на своих страницах, обсуждая и высказывая свое мнения на тему РПЦ и коронавируса. Среди наиболее обсуждаемых тем — выступления Патриарха Кирилла, поздравления с Пасхой Президента России В.В. Путина, циркулярные письма по соблюдению санитарных требований Московской Патриархии, высказывания схиигумена Сергия. Анализ показал, что основное медийное поле формируют не религиозные и государственные СМИ, а оппозиционные блогеры, обладающие высокими медийными рейтингами и влиянием на интернет-аудиторию.

Ключевые слова: РПЦ, коронавирус, контент, пользователи, публикации, репосты, «Крибрум».

TOPIC «ROC AND CORONAVIRUS» IN SOCIAL MEDIA

Zimova N.S., Fomin E.V.

Abstract. The article characterizes media content on the topic "ROC and coronavirus" in social media during the lockdown due to coronavirus in the period from 01.03.2020 to 30.04.2020. The dynamics of the distribution of messages on the topic "ROC and coronavirus", the main news stories, the most popular authors, the activity of the authors were revealed. Research tool — the system of multivariate analysis "Kribrum". A research model is used that includes more than one hundred concepts related to the ROC and nine concepts related to coronavirus. The results of the study show that the growth in the number of reposts of publications occurred in parallel with the increase in the number of original publications, that allowes to suggest the absence of stuffing and fake topics. The percentage of originality of messages on the topic showed a fairly high value for Internet publications — 45 %. Users en masse led discussions, disputes in the comments and on their pages, discussing and expressing their opinions on the topic of the ROC and the coronavirus. Among the most discussed topics are the speeches of Patriarch Kirill, Easter greetings to the President of Russia V.V. Putin, circular letters on the observance of the sanitary requirements of the Moscow Patriarchate, statements by the hegumen Sergius. The analysis showed that the main media field is formed not by religious and state media, but by opposition bloggers with high media ratings and influence on the Internet audience.

Keywords: ROC, coronavirus, content, users, publications, reposts, «Kribrum».

Сегодня РПЦ один из основных социальных институтов российского государства, который активно участвует в общественной жизни и влияет на нее.

По последним оценкам социологических служб, в России от 63 % до 80 % граждан идентифицируют себя как православные[1]. Уровень доверия к церкви — 69 %, что больше, чем доверие к Совету Федерации (39 %), Государственной Думе (35 %), политическим партиям (33 %), и сопоставимо с уровнем доверия к Президенту (64 %) и армии (86 %).

Являясь публичным социальным институтом, церковь распространяет свое влияние на всех граждан независимо от их религиозной принадлежности. Опрос, проведенный Фондом общественного мнения в апреле 2020 года, показал, что 53 % граждан отмечают влияние церкви на общественную жизнь в России[2].

---

[1] Отношения к религиям // Левада-Центр, 23 января 2018, URL: https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/; Государственные и общественные институты: оценки деятельности, 27 декабря 2018, URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9494; Рейтинги доверия политикам, оценки работы президента, поддержка политических партий // ВЦИОМ, 21 февраля 2020, URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=10170 (дата посещения — 30.01.2021)

[2] О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны // ФОМ, 1 апреля 2020, URL: https://fom.ru/TSennosti/14371 (дата посещения — 11.02.2021)

В пространстве общественной жизни деятельность церкви и ее иерархов присутствует сегодня через публикации СМИ (социальные медиа мы понимаем как новый вид СМИ). Ее медийный образ является важным источником представлений о деятельности церкви, ее мнении по политическим, социальным, духовно-культурным вопросам для граждан страны.

Медийный образ РПЦ в СМИ исследователи интерпретируют по-разному. Одна группа авторов, рассматривая образ РПЦ в СМИ, использует тезис, что РПЦ — государствообразующая религия и играет значительную роль в формировании национальной идентичности. Однако даже при широком народном одобрении РПЦ недостаточно поддерживается и пропагандируется государством, а СМИ часто намеренно искажают информацию о ее деятельности, пытаясь сделать материал в первую очередь сенсационным, но не правдивым. Авторы утверждают, что РПЦ уделяют недостаточно эфирного времени по телевидению и радио, публикаций в печатных изданиях. Это работы Ю.Ю. Синелиной, А.М. Доброхотовой, Н.В. Сальниковой [Синелина 2001; Доброхотова 2012; Сальникова 2015]. Другая группа относится к расширяющемуся влиянию Церкви на общество и СМИ более скептически или негативно. Авторы утверждают, что в нашей стране в СМИ сложилось «государственное православие» и что к РПЦ все относятся положительно — государство, общество и СМИ, что отражается на ее образе. Это работы С.Б. Филатова, Р.Н. Лункина, П.А. Баева [Лункин, Филатов 2006; Лункин 2012; Баев 2011].

Набирает популярность методология цифровой социологии. Это совершенно новая форма существования писателя (автора) и читателя (пользователя). Основателями методологии изучения социальных проблем в социальных медиа можно назвать М. Маклюэна и М. Кастельса. Маклюэн показал, что существуют три вида «информационных галактик» и соответствующих им обществ. В племенном обществе доминирует слуховая культура, в век грамотности (галактика Гуттенберга) — печатное слово, в электронной галактике — электронная коммуникация. Он утверждал, что в электронную эпоху люди начинают воспринимать лучше визуальные образы, чем большие тексты эпохи печатного станка. Именно поэтому он называет современную эпоху временем «нового племенного человека», все члены которой становятся соединенными в одну единую сеть — «глобальную деревню» [Маклюэн 2005].

Отдельно стоит рассматривать образ РПЦ в социальных медиа. В.М. Хруль показывает важность использования классических социологических методов и методов качественно-количественного анализа в сети Интернет для полного понимания «существенных характеристик религиозного сегмента сознания аудитории СМИ» [Хруль 2013]. В.М. Хруль методологически разработал и показал, как на интернет-сайтах пользователи представляют Бога, как выбирают лексику для описания его атрибутов, как часто упоминают его в своих публикациях, как соотносят Бога с РПЦ [Хруль

2012]. Он отмечает, что сегодня в светских СМИ сложилась следующая ситуация:

1) отсутствует экспертный анализ современной религиозной ситуации;
2) чрезмерно преувеличивается зависимость религии от политики;
3) светская пресса в большинстве случаев искажает картину религиозной жизни страны.

Н.С. Зимова и Е.В. Фомин рассматривают, как религиозные верования и практики проникают в цифровую среду и взаимодействуют с ней. На основе теории Х. Кэмпбелл они анализируют новые способы исполнения верующими религиозных практик в социальных медиа. Авторы показывают, что переплетение онлайн и офлайн верований может порождать новые эмерджентные цифровые религии [Зимова, Фомин 2020].

О.А. Штайн последовательно определяет манифестацию, интенцию и образ, предлагая социологам методологические подходы для исследования образа христианства в сети интернет. Под образом она понимает «конструкт индивидуального и общественного сознания, манифестированный в медиапространство», который выражает общественные нормы, чаяния, желания, переживания. Штайн считает, чтоформирование позитивного образа православия имеет социальную значимость в системе воспитания, обучения, установления аксиологических норм [Штайн 2013].

В.Г. Писаревский проводит рецепцию методов цифровой социологии в российских реалиях. Он разрабатывает типологию православных сообществ в социальной сети «Вконтакте» и показывает, как они вовлекают участников в модели «онлайн-офлайн-онлайн». Также В.Г. Писаревский проанализировал силу православных сообществ в социальных сетях и описал принцип их работы по привлечению подписчиков [Писаревский 2016].

Цель нашего исследования — выявить, описать и проанализировать медиаконтент по теме «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа.

Под социальными медиа мы понимаем совокупность социальных сетей, микроблогов, мессенджеров, интернет-СМИ, информагентств.

В основу положена исследовательская модель, которая включает более ста понятий, связанных с РПЦ: Русская православная церковь, РПЦ, Христос, православие, христианство, батюшка, монастырь, храм, прихожанин, монахиня, московский патриархат, патриархия, Патриарх, Патриарх Кирилл, российский Патриарх, митрополит и т.д. — а также девять понятий, связанных с темой коронавируса: коронавирус, «короновирус» (*из-за грамматической ошибки пользователей)*, COVID, ковид, вирус, SARS-CoV-2, инфекция, пандемия, эпидемия. Результаты получены путем перекрещивания данных семантико-лексических понятий.

Период исследования 1 марта 2020 г. — 30 апреля 2020 г. Выбранный период обусловлен его информационной насыщенностью событиями.

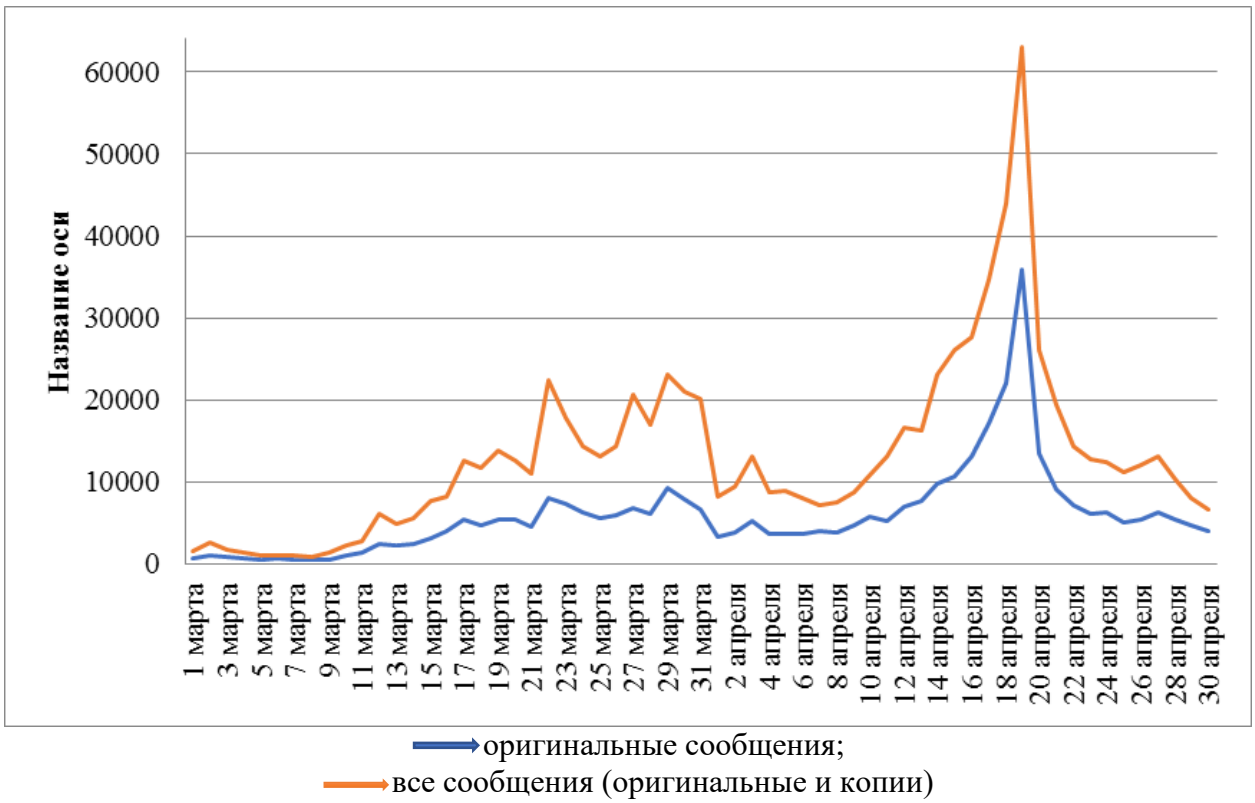

Рисунок 1. Динамика распространений темы «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа за март—апрель 2020 года

Основные результаты исследования

Всего за анализируемый период (01.03.20—31.04.20) опубликовано 798559 сообщений, из них оригинальных — 362347 (процент оригинальности — 45 %). За март сделано 296387 сообщений, за апрель — 502172. Наибольшее количество было сделано 19.04.20 и составило 63090 публикаций. Можно выделить несколько пиков взрывного распространения сообщений: 12, 17, 19, 22, 27, 29 марта, в апреле это 3, 12, 17-19, 27 числа. Рассмотрим главные инфоповоды каждого месяца.

Март. До 11 марта можно фиксировать период «тишины» и относительную стабильность, у пользователей тема «РПЦ и коронавирус» интереса не вызывала.

Экспоненциально количество сообщений начинает расти с 12 марта — 6701 сообщений. Это связанно с двумя инфоповодами: 11 марта Священный синод сделал заявление в связи с распространением коронавирусной инфекции, в котором призвал не поддаваться панике, сохранять трезвомыслие и молитвенное спокойствие, напомнил верующим о том, что необходимо следовать рекомендациям врачей и усиленно молиться о преодолении болезни[1]. Вторым событием стала отмена крестного хода в Липецке, запланированного на 15 апреля.

17 марта было сделано уже в два раза больше сообщений — 12681. Московский патриархат выпустил «Инструкцию настоятелям приходов и

[1] http://www.patriarchia.ru/db/text/5605165.html

подворий, игуменам и игуменият монастырей Московской епархии в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции»[1]. В инструкции указывались санитарные правила того, как должны проходить службы. Всплеск сообщений 19 марта связан с новостью о том, что в Высоко-Петровском монастыре будут проводиться крестные ходы.

После небольшого спада обсуждений новый пик интереса произошел 22 марта — 22411 сообщений. Во-первых, сообщения связаны с новостью, что Патриарх Кирилл «утвердил молитвенные прошения»[2], а во-вторых, с его вечерним выступлением на Первом канале, в котором он напомнил о хрупкости человеческой цивилизации и призвал оказывать в меру сил и возможностей помощь пожилым, одиноким и нуждающимся людям.

С 22 по 27 марта обсуждение темы постепенно снижалось. 27 числа повышение интереса вызвало обсуждение запрета с 28 марта по 5 апреля губернатора Санкт-Петербурга А. Беглова посещения физическими лицами религиозных организаций и последующий комментарий Правового управления Московской Патриархии, назвавшего данное постановление противоречащим Конституции и нарушающим права граждан на свободу вероисповедания.

29 марта количество сообщений увеличилось до 23075. Это связано с воскресной службой Патриарха Кирилла в Храме Христа Спасителя. В своей проповеди он призвал «строго исполнять все те предписания, которые сегодня предлагаются санитарными властями в России» и, следуя примеру Марии Египетской, молиться дома и не посещать церкви. Позже по телеканалам вышло его обращение, в котором он призвал не слушать проповеди «неразумных священников». Первое онлайн богослужение в Исакиевском соборе Санкт-Петербурга оказалось практически не замеченным.

Апрель. 3 апреля было опубликовано 13202 сообщения. Рост количества публикаций главным образом был вызван объездом вокруг Москвы Патриархом Кириллом с иконой Богоматери «Умиление» и молитвами об избавлении от «морового поветрия». Прямую трансляцию вели телеканалы «Спас» и «Союз».

12 апреля пользователи опубликовали 16617 сообщений. Увеличение интереса к теме было вызвано проповедью Патрирха Кирилла в Храме Христа Спасителя по случаю Вербного воскресения о том, что пандемия коронавируса является Божественным промыслом, задача которого — разрушить идеалы потребительского общества и «грех стяжательства».

17-19 апреля пик, ожидаемо, связан с празднованием Православной Пасхи. Суммарно за 3 дня было опубликовано 141775 сообщений, которые так или иначе были посвящены пасхальной теме.

17 апреля Патриарх обратился к служителям церкви и верующим с Пасхальным посланием, в котором поздравил всех с праздником Светлой

[1] http://www.patriarchia.ru/db/text/5608607.html
[2] http://www.patriarchia.ru/db/text/5610433.html

Пасхи и призвал не поддаваться панике и усиленно молиться, «чтобы больные получили исцеление, а здоровые ограждены были от опасной инфекции»[1]. Большой интерес у СМИ вызвала онлайн-конференция, на которой Председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ В.Р. Легойда заявил, что тяжелое экономическое положение в стране сказывается на материальном положении Церкви. Оно ухудшилось из-за уменьшения потока верующих и снижения пожертвований: «ведь священники и их семьи живут на пожертвования прихожан».

18 апреля СМИ писали о начале Пасхального богослужения, которое впервые проводил Патриарх Кирилл без прихожан. Прямую трансляцию вели телеканалы «Первый», «Россия-1», НТВ и «Спас», официальный сайт РПЦ. Меньшую долю сообщений составили публикации о прибытии в Москву из Иерусалима Благодатного огня.

19 апреля было опубликовано видеопоздравление Президента России В.В. Путина, который поздравил верующих с Пасхой. СМИ так же обсуждали так называемую «тайную службу для избранных», в храме Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках (расположен напротив Кремля) и на которую пускали по специальным пропускам. Широкое обсуждение в СМИ новость получила, потому что на службе был замечен актер и священник И. Охлобыстин.

С 20 по 25 апреля количество ежедневно публикуемых сообщений шло на спад. Если 20 числа было опубликовано 26162 сообщений, то уже 25 всего 11150. Небольшой всплеск активности наблюдался 26-27 апреля в связи с выступлением настоятеля Среднеуральского женского монастыря иегумена Сергия. Он предложил: «всех, страдающих старческим маразмом, старческой пандемией, духовной проказой, предлагающих русскому народу самоизоляцию… выселить их на выбор в республику Биробиджан, либо на остров Мартиника, или на остров Спинелонга».

После 27 апреля количество сообщений пошло на спад, 30 числа оно составило 6678.

График динамики изменения количества авторов за весь период визуально повторяет график динамики количества сообщений. Рост числа публикующих сообщения начинается с 12 марта (5288 авторов) и к 27 марта количество авторов достигло значения 16664. В апреле рост числа авторов связан с празднованием Православной Пасхи. С 15 по 20 апреля количество авторов ежедневно растет, 15 апреля 20758 авторов, 16 — 22042, 17 — 26763, 18 — 33768, 19 — 46568. После Пасхи с 20 апреля количество авторов постепенно снижается: с 18716 20 числа, до 5361 31 апреля. Небольшой всплеск количества авторов отмечается 27 апреля — 10487, что вызвано соответствующим инфоповодом.

[1] http://www.patriarchia.ru/db/text/5621965.html

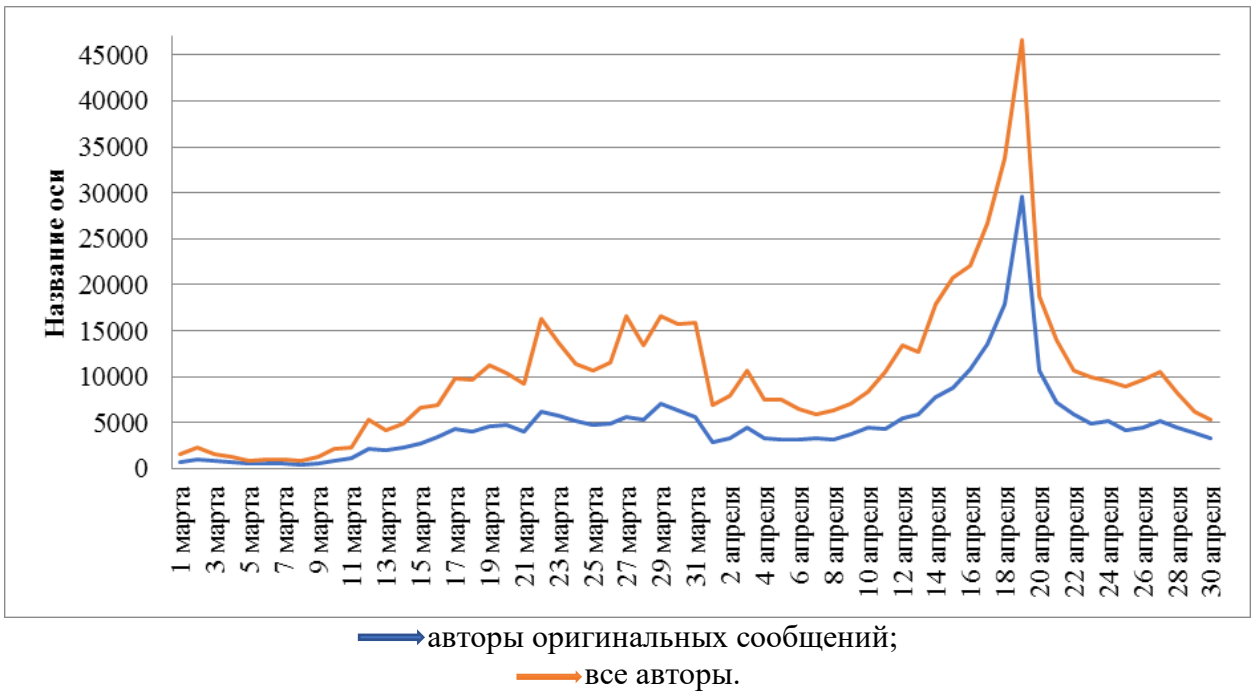

Рисунок 2. Динамика изменения количества авторов по теме «РПЦ и коронавирус» в социальных медиа за март—апрель 2020 года

Всего за анализируемый период в распространении публикаций поучаствовали 298320 авторов, 145334 из которых опубликовали оригинальные сообщения, что составило 49 %. Исходя из медийного рейтинга авторов, который учитывает статусность автора, количество его подписчиков и их статусность, всех авторов темы «РПЦ и коронавирус» можно расположить в следующей последовательности (см. табл. 1).

Таблица 1

Наиболее популярные авторы (по рейтингу) за период коронавируса 01.03.2020-30.04.2020

Автор	Ссылка	Рейтинг[1]	Кол-во публикаций
ВЕСТИ	https://twitter.com/vesti_news	3146764	7
РИА Новости	https://twitter.com/rianru	2777244	23
Алена Водонаева	https://www.instagram.com/alenavodonaeva/	2242267	2
RT на русском	https://www.facebook.com/RTRussian/	2042678	5
Телеканал Дождь	https://twitter.com/tvrain	2025635	20
Газета.Ru	https://twitter.com/GazetaRu	1932055	39
ForbesRussia	https://twitter.com/ForbesRussia	1898313	2
НТВ	https://twitter.com/ntvru	1641992	11

[1] Рейтинг показывает статусность автора, т.е. количество подписчиков, их статусность и активность.

Анекдоты из России	https://twitter.com/anekdotru	1415517	5
Настоящее время	https://www.facebook.com/currenttimetv/	1263004	6
Медуза	https://twitter.com/meduzaproject	1248444	17
Эхо Москвы	https://twitter.com/EchoMskRu	1211391	17
Лента.ру	https://twitter.com/lentaruofficial	1196841	15

Показатель активности пользователей по теме (соотношение числа всех сообщений к числу всех авторов) — 2,7 сообщения в среднем опубликовал каждый автор.

Анализ полученных в ходе исследования результатов позволяет сделать ряд выводов. РПЦ как важный и влиятельный общественный институт в медиапространстве чаще всего оказывается в топах новостей. Тема «РПЦ и коронавирус» активно обсуждалась в социальных медиа.

Рост числа перепечаток по теме «РПЦ и коронавирус» происходил параллельно с увеличением числа оригинальных публикаций, что позволяет предположить отсутствие вбросов и фейков при распространении темы. Процент оригинальности показал достаточно высокое значение для интернет-публикаций — 45 %. В среднем сенсационные материалы набирают всего несколько % оригинальности. Для публикаций в соцмедиа в целом характерны использование и перепечатка уже готового контента (видео, фото, текста). Здесь же мы видим, что, хотя пользователи и делали репосты и перепечатки уже написанных сообщений (55 %), в то же время значительное их число вели дискуссии, споры в комментариях и на своих страницах, обсуждая и высказывая свое мнение на тему «РПЦ и коронавирус». Это подтверждает и высокую активность пользователей (соотношение числа всех сообщений к числу всех авторов) — 2,7 сообщения в среднем на каждого автора. Такой показатель активности пользователей также подтверждает отсутствие вбросов по тематике. При намеренном раздувании темы общий показатель может достигать десяток и сотен сообщений на одного автора.

Исходя из анализа, можно выделить наиболее обсуждаемые информационные поводы: выступления Патриарха Кирилла, поздравления с Пасхой Президента России, циркулярные письма Московской Патриархии, высказывания схиигумена Сергия. Также необходимо отметить, что в апреле было опубликовано 59 % всех сообщений за исследуемый период, что объясняется активным обсуждением праздника Пасхи.

Анализ авторов сообщений позволяет составить рейтинг наиболее популярных. Среди них восемь авторов выражают в СМИ негативное и скептическое отношение к традиционным институтам: государству, религии и Православной Церкви, армии — а также критикуют решения их руководства. Это каналы блогера Алены Водонаевой, телеканала Дождь, медиа-изданий ForbesRussia, Настоящее время, Медуза, Эхо Москвы, Лента.ру, анекдоты из России.

Всего пять авторов — государственные СМИ: Russia today, Риа-Новости, Вести, Газета.Ru. В рейтинге нет ни одного православного или околоправославного блогера или ЛОМ, отсутствуют православные паблики в социальных сетях, которых сегодня только в русскоязычном ВКонтакте десятки. Отсутствуют в рейтинге и телеканалы, такие как Спас, Союз, телеканал консервативной и православной тематики Царьград. Наш рейтинг выстроен с учетом медиарейтинга автора, что означает, что даже если сами вышеперечисленные консервативно-православные ресурсы имеют широкую аудиторию подписчиков, но рейтинг этих подписчиков невысок, то данный автор будет иметь невысокий медиарейтинг. Все это свидетельствует о необходимости для РПЦ иметь своих статусных ЛОМ в разных сферах, увеличивать свое влияние в медиапространстве.

Отдельно отметим возросшую важность использования социологами методов цифровой социологии, возможностей цифровых технических систем, таких как система многофакторного анализа «Крибрум», которые позволяют работать с большими данными, визуализировать их. Все это дает социологам инструменты для мониторинга и анализа реакции пользователей социальных медиа на различные информационные поводы.

Литература

Баев П.А. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. №. 2.

Доброхотова М.А. Роль СМИ в позиционировании Русской Православной Церкви в российском обществе 2000-х гг. // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2012.

Зимова Н.С., Фомин Е.В. Особенности трансформации религиозных практик в сети Интернет // Социология религии в обществе позднего модерна. 2020. Т. 9. С. 160-164.

Лункин Р.Н. Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-оккультным православием // Православная церковь при новом патриархе. 2012.

Лункин Р. Н., Филатов С. Б. Образы Православия и Протестантизма в светских СМИ: благолепие и уродство //Russian Review. 2006. №. 8.

Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. М.: Академический проект. 2005.

Писаревский В. Г. Влияние православных интернет-сообществ на социальные сети // Научный результат. Социология и управление. 2016. Т. 2. №. 3 (9).

Сальникова Н.В. Тема православия в светской периодике России // Наука ЮУрГУ. Секции социально-гуманитарных наук: материалы 67-й науч. конф. / отв. за вып. С.Д. Ваулин; Юж.-Урал. гос. ун-т.-Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2015.

Синелина Ю.Ю. Атака на РПЦ? // Социологические исследования. 2001. №. 11;

Хруль В. М. Медиатизация религиозных ценностей как фактор формирования культуры диалога в российской журналистике // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2012. №. 4.

Хруль В. М. Представления о Боге в сознании аудитории СМИ: опыт исследования текстов самовыражения массы // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2013. №. 1.

Штайн О. А. Образ христианства в медиапространстве: к постановке проблемы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. №. 2.

«Хрущевский» удар по православию. Об антицерковной кампании 1958-1964 гг. // Православие.ru, 20 октября 2008, URL: https://pravoslavie.ru/37055.html
Отношения к религиям // Левада-Центр, 23 января 2018, URL: https://www.levada.ru/2018/01/23/otnoshenie-k-religiyam/
Государственные и общественные институты: оценки деятельности // ВЦИОМ, 27 декабря 2018, URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9494
Рейтинги доверия политикам, оценки работы президента, поддержка политических партий // ВЦИОМ, 21 февраля 2020, URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=10170
О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны // ФОМ, 1 апреля 2020, URL: https://fom.ru/TSennosti/14371

РЕКЛАМА В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ КАК ИНСТРУМЕНТ ПРОЗЕЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ОПЫТ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ ДВИЖЕНИЙ В РОССИИ

Романова А.П., Черничкин Д.А.

Аннотация. Статья посвящена исследованию религиозной интернет-рекламы неопротестантских онлайн-сообществ в России в целях привлечения новых последователей и выявлению отношения к данной форме прозелитической деятельности студенческой молодёжи юга России. Основными методами исследования стали: контент-анализ неопротестантских виртуальных религиозных объединений и онлайн-опрос, проведенный в период с ноября по декабрь 2020 года. В качестве объекта исследования выступали 1438 студентов высших учебных заведений регионов юга России.

Контент-анализ рекламных материалов, публикуемых Fellow в социальных сетях, позволяет говорить о том, что модераторы при создании подобной рекламы используют совершенно новую форму подачи религиозной информации (отличную от форм традиционных для нашей страны религиозных объединений), которая ориентирована исключительно на молодёжь. Анализ данных онлайн-опроса показал, что больше половины респондентов обозначили нейтральную позицию к религиозному рекламному контенту, а также индифферентно относятся и к людям, посещающим подобные ресурсы по ссылкам в интернет-рекламе.

Ключевые слова: интернет-реклама, социальные сети, религия, прозелитизм, неопротестанты, Юг России.

Исследование выполнено за счёт гранта РНФ (проект № 18-78-10064) «Трансформация механизмов формирования постранстрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве».

ADVERTISING ON SOCIAL MEDIA AS A TOOL OF PROSELITIC ACTIVITIES: EXPERIENCE OF NEOPROTESTAN MOVEMENTS IN RUSSIA

Romanova A.P., Chernichkin D.A.

Abstract. The article is devoted to the study of religious Internet advertising of neo-Protestant online communities in Russia in order to attract new followers and identify the attitude towards this form of proselytic activity of student youth in the south of Russia. The main research methods were: content analysis of neo-Protestant virtual religious associations and an online survey conducted from November to December 2020. The object of the study was 1438 students of higher educational institutions of the regions of southern Russia.

Content analysis of advertising materials published by Fellow on social networks suggests that moderators, when creating such advertising, use a completely new form of presentation of religious information (different from the forms of religious associations traditional for our country), which is focused exclusively on young people. Analysis of the online survey data showed that more than half of the respondents indicated a neutral position towards religious advertising content, and also indifferently towards people who visit such resources through links in online advertising.

Keywords: online advertising, social networks, religion, proselytism, neo-protestants, South of Russia.

The study was carried out by a grant from the Russian Science Foundation (Project No.18-78-10064) "Transformation of mechanisms of formation of posttransgress model of religious identity in the modern information space".

Введение

За последние 20 лет наиболее быстроразвивающимся направлением в рекламной коммуникации стала интернет-реклама. К примеру, в России, по оценкам некоторых специалистов, доля интернет-рекламы составляет около 50 % от совокупного рынка [9]. Отметим, что многие религиозные организации в нашей стране активно используют интернет-технологии в качестве каналов внешней и внутренней коммуникации конфессиональных сообществ. Появляются онлайн-СМИ, сообщества и группы в социальных сетях, онлайн-каналы, которые транслируют службы, проповеди, беседы и т.п. Помимо этого в пространстве социальных сетей активно распространяются так называемые виртуальные, сетевые или онлайн религиозные сообщества (или объединения), членом которых можно стать, нажав на иконку «вступить». Для продвижения своих идей среди пользователей глобальной сети подобные онлайн-сообщества используют интернет-рекламу, которая обладает следующими преимуществами: большой охват целевой аудитории, низкие затраты на распространение, ускоренная коммуникация и возможность самостоятельного проведения рекламной кампании без привлечения PR-агентств.

Современная реклама — это, прежде всего, форма коммуникации, которая становится средством социально-психологического воздействия; это один из тех коммуникативных механизмов, которые формируют ценностные ориентации в обществе, а использование религиозной тематики в рекламе связано с «доверием народных масс к этим мотивам, которые являются наиболее узнаваемыми «брендами» на протяжении многих веков и вызывают положительные эмоции у последователей определенного религиозного течения или культа» [7].

В зарубежном научном дискурсе использование рекламы в целях повышения популярности или распространения идей определенного религиозного сообщества исследуется достаточно давно [3; 4; 5; 6]. Так, исследование В.А. Тейлор, Д. Холстид и П. Хайнса, проведенное среди христиан-евангелистов, показало, что использование религиозных и/или духовных призывов в рекламе улучшает отношение к религиозному объединению [7]. Другая группа исследователей обнаружила, что использование религиозных символов в рекламе активизирует религиозные ценности среди людей, что, в свою очередь, порождает положительное отношение, как к рекламному сообщению, так и к религии в целом [6]. В отечественных исследованиях предпринимаются попытки изучения отдельных аспектов данной проблемы: православной паломнической рекламы в контексте православной культуры [16], взаимоотношения религии и рекламы в современном западном обществе [14], контент-анализ рекламы НРД в печатных СМИ [15], а также основные проблемы использования рекламных технологий религиозными организациями [11]. Тем не менее, научное понимание места и влияния религии и духовности в сфере рекламы все еще очень ограничено, а исследования, связанные с функционированием религиозной рекламы в сети Интернет, практически не проводились.

Цели и задачи исследования

В рамках данной работы мы проанализируем опыт использования религиозной интернет-рекламы некоторыми неопротестантскими онлайн-сообществами в России и отношение к данной форме прозелитизма студенческой молодёжи юга России. В соответствии с поставленной целью решались следующие исследовательские задачи:

– проанализировать русскоязычный сегмент популярных мессенджеров на предмет наличия неопротестантских групп религиозной тематики;

– определить в этих группах формы продвижения своих аккаунтов, а также эффективность подобной работы;

– рассмотреть основные механизмы распространения религиозной рекламы;

– с помощью анализа результатов социологического исследования выявить отношение молодёжи юга России к интернет-рекламе с религиозной тематикой.

Методы и процедура исследования

В качестве основного метода данного исследования выступил онлайн-опрос, проведенный в период с ноября по декабрь 2020 года с целью выявления отношения к религиозной интернет-рекламе молодёжи юга России. Выбранными регионами стали: Волгоградская область, Астраханская область, Республика Калмыкия, Республика Дагестан, Краснодарский край, Ростовская область, Республика Крым и Чеченская Республика. В качестве объекта исследования выступали 1438 студентов высших учебных заведений вышеуказанных регионов. Предметом данного социологического исследования является уровень вовлеченности в интернет-пространство, осведомленность о функционировании в социальных сетях религиозной интернет-рекламы и отношение респондентов к данному феномену.

Метод получения первичной социологической информации: раздаточное электронное анкетирование с использованием сервиса Survey Studio. Погрешность выборки — не более 3 %. Инструментарий и матрица исследования разработаны авторами исследования. Распределение по гендерному признаку составило: 34,7 % — мужчины, 65,3 % — женщины. Выборка: целенаправленная методом типичных представителей, основными признаками отбора являются: регион проживания, возраст и пол. Обработка и анализ полученных данных проведены с использованием статистического пакета IBM SPSS Statistics 21.

Религиозная интернет-реклама в России

В последнее время в связи с общим ростом секуляризации общества, распространением на территории России разнообразных религиозных течений и связанных с этим конфессиональных миграций побудили представителей основных для нашей страны религиозных институтов (православия, ислама и буддизма) задуматься об активном использовании интернет-технологий для формирования позитивного имиджа религиозных организаций. С целью привлечения верующих в общины, повышения посещаемости служб и молитвенных собраний во всем мире они так же активно используют интернет-рекламу. Но если в странах Европы и Америки практика религиозной рекламы в рамках миссионерской деятельности распространена достаточно широко [1; 8], то в России данный вид религиозной коммуникации практически не развит. На это есть несколько причин:

1) Мотивы ислама и буддизма не получили широкого распространения в рекламе, поскольку в исламе запрещены изображения пророков [20], а паства буддизма недостаточно многочисленна;

Позиция православия (наиболее распространённой конфессии в нашей стране) в отношении использования рекламы весьма категорична: «Блуд — страшный, смертный грех» [13];

Неоднозначное функционирование закона об оскорблении чувств верующих.

Но все же, негативно относясь к рекламе, церковь все равно вынуждена прибегать к ее услугам. Для рекламщиков же религия — удобный набор

узнаваемых символов, выгодных в использовании, но требующих осторожного подхода, так как даже незначительная ошибка может вызвать определенные волнения в кругах верующих.

По-другому обстоит дело с миссионерской деятельностью в пространстве интернет-сетей. Традиционные исторические религии не испытывали острой необходимости в переделе сфер влияния. С проникновением в 90-х годах XX века НРД и культов на территорию России, практика миссионерства (или прозелитизма в данном случае) начала набирать обороты. Активную прозелетическую работу в последнее время стали проводить неопротестантские деноминации, использующие различные ресурсы, в том числе и маркетинговые, для привлечения местного населения, прежде всего молодёжи, в свои объединения. В качестве примера рассмотрим несколько подобных виртуальных религиозных сообществ.

С 2018 года на платформах YouTube и Instagram стали появляться рекламные ролики молодёжного движения «Fellow». Они были посвящены актуальной для молодёжи проблематике — выходу из сложных ситуаций и достижению успеха, и снабжены фирменным стилем — субтитрами и заставкой с логотипом — четырёхконечной звездой или названием «Fellow» (см. рис. 1). В большинстве рекламных роликов снимаются молодые актеры, а заложенные в роликах сюжеты — выдуманы, но отражают события, которые могли бы произойти на самом деле: разлад в семье, депрессия, потеря работы, смерть близкого человека и др. Практически в каждом видеоролике звучит обращение к зрителю: «ты особенный», «ты талантливый» или «мы поможем, напиши нам».

Что такое Fellow? В переводе с английского это «товарищ», «напарник», «собрат», «друг», что уже задает вектор влияния и восприятия. Согласно их собственному описанию, они являются сообществом молодых христиан из разных стран, которых объединяет вера в Иисуса Христа и стремление сделать этот мир лучше. Сообщество, которое ищет ответы в Библии и Боге, которое бежит от бессмысленности, от того, что лишает тебя жизни, забирает энергию и тянет вниз [2]. Организация позиционирует себя как «скорая помощь» — экстренное оказание психологической поддержки тем, кто потерял силы двигаться дальше и готов сдаться.

В качестве своеобразной терапии используются видеорассказы людей, которые смогли найти в себе силы перебороть свои трудности и страхи, обратившись к Богу. Например, свой рассказ 21-летний Павел посвятил времени, когда он вёл разгульный образ жизни, связанный с алкоголем и курением. В какой-то момент юноша вспомнил слова отца об Иисусе и «понял, что нашёл то, чего мне не хватает». Но особенность данных историй в том, что это — выдуманный сценарий, который в мельчайших подробностях описывает историю «прихода к Богу», а люди, озвучивающие его — молодые актёры. И здесь традиционные технологии формирования биографий святых (обретение веры через отказ от пороков) предстают в новом, виртуальном формате.

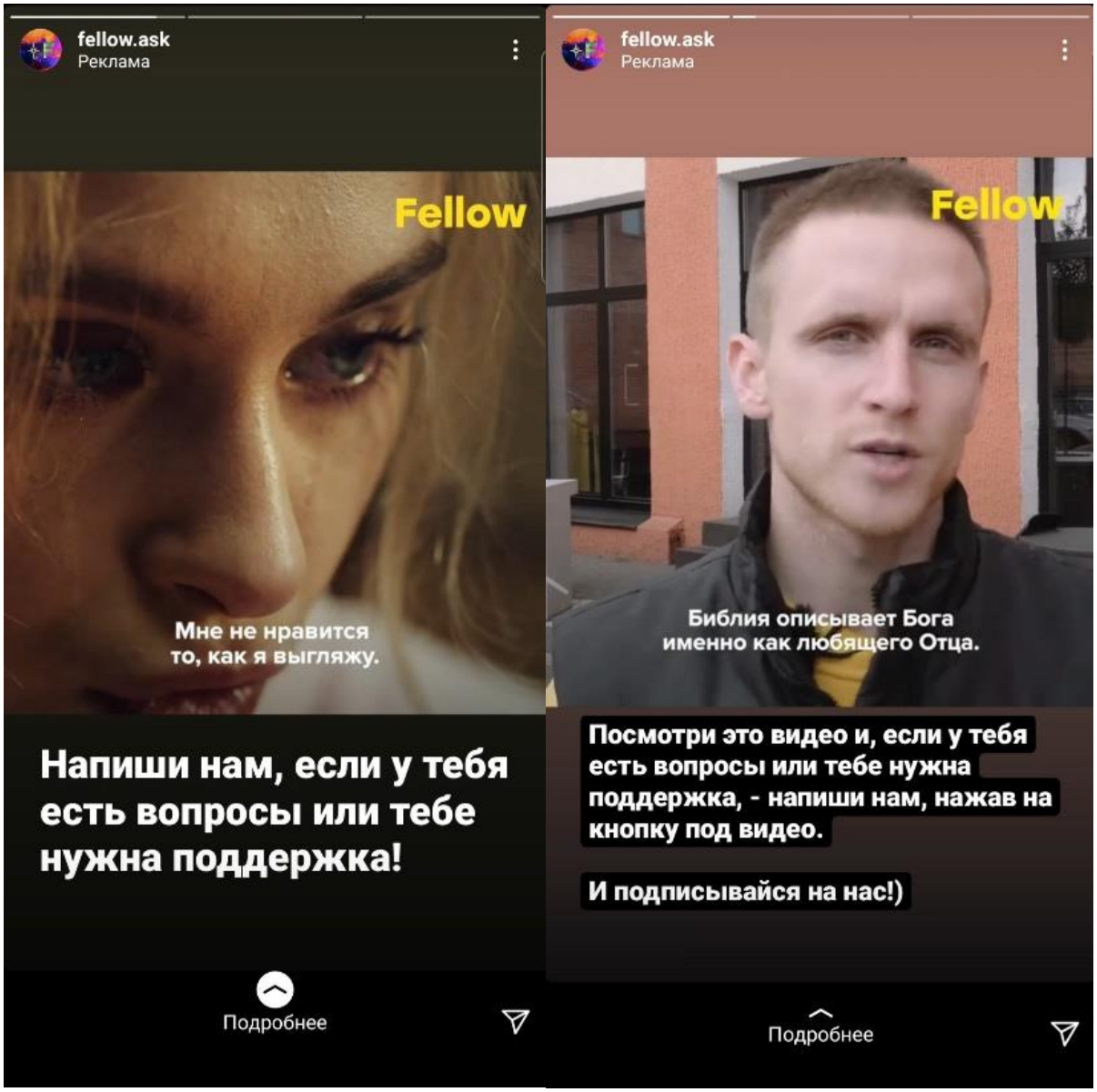

Рисунок 1. Реклама Fellow в социальной сети Instagram

Одной из миссий Fellow наряду с поддержкой традиционного миссионерства является активное использование социальных сетей: в Facebook, Instagram, Telegram, Twitter и сервисе YouTube они имеют от 40 до 52 тысяч подписчиков.

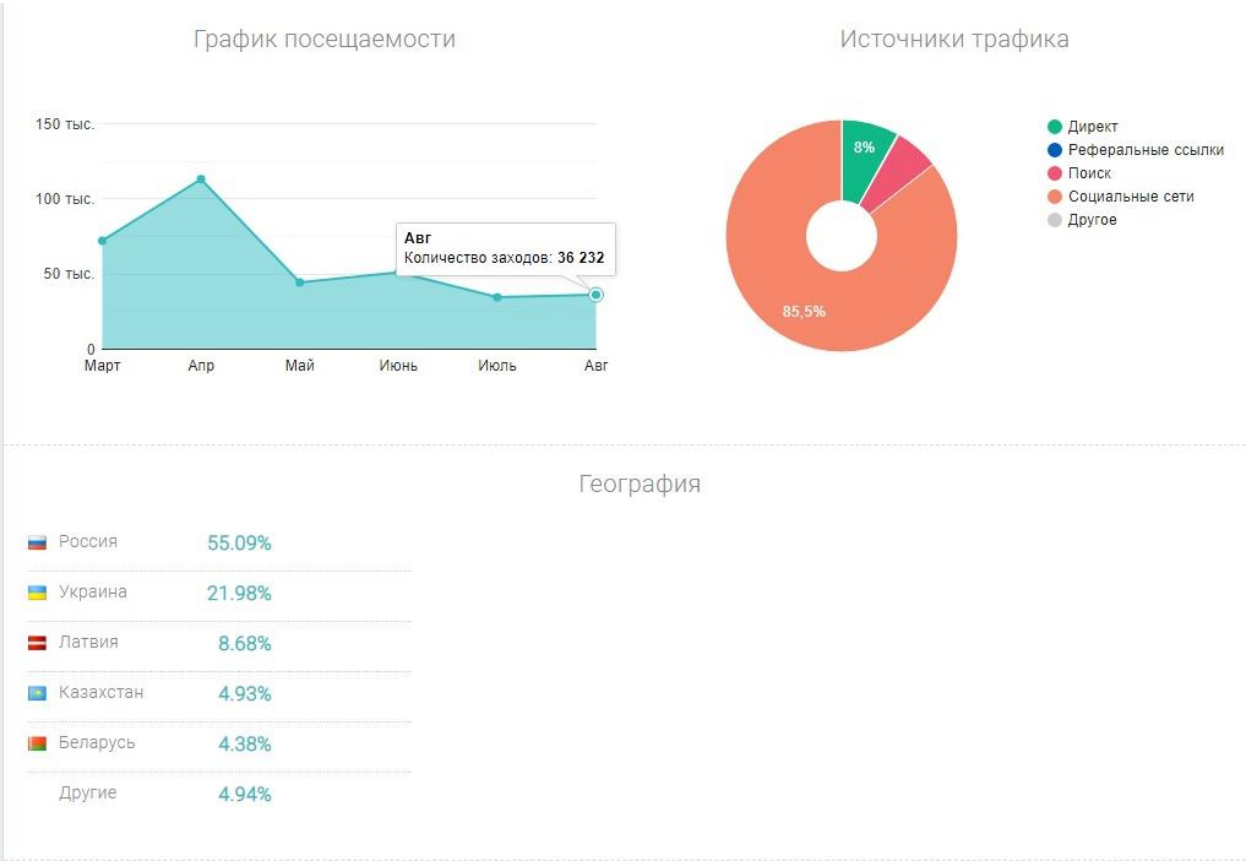

Рисунок 2. Динамика посещаемости и источники трафика ресурсов Fellow.ask

Как видно из рис. 2 [12], посещаемость данных ресурсов весьма высока: от 35 до 125 тысяч посещений в неделю, а весь рекламный контент размещается в социальных сетях, ориентированных на русскоязычных пользователей стран бывшего СССР. Следовательно, интернет-реклама Fellow является довольно эффективной среди пользователей социальных сетей. Для сравнения, официальный сайт РПЦ (www.patriarchia.ru) в месяц насчитывает от 850 до 870 тысяч посещений [17], официальный сайт Духовного управления мусульман в России (www.dumrf.ru) — от 10 до 13 тысяч посещений [18], а сайт Буддийской традиционной сангхи России (www.sangharussia.ru) — от 15 до 17 тысяч посещений [19]. Учитывая разницу в количестве последователей данных религиозных течений, разница в количестве посещений уже не кажется такой большой.

Контент-анализ рекламных материалов, публикуемых Fellow в социальных сетях, позволяет говорить о том, что модераторы используют совершенно новую форму подачи религиозной информации, которая ориентирована исключительно на молодёжь: мотивационные высказывания публичных личностей; видеоролики, демонстрирующие истории успеха с божьей помощью; предложения «психологической помощи» в трудных жизненных ситуациях через ресурс Fellow.site; высокую частоту публикаций; фирменную стилистику; профессиональную команду молодых специалистов.

Другим проектом является молодёжное онлайн-движение «YesHEis», появившееся в России в 2016 году и в последнее время набирающее популярность среди молодёжи. В основе данного проекта лежит доступная с

использованием молодёжной лексики проповедь Евангелия: «Мы создаём и находим лучший евангелизационный контент, которым ты легко можешь делиться со своими друзьями» [10]. В различных социальных сетях данное движение имеет от 15 до 40 тысяч подписчиков и активно распространяет рекламу, по содержанию схожую с рекламой вышеупомянутого Fellow (см. рис. 3).

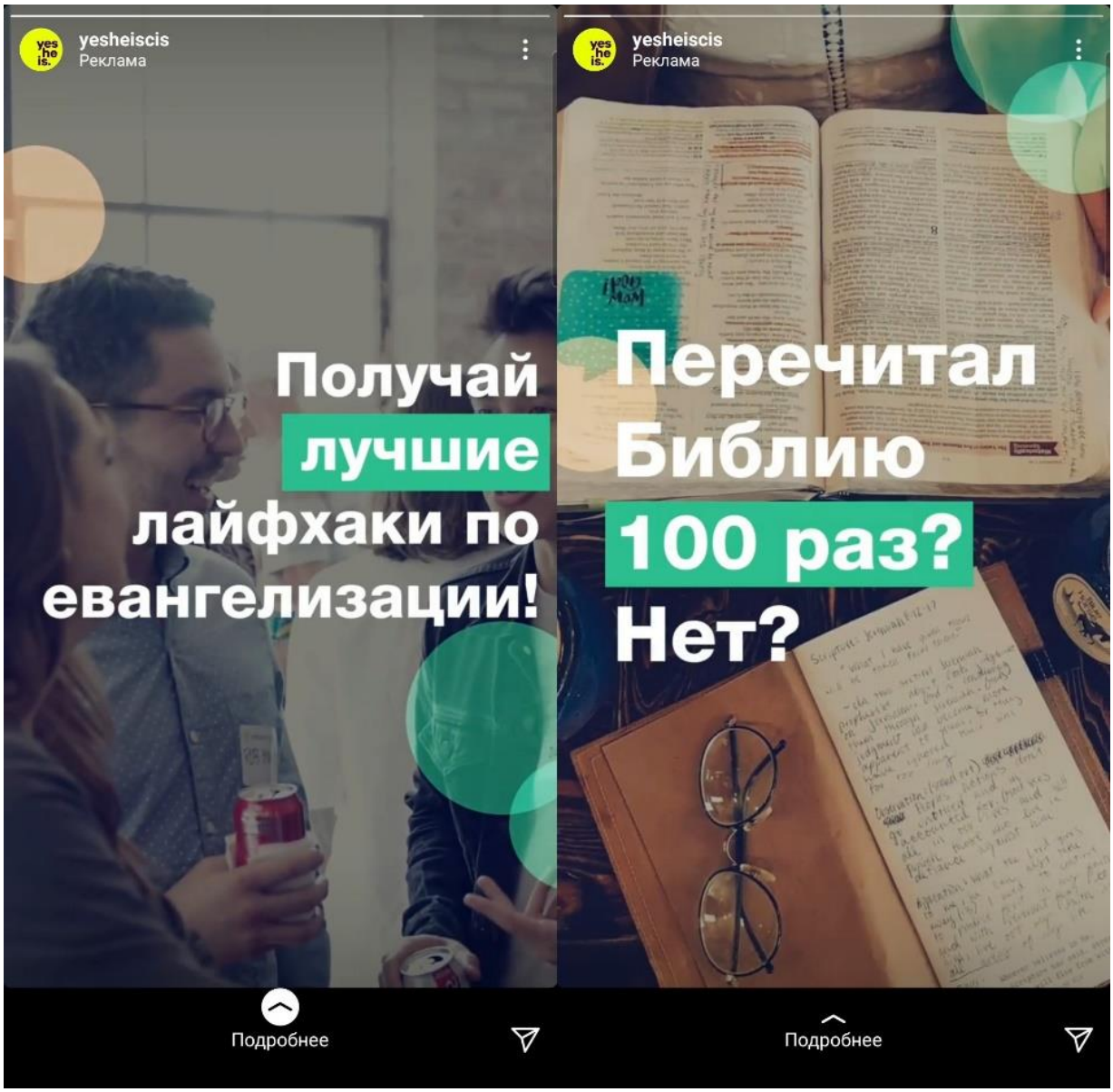

Рисунок 3. Реклама проекта «Живи с миссией YesHEis» в социальной сети Instagram

На наш взгляд, главной особенностью представленных выше объединений является использование нативной рекламы (native advertising) — брендированного контента в формате редакционного, который ориентирован на ценности аудитории и носит образовательный, информативный и медийный характер. Данный вид рекламы не похож на обычную, поэтому вызывает меньшее отторжение у зрителей и читателей, и помогает избежать «баннерной слепоты»[1].

[1] Феномен в веб-юзабилити, при котором посетители веб-сайтов не замечают рекламные блоки (баннеры) или объекты, похожие на них.

Результаты исследования

Прежде всего нас интересовал характер вовлеченности молодёжи в интернет-пространство. Исходя из распределений ответов на данный вопрос, можно предположить, что социальные сети являются наиболее популярной площадкой для интернет-активности молодёжи юга России, что подтверждает правильность выбора поля нашего исследования (см. табл. 1).

Таблица 1

Вовлеченность в интернет-пространство

№	Вопрос	Варианты ответов	Ответы (%)	% наблюдений
1	Укажите каким образом Вы в основном проводите время в Интернете? (возможно выбрать не более 3-х вариантов ответа)	Общение в социальных сетях	31,8	81,1
		Просмотр фильмов, сериалов и т.д.	23,4	59,7
		Компьютерные игры	4,9	12,6
		Чтение литературы	9,1	23,2
		Работаю посредством Интернет	5,6	14,3
		Образование	24,6	62,8
		Другое (укажите)	0,7	1,8

Именно в социальных сетях и размещается наибольшее количество интернет-рекламы: 95,3 % опрошенных очень часто сталкиваются с разнообразным рекламным контентом, причем для 88,1 % данный рекламный контент являлся «принудительным» для просмотра (приходилось ждать окончания рекламного ролика). Среди огромного массива рекламного контента практически каждому пятому опрошенному (21,7 %) попадалась реклама с религиозной тематикой, а основными площадки для размещения подобной рекламы, согласно их наблюдениям, стали социальные сети «ВКонтакте», «Instagram», «Facebook» и видеохостинги YouTube, RuTube и др.

Для детализации ответов, связанных с интернет-рекламой религиозной тематики, респондентам было предложено привести примеры данного вида рекламы, с которой они сталкивались лично. Ответить на данный вопрос смогли только 17,1 % респондентов. Их ответы были разделены на 10 условных групп в зависимости от тематики указанного ими рекламного контента, которые представлены в табл. 2.

Таблица 2

Тематика рекламного интернет-контента

№	Вопрос	Объединенные группы ответов	%
9	Приведите примеры религиозной рекламы, которую Вы наблюдали в сети Интернет:	Fellow	30,2
		YesHeIs (Живи с миссией)	7,8
		Реклама религиозной атрибутики	17,1
		Пожертвования на восстановление религиозных сооружений	11,6
		Приглашение посетить службу	5,4
		Изучение Библии/Корана/Торы и т.д.	4,7
		Реклама паломничества	2,3
		Реклама протестантских религиозных деноминаций	16,3
		Реклама смены религии	2,3
		Реклама аккаунтов священнослужителей	2,3

Наибольшее количество упоминаний получила реклама Fellow.ask. А если объединить группы ответов «Fellow», «YesHeIs» и «Реклама протестантских религиозных деноминаций», становится очевидным, что основная доля рекламного контента религиозной тематики приходится на протестантские объединения (каждый второй, давший ответ, наблюдал подобную рекламу).

Стоит отметить, что у каждого пятого опрошенного подобная реклама вызвала интерес по нескольким причинам: креативная подача рекламного материала — 24,1 %, качественное оформление рекламного контента — 16,5 %, реклама вызывает доверие — 11,4 % и, что самое главное, информативность — 36,7 %. Таким образом, количественные данные подтверждают результаты контент-анализа социальных сетей, выявивших стилевое единство предлагаемого контента (см. рис. 4), ориентированного на молодёжь и способное вызвать в этой возрастной среде чувство доверия и понимание.

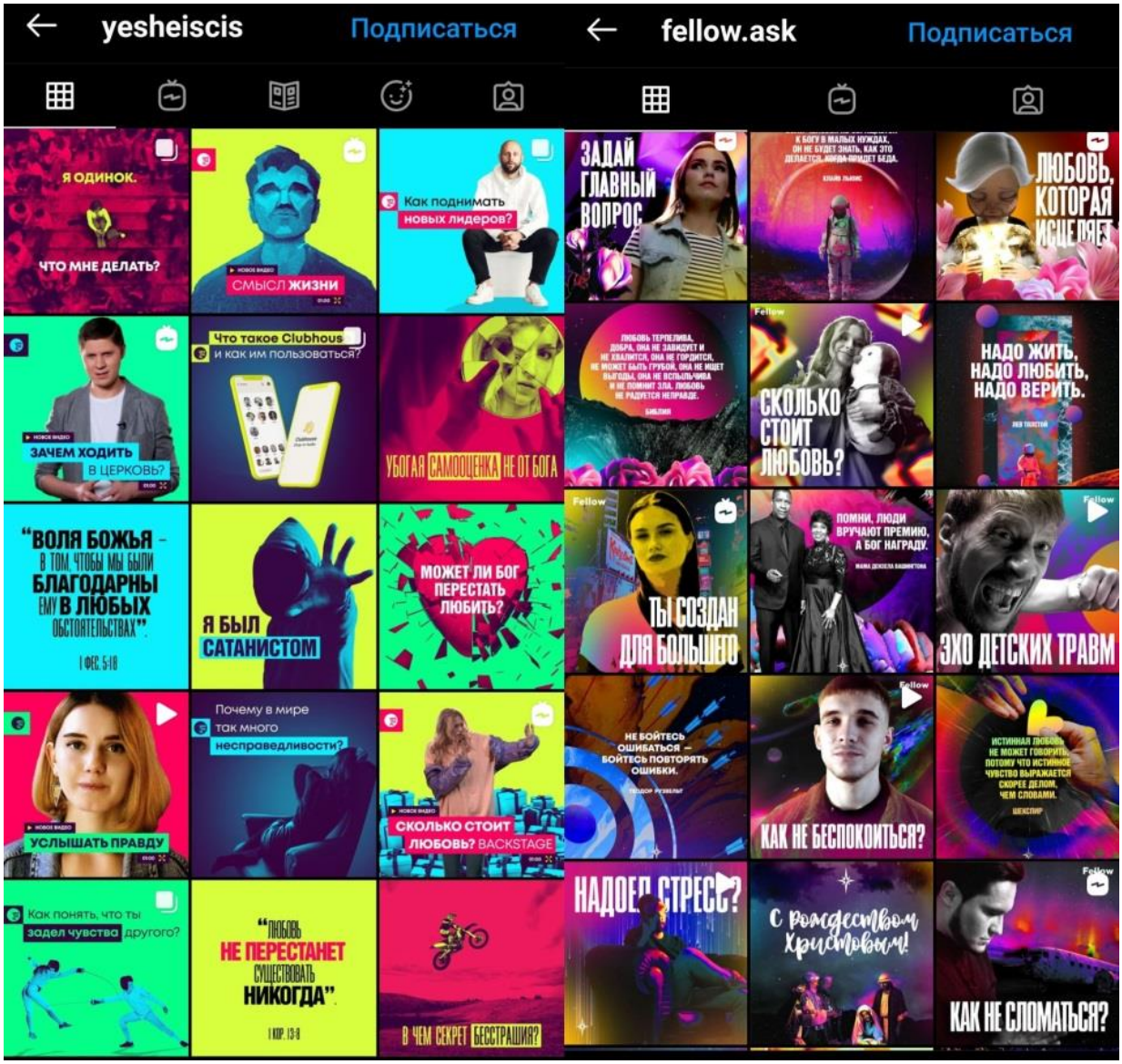

Рисунок 4. Оформление контента молодёжных неопротестантских движений

Однако на данный момент 64,7 % респондентов обозначили нейтральную позицию к религиозному рекламному контенту и лишь 10,5 % отнеслись к этому феномену положительно. В целом 70,1 % опрошенных индифферентно относятся и к людям, посещающим подобные ресурсы по ссылкам в интернет-рекламе.

Заключение

Использование религиозной интернет-рекламы для прозелитической деятельности — явление для нашей страны относительно новое и малоизученное. Используют данную форму работы, по большей части, неопротестантские деноминации, для которых характерен умеренный прозелитизм и использование современных медиатехнологий для коммуникации с молодёжью. Основные каналы трансляции данного вида рекламы — социальные сети. Модераторы при создании религиозной интернет-рекламы используют, на первый взгляд, совершенно новую форму подачи религиозной информации, которая ориентирована исключительно на

молодёжь. Однако часто основой содержательной стороны этой рекламы становятся традиционные, проверенные временем агиологические схемы, такие как, например, обращение к святости через грех.

Можно отметить, что несмотря на высокий уровень индифферентизма по отношению к рекламной прозелитической деятельности среди опрошенной молодёжи юга России, открытый вопрос об известной им рекламе такого рода показал, что относительно новое и не идущее ни в какое сравнение по мощи и человеческим ресурсам с историческими религиями России, религиозное объединение Fellow уже заняло достаточно прочный сегмент среди других форм религиозной рекламной деятельности. Результаты исследования показали, что протестанты на сегодняшний день занимают больше половины «рекламного рынка» в сети интернет, что в дальнейшем может сказаться на снижении популярности основных российских конфессий в молодёжной виртуальной среде на фоне роста популярности неопротестантских движений.

Литература

1. Farah M. F., El Samad L. The Effects of Religion and Religiosity on Advertisement Assessment among Lebanese Consumers // Journal of International Consumer Marketing. 2014. Iss.26 (4). P. 344—369. DOI:10.1080/08961530.2014.919126
2. Fellow — что это? URL: https://fellow.site/ru-l/ru/?utm_source=redirect (дата обращения 12.12.2020)
3. Kale S. Spirituality, Religion and Globalization // Journal of Macromarketing. 2004. Iss. 24 (2). P. 92-107.
4. Marmor-Lavie G., Stout P. A., Lee W-N. Spirituality in Advertising: A New Theoretical Approach // Journal of Media & Religion. 2009. Iss. 8 (1). P. 1-23.
5. McKee D. Spirituality and Marketing: An Overview of the Literature / Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance (R. A. Giacalone, C. L. Jurkiewicz eds.). Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2003. Pp. 57-75.
6. Muralidharan S., La Ferle C., Pookulangara S. Studying the Impact of Religious Symbols on Domestic Violence Prevention in India: Applying the Theory of Reasoned Action to Bystanders' Reporting Intentions // International Journal of Advertising. 2018. Iss.37 (4). P. 609-632.
7. Taylor V. A., Halstead D., Haynes P. J. Consumer Responses to Christian Religious Symbols in Advertising // Journal of Advertising. 2010. Iss.39 (2). P. 79-92.
8. Waters R. D., Tindall N. T. J. Marketing churches on the Internet: an analysis of the dialogic potential of Christian web sites // International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing. 2010. Iss.15 (4). P. 369—381. DOI:10.1002/nvsm.400
9. Аналитики отметили рост рынка интернет-рекламы в России // RG.RU (29.09.2020). URL: https://rg.ru/2020/09/29/analitiki-otmetili-rost-rynka-internet-reklamy-v-rossii.html (дата обращения 28.01.2021)
10. Живи с Миссией YesHEis. Социальная сеть «ВКонтакте». URL: https://vk.com/yesheis (дата обращения 14.12.2020)
11. Зыкова Н.А. Рекламные коммуникации религиозной организации // Актуальные вопросы современной науки. 2015. №2 (5). С. 143-147.
12. Сервис аналитики сайтов SimilarWeb. URL: https://www.similarweb.com/ (дата обращения 10.02.2021)
13. Казаков О. Религия рекламы // Православный Санкт-Петербург. URL: http://www.library.pravpiter.ru/book_7/12.htm (дата обращения 24.01.2021)
14. Карамышева Е.Ю. Взаимодействие религии и рекламы в современном мире // Научное обозрение. 2010. №3. С. 98-101.

15. Мартинович В.А. Реклама новых религиозных движений в печатных СМИ // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. 2019. №3. С. 17-24.
16. Михайлюк Т.М. Православная паломническая реклама как социокультурная технология // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2010. №7 (83). С. 80-84.
17. Проверка посещаемости сайта. URL: https://pr-cy.ru/site-statistics/?domain =www.patriarchia.ru (дата обращения 10.02.2021)
18. Проверка посещаемости сайта. URL: https://pr-cy.ru/site-statistics/?domain=www.dumrf.ru (дата обращения 10.02.2021)
19. Проверка посещаемости сайта. URL: https://pr-cy.ru/site-statistics/?domain=sangharussia.ru (дата обращения 10.02.2021)
20. Тарасенко В.Н. Реклама в исламском мире / Совершенствование методологии познания в целях развития науки (сборник статей Международной научно-практической конференции: в 2 частях). Уфа: ООО «Аэтерна». 2017. С. 94-97.

ЦЕННОСТИ С РЕЛИГИЕЙ И БЕЗ НЕЁ

VALUES WITH RELIGION AND WITHOUT IT

ЦЕННОСТНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ В МАЛОМ ГОРОДЕ

Белова Т.П.

Аннотация. В статье обосновывается актуальность изучения приходской жизни для понимания роли православных ценностей и социального статуса РПЦ в российском обществе, подчёркивается значимость исследования внутриобщинных взаимодействий и отношений с локальным социумом прихода в малом городе. Представлен анализ результатов анкетирования жителей г. Заволжска Ивановской области — монопрофильного города кризисного типа. Исследование проводилось в мае—июне 2020 г. методом анкетирования в онлайн и офлайн формате по квотной выборке (n = 100 чел.). Основными квотными признаками выступали пол и возраст. Опрос позволил выявить позитивные и негативные факторы, оказывающие влияние на приходскую жизнь, определить позицию православных приходов на поле религии малого города, а также вес их религиозного капитала. Результаты анкетирования показали, что православный приход в восприятии жителей Заволжска — это, прежде всего, носитель духовности. Его роль как социального субъекта, а значит, и как института гражданского общества недооценивается.

Ключевые слова: православный приход, поле религии, религиозный капитал, малый город.

THE VALUE AND SOCIAL FOUNDATIONS OF PARISH LIFE IN THE SMALL TOWN

Belova T.P.

Abstract. The article substantiates the relevance of studying parish life for understanding the role of Orthodox values and the social status of the ROC in Russian society, the importance of studying intra-community interactions and relations with the local community of a parish in a small town is emphasized. Presents an analysis of the results of a survey of residents of Zavolzhsk, Ivanovo region — a single-industry city of crisis type. The study was conducted in May-June 2020 by means of online and offline questionnaires based on a quota sample (n=100 people). The main quota features were gender and age. The survey allowed us to identify positive and negative factors that influence parish life, to

determine the position of Orthodox parishes in the field of small-town religion, as well as the weight of their religious capital. The results of the survey showed that the Orthodox parish in the perception of the inhabitants of Zavolzhsk is primarily a carrier of spirituality. Its role as a social subject, and therefore as an institution of civil society, is underestimated.
Key words: orthodox parish, religion field, religious capital, small town.

Необходимой составляющей анализа роли православных ценностей и социального статуса РПЦ в российском обществе является исследование приходской жизни. Актуальность её изучения обусловлена тем, что приход в структуре Церкви — это базовый социокультурный и социальный институт. Включённость в приходскую жизнь происходит не только через идентификацию с церковной традицией, принятие её ценностно-нормативной системы, но и через социальное взаимодействие с клиром и мирянами. Поэтому исследование приходской жизни включает как ценностный, так и социальный аспекты.

В последнее время российскими социологами и религиоведами проведен ряд интересных исследований, объектами которых были приходские общины РПЦ. В первую очередь необходимо отметить проект «Приход РПЦ в России и за рубежом» информационно-аналитического центра факультета социальных наук ПСТГУ под руководством профессора И.П. Рязанцева, который начал реализовываться в 2010 г. [7]. В 2011 г. вышло первое монографическое издание, посвящённое социологическому и антропологическому осмыслению городских и сельских приходов и общин современного русского православия [6]. Проводились социологические опросы московских прихожан [3; 4]. Однако тема приходской жизни в силу своей динамичности и многогранности продолжает открывать исследователям новые направления научного поиска.

В данной статье речь идёт о приходской жизни в малом городе. Выбор объекта исследования обусловлен тем, что 70 % городов России — это города с населением менее 50 тыс. чел. В них проживает пятая часть россиян [2]. Жители данных городов включены в более плотные неформальные социальные взаимодействия по сравнению с жителями крупных и средних городов, а также мегаполисов, но при этом они более подвержены социально-трудовой маргинализации, риску снижения уровня и качества жизни и т.д.

Безусловно, в разных типах малых городов (по социально-экономическому развитию, туристической привлекательности, географическому положению) приходская жизнь существенно отличается. Для выявления данной специфики требуются специальные масштабные исследования. В задачи статьи это не входит. Здесь будут представлены результаты социологического опроса, проведённого в мае—июне 2020 г. в Заволжске.

Заволжск — самый молодой город Ивановской области. Он был основан в 1954 г. на месте села Владычное, ряда деревень и усадеб. Название

город получил по своему географическому положению относительно центра области — за Волгой. С образованием в 1958 г. Заволжского района город стал его центром. Ещё в 1871 г. здесь был основан сернокислотный завод, в дальнейшем — химический завод им. М.В. Фрунзе. Это градообразующие предприятие сейчас переживает сложные времена, в связи с чем Заволжск относится к монопрофильным городам кризисного типа с убывающим населением и комплексом других проблем.

В условиях депривации немалой части населения объективно существует потребность как в государственных, так и негосударственных акторах поддержки различных социальных групп. В том числе востребованным становится духовный и социальный потенциал религиозных объединений.

В настоящее время в Заволжске есть два православных храма: Церковь Богоявления Господня и Церковь иконы Божией Матери «Скоропослушница». Настоятелем обоих храмов и соответственно руководителем их приходских общин является протоиерей Павел Сажин. Церковь Богоявления Господня расположена на юго-восточной окраине города, на территории бывшего села Владычное. В 1628 г. здесь был построен деревянный храм. В 1778 г. на деньги прихожан было возведено каменное здание церкви, действовавшей до закрытия в 1939 г. Затем здание было перестроено. В нём сначала был кинотеатр, а затем заседал горсовет. Верующим церковь была возвращена в начале 1990-х гг. Церковь иконы Божией Матери «Скоропослушница» находится на въезде в город, на территории Заволжской центральной районной больницы. Она была построена в 2013 г. на месте бывшего административного здания больницы.

Таким образом, в советский период никакой приходской жизни в городе не было. Что касается сегодняшнего дня, то в Заволжске кроме двух указанных православных храмов никаких культовых зданий других конфессий нет и иных религиозных организаций не зарегистрировано.

Фактически в данном локальном социуме (как и во многих других малых городах Центральной России) православные церковные институты оказываются монополистами в процессах «производства или распространения религиозных продуктов», в «систематизации и морализации религиозных практик и представлений», т.е. в том, что П. Бурдье называет «полем религии» [1, с. 17]. Однако статус (позиция) этого поля, по мнению французского социолога, зависит от совпадения усилий священников и мирян, а вес религиозного капитала, которым располагает религиозная инстанция (индивид или институт), «зависит от символического и материального влияния групп или классов, которые она может мобилизовать, предлагая им продукты и услуги, способные удовлетворить их религиозные интересы» [1, с. 40]. Таким образом, при анализе приходской жизни необходимо обращать внимание как на отношения внутри прихода, так и на его взаимодействие с окружающим социумом, в первую очередь с локальным, на территории которого он находится.

Указанные методологические замечания определили задачи социологического исследования в Заволжске. Оно проводилось по квотной выборке (n = 100 чел.) методом анкетирования в онлайн и офлайн форматах, что определялось ситуацией режима самоизоляции в условиях пандемии.

В соответствии с демографической структурой городского населения в выборке были представлены 42 % мужчин, 58 % женщин. По возрасту наиболее многочисленной группой являются те, кому 60 лет и старше (37 %), далее по убывающей: 50-59 лет (18 %), 40-49 лет (17 %), 30-39 лет (16 %), 18-29 лет (12 %).

По семейному положению распределение опрошенных заволжан следующее: женат/замужем (67 %); холост/не замужем (12 %); вдовец/вдова (9 %); разведён/разведена (8 %); в незарегистрированном («гражданском») браке (4 %). Среди тех, кто проживает вдвоем с супругой/супругом (39 % от всех опрошенных), примерно 2/3 — люди в возрасте 60 лет и старше, и более половины — в возрасте 50-59 лет. Среди тех, кто проживает с супругом (супругой) и детьми, 3/4 — в возрасте 40-49 лет и почти 2/3 — в возрасте 30-39 лет. Более половины заволжан в возрасте 18-29 лет проживают с родителями (59 %).

По уровню образования доминирует группа со средним профессиональным образованием (56 %), затем следует группа с незаконченным и высшим образованием (30 %), все остальные группы (с неполным, общим средним и начальным профессиональным образованием) составили 14 %. Почти половина опрошенных (48 %) относится к категории работающих, включая тех, кто совмещает работу с учёбой. В качестве отдельных были выделены равные группы (по 26 %) работающих пенсионеров и не работающих (учащиеся, пенсионеры, временно не работающие).

По оценке материального положения группа малообеспеченных (54 %) оказалась больше группы обеспеченных (46 %). Доля обеспеченных по самооценке наибольшая в возрастных группах 30-39 (63 %) и 40-49 лет (65 %), т.е. у наиболее активного трудоспособного населения; наименьшая — в группе 60+ (33 %), т.е. у пенсионеров. Однако эти оценки имеют субъективный характер. Объективные характеристики уровня материального обеспечения в данном исследовании не измерялись.

Кроме социально-демографических характеристик в ходе опроса выявлялось религиозное и конфессиональное самоопределение жителей Заволжска, а также их включённость в религиозные практики и практики социальной поддержки нуждающихся.

По отношению к религии почти 2/3 опрошенных заволжан самоопределись как религиозные (65 %), 1/4 — как сомневающиеся, колеблющиеся и 1/10 — как нерелигиозные. Среди религиозных и сомневающихся больше женщин, среди нерелигиозных — мужчин. Наиболее религиозная возрастная группа — 30-39 лет, наименее религиозная — 18-29 лет.

Более половины участников опроса относят себя к православию (56 %). Далее по численности идут группы с внеконфессиональной религиозностью: христиане без принадлежности (14 %) и верующие без принадлежности (8 %). Тех, кто является неверующим, а потому не относит себя ни к какой конфессии, — 8 %, что немного меньше, чем нерелигиозных. Доля тех, кто относит себя к исламу или другому вероисповеданию, оказалась незначительной (4 %).

Наибольшая доля православных отмечена в возрастной группе 40-49 лет (71 %). Женщин, относящих себя к православию, несколько больше, чем мужчин (соответственно: 59 % и 52 %). Самый низкий уровень православной самоидентификации выявлен в группе 18-29 лет (25 %). В этой группе есть и те, кто был крещён в детстве, но к православию себя не относит (16,7 %). Также обращает на себя внимание то, что среди 18–29-летних фиксируется самая большая доля верующих без принадлежности (25 %) и по 16,7 % христиан без принадлежности и неверующих.

В наиболее религиозной группе 30-39 лет доля православных соответствует среднему показателю по всем участникам опроса (56 %), совсем нет неверующих, но выше средних показателей доля внеконфессиональных верующих: 19 % верующих без принадлежности и 25 % христиан без принадлежности. Таким образом, в данной возрастной группе отмечаются наиболее высокие показатели внеинституциональной религиозности.

По религиозной самоидентификации в группу православных входят религиозные (82 %) и сомневающиеся, колеблющиеся (18 %). Идентичности «православный атеист» или «православный неверующий» у заволжан выявлено не было. Однако доля тех, кто ходит в православный храм (62 %), оказалась выше доли горожан, относящих себя к православию.

Регулярно ходят в православный храм (не реже раза в месяц) 12 % жителей Заволжска. Именно они определяются в данном исследовании как прихожане, а для половины участников опроса, бывающих в храме нерегулярно, используется название «захожане».

Социальный портрет прихожан Заволжска выглядит следующим образом: преобладают женщины, возрастные группы 40-49 лет и 60+, имеющие среднее профессиональное образование, а также те, кто живет одиноко.

Среди прихожан нет никого в возрасте 18-29 лет. Чем это можно объяснить? Предположительно тем, что большинство юношей и девушек уезжает учиться и работать за пределы Заволжска. Поэтому они имеют возможность ходить в местный храм только тогда, когда на выходных приезжают домой. При этом их мотивация хождения в храм схожа с мотивацией прихожан (эти группы чаще других выбирали варианты «совершить таинства» и «нравится душевная атмосфера храма»). Полученные данные позволяют заключить, что среди 18-29-летних в

наибольшей степени проявляется индивидуализация в религиозном самоопределении и мотивированность в конфессиональном выборе.

Все, кто ходит в храм, преимущественно делают это для того, чтобы поставить свечи (77 %), передать записки за здравие и упокой (52 %), а также получить поддержку в сложные периоды жизни (42 %), т.е. преобладает потребность в социально-психологической поддержке.

В качестве мотива хождения в храм реже всего выбирался вариант «религия является главной жизненной ценностью». Его указали исключительно женщины в возрасте 60+ (5 % от всех отвечавших), что свидетельствует о приоритете светских ценностей в повседневной жизни горожан, особенно у социально активных групп.

Ряд вопросов в анкете был направлен на характеристику православного прихода как сети взаимодействий и взаимопомощи. Так, определялся круг людей (как знакомых, так и незнакомых), встречаемых на воскресных службах. Прихожане знакомых встречают почти в 3 раза чаще, чем захожане (соответственно 33 % и 12 %), и примерно в 1,5 раза чаще видят примерно равное количество знакомых и незнакомых людей (42 % и 30 %). В отношении незнакомых людей на воскресных службах оценки прихожан и захожан сходятся (17 % и 18 %), но они пятикратно расходятся по варианту «не обращаю внимание» (8 % и 40 %). С учётом, что Заволжск не является туристически привлекательным городом, а потому приезжих на воскресных службах почти не бывает, приведённые данные характеризуют круг литургического общения у местных жителей, относящихся к группам прихожан и захожан.

Практически все прихожане (81 %) отмечают, что в храме есть люди, к которым в любой момент можно обратиться за помощью. Тех, кто говорит, что таких людей в храме нет, среди прихожан в Заволжске не выявлено. Половина захожан и четвёртая часть тех, кто вообще не ходит в храм, ответили, что они знают прихожан, на помощь которых могут рассчитывать. Однозначно на отсутствие среди прихожан людей, к кому они могут обратиться за помощью, указали 16 % захожан и 26 % опрошенных, не бывающих в православных храмах Заволжска. В результате была обнаружена прямая зависимость: чем чаще заволжане ходят в местный храм, тем чаще они встречают там людей, от которых могут получить необходимую поддержку. Также приведённые данные позволяют определить православные приходы Заволжска в качестве открытых сетевых структур, в которых неформальные практики по оказанию помощи выходят за пределы церковной общины, что полностью соответствует принципам организации социальной работы в РПЦ. Все формы поддержки нуждающихся, осуществляемые РПЦ, в том числе на приходском уровне, не могут сдерживаться и ограничиваться их религиозными убеждениями, национальной принадлежностью, политическими взглядами и т. п., поскольку «Церковь простирает свое человеколюбие не только на своих членов, но и на тех, кто к ней не принадлежит (Лк. 10: 30-37)» [5].

В ходе опроса его участникам предлагалось оценить по степени важности 9 социальных программ РПЦ. В число трёх наиболее значимых заволжане включили: помощь детям и детским приютам, помощь инвалидам и престарелым, а также поддержку малоимущих. Однако и другие 6 программ, направленные на помощь бездомным, реабилитацию нарко- и алкоголезависимых, служение в больницах, работу с заключенными, поддержку семьи и борьбу с абортами, развитие православного волонтёрства, более половины участников анкетирования оценили как важные.

Включённость в социальные программы РПЦ приходов заволжских храмов потенциально могла бы смягчать проблемы горожан, содействовать их самореализации. Но есть ли у жителей Заволжска желание участвовать в них? Положительный ответ дали 16 % участников опроса, из них примерно равное количество мужчин и женщин. Среди прихожан желание участвовать в социальных программах РПЦ выразили 61 %, среди «захожан» — 20 %. Среди тех, кто не ходит в православный храм, желающих нет.

В то же время лишь 7 % заволжан не указали на наличие опыта оказания помощи нуждающимся. Наиболее распространёнными практиками поддержки людей, оказавшихся в сложной жизненной ситуации, у жителей Заволжска являются: милостыня просящим (66 %); денежные пожертвования в фонды и общественные организации (27 %); перевод денег на счета больных, которым требуется срочная операция, сложное лечение и восстановление (23 %); участие в сборе продуктов и вещей для жертв катастроф или стихийных бедствий (22 %); помощь на дому пожилым, тяжелобольным (21 %). Кроме перевода денег на счета больных оказанием помощи нуждающимся чаще занимаются женщины. И только женщины-прихожанки участвовали в подобных мероприятиях, организованных в храмах (2 % от всех опрошенных, 17 % от прихожан).

Причины участия людей в социальной деятельности РПЦ жители Заволжска видят, прежде всего, в том, что это является способом спасения души (так ответили 34 % опрошенных) и проявлением милосердия и любви к людям (33 %). Но эти ответы дали исключительно религиозные и сомневающиеся. Нерелигиозные в основном затруднились ответить (60 %) или выбрали вариант «это стало принято в обществе» (30 %). При этом никто из прихожан не считает, что церковная помощь стала принятой в обществе. Более половины прихожан (58 %) выбрали вариант «способ спасения души», третья часть — «из милосердия и любви к людям» и четвёртая часть — «для распространения православной веры».

Не менее 2/3 заволжан интересуются информацией о жизни приходских общин города. Главными источниками информации выступают прихожане, родственники и знакомые, а также городские СМИ. Половина молодых жителей (18-29 лет) в качестве источника информации о деятельности приходов Заволжска указала социальные сети и Интернет.

Но целом горожане слабо представляют, какие виды социальной помощи оказываются на приходах Заволжска. Прихожане в первую очередь отмечают психологическую поддержку (проявление сочувствия, добрый

совет) и материальную помощь нуждающимся (малоимущим, погорельцам и т.п.) — 75 % и 58 % соответственно.

Только 12 % опрошенных знает о существовании штатного приходского социального работника и его деятельности. О нём не знают даже 83 % прихожан. Из этого следует, что его фактически в церковных общинах Заволжска нет. Хотя именно штатный приходской социальный работник призван помогать настоятелю в организации дел милосердия и благотворительности на приходе и выполнять разнообразные функции по оказанию поддержки нуждающихся вне прихода, а также по обучению различным практикам социального служения добровольцев из числа прихожан [5]. Без штатного специалиста эффективность социальной деятельности церковной общины, её религиозный капитал, влияние на локальный социум заметно снижаются.

Подтверждением этому является то, что почти третья часть опрошенных не видит никакого влияния приходского социального служения на решение проблем Заволжска и его жителей. Вдвое меньше оказалось тех, кто считает, что оно помогает в их решении. При ответе на вопрос о его воздействии на городское сообщество чаще всего заволжане выбирали вариант о том, что приходское социальное служение укрепляет моральные ценности людей (41 %).

Итак, исследование в монопрофильном малом городе кризисного типа с полностью прерванной в советское время церковной традицией выявило следующие ценностные и социальные основания для укрепления и развития приходской жизни:

– общины православных христиан являются монополистами на поле религии в данном локальном социуме;

– в церковную жизнь (по факту хождения в храмы) включены более половины заволжан;

– 2/3 жителей интересуется информацией о жизни приходских общин

– более плотные, по сравнению с крупными и средними городами, а также мегаполисами межличностные сетевые доверительные взаимодействия в малом городе способны выступать каналами реализации духовной и социальной деятельности приходов.

В результате приход для жителей малого города — место не только литургического общения, но и духовной, психологической, материальной поддержки, а также возможности личностной самореализации.

При этом ряд факторов снижают вес религиозного капитала православных приходов, а именно:

– распространённость в местном сообществе внеинституциональной религиозности и доминирование светских ценностей;

– незначительное участие в приходской жизни возрастной группы 18-29 лет;

– фактическое отсутствие на приходах штатных социальных работников и подготовленных добровольцев, без которых заметно

усложняется организация дел милосердия и благотворительности, а среди прихожан преобладают индивидуальные формы оказания поддержки нуждающимся.

На основе анализа результатов проведённого опроса можно заключить, что православный приход в восприятии жителей Заволжска как одного из многочисленных малых городов России — это, прежде всего, носитель духовности. Его роль как социального субъекта, а значит, и как института гражданского общества, пока недооценивается.

Литература

1. Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики / Пер. с франц. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
2. Гунько М. Жить или выживать: география малых городов России. URL: https://nplus1.ru/blog/2021/03/16/russian-small-towns (дата обращения: 16.03.2021).
3. Забаев И.В., Орешина Д.А., Пруцкова Е.В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М.: ПСТГУ, 2012. 94 с.
4. Московские прихожане — 2013 — кто они? URL: https://sreda.org/2013/moskovskie-prihozhane2013-kto-oni-intervyu-alinyi-bagrinoy-portalu-pravmir/30288 (дата обращения: 10.03.2021).
5. О принципах организации социальной работы в РПЦ. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения: 03.03.2021).
6. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь мир, 2011. 368 с.
7. Современное состояние православного прихода. URL: https://sreda.org/lodka/sovremennoe-sostoyanie-pravoslavnogo-prihoda (дата обращения: 10.03.2021).

ЭТНИЧЕСКОЕ И ГРАЖДАНСКОЕ В НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИЯН (НА ПРИМЕРЕ РУССКО-УКРАИНСКИХ БИЭТНОРОВ)

Бубликов В.В.

Аннотация. В статье рассматривается феномен формирования полиэтничности как одной из разновидностей идентичности в условиях глобализации. На примере биэтничного русско-украинского населения России анализируются причины гибридизации этно-национальной идентичности, ее «раздвоения» на идентичность национальную (гражданскую) и собственно этническую. В условиях сохранения консервативного подхода при фиксации «национальности» в анкетах переписей населения российская статистика «не видит» полиэтничные группы, крупнейшей из которых является русско-украинская группа населения. В связи с этим возникает упрощенное понимание этнокультурных процессов, происходящих в российском обществе, как линейного процесса «естественной ассимиляции», хотя в реальности скорее речь идет именно о формировании биэтничного самосознания и/или инструментальности

этнического самосознания этнических меньшинств, часто не указывающих свою реальную этничность при взаимодействии с государством, в т.ч. и в переписях населения.

Ключевые слова: этничность, полиэтничность, биэтноры, идентичность, русские, украинцы, русско-украинцы.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00676 «Множественная русско-украинская этническая идентичность в России и ее региональные особенности».

ETHNIC AND CIVIL IN THE NATIONAL IDENTITY OF POPULATION IN RUSSIA (ON THE EXAMPLE OF RUSSIAN-UKRAINIAN BIETNORS)

Bublikov V.

Abstract. The article examines the phenomenon of the formation of multiethnicity as one of the varieties of identity in the context of globalization. On the example of the bi-ethnic Russian-Ukrainian population of Russia, the author analyzes the reasons for the hybridization of ethno-national identity, its "bifurcation" into national (civil) identity and ethnic identity proper. Given the preservation of a conservative approach when recording "nationality" in population census questionnaires, Russian statistics do not "see" multi-ethnic groups, the largest of which is the Russian-Ukrainian group of the population. In this regard, a simplified understanding of the ethnocultural processes taking place in Russian society as a linear process of "natural assimilation" arises, although in reality it is more about the formation of bi-ethnic self-awareness or the instrumentality of ethnic self-awareness of ethnic minorities, who often do not indicate their real ethnicity, when they interacting with the state, e.g. in censuses.

Keywords: ethnicity, multiethnicity, bietnors, identity, Russians, Ukrainians, Russian-Ukrainians.

Вопросы идентичности стали одним из ключевых направлений исследования в социологии. С одной стороны, благодаря процессам глобализации и коммуникационной революции мы наблюдаем процессы «размывания», гибридизации традиционных идентичностей: этнической, национальной, региональной и т.п. — появления «новых» идентичностей, например гендерной, которая ранее вовсе воспринималась не в рамках идентичностной парадигмы, а как социобиологическая константа. С другой стороны, в обществе с как никогда размытым культурным контекстом возникает потребность в ощущении принадлежности, солидарности с какими-либо сообществами.

Особенно интересные трансформации в последние десятилетия происходят с *этнической* и *гражданской* (*национальной* — в западных языках) идентичностями. В XX веке под воздействием объективных процессов: урбанизации, роста миграции и числа этнически смешанных

браков и пр. — произошел постепенный отказ от социобиологических представлений об этничности (примордиалистская концепция), в пользу более либеральных концепций: конструктивизма, инструментализма[1], функционализма. На этой волне произошел и отказ значительной части научного сообщества от самого понятия *«этнос»* как некой единой, «монолитной» группы людей, объединенных общим происхождением, культурой, языком и пр., в пользу термина *«этничность»,* понимаемую именно как одну из разновидностей идентичности[2].

В.А. Тишков выделяет несколько тенденций в глобальном обществе, произошедших за последние десятилетия, которые он называет «линиями усложнения» [7]:

1) Внутренняя мобильность населения, урбанизация и, как результат, перемешивание и размывание границ некогда более определенных ареалов культурно-отличительных сообществ. Урбанизм усложнил этнорасовую структуру населения в пользу возрастающей доли людей смешанного происхождения и отсюда — сложной идентификации.

1) Растущая трансграничная активность, прежде всего, в сфере трудовой миграции.

2) Рост партикулярных (этнических, региональных) форм самосознания (идентичностей) среди аборигенных групп населения, которое, казалось, уже было интегрировано в состав наций.

3) Формирование новых трансграничных, космополитичных форм идентичности среди людей. Появилась гораздо более высокая степень сохранения двойной идентичности и лояльности с нацией исхода и принимающей нацией среди мигрантов [7].

Изменение взглядов в научном сообществе на такие понятия как *этнос, национальность* и *этничность,* а также объективные процессы ускорения «перемешивания» в современных социумах повлияли и на этнокультурную политику, вначале в странах переселенческого типа (Австралия, Канада, США), а затем и в «старых» европейских национальных государствах (Великобритания, Польша, Чехия). В частности, при проведении переписей населения в них ныне допускается указание нескольких этнических идентичностей [5, с. 152]. Например, при переписи населения 2016 г. 41 % жителей Канады указал на свою принадлежность одновременно к нескольким этно-группам (англ. — *ethnic origins*) [10], в Австралии — 37 % (англ. — *ancestry*) [8].

---

[1] Например, исследуя инструменталистскую концепцию этничности, М.Ю. Барбашин пишет: «Этничность — это набор этноинститутов, которые отражают нормативные представления об этноповедении, о том, что является допустимым и/или недопустимым для членов этногрупп» [1, с. 117].

[2] В данном случае можно провести определенные параллели *гендера* и *этничности*, которые еще несколько десятилетий назад считались чуть ли не «метрической меркой», данной от рождения, а ныне трактуются именно как идентичность, которую возможно и изменить.

В России, где по оценкам В.В. Степанова двойную этническую идентичность имеют 12—15 % населения, т.е. около 20 млн. человек [5, с. 152], концептуальное представление о возможности одновременной принадлежности человека к нескольким этносообществам пока находит немало противников, причем, прежде всего, не среди научного сообщества, а среди более широких общественно-политических кругов (например, поборников «этнического единства» и националистов всех мастей).

Экспертное же сообщество все активнее призывает изменить существующие подходы, в том числе и в сфере сбора статистических сведений об этническом (в терминологии переписей национальном) составе населения. В частности, В.А. Тишков призывает: «следует уточнить процедуру определения и подсчета этнической идентичности граждан РФ, предоставив возможность каждому свободно указывать этническую идентичность, а органы статистики обязать вести подсчет не только единичной, но также и смешанной этнической идентичности» [6, с. 559].

Подчеркнем, что большинство лиц этнически смешанного происхождения в России все же имеет одну этническую идентичность, т.е. «смешанное происхождение» отнюдь не является синонимом «полиэтничности».

Скорее всего крупнейшей по численности группой биэтничного населения в России являются русско-украинские биэтноры, которые благодаря активному участию украинцев в колонизации и заселении обширных территорий России в XVII — XX веках присутствуют ныне, в тех или иных масштабах, в большинстве регионов РФ, как говорится, от Калининграда до Владивостока. Также группа населения с двойной русско-украинской этничностью представляет значительный интерес для исследования в связи с активизацией в ней процессов этнического самоопределения вследствие конфликта в отношениях России и Украины в 2014 г. и последующих годах.

Исходя из динамики национального состава по переписям населения, проведенным в XIX—XX веках, можно предположить, что явление относительно широкого распространения русско-украинской этноидентичности характерно в настоящее время для трех типов регионов РФ или их значительных отдельных частей:

– регионы, в заселении которых украинцы (черкасы, малороссы и др.) принимали активное участие в XVII—XVIII веках (Белгородская, Воронежская, Курская, Ростовская, Саратовская, Оренбургская области, Краснодарский и Ставропольский края) или имевшие старожильческое протоукраинское население с более древних времён (например, Стародубщина в Брянской области);

– регионы активной сельскохозяйственной колонизации Сибири и Дальнего Востока конца XIX — начала XX веков (Амурская, Новосибирская, Омская области, Алтайский, Приморский и Хабаровский края);

– регионы промышленно-сырьевой колонизации Европейского Севера, Сибири и Дальнего Востока второй половины XX века (Магаданская и

Мурманская области, республики Коми и Якутия, Ханты-Мансийский, Ямало-Ненецкий и Чукотский автономные округа, Камчатский край).

Об относительно широком распространении русско-украинской биэтничности в России свидетельствуют и общие данные переписей населения. Так, например, за период 1989—2010 гг. численность украинцев в России сократилась на 56 % (с 4 363 тыс. до 1 928 тыс. человек), в то время как русских — только на 7 % (с 119 866 тыс. до 111 017 тыс. человек) [рассчитано по: 9].

При этом уровень рождаемости у украинцев в России, по данным переписей, все эти десятилетия был даже немного выше, чем у русских [2, с. 876-895]; значительных различий в продолжительности жизни также, по всей видимости, нет. Не наблюдалось все эти годы и существенного миграционного оттока из России в Украину. Напротив, российской статистикой все постсоветские годы фиксировалось положительное миграционное сальдо в обмене населением с Украиной.

Таким образом, основным фактором сокращения численности многих этнических групп в России (прежде всего, украинцев и белорусов) являются ассимиляционные процессы, которые явно ускорились после распада СССР. Но, в данном случае возникают следующие вопросы: *«Насколько ассимиляционные процессы в постсоветской России носили (ят) естественный характер, а насколько вынужденный?»* и *«В какой степени смена одной «официальной» этничности на другую является полноценной, окончательной, свидетельствующей о полном отказе от идентификации с предыдущей «национальностью»?»*

Основным механизмом естественной ассимиляции, как правило, считаются смешанные браки, когда новые поколения, появляющиеся в полиэтничных семьях, наследуют идентичность либо супруга-лидера, либо этнической группы преобладающей (количественно и/или культурно, статусно) на территории проживания. Т.е. естественная ассимиляция, прежде всего, требует значительного времени, необходимого для естественной смены поколений.

Кроме того, выбор одной «лидерской» этничности детьми в «смешанных» семьях не означает полную утрату/отказ от второй идентичности, она также может сохраняться, хотя и находиться в несколько «подчиненном» положении.

Однако в районах компактного проживания украинцев на территории РФ за последние три десятилетия мы наблюдаем не постепенное, а «обвальное» сокращение численности жителей, называющих себя украинцами. Например, в Ровеньском районе Белгородской области, граничащем с Луганской областью Украины (т.е. являющемся естественным продолжением украинского этнического ареала) динамика доли украинского населения была следующей: 1926 г. — 95 %, 1939 г. — 86 %, 1979 г. — 78 %, 1989 г. — 73 %, 2002 г. — 21 %, 2010 г. — 7 %. Т.е. около половины всех жителей этого района за небольшой 13-ти летный период (1989-2002 гг.)

изменило «официальную» национальную идентичность с украинской на русскую.

Схожая динамика наблюдалась и в соседних районах Воронежской области (Ольховатском, Россошанском, Подгоренском, Кантемировском), а также в Оренбургской области (Акбулакский район), Омской области (Одесский, Павлоградский, Полтавский, Русско-Полянский районы), Саратовской области (Самойловский район), Алтайском крае (Бурлинский, Родинский районы), Приморском крае (Дальнереченский, Лесозаводской районы) и др.

Как пишет С.Г. Сафронов: «не только в пределах Слободской Украины, на современном российско-украинском пограничье, но и в других регионах украинцы и белорусы имеют сложную, подчас двойную этническую идентичность. Об этом свидетельствует быстрое сокращение доли украинцев и белорусов в постсоветский период, который невозможно объяснить лишь этнодемографическими процессами, включая миграцию» [4, с. 141].

Т.е. основным фактором «ассимиляции» украинцев в России стал феномен распространения множественной этнической идентичности. Произошло некоторое «раздвоение» этно-национальной идентичности на «официальную» русскую, воспринимаемую большинством как принадлежность к российскому государству и как определенную декларацию политической лояльности (т.е. идентичность собственно *национальную* — в западном смысле этого термина), и украинскую, которая продолжает воспроизводиться в семейно-родственной среде (т.е. идентичность собственно *этническую*).

Необходимо также подчеркнуть, что сами рядовые жители, как правило, не оперируют понятиями *гражданская*, *национальная* и *этническая* идентичности, т.е. в их самосознании могут вполне органично сосуществовать две (а иногда и более) идентичности, и каждую из них они в разных обстоятельствах могут называть своей *национальностью*.

Литература

1. Барбашин М.Ю. Институциональная теория этничности // Этнографическое обозрение. 2016. № 3. С. 112-127.
2. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 10. Рождаемость. М., 2012.
3. Росстат http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/# (дата обращения 12.03.2021).
4. Сафронов С.Г. Современные тенденции трансформации этнического состава населения России // Балтийский регион. 2015. № 3 (25). С. 138-153.
5. Степанов В.В. Измерение культурного многообразия России // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика / Ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М., 2019. С. 140-154.
6. Тишков В.А. Вместо заключения. Россия в XXI веке // Этническое и религиозное многообразие России / Под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. М., 2018. С. 546-560.
7. Тишков В.А. Что есть нация. В поисках российской идентичности // Независимая газета. 24.01.2017. https://www.ng.ru/stsenarii/2017-01-24/9_6910_nacia.html (дата обращения 12.03.2021).

8. Australian Bureau of Statistic: http://www.abs.gov.au/websitedbs/D3310114.nsf/Home/2016%20TableBuilder (date of access 12.03.2021).
9. Demoscope Weekly: http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php (date of access 12.03.2021).
10. Statistics Canada. Ethnic and cultural origins of Canadians: Portrait of a rich heritage: https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016016/98-200-x2016016-eng.cfm (date of access 12.03.2021).
11. Тишков В.А. Что есть нация. В поисках российской идентичности // Независимая газета. 24.01.2017. https://www.ng.ru/stsenarii/2017-01-24/9_6910_nacia.html

МЕТОДИКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ (НА ПРИМЕРЕ СЕСТРИЧЕСТВ Г. МОСКВЫ)

Готовкина М.С.

Аннотация. В статье рассматривается методика анализа индекса ценностных ориентаций социальной группы сестер милосердия. Как известно, ценностные ориентации определяют мотивацию индивида и социальной группы в целом. На основе полученных данных были сформированы основные кластеры ценностных ориентаций сестер милосердия г. Москвы. Определяющим из них является кластер духовно-религиозных мотивов. На втором месте оказался кластер ценностей интернального порядка. Средним рейтингом обладают у сестер милосердия тринадцать ценностей, такие как творчество, семья, патриотизм и др. Так же было определено, что кластер ценностных ориентаций гедонистического плана имеет самый низкий рейтинг.

Ключевые слова: ценностные ориентации, рейтинг ценностей, сестричества милосердия, мотивация, ранг ценности, иерархия мотивов.

METHODOLOGY FOR DETERMINING VALUE ORIENTATIONS SOCIAL GROUP OF ORTHODOX BELIEVERS (ON THE EXAMPLE OF THE SISTERS OF MOSCOW)

Gotovkina M.S.

Abstract. The article discusses the methodology for analyzing the index of value orientations of the social group of sisters of mercy. As you know, value orientations determine the motivation of the individual and the social group as a whole. Based on the data obtained, the main clusters of value orientations of the sisters of mercy were formed. The determining one is the cluster of spiritual and religious motives. In second place was the cluster of internal values. The sisters of mercy have an average rating of thirteen values. Such as creativity, family,

patriotism and others. It was also determined that the cluster of value orientations of the hedonistic plan has the lowest rating.

Keywords: value orientations, rating of values, sisterhoods of mercy, motivation, rank of value, hierarchy of motives.

В современном обществе позднего модерна принято уделять большое внимание развитию гражданского общества. Как известно, одним из элементов гражданского общества является сотрудничество некоммерческих организаций и государственных структур. Одним из показательных примеров такого сотрудничества является оказание помощи больным в государственных ЛПУ силами сестричеств милосердия РПЦ.

С позиции социологии, сестричества милосердия представляют собой организованные группы православных христианок, целью которых является оказание социальной и медицинской помощи социально незащищенным слоям населения. Сестричества милосердия в современном виде впервые появились в нашей стране 1990-х годах, т.е. существуют уже порядка 30 лет, но до сих пор исследований по данной тематике немного. В связи с чем нами было предпринято исследование ценностных ориентаций современных сестер милосердия. Исследование было проведено в г. Москве. Выборка составила n = 103[3].

Как известно, ценностные ориентации — это отражение в сознании человека ценностей, признаваемых им в качестве стратегических жизненных целей и общих мировоззренческих ориентиров. Ценностные ориентации осознанно и неосознанно проявляются в образе поведения, в частности, в работе, общении с больными и в оказываемом на пациентов воздействии. Знание ценностных ориентаций позволяет понять, на достижение каких задач и удовлетворение каких желаний направлены внутренние установки сестер милосердия [2]. Также ценностные ориентации обуславливают мотивацию индивидов. Следовательно, иерархия мотивов детерминирована системой ценностей, поскольку ценность представляет собой опосредованную интересом потребность.

Ценностные ориентации сестер милосердия определены на основе специальной методики [4]. Ее функциональность доказана контрольным измерением соответствия ценностных систем индивидов и групп их деятельности и поведению в повседневных практиках.

Рейтинг каждой ценности определялся по специальной формуле:

$R= (a1+a2+a3)/A$,

где R — рейтинг;

a1 — количество респондентов, отметивших данную ценность как высшую для себя, умноженное на 3;

a2 — количество респондентов, отметивших данную ценность как весьма значимую, умноженное на 2;

a3 — количество респондентов, отметивших данную ценность как значимую при определенных условиях;

A — общее количество респондентов.

Наивысший балл рейтинга — 3,0. Ценности со значениями от 2,076 до 3,0 относятся к рангу очень высоких; со значениями от 2,01 до 2,75 — к рангу высоких; со значениями от 1,01 до 2,0 — к рангу средних; со значениями от 0,26 до 1,0 — к рангу низких, со значениями от 0,0 до 0, 25 — к рангу очень низких.

Ниже приведены наиболее значимые результаты исследования (см. табл. 1).

Таблица 1

Рейтинг ценностей сестер милосердия

№	Ценности	Балл рейтинга	Ранг
1	Вера в Бога	2,40	высокий
2	Любовь к ближнему, готовность помочь ему	2,24	
3	Жертвенность	2,16	
4	Честность и порядочность	2,16	
5	Прощение	2,16	
6	Дружба	2,04	средний, близкий к высокому
7	Самокритичность	2,04	
8	Отсутствие тщеславия	2,04	
9	Творчество	1,96	средний
10	Снисходительность к слабостям других	1,90	
11	Терпимость	1,76	
12	Любовь к Родине	1,7	
13	Любовь между мужчиной и женщиной	1,656	
14	Материальное благополучие	1,6	
15	Любимая работа	1,56	
16	Эмоциональная отзывчивость	1,52	
17	Здоровый образ жизни	1,52	
18	Семья	1,48	
19	Уважение к закону	1,488	
20	Жизнерадостность	1,376	
21	Свобода	1, 34	
22	Образование	1,256	средний, близкий к низкому
23	Профессия, карьера	1,24	
24	Независимость	1,2	
25	Умение приспосабливаться к жизни	0,624	низкий
26	Общественная справедливость	0,6	
27	Удовольствия	0,488	
28	Развлечения	0,32	
29	Способность перешагнуть через социальные, моральные нормы ради достижения своих целей	0,056	очень низкий

Присвоив соответствующий ранг полученным ответам респондентов, можно сказать, что первые пять мест наиболее значимых ценностей занимают: «вера в Бога» (рейтинг 2,40), «любовь к ближнему, готовность помочь ему» (рейтинг 2,24), «жертвенность» (рейтинг 2,16), «честность и порядочность» (рейтинг 2,16), «прощение» (рейтинг 2,16).

Данное распределение подтверждает гипотезу о взаимосвязи религиозных ценностей и трудовой мотивации сестер милосердия. Как известно, ценности высшего порядка формируются на длительное время или навсегда, а если изменяются, то только под влиянием тяжелых обстоятельств, экстремальных ситуаций [2].

Интернальные ценности обозначают уровень субъективного контроля индивида. Соответственно, чем выше значение интернальности, тем более человек склонен считать себя причиной происходящего с ним. Наличие данного качества у человека имеет большое значение при оказании паллиативной помощи, свидетельствуя о том, что обладатель способен принимать ответственные решения и нести за них ответственность. Паллиативная помощь — это совершенно особенная область медицины, где очень важно уметь быстро оказать необходимую помощь для купирования болевого синдрома. Для облегчения страданий пациента часто используются наркотические вещества или сильнодействующие психотропные средства, что налагает дополнительную ответственность на специалиста службы паллиативной помощи [1].

Важно отметить, что достаточно высокую оценку получили ценности интернального порядка: «самокритичность» (рейтинг 2,04) и «отсутствие тщеславия» (рейтинг 2,04). «Отсутствие тщеславия» является необходимым качеством для работы в междисциплинарной команде, т.к. способствует благоприятному социально-психологическому климату в коллективе. Ценность «самокритичности» и «отсутствия тщеславия» также можно отнести к проявлениям православной религиозной модели поведения. Согласно православному христианскому вероучению, тщеславие — одна из главных страстей, с которыми необходимо бороться каждому христианину. Самокритичность выступает своего рода инструментом для борьбы с этой страстью. Таким образом, в системе ценностных ориентаций первые семь пунктов представлены ценностями религиозного плана, что еще раз свидетельствует о том, что в основе мотивации сестер милосердия лежат, в первую очередь, мотивы духовной жизни в религиозном понимании [1].

Стоит особо отметить, что определяющее значение для успешной работы в коллективе (с сотрудниками ЛПУ) имеет определение такой значимой для опрошенных ценности, как «дружба». Рейтинг этой ценности также достаточно высок и составляет 2,04.

Средним рейтингом, согласно проведенному опросу, обладают у сестер милосердия тринадцать ценностей. В первую очередь, это — «творчество» (рейтинг 1,96). Важное значение данного качества обусловлено необходимостью поиска различных подходов к решению проблем пациента и членов его семьи. Искусство сестринского дела заключается в гармоничном

сочетании творческого подхода и научной обоснованности процедур в процессе ухода за пациентом. Среднюю оценку получили также такие важные качества как «снисходительность к слабостям других» (рейтинг 1,90), «терпимость» (1,76), «эмоциональная отзывчивость» (1,52).

В системе ценностных ориентаций сестер милосердия настораживает то, что ценности «образования» (ранг 1,256) и «профессии» (ранг 1,24) получили невысокую оценку. Эти тревожные данные, впрочем, несколько уравновешивает тот факт, что ценность «любимая работа» (ранг 1,56) имеет для опрошенных большее значение, чем «образование» и «профессия». Это еще раз свидетельствует о высокой осознанности у сестер милосердия призвания к своему служению.

Стоит отметить, что в структуре ценностных ориентаций ценности гедонистического плана имеют самый низкий рейтинг. К ним относиться «умение приспосабливаться к жизни» (рейтинг 0,624), «удовольствия» (рейтинг 0,488), «развлечения» (рейтинг 0,32). Самый же низкий приоритет в системе ценностных ориентаций занимает «способность перешагнуть через социальные, моральные нормы ради достижения своих целей» (рейтинг 0,056), что свидетельствует о высоком уровне социального контроля внутри группы.

По нашему мнению, выявленный набор доминирующих ценностей свидетельствует о том, что в своей профессиональной деятельности сестры милосердия руководствуются духовно-религиозными мотивами. Сестрам милосердия как социально-профессиональной группе свойственен высокий уровень идентификации, т.е. отождествление личных целей с целями группы. Особенностью поведения высоко идентифицированных специалистов является не просто добросовестное отношение к своим обязанностям, но и готовность ради успешного достижения целей организации поступиться своими личными интересами.

Литература

1. Готовкина М. С. Современные сестричества милосердия в системе паллиативной помощи в России: социологический анализ//Научный результат: Социология и управление. 2018. Т. 4, № 4. С. 3-15.
2. Готовкина М. С. Организационные аспекты оказания паллиативной помощи в современной России // Научный результат: Медицина и фармацея. 2015. № 2. С. 57-62.
3. Готовкина М. С. Паллиативная помощь сестер милосердия в практике социального партнёрства РПЦ и государства: Дис. ... к.соц.наук. Белгород, 2015. 211 с.
4. Сазонов А.А. Миграция граждан Молдовы в Россию: мотивация и ценностные ориентации // Социальная политика и социология. 2011. № 2. С. 32-44.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СТРАТЕГИЙ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ПОВЕДЕНИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ ЗАКРЫТОГО ТИПА: ЦЕННОСТНЫЙ КОНТЕКСТ (НА ПРИМЕРЕ КАДЕТОВ КАЗАЧЬИХ КАДЕТСКИХ КОРПУСОВ)

Дерюгин П.П., Курапов С.В., Попов Р.Е., Баннова О.С.

Аннотация. Исследование выстраивается на принципах понимающей социологии и подходах, характерных для методик сетевой диагностики ценностей. Представлены и обобщены основополагающие позиции в отношении исследований взаимосвязи ценностей и стратегий поведения. Выдвинуты, обсуждены и апробированы на эмпирическом уровне положения и идеи, позволяющие фиксировать ряд стратегий идентификации. Эмпирически подтверждены некоторые виды стратегий идентификационного поведения, которые формируются на базе различного сочетания ценностей личности обучающегося и целей, на которые ориентируется образовательное учреждение. Полученные результаты позволяют определить ряд выводов о типичных стратегиях идентификации кадетов и предложить некоторые рекомендации по совершенствованию управленческой и педагогической деятельности закрытых образовательных учреждений.

Ключевые слова: стратегии, идентификация, ценности, кадеты, сетевые методы.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-29-07443/19.

SOCIOLOGICAL RESEARCH ON STRATEGIES OF IDENTIFICATION BEHAVIOR OF YOUNG PEOPLE IN EDUCATIONAL INSTITUTIONS: VALUE CONTEXT (ON THE EXAMPLE OF CADETS FROM THE COSSACK CADET CORPS)

Deryugin P.P., Kurapov S.V., Popov R.E., Bannova O.S.

Abstract. Analyzed theoretical approaches and methodological principles of research on identification strategies for student youth. The research is built on the principles of understanding sociology and approaches characteristic of the methods of network values diagnostics. The fundamental positions of sociological science are presented and summarized correlate to research on the relationship between values and behavior strategies. At the empirical level the propositions and ideas that allow fixing a number of variants of identification strategies are put forward, discussed and investigated. Some types of identification behavior strategies has an empirical evidence. Some of them are formed on the basis of a different combination of student personality values and goals that an educational institution is guided by. The results of the study confirm hypothetical assumptions about the

relationship between the values of students and strategies of their identification behavior, identification strategies. The results obtained allow us to determine a number of relevant conclusions about typical strategies for identifying young people who study in educational institutions and to offer some recommendations for improving the management and pedagogical activities of educational institutions.

Keywords: identification strategies, values, youth, network methods.

Введение

Исследование стратегий идентификации составляет важную научную и практическую проблему, поскольку в выборе и характеристиках таких стратегий концентрируется множество социальных свойств и качеств современного российского общества. Во-первых, в научном отношении актуальность проблематики исследования заключена в важности развития теоретико-методологического знания о стратегиях идентификации различных социальных групп, в частности — стратегий идентификации кадетов казачьих кадетских корпусов. Во-вторых, стратегии идентификационного поведения отражают глубинные слои ценностей российского общества, научный анализ которых и внешне проявляющихся стратегий идентификации востребует новых методических разработок, в особенности в кризисных ситуациях. В-третьих, понятие «стратегии идентификации» в ряде публикаций трактуется совершенно по-разному. Очевидна практическая актуальность исследования относительно казачьих кадетских корпусов:

1) растет число казачьих кадетских корпусов [Список 2019];

2) фиксируется кризис идентичности, характерный в целом как для современной молодёжи [Данилова 1997], так и для кадетов казачьих кадетских корпусов.

Растущее внимание к воспитанию молодых казаков со стороны государства выражается в том, что казачьи общества и общественные объединения созданы на территории 75 субъектов РФ. В стране создано 27 казачьих кадетских корпусов, из которых 17 — государственные, 5 — муниципальные и еще 5 сформированы по инициативе казачьих обществ.

Целенаправленность этой работе придает «Концепция духовно-нравственного развития, воспитания и социализации обучающихся в казачьих кадетских корпусах», которая была одобрена на заседании постоянной профильной комиссии по взаимодействию с РПЦ в составе Совета при Президенте РФ по делам казачества 28 апреля 2011 года [Концепция 2011]. Однако, как свидетельствуют исследования А.Л. Кузевановой и Ю.А. Метелицкой, процесс идентификации казачества в целом и идентификация молодых казаков в частности требует своего научного анализа и обобщений [Кузеванова 2017], [Михайлова 2017]. Эти противоречия существенно затрудняют идентификацию молодых казаков и требуют своего научного объяснения, без чего она будет протекать с существенными трудностями.

Цель работы

Изложение основных положений эмпирической части авторской методики социологического исследования стратегий идентификации, результатов ее апробации и обобщающих выводов.

На основании работ классиков и современников социологической науки П. Бурдье, Э. Гидденса, И. Гоффмана, Э. Дюркгейма, Ч. Кули, С. Хантингтона, А. Шюца и многих др. на предварительном этапе были сформулированы принципы построения методики социологического исследования стратегий идентификации. Теоретико-методологическое обоснование стратегий идентификационного поведения изложены в материалах авторов, и, в частности, [Дерюгин и др. 2019], а также [Дерюгин и др. 2020].

Материалы и методы исследования

Эмпирическое измерение стратегий идентификации кадетов казачьих кадетских корпусов осуществлялось в несколько этапов.

1) На основе анализа научных источников были сформулированы ценности, которые имеют существенное значение для современного казачества.

Из перечня ценностей путем обсуждения с экспертными группами были отобраны те ценности, которые имеют наиболее важное значение для идентификации кадетов.

На основе метода семантического дифференциала для каждой ценности были сформулированы полярные значения — антиценности.

Ценности группировались в 5 подгрупп, каждая из которых выражала идею той или иной стратегии идентификации. Каждая стратегия была охарактеризована 7-ю позициями в анкете.

Рефлексивная стратегия идентификации: После кадетского корпуса я стану жить по казачьим традициям и максимально соблюдать обычаи казаков (+ традиции); После окончания учебы в кадетском корпусе я смогу добиться успеха в жизни только непрерывно повышая уровень своего образования (+образование); Я принимаю и поддерживаю сложившиеся правила поведения и дисциплину в корпусе (+дисциплина), некоторые другие вопросы.

Экспансивно-пассионарная стратегия идентификации: Я буду активно общаться с казаками (или кадетами) из других организаций и кадетских корпусов (+общение); По окончанию обучения в корпусе я хочу продолжить деятельность в военной сфере и стать в этом профессионалом (+служба); Я считаю, что участие в международных форумах и межгосударственных обменах позволяют расширить кругозор и внедрить что-то новое у себя на родине (+форумы) и некоторые другие вопросы.

Протестная стратегия идентификации: После обучения в корпусе я отойду от казачества (-казачество); Я считаю, что участие в международных форумах и межгосударственных обменах позволяет присмотреть варианты для будущей жизни за границей (+заграница); Казачьи традиции и обычаи —

это пережиток прошлого. После кадетского корпуса я буду жить как современный человек своего времени (-традиции) и некоторые другие вопросы.

Уклонение как стратегия идентификации: Меня привлекает занятие предпринимательской деятельностью (бизнесом), в этом я вижу свое будущее (+предпринимательство); Мне необходимо осваивать новые технологии (гаджеты) — за ними будущее (+гаджеты); Я хочу стать успешным человеком, семья это уже второстепенно (-семья) и некоторые другие вопросы.

Инертная стратегия идентификации: Я чувствую себя уверенным в кругу единомышленников и наставников (+единомыслие); Мне все равно рядом с какими национальностями я буду жить. Я стану уважать их традиции и обычаи (0 обычаи); Я не связываю свое будущее с занятием предпринимательством (бизнесом) (-предпринимательство)

Значение каждой ценности ранжировалось в 5-балльной шкале.

К рассмотрению принимались только те оценки, которые выражали стойкое (сложившееся) мнение относительно той или иной позиции идентификации, т.е. проставлялись оценки 5 и 4, если это касалось положительных установок, 2 и 1, если — отрицательных. Оценка 3 понималась как не сложившаяся установка (ценность).

Стратегия идентификации понималась как сложившаяся, если респондент отмечал большинство вопросов этой стратегии идентификации как значимые, т.е. респондентом проставлялись этим позициям 5 и 4, или, напротив, 1 и 2, т.е. если выбирались 4 позиции из 7 (характерные для той или иной стратегии идентификации), то такая стратегия считалась как сложившаяся.

Исследование проводилось в трех кадетских казачьих корпусах с общим объемом выборки — 673 человек.

Полученные результаты

Положительные связи между подгруппами индикаторов идентификации показаны на рис. 1.

Положительные связи между индикаторами идентификации, которые складываются в подсистеме «Кадетский корпус», наиболее прочно связываются с подсистемой индикаторов, которые характерны для подсистемы «Личная жизнь». В связях этих двух подсистем зафиксировано 45 % связей от всех значимых положительных связей. На втором месте по степени формирования положительных связей оказываются связанность подсистем «Кадетский корпус» и «Казачество». Здесь их насчитывается 26 %. Минимальными оказались связи между индикаторами идентификации, которые характеризуют систему отношений «Личная жизнь» — «Общество» (5 %).

Частотная характеристика формирования тех или иных стратегий идентификации среди кадетов показана на рис. 2.

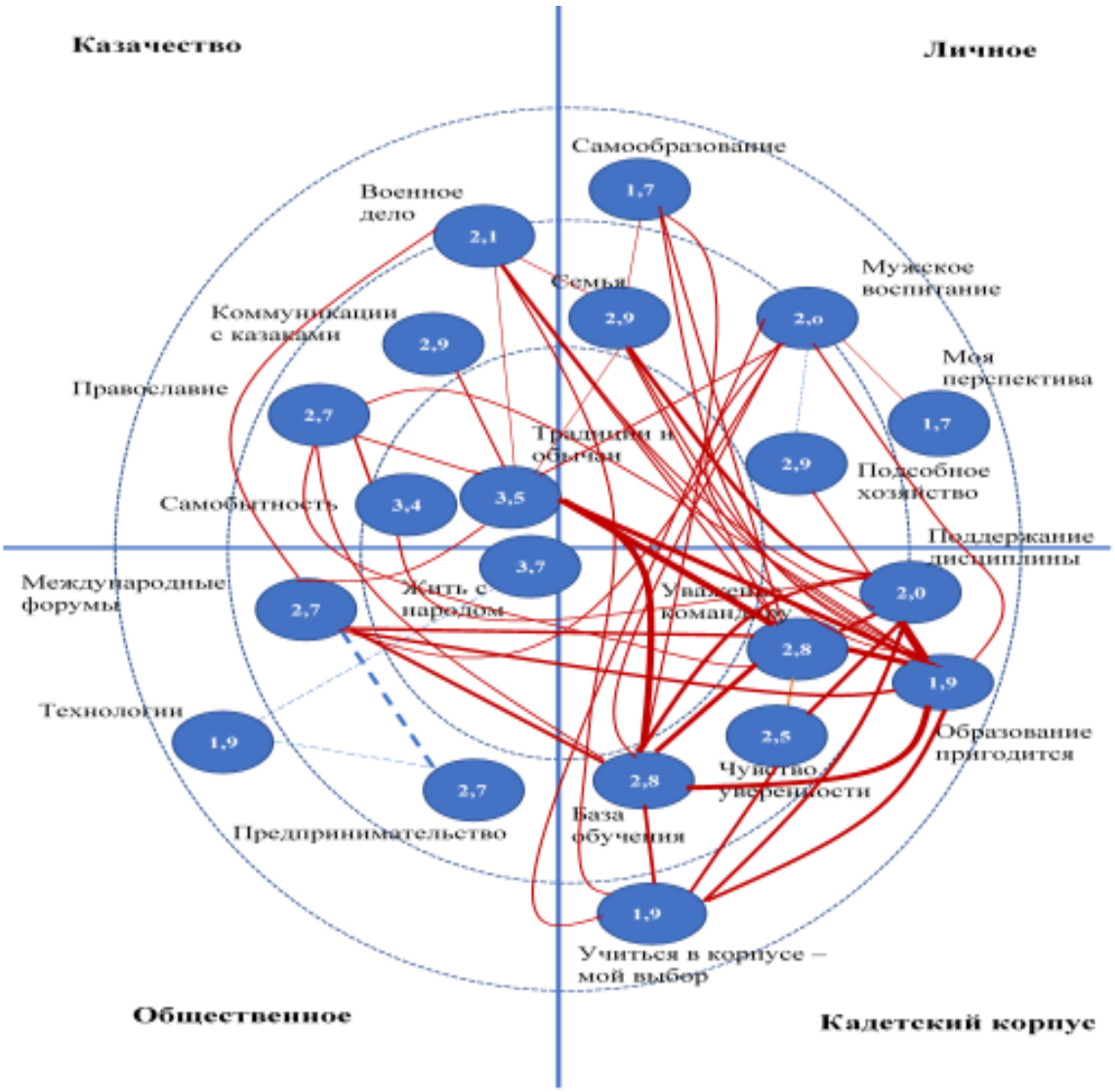

Рисунок 1. Положительные связи между подгруппами индикаторов идентификации

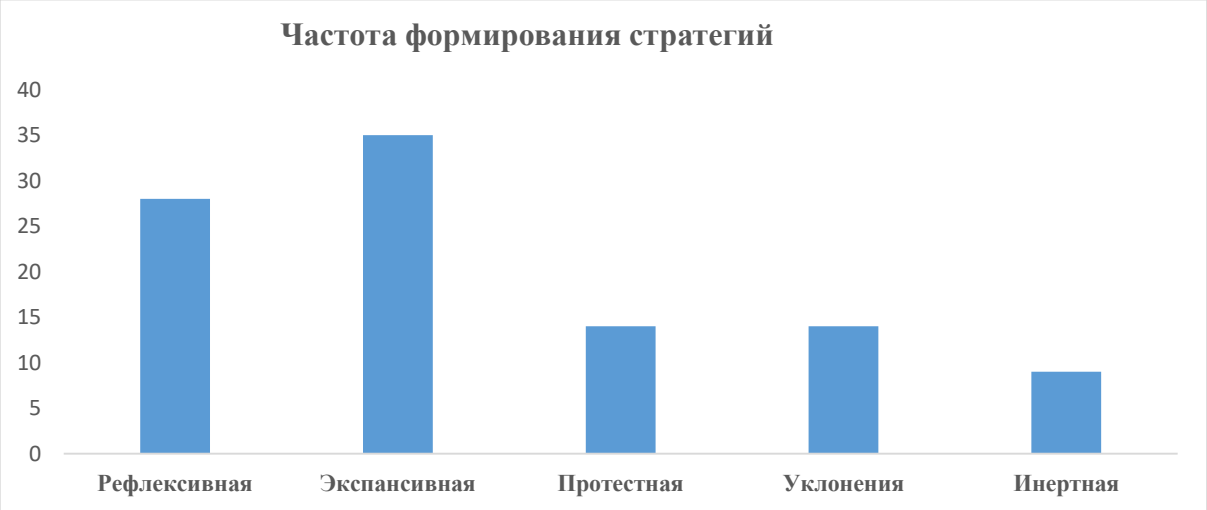

Рисунок 2. Частотная характеристика формирования стратегий идентификации среди кадетов

Очевидно, что среди кадетов исследуемого корпуса Рефлексивная и Экспансивная стратегии идентификации встречаются чаще других. Это говорит о том, что в целом в кадетских казачьих корпусах стремление кадетов отождествлять себя с казачеством и его традициями выступает ведущими стратегиями идентификации.

К числу важных характеристик стратегий идентификации кадетов следует отнести:

– Рефлексивная стратегия. Это стратегия эволюционной перестройки (подстройки) системы идентификационных ориентаций кадетов в русле тех требований, которые выдвигаются кадетским корпусом к поведению кадетов, восприятие кадетами тех эталонов и образцов казачества, которые культивируются в кадетском корпусе. В социальном отношении такая форма взаимодействия кадетов с командованием, администрацией и воспитателями показывает совпадающие или тождественные цели идентификации. Кадеты, которые разделяют принципы такой стратегии, характеризуются лояльностью к кадетскому корпусу и к дисциплинарным требованиям.

– Экспансивная стратегия выражается в активном отношении самих кадетов к освоению образцов и эталонов поведения казачества. Выбор такой стратегии преимущественно зависит от личностной мотивации кадетов. На принципах экспансивной стратегии выстраиваются социальные взаимодействия кадетов, в которых в наибольшей степени присутствует осознанное отношение к казачеству, к его традициям и обычаям, а также воспринятие православия как религии казачества. Это та часть кадетов, которая настроена патриотично и в наибольшей степени ориентирована на воинскую службу в перспективе, т.е. поступление в высшие военные училища или на контрактную службу.

– Инерционная стратегия характеризует процесс идентификации тех кадетов, кто находится в «тени» и мало чем проявляет себя. В частности, среди всего списка идентификационных показателей у представителей этой стратегии наиболее показательным был только один пункт, относящийся к формированию отношений с окружением — уверенность в кругу своих товарищей. Их наибольший интерес связывается с изучением и использованием новых технологий, и это сочетается с высоким уровнем понимания своей перспективы. Воинская служба не является их явным приоритетом.

– Стратегия уклонения. Самыми важными (высокими) индикаторами идентификации этих кадетов выступают показатели отношения к предпринимательству и освоению новых технологий. Эти высокие показатели сочетаются с высоким уровнем показателей по параметру понимания своей перспективы. Минимальными показателями для этой стратегии стали индикаторы желания поддерживать отношения с казачеством, поддержка традиций и обычаев казачества, ведение подсобного хозяйства и равнение на своих командиров. Понимание своей перспективы у этой части кадетов плохо сочетается с воинской службой.

– Протестная стратегия складывается на основе низкой личностной мотивации нахождения кадетов в кадетском казачьем корпусе — внутреннем личностном протесте. Видимо, поэтому для таких кадетов характерно невысоко оценивать состояние учебной базы корпуса, претензии к командирам как образцам поведения, они готовы ставить под сомнение целесообразность обучения в корпусе, смысл и важность дисциплины.

Заключение

В целом полученные эмпирические данные подтвердили выдвинутые гипотезы о наличии некоторых видов стратегий идентификации как результата соотнесения ценностей и ориентаций кадетов в освоении эталонов подражания с целями и ориентациями, которые задаются системой кадетского корпуса.

Наиболее успешно достигают целей идентификации те кадеты, ценности которых изначально ориентированы на значимые для кадетского корпуса цели образовательной и воспитательной деятельности. Похожие тенденции были зафиксированы нами в ранее проведенных исследованиях в студенческой среде, где наиболее успешной была идентификация и социализация у тех студентов, чьи ценности совпадали и сочетались с ценностями и целями университета [Дерюгин и др. 2012].

В рамках учебных заведений закрытого типа межличностная социальная среда обучающихся характеризуется повышенным влиянием на формирование ценностей и ориентаций кадетов [Водолацкий 2011] Как было показано, ценностные сети этой среды (Кадетский корпус) значительно более разветвленные, характеризуются более сильными связями и способны составлять существенную оппозицию для социальных сетей, складывающихся в других сферах социального взаимодействия (социум, образование и даже семейная сфера).

Наиболее важными ориентациями кадетов выступает восприятие и понимание целей обучения и воспитания в корпусе. Здесь отмечается самый высокий коэффициент корреляционной связи ценностей. Значимо единство в понимании и поддержании дисциплины, авторитета командира. Несколько ниже фиксируется единство ценностного отношения кадетов к Казачеству, к казачьему сообществу как к сфере ценностных ориентаций идентификации. Самыми значимыми ценностями здесь определяются традиции и обычаи казачества. Наряду с пониманием важности и целесообразности обучения в корпусе, это самые важные ценности, которые зафиксированы в ходе исследования. Среди ценностей личного порядка наиболее важными оказываются ценности семьи.

Таким образом, для социальной среды кадетов казачьих кадетских корпусов наиболее важными отмечаются целесообразность обучения в корпусе, традиции и обычаи казаков и ценность семьи, что в целом может быть подтверждением особенностей, характерных для такой формы обучения и социализации.

Наряду с этим следует особо подчеркнуть, что отношение к социальным ценностям современного российского общества в системе ценностей молодых казаков оказывается наименее актуальной. Актуальные общественные ценности оцениваются кадетами невысоко, как малозначащие, а, в частности, отношение к предпринимательству оказывается даже с отрицательным сетевым потенциалом.

В прикладном отношении:

– важно осуществление непрерывного процесса диагностирования межличностных связей как социального пространства, где в условиях кадетского корпуса формируются значительная часть системы ценностей [Дерюгин и др. 2001] обучающихся как идентификации акторов сложносоставных сообществ [Беспалова 2008];

– ценностный подход к исследованиям успешности идентификации позволяет проводить системный анализ этого процесса в разнообразных образовательных учреждениях [Братчиков 2003]. Тем самым появляется возможность обобщений и прогнозирования трендов развития идентификации как инструмента социализации.

Новые перспективы разработки методики социологической диагностики стратегий идентификации:

Во-первых, можно вести речь о важности новых разработок технологий и методик сбора информации о ценностях обучающихся, которые могут осуществляться иными способами, не только путем анкетирования. В частности, нами апробированы технологии сбора информации о стратегиях идентификации студентов, основанных на результатах контент-анализа материалов эссе;

Во-вторых, предполагается научное освещение и обсуждение ряда параметров сети (ценностный потенциал узлов), которые по своим значениям отличаются от результатов измерений, осуществляемых традиционными методами социологической статистики.

Литература

Список казачьих кадетских корпусов РФ. URL: http://kazak-center.ru/load/1/1/10-1-0-33 (Дата обращения 26.06.2019)

Данилова Е. Н. Социальные идентификации личности в постсоветской России, 1992-1997 гг. Автореф. дис. кан. соц. наук. М., 1997 г. С.3.

Концепция духовно-нравственного развития, воспитания и социализации обучающихся в казачьих кадетских корпусах. М., 2011. URL: http://donskoi.org/news/ 1829.html. (Дата обращения 26.06.2019)

Кузеванова А. Л., Метелицкая Ю. А. Социокультурная идентификация современного российского казачества: завершен ли процесс? // Мониторинг общественного мнения Экономические и социальные перемены. 2017. № 4. С. 90-100. DOI: 10.14515/ monitoring.2017.4.08.

Михайлова Е.А. Российское казачество: факторы самоидентификации //Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 4. С. 130-144. DOI: 10.14515/monitoring.2017.4.09.

Дерюгин П.П., Панов С.В., Курапов С.В. Стратегии идентификационного поведения курсантов-кадет: принципы социологического анализа. Дискурс. № 2. 2019 г. С. 90-99,
Дерюгин П.П., Панов С.В., Курапов С.В., Ши И, Камышина Е.А. Сетевая диагностика идентификации в организации: методика и опыт пилотажного исследования. Дискурс. № 4. 2020. С. 73-94.
Дерюгин П.П., Колесникова Ю.А. Трудовая социализация молодых специалистов социогуманитарного профиля. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2012. № 3. С. 230-235.
Водолацкий В. П. Российская молодёжь и социальные перспективы казачества // Теория и практика общественного развития. 2011. № 6. С. 52-55.
Дерюгин П.П. Теоретико-методологический анализ социальной диагностики межличностных отношений. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора социологических наук / Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, 2001.
Беспалова Т. В. Новая идентичность сложносоставных обществ в концепции Ю. Хабермаса: социально-философский анализ // Философия права. 2008. № 5.
Братчиков В. А. Социальная идентификация курсантов вузов МВД России: Автореф. дис. ... канд. соц. наук: 22.00.04 / Братчиков Василий Алексеевич; Саратовский юридический институт МВД России. Саратов, 2003. 24 с.

ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Мчедлова Е.М.

Аннотация. В статье показывается, как в условиях социокультурной модернизации развиваются и изменяются традиционные и религиозные ценности, демократические социально-политические ценности, ценности социализма. Даются также результаты социологического исследования, проведенного Центром социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ ФНИСЦ РАН в Москве, во время господства пандемии, в режиме онлайн, которые касаются обеспечения политических, демократических ценностей в обществе, социокультурной динамики.
Ключевые слова: духовно-нравственные, религиозные, политико-демократические ценности, социокультурные трансформации, кризис, социальное взаимодействие.

EVOLUTION OF TRADITIONAL AND RELIGIOUS VALUES

Mchedlova E.M.

Abstract. The article shows how traditional and religious values, democratic socio-political values, and the values of socialism develop and change in the context of socio-cultural modernization. The article also presents the results of a sociological study conducted by the Center for the Sociology of Religion and Socio-Cultural Processes of the Institute of Socio-Political Research of the Russian Academy of Sciences in Moscow, during the reign of the pandemic, in the online

mode, which relate to the maintenance of political, democratic values in society, and socio-cultural dynamics.

Keywords: spiritual and moral, religious, political and democratic values, socio-cultural transformations, crisis, social interaction.

Ценностная система имеет максимальный контекст, включающий нормы и традиции, получая обоснование и жизнеутверждающий смысл. Ценности — не просто социальные нормы, они легитимируются при помощи общественных санкций через соотношение с ценностями, имеющими противоположный смысл (добро — зло, красиво — безобразно, правильно — «неудобоваримо» и т.п.). Таким образом, они преобразуют механизм общественной саморегуляции, существенно расширяя социокультурное пространство. Кроме того, для каждой социокультурной общности ценности представляют объект с определенными свойствами, которые получили распространение еще в эпоху Реформации, когда протестантизм, дав этическую основу капитализму, одновременно разрушил так называемые коллективные символы. Разрушение исторической памяти, которая всегда закрепляла фундаментальные ценности, не привело к положительным результатам. По данным ВЦИОМ, для современных россиян три конкретных события: победа в Великой Отечественной войне, Октябрьская революция и полет Ю.А. Гагарина в космос — стали основными позитивными символами в отечественной исторической культуре. Утрата же ценностями первоначального смысла (как в случае с категорией труда), его выхолащивание зачастую ведут к манипуляционному воздействию на культуру и экономику общества. Иногда традиционные ценности могут сыграть консервативную и даже реакционную роль, не позволяя оценить наметившуюся ситуацию, что проявляется, в частности, в эпоху кризисов. В подобной опасности оказалось современное американское общество, глубоко подверженное традициям американизма, потерявшим былое значение.

Другие компоненты культуры, такие как мораль, искусство, религия, идеология и т.д., зачастую опосредованно влияют на сознание и поведение, индивидуальное и массовое, способствуя возникновению образов и представлений, усвоению ценностей и норм, формируя определенное культурное сообщество.

В русле темы заметим, что одними из наиболее исторически устойчивых общественных институтов являются религиозные организации, которые объединяют людей на основе идеологических и мировоззренческих ценностей. Значительную роль они уделяют образовательной, благотворительной, культурной деятельности, способствующей консолидации общества. Однако в истории нередко наблюдалась и обратная тенденция, когда из консолидирующего фактора религия превращалась в дезинтегрирующий, разделяющий народы, поселения и страны. В совокупности с национально-этническими противоречиями, она может способствовать возрастанию напряжения и неопределенности в отношениях внутри страны и на международной арене.

Пример ислама показывает, что объективная тенденция усиления социального и политического влияния мусульманских институтов и религиозных ценностей может привести не только к конструктивному диалогу, использующему духовное наследие этой религии, но и к соединению религиозной и этнической идентичностей с целью выхода из состава РФ отдельных территорий, к радикализму и терроризму под религиозными лозунгами. Такая тенденция не имеет однозначной оценки, все зависит от тех целей, для которых используется так называемый политический ислам. Являясь интегральной частью мирового ислама, ислам в России в той или иной степени повторяет все его современные черты (альтернатива западной модели, фундаментализм, радикализм, экстремизм, конфликт традиционного и радикального ислама, суннизма и шиизма, сетевые структуры, детерриториализация и т.д.).

Эволюции подвергаются не только духовные, но и материальные религиозные ценности. Например, во Франции многие религиозные здания стали туристическими объектами, привлекая значительные финансовые потоки. Между тем, имеющиеся теологические факультеты имеют возможность проводить обучение на основе своих традиционных религиозных ценностей, богословских знаний, способствуя укреплению местной территориальной самобытности, т.е. воссоздать тесную исторически преемственную связь. Обеспечивая хорошую религиозную культуру, данное образование позволяет трудоустроиться не только в религиозном секторе, но также в компании, которые работают в близких к нему сферах: СМИ, издательская деятельность, торговля, пиар, туризм, НПО и т.д. Религиозные инфраструктуры играют и важную роль идентичности. Первыми протестуют против разрушения церквей, как это ни парадоксально, не те, кто посещают мессу по воскресеньям. Практикующие верующие, прежде всего, желают удобного места поклонения и менее привязаны к символике здания. Местные акторы чаще инициируют различные коллективные проекты, чтобы найти другое применение для церквей, выделяя при этом 3 возможных миссии: поклонение, благотворительность и развитие искусства (проведение концертов, выставок и т.д.). Оставаясь местом для отправления культа, церкви стали использоваться для репетиций шоу, собраний, деятельности ассоциаций, особенно если религиозная община невелика. Примечательно, что часть церквей преобразованы в ночные клубы, центры современного искусства, бизнес-центры, зрительные залы, кинотеатры и т.п. В Хэме (на севере Франции) под влиянием местных жителей церковь стала продуктовым магазином и одновременно центром солидарности, где можно поговорить об изначальных традициях церкви как места социализации, защиты (когда она была приютом для бедных и преследуемых, местом для хранения дождевой воды и т.п.). Такое предназначение уже не свойственно нашему времени [1, с.69-72]. Идея состоит в том, чтобы избежать сноса или разрушения церковного здания.

Анализируя подобные трансформации, которые претерпели многие религиозные объекты, можно отметить, что сама церковь не в состоянии

сдерживать эти процессы. На самом деле, секулярность стала гарантом баланса между религиозными силами, различающимися не только по количеству верующих, но и по историческим траекториям каждой религиозной общины. Понимание религиозных традиций и их развитие становится важной общественной проблемой, требующей решения (в том числе со стороны политиков). Так, в той же Франции государство финансирует религиозные учреждения и богословские факультеты, чтобы лучше понять ситуацию и предвидеть их эволюцию. Однако религиозный вопрос, как считается, связан не только с появлением религиозного терроризма, уже не ограничивающегося национальными рамками. Многочисленные внутренние кризисы католической церкви показывают, что изменились ожидания населения. Усиление адаптивной способности локальных территорий к религиозным кризисам дает возможность для трансформации территориального наследия. Участие государства в подобном процессе необходимо для того, чтобы дать религиозным меньшинствам полноправное место и сохранить конфессиональное разнообразие территорий.

Отличительно то, что на территории России в кризисных условиях упор делается на такие ценности, как ответственность за семью, чувство товарищества, способность к сотрудничеству. Уменьшились социологические показатели по отрицательным качествам, таким как агрессивность и цинизм. Наиболее сильные изменения происходят в графе «патриотизм»: доля ответов, указывающих на то, что патриотизм в российском обществе увеличивается, увеличилась в 3,5 раза, тогда как количество считающих, что он ослабевает, уменьшилось почти на треть. Несмотря на рост патриотизма доля оптимистов не превышает четверти опрошенных, а более трети россиян полагают, что это чувство либо ослабло, либо осталось на том же уровне, что и раньше (с учетом «символов прошлого») [2, с.183]. В то же время приходится констатировать, что за последнее время россияне довольно заметно сбавили по такому показателю, как активность, целеустремленность, инициативность. Одна из причин, вероятно, — сужение возможностей социальной мобильности, особенно для молодёжи.

Интерес вызывают данные ряда опросов, согласно которым выявляется отношение россиян к пропагандируемым социально-демократическим постулатам. Так, всероссийский мониторинг Центра стратегических социально-политических исследований ИСПИ ФНИСЦ РАН показал диаметрально противоположное отношение к этим процессам (см. табл.1).

Таблица 1

Динамика отношения религиозного и нерелигиозного населения РФ к тезисам социально-политического характера

(в % от числа опрошенных)

Условные обозначения: П — православные, М — мусульмане, В — внеконфессиональные верующие, Н — нерелигиозное население

	2008				2019			
	П	**М**	**В**	**Н**	**П**	**М**	**В**	**Н**
Как Вы считаете, обеспечиваются ли государством следующие нормы демократического общества в нашей стране? (вариант ответа - «обеспечиваются»).								
Свобода политического выбора	66	68	55	57	49	65	57	55
Социальные гарантии	41	26	22	18	45	51	40	44
Соблюдение прав человека	22	25	18	17	33	38	30	33
Равенство всех перед законом	15	13	11	8	23	27	18	22
Как бы Вы определили свои политические взгляды?								
Демократические	33	23	28	25	28	9	23	30
Коммунистические	7	8	7	14	9	6	7	8
Социалистические	7	2	7	9	8	1	12	7
Патриотические	22	4	24	16	31	33	20	23
Консервативные	5	8	8	3	5	4	3	4
Националистические	2	-	2	2	2	7	8	5

Источник: Центр стратегических социально-политических исследований ИСПИ ФНИСЦ РАН [3, с.78-79].

Несколько выделяются в данном случае внеконфессиональные верующие, выступающие своего рода «нон-конформистами», «свободомыслящими», «радикалами». Для других типологических групп характерна достаточно монотонная позиция, которая проявляется с различной степенью интенсивности. Как видно, превалирующие ценности в целом — демократия и патриотизм.

В наших собственных исследованиях (Центра социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ ФНИСЦ РАН) также существенным образом рассматривались нормы и ценности, свойственные демократической системе, права и свободы человека, включая свободу политического и религиозного выбора, мнений и слова, толерантность, патриотизм, интернационализм, а также духовность и культурные традиции. Исследование, проведенное при всеобщем карантине и самоизоляции, предоставило данные о ситуации с обеспечением государством ряда общественных демократических ценностей, имеющих важнейшее значение для сегодняшней жизни (табл. 2—4).

Таблица 2

Обеспечивается ли государством безопасность граждан?

(Москва, 2020, в % от числа опрошенных)

Ответ	%
1. Да	39,0
2. Нет	51,4
3. Затрудняюсь ответить	9,6

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ ФНИСЦ РАН

Таблица 3

Обеспечиваются ли государством права человека?

(Москва, 2020, в % от числа опрошенных)

Ответ	%
1. Да	32,7
2. Нет	56,8
3. Затрудняюсь ответить	10,4

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ ФНИСЦ РАН

Таблица 4

Обеспечиваются ли государством социальные гарантии?

(Москва, 2020, в % от числа опрошенных)

Ответ	%
1. Да	9,1
2. Нет	72,0
3. Затрудняюсь ответить	18,9

Источник: Центр социологии религии и социокультурных процессов ИСПИ ФНИСЦ РАН

Данные показывают, что такие ценности демократического гражданского общества, как социальные гарантии, права человека, безопасность, респонденты не видят защищенными государством (в большей или меньшей степени). Более всего они обеспокоены недостаточным выполнением именно социальных обязательств со стороны государства. Между тем, эти ценности похожи на возрождающиеся ценности социализма. Т.е. во время пандемии возобладали, в основном, духовно-нравственные ценности, отождествляемые иногда с религиозными (доброта, милосердие, помощь, сочувствие и т.д.). Церковь в дополнение ко всему использовала материальную религиозную ценность — Икону Божьей матери — для достижения определенного консенсуса в среде своей паствы в единственно возможном для себя способе противодействия эпидемии.

Эволюция ценностей серьезным образом затрагивается и в современных концепциях модернизации. В частности, высказывается точка зрения, что Россия заимствует не только организационные западноевропейские ценности и институты (регулярная армия, секуляризированная церковь, парламент и др.), но и культурно-ментальные (религиозная и этническая толерантность, трудовая этика и др.). В то же время она стремится сохранить свою самостоятельность и цивилизационную самобытность. При этом основными детерминантами развития являются как достижения в материальном производстве (рост среднедушевого ВВП), так и трансформация базовых культурных ценностей. Здесь речь идет о росте самостоятельности индивида по отношению к обществу, его эмансипации. К тому же, социокультурная модернизация сопровождается постепенным формированием новых мировоззренческих характеристик, которые связаны с ценностями, прежде всего, бытового поведения, оказывающего определенное воздействие и на публично-политическое поведение. Постепенно модернизируется та часть ментальности, которая является наиболее глубокой, обусловливая глубинные изменения самого мировоззрения. Так, анализ ценностно-мировоззренческих различий между жителями столиц и регионов России показывает зависимость нормативно-ценностных систем от уровня урбанизации, выделяя среди «столичных» и «нестоличных» жителей носителей характеристик «человека модерна и пост-модерна» (индивидуалиста-новатора) и «человека традиции» (коллективиста-традиционалиста).

Просматривается определенная связь с религией, а также с управленческими практиками, находящимися в поиске своих новых критериев. Модернизация политического развития предполагает трансформации в экономическом и социальном процессах, которые стимулируют изменение ценностей и мотиваций. В дальнейшей их эволюции, при соответствующих обстоятельствах, существует опасность превращения их, скажем, в религиозную идеологию, серьезно влияющую на общественную жизнь.

Бывает, что идеи играют важную нравственную роль, побуждая человека к добру, соответствующим поступкам, благу, которое выступает высшей нравственной ценностью. Если слегка обратиться к древности, тогда еще Платон выделял три состояния души: разум, волю и чувственность, относя к величайшей добродетели и справедливость. Идея гармонии душевных добродетелей легла в основу концепции идеального государства с реализованными справедливостью и всеобщим благом. Другой философ — Аристотель — полагал, что лишь этика может достойно вести человека по жизни. Мы не должны рассуждать о том, что такое добро или благо, а должны непосредственно жить на добродетелях, нравственных принципах. Таким образом, это этическое учение теснейшим образом связано с общественной жизнью, нравственным воспитанием, которое, собственно, реализует установки, способности и уклад жизни [4, с.294-308]. Все эти постулаты, по нашему мнению, как раз и проявились в кризис.

Необходимо отметить, что случившийся пандемический кризис обусловил осложнения в коммуникации между людьми, верующими и неверующими, представителями разных религиозных направлений, теми, кто стадиально представляет традиционное общество, общество модерна и постмодерна. Кроме непонимания, могут возникать подозрительность и недоверие, которые необходимо преодолевать, например, посредством просвещения и диалога. Перед обществом и государством, при сохранении его светскости, стоит задача обеспечить уважение к религиозным ценностям. Важной предпосылкой дальнейшего успешного развития является достижение консенсуса в том, что ценности традиционных религий, с необходимостью выраженные именно в секулярной форме, не только не угрожают национальной безопасности страны, но и являются частью ее политической культуры. Ценностно-идейное наполнение социальности и государственности предполагает следующие векторы: обеспечение внутреннего ценностного единства, социальной стабильности, межнационального согласия, религиозной толерантности, а также противодействие информационной и культурной экспансии, разрушающей традиционные ценностные системы. Актуальными остаются слова нашего Президента В.В. Путина о том, что «…именно вовлеченность людей в дела страны и гражданская активность, как и культурные, нравственные, духовные ценности делают нас единым народом, способным к достижению больших целей» [5].

Литература

1. Религия в современной России: контексты и дискуссии. Колл. моногр. / отв. ред. Мчедлова М.М. М. РУДН; ФНИСЦ РАН. М.: РУДН, 2019. 393 с.
2. Двадцать пять лет социальных трансформаций в оценках и суждениях россиян / под ред. М.К. Горшкова и В.В. Петухова. М.: Вест мир, 2018.
3. Новоженина О.П. Особенности социально-политических оценок религиозного и нерелигиозного населения РФ (по материалам социологического мониторинга «Как живешь, Россия?» // Россия: Центр и регионы. Вып.27, в 2-х т. Т.2. М.,2019. С.81. (табл. — С. 78-79).
4. Васильев В.А. Добродетель — нравственная основа гуманизма // Социально-гуманитарные науки и мир в XXI веке., ч.II. М., 2009. С. 294-308.
5. Послание Президента Федеральному собранию. Официальный сайт Президента РФ. 2018. 1 марта. Режим доступа: http://kremlin/ru/events/president/news/56957
6. Российское общество и вызовы времени / под ред. М.К. Горшкова и В.В. Петухова. Книга 5-я. М., 2017.
7. Казаринова Д.Б. Ценностно-политические проекты формирования идентичности // Идентичность, личность, общество, политика: энциклопедическое издание / отв. ред. И.С.Семененко / ИМЭМО РАН. = М.: Весь мир, 2017. С. 595.
8. Starck Ch. Ėducation religieuse et Constitution // Revue française du droit constitutionnel. 2003, №53. P. 21.
9. Verneuil Y. Ėcole et religion: enjeux du passé, enjeux dépassés, enjeux déplacés? // Histoire, monde et culture religieuses. №32. P.13-27.
10. Bressolette C. Les facultés de théologie dans les instituts et huniversités catholiques // Revue des sciences religieuses. 2004. T.78, №1 / P. 56-66.
11. Requier-Desjardins D. Territoires — Identités — Patrimoine: une approche économique? // Développement durable et territoires. 2009, №12.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ: ФОРМИРОВАНИЕ КОНСТРУКТА СЧАСТЬЯ В ПРОТЕСТАНТСКИХ ОБЩИНАХ

Петрова И.Э.

Аннотация. Счастье как состояние и переживание представляется одновременно коллективным и индивидуальным сценарием. Какое счастье «правильное» и как «пристойно» его ощущать — формируется в культуре, передается в идеологии через воспитание, оценивается экономическим эффектом и преобразуется в управленческие решения согласно политической воле правительств. Локальный характер счастья не очень заметен на фоне глобальных трансформаций качества жизни, но именно он составляет основу субъективного образа благополучия отдельных индивидов, семей, групп по интересам и территориальных общин.

Глокальность концепта счастья в религиозных общинах конкретной конфессии позволяет увидеть спектр состояний и переживаний, в зависимости от региона расположения общины, сложившихся традиций и строгости нормативного предписания о счастье. Но главным голосом остаются личные истории счастья в контексте собственной жизни на фоне расходящихся кругов: семьи, общины, региона, страны, мира и Бога. Исследователи могут оказаться в рамках существующих стереотипов «ограниченного счастья» вследствие негативной внешней оценки жестких правил общественной, семейной и личной жизни со стороны, как правило, неверующих людей.

Ключевые слова: религия, ценности, счастье.

RELIGIOUS VALUES: SHAPING THE CONSTRUCT OF HAPPINESS IN PROTESTANT COMMUNITIES

Petrova I.E.

Abstract. Happiness as a state and experience appears as both a collective and individual scenario. What happiness is 'right' and how 'decent' it feels is shaped in culture, transmitted in ideology through upbringing, assessed by economic effects and translated into managerial decisions according to the political will of governments. The local character of happiness is not very visible against the background of global transformations in the quality of life, but it is the basis of the subjective image of well-being of individuals, families, interest groups and territorial communities.

The glocal nature of the concept of happiness in religious communities of a particular confession allows us to see a spectrum of states and experiences, depending on the region where the community is located, the established traditions and the strictness of the normative precept of happiness. But the main voice remains personal stories of happiness in the context of one's own life amid

diverging circles - family, community, region, country, world and God. Researchers may find themselves within existing stereotypes of 'limited happiness' due to the negative external evaluation of the rigid rules of community, family and personal life by generally unbelieving people.
Keywords: religion, values, happiness.

Счастье и религия в исследованиях ученых разных стран операционализируются посредством концепций религиозности, социального самочувствия, субъективного благополучия, удовлетворенности жизнью, переживанием счастья как наивысшего удовольствия или положительного баланса позитивных эмоций от жизни над негативными.

Ученые европейских стран и США в качественных исследованиях ассоциируют религию со счастьем благодаря социальной природе религии, а также представляют разнообразные механизмы, с помощью которых именно религия делает человека счастливее [Dhir, 2016]. В их число входит религиозная социализация [Amman et al., 2019; Chaeyoon, 2016]; поддержка со стороны религиозного сообщества [Chaeyoon, Putnam, 2010]; понимание психологических основ счастья; освоение стратегий совладания со стрессом и переживания горя [Kara, 2017; Levin, 2013; Hou, 2018]; отказ от деструктивного поведения (употребления алкоголя, табака, ПАВ) [Eryilmaz, 2015] и многое подобное.

А. Уилкинс описывает процесс символического конструирования счастья христиан евангелической церкви как формирование границ между общиной и остальным миром (верующие чувствуют себя более счастливыми), а также внутренних маркеров правильного состояния — христианин должен быть счастлив, если он принят Богом [Wilkins, 2008].

Счастье и субъективное благополучие являются предметом исследований в России, но религиозный фактор практически не рассматривается российскими социологами как значимый и достойный внимания [Качур, 2014; Козырева и др., 2015, 2016].

Д.А. Леонтьев и Е.И. Рассказова подробно анализируют культурные, региональные и индивидуальные предпочтения в выборе источников счастья в сравнении мнений респондентов в разных областях России и Италии. Значимые отличия демонстрируют удаленные от центра регионы, и авторы связывают это с (не)доступностью источников счастья в инфраструктуре разных городов. Индивидуальные отличия находятся в пространстве двумерной модели счастья, использующей наиболее знакомые житейские ценности и ориентиры более личностного плана [Леонтьев; Рассказова, 2006].

Протестантские общины ХВЕ/пятидесятников привлекли внимание автора разветвленной структурой религиозной общины, активным формированием норм общинной жизни, направленным воспитательным воздействием на неофитов и детей верующих родителей, а также широким сетевым взаимодействием, благодаря чему удалось оценить схожие аспекты

понимания счастья в церквах разных регионов России, Беларуси, русскоязычных общин Германии, Латвии и Эстонии.

Основными механизмами конструирования этих ценностей становятся регулярные действия религиозных авторитетов на публичных площадках: проповеди в богослужении, наставления брачующимся и присутствующим на брачной церемонии, совместное исследование Писания в группах верующих, в подростковых и молодёжных служениях, на духовных конференциях. В широкой практике приветствуется издание печатных материалов (катехизисов, вероучений, назидательной и художественной литературы) и периодических христианских изданий (газеты и журналы, ориентированные как на воцерковленных верующих, так и на благовестие внешним).

Дальнейшее формирование ценностной системы верующего происходит с его укоренением в общине и погружением в ее жизнь — выбором служения (хор, благовестие, молодёжное служение, помощь по хозяйству), посещением более специализированных собраний — подготовки ко крещению, школы помощников, лидерского служения. Там происходит передача служительского опыта, прививается мышление послушного Богу и готового служить людям христианина. Дополняется это личными беседами служителей с прихожанами и старших служителей — с младшими, а также распределенной системой душепопечения «каждый — каждому» на доступном ему уровне. В качестве одного их примеров стоит привести очень распространенную на постсоветском пространстве в общинах ХВЕ трилогию «Счастье потерянной жизни» Е.Л. Храпова о трудном пути истинного христианина в годы идеологических гонений [Храпов, 2004].

В систему конструирования и воспроизведения ценностей вовлекаются все члены общины, и эти механизмы транслируются в рамках региональных братств и союзов более высокого уровня.

Регулированию подлежат все важные вопросы личной, семейной и общественной жизни, к которым могут быть применены понятие «греха» или «праведного деяния»: вопросы гендерного неравенства, скромной одежды, отказа от употребления алкоголя, любых курительных смесей, наркотиков, рождения в браке всех детей, посланных Богом, прохождения альтернативной службы, общения молодёжи между собой, проведение свободного времени, выбор профессиональной деятельности и хобби, баланс между суетой и посещением служений, приоритет чтения Библии или светской литературы, отбор музыкальных произведений и многое другое [Слово наставления номера…].

Религиозная социализация верующих, в особенности детей и молодёжи как процесс и результат формирует замкнутость субкультуры верующих и определяет барьеры входа и выхода для участников. Служители и лидеры молодёжных служений отмечают разные ее сценарии (дети верующих родителей или воцерковленные из неверующих семей), предлагают разные механизмы (от сознательного отказа от всяких отдельных форм работы с молодёжью до широкого ассортимента молодёжных служений в воскресенье

и на буднях, кружки по интересам при церкви, выездное служение с молодёжью, молодёжные хоры).

«В некоторых церквах к детям относятся как ко взрослым, только недостаточного роста и возраста — они участвуют в одних и тех же служениях, что и взрослые прихожане. В церквах, считающих, что Слово Божие должно быть представлено соответственно возрасту и уровню развития ребенка, проводятся воскресные и иные детские, подростковые и молодёжные служения (с применением разных активных и интерактивных методов)» (интервью с руководителем/епископом регионального объединения, 57 лет, в общине 26 лет, высшее образование светское, Нижний Новгород, 2018 г.).

Изучение нарративов служителей и активистов церквей христиан веры евангельской выявил некоторые общие и отличные черты в конструировании счастья в общинах разных стран. Прежде всего, к этому относится повышенная значимость религиозной составляющей счастья перед удовлетворением всех потребностей человека, доступной ему в различных регионах мира. Так, респонденты в церквах Германии более склонны говорить о пагубности общества потребления и отсутствия неудовлетворенных нужд как препятствиях поиска Бога и желании получить счастье и радость от общения с Ним. Верующие Украины, Беларуси, Латвии вместе с членами российских церквей часто обращают внимание на то, что улучшение качества жизни способствует возрастанию субъективного благополучия, но может отодвинуть в сторону религиозные источники счастья.

Вместе с тем, в рамках консервативных общин «неявный сговор» продолжает действовать, и член церкви в России может посетить русскоязычные церкви своего братства в странах Европы и постсоветского пространства, не испытывая практически никаких неудобств и затруднений.

В логике П. Бурдье церковная иерархия стремится установить монополию на производство и управление религиозным капиталом, стремясь внушить последователям религиозный габитус в качестве основы мировоззрения и поведения в согласии с конфессиональным вероучением [Бурдье, 1998].

Современные российские традиционные протестантские общины демонстрируют это описанное формирование религиозного габитуса с условием, что служители также подотчетны прихожанам вследствие реформаторского принципа «всеобщего священства».

Счастье обыденной жизни

Анализ нарративов о счастье рядовых прихожан позволил выявить наиболее часто воспроизводимые элементы этого представления и повторяемые особенности его переживания. Возникает в речи респондентов соотнесение своего представления с конфессиональным учением «как было сказано в проповеди», «как написано», «как обсуждали на домашней группе», «как и родители (верующие) рассказывали», что подтверждает идею

о формировании религиозного габитуса как «порождающего принципа» действий [Ситников, 2017].

Прежде всего, вопрос о счастье, как правило, респонденты считали внезапным. Скорее, счастье воспринимается как итог жизненного пути, «окончательное» счастье наступит в жизни вечной, а здесь, на земле, всегда есть трудности и огорчения. Счастье как категория в повседневной жизни почти не используется — всегда приходилось тратить некоторое время на осмысление. Вместе с тем, как указывают интервьюеры и респонденты, эта внутренняя работа направлена не только на анализ фактов из жизни и переживаний, но и одновременно на взвешивание их в свете учения — прилично ли, достойно ли, «правильно» ли устроен конструкт личного или семейного счастья.

Истории во многом типичны и вращаются вокруг нескольких ключевых событий в жизни верующего. В первую очередь вспоминается момент (период) обращения к Богу, покаяния и воцерковления; жизнь в представлении респондентов разделяется на «до» и «после», второй этап во всех историях счастливее предыдущего, даже если первый ничем не омрачен. Счастье этого события и дальнейшей жизни описывается переживаниями единения с Богом, прощения грехов, новой, чистой жизни и замечательной перспективы. Это вполне сочетается с нормативным представлением, и правильное восприятие новой жизни в свете учения является в церквах ХВЕ (возрожденческих деноминациях по классификации зарубежных религиоведов) нужным признаком возрождения (обретения, формирования правильного религиозного габитуса).Далее в рассказах отдается предпочтение описанию семейной жизни и возможностям служения (участия в духовном труде) — в зависимости от того, чему посвящено сейчас основное время респондента (матери с детьми говорят о семейной жизни, незамужние и неженатые о подготовке к браку и служении, женатые — о семье и о труде в церкви).

Серьезным отличием в нарративах более опытных (как правило, более возрастных респондентов) вплетаются истории горя и потерь. Они вновь переживаются в самом разговоре, воспоминания о них омрачают чувства, но в самом рассказе они возникают как источник полноты счастья:

«Не было полноты счастья, пока мы не пережили смерть отца (83 года), и тот, кто не столкнулся с потерей близких, не сможет понять, как утешает в горе Господь, и какое это счастье быть с Ним близко в любых обстоятельствах» (мужчина, 41 год, в церкви 19 лет, высшее образование светское, лидер молодёжного служения, Нижний Новгород, отец 5 детей).

В рамках включенного наблюдения представлю событие, в котором переживания потери совмещены с празднованием: утром церковь проводит траурное богослужение по кончине отца семейства (67 лет) и вся семья этим же вечером участвует в служении домашней группы с празднованием дня рождения другой верующей. В обсуждении такого совмещения вдова подчеркивает важность переживания надежды будущей встречи с Богом и

всеми ушедшими в вечность (как написано в Библии) и говорит о безмерной поддержке Божьей, которая и дает утешение в такой мере, что горе не заставляет изолироваться, а ведет к своим, верующим, и это не противоречит чужой радости.

Отдельные истории включают в себя переживания родителей о детях, их воспитании, огорчении от неверия детей и ухода от Бога и церкви.

Многодетная мать 7 детей и бабушка уже 4 внуков описывает свое счастье в такой последовательности:

«Счастье мое в том, что Бог всегда со мной — спас меня и любит, помогает; я счастлива, когда счастливы мои дети; у меня полное женское счастье — замечательная семья и муж, который готов ради меня на все» (женщина, 48 лет, в общине 25 лет, среднее образование светское, муж и четверо старших детей воцерковлены, Нижний Новгород, 2019).

Заключение

В итоге анализа многочисленных рассказов о счастье формируются возможные категории: «горькое» счастье в период переживания утраты, «трудное» счастье в стесненных обстоятельствах, «счастье в служении» — быть призванным Богом совершать духовный труд в церкви, полнота счастья в вечной жизни, счастье, которое персонифицируется в Боге.

Выделение регулярно воспроизводимых религиозными информантами составляющих счастья, отличных от представления нерелигиозных авторов: сложное счастье быть христианином (счастье добровольного рабства Богу); полнота счастья, которая достигается только после переживания глубокого горя (потери близких, опасная болезнь, катастрофа) в ощущении помощи Бога; «умножение счастья» в переживании Божьих незаслуженных милостей — создание семьи с верующим супругом, рождение каждого последующего ребенка как ожидаемого и дарованного Богом, приобретение верующих друзей — «расширение» счастья с расширением кровного и духовного родства; счастье служения Богу в активной культовой и внекультовой деятельности.

«Ограничения» в стиле христианской жизни (отказ от популярных в среде нерелигиозных сообществ удовольствий) позволяют создать интересную социокультурную специфику «неограниченного» христианского счастья. Супермногодетство в этом контексте налагает особенные обязанности на родителей и подвигает их к бóльшему упованию на Бога, т.е. к более глубокому укоренению в личной и общинной религиозности.

Габитус каждой отдельной религиозной организации формируется в активности верующих, нормотворчестве руководства и в традициях сетевой структуры подобных церквей. Вместе с тем, воспитательно-социализационные механизмы не являются универсальными даже для разветвленных религиозных сетей и существенно разнятся от церкви к церкви.

Как показывает исследование, источники счастья религиозных и нерелигиозных людей во многом схожи, ценности христиан веры

евангельской вполне сочетаются с ориентирами западноевропейской культуры, но и привносят в конструкт счастья новые основания: Божье благословение, понимание смысла жизни с Богом. Важными становятся оценка жизни верующего со стороны Бога, служителей и членов общины.

Житейское конструирование счастья отличается от нормативного, заданного для всех людей одинаково и не зависящего от династического статуса верующего. Наиболее значимыми оказались такие параметры, как стаж веры, семейное положение и рождение и воспитание в семье верующих родителей. Гендерные и возрастные различия не столь существенны на фоне их. Динамика укоренения в членах общины вовсе не всегда однозначна, часты сомнения в правильности избранного пути, возвращения *в мир*, переосмысление Божьих решений о своей жизни.

Литература

1. Бурдье П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. Том I, 1998. № 2. С. 40-58.
2. Качур Н.В. Фелицитарность современной молодёжи: социологический ракурс измерения: автореферат дис. ... кандидата социологических наук: 22.00.014 / [Место защиты: СГУ]. Саратов. 2014. 24 с.
3. Козырева П. М., Низамова А. Э., Смирнов А. И. Счастье и его детерминанты (статья 1) // Социологические исследования. 2015. № 12. С. 120-132.
4. Козырева П. М., Низамова А. Э., Смирнов А. И. Счастье и его детерминанты (статья 2) // Социологические исследования. 2016. № 1. С. 66-76.
5. Леонтьев Д. А., Рассказова Е. И. Что надо для счастья: культурные, региональные и индивидуальные различия и инварианты источников счастья// Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2006. № 2. С. 3-12.
6. Ситников А.В. Методы изучения религии в социальной теории П. Бурдье// Вестник РУДН. Серия: Социология. 2017. Том 17. № 1. С. 36-50. DOI: 10.22363/2313227220171713850
7. Храпов Н.П. Счастье потерянной жизни. Смирна. Черкассы. 2004. 321 с.
8. Amman J., Abbas J., Nurunnabi M., Bano S. The Relationship of Religiosity and Marital Satisfaction: The Role of Religious Commitment and Practices on Marital Satisfaction Among Pakistani Respondents// Behavioral sciences. 2019. No 9 (3). PP. 30. DOI: 10.3390/bs9030030
9. Chaeyoon L. Religion, Time Use, and Affective Well-Being// Sociological Science. 2016. No 10. PP. 685-709. DOI: 10.15195/v3.a29
10. Chaeyoon L., Putnam R. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction// American Sociological Review. 2010. No 75 (6). PP. 914-933 DOI: 10.1177/0003122410386686
11. Dhir S. Why Religion Promotes Happiness// IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS) Volume 21, Issue12, Ver. 5 (December. 2016) PP. 49-51.
12. Eryilmaz A. Investigation of the Relation between Religious Activities and Subjective Wellbeing of High School Students// Educational Sciences: Theory & Practice. 2015. No 15 (2), PP. 433-444. DOI 10.12738/estp.2015.2.2327
13. Hou Y., Feng X., Yang X., Yang Z. Religion and Subjective Well-Being in Chinese College Students: Does Meaningfulness Matter? // Psychology of Religion. 2018. No 40 (1). PP. 60-79. DOI 10.1163/15736121-12341351
14. Kara E. A qualitative research on university students' religious approaches during the grieving process. Spiritual Psychology and Counseling. 2017. No 2. P. 203-223. http://dx.doi.org/10.12738/spc.2017.2.0029
15. Levin J. Religion and Happiness Among Israeli Jews: Findings from the ISSP Religion III Survey// Journal of Happiness Studies. 2013. No 15 (3). DOI: 10.1007/s10902-013-9437-8

16. Wilkins, A. C. (2008). “Happier than Non-Christians”: Collective Emotions and Symbolic Boundaries among Evangelical Christians. Social Psychology Quarterly, 71 (3), 281-301.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ МОЛОДЕЖИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Пунченко В.Н.

Аннотация. В статье рассмотрены отдельные аспекты влияния информационных технологий на ценностные ориентиры молодёжи (на примере Республики Беларусь). Дана характеристика молодёжи как особой социально-возрастной группы, чья ментальность находится под мощным воздействием интернет-среды. На основе результатов социологических исследований, проводимых в Беларуси и других странах, обоснован ряд ценностных тенденций в молодёжной среде, представляющих интерес для моделирования социального портрета будущих поколений.

Ключевые слова: молодёжь, общественное мнение, ценности, ценностные ориентации.

TRANSFORMATION OF VALUE GUIDELINES OF YOUTH UNDER INFLUENCE OF INFORMATION TECHNOLOGIES

Punchenko V.N.

Abstract. The article examines certain aspects of the influence of information technology on the value orientations of young people (on the example of the Republic of Belarus). The characterization of youth as a special social-age group, whose mentality is under the powerful influence of the Internet environment, is given. Based on the results of sociological research conducted in Belarus and other countries, a number of value trends in the youth environment that are of interest for modeling the social portrait of future generations have been substantiated.
Keywords: youth, public opinion, values, value orientations.

Слово «молодёжь» достаточно часто используется сегодня в разговорной речи для обозначения определенной группы людей. Употребляя его, чаще всего ориентируются на возрастной критерий, не всегда задумываясь о том, что понятие «молодёжь» включает в себя не только юридические, хронологические, биологические, но и социально-психологические характеристики [1]. В данном контексте можно выделить следующие критерии, отличающие молодёжь от других групп.

1. *Возрастные границы.* Общепризнанного международного определения возрастной группы молодёжи не существует. Генеральной Ассамблеей Организацией Объединенных Наций согласно резолюции 36/28

от 1981 года одобрено определение «молодёжи» как лиц в возрасте от 15 до 24 лет [2]. В России в ноябре 2020 года Государственная дума одобрила проект о повышении возраста молодёжи до 35 лет (с 14 до 35 лет) [3]. В белорусском законодательстве нижний и верхний предел возрастных границ молодёжи закреплен в Законе об основах государственной молодёжной политики и составляет от 14 до 31 лет. При этом лицо до 18 лет считается несовершеннолетним [4]. Почти каждый пятый житель из 9,5 млн. населения республики относится к категории молодёжи [5].

2. *Ролевые функции и особенности поведения.* Социальные роли молодёжи многообразны и варьируются в зависимости от социально-демографических и половозрастных характеристик (учащаяся либо рабочая молодёжь, городская либо сельская, с высшим либо средним образованием, с высоким либо низким социальным статусом). В этой связи любое исследование молодёжи должно учитывать социальное происхождение, род занятий и уровень образования её родителей; особенности социально-экологической среды, в частности, тип населенного пункта (большой город, малый город, деревня); состав, структуру и материальное положение семьи; социальное положение и вид занятий молодого человека (школьник, учащийся ПТУ, учащийся техникума, студент вуза, рабочий и т.д.) [6]. Роль молодёжи определяется тем, что, с одной стороны, она, наследуя и воспроизводя сложившиеся общественные связи и отношения, обеспечивает сохранение целостности общества. С другой стороны, молодёжь участвует в его совершенствовании, модернизации на основе творческой энергии и инновационного потенциала. Тем самым осуществляется как развитие молодёжи, так и общества в целом [8].

3. *Самоидентификация и самоопределение* молодёжи как социальной группы. Особенностью молодёжной среды является активный поиск идентичности, определяющей совокупность стереотипов социального поведения [9]. В качестве критериев самоидентификации выступает род занятий, круг общения, специфичность интересов и увлечений, система ценностей, отношение к идейно-политическим концепциям и воззрениям, ассоциация себя с системным либо субкультурным формированием, жизненный опыт и навыки и т.д. При этом, как правило, саморефлексия молодёжи происходит на противопоставлении ее старшей возрастной группе, иному поколению [10]. Современная молодёжь испытывает серьезные трудности на этапе жизненного старта. В условиях бурного развития технологий значительно усложняются проблемы ее социально-психологической адаптации, механизмы вовлечения в уже устоявшуюся систему общественных взаимосвязей. Современная молодёжь зачастую не обладает должным уровнем познаний и житейского опыта, чтобы адекватно реагировать на окружающие события, тем более в политической жизни [7]. Запросы и ожидания молодых людей, как правило, широкие и не всегда совпадают с реальностью.

Перечисленные особенности молодёжи обуславливают барьеры межпоколенного взаимодействия. В условиях стремительного развития

информационно-коммуникационных технологий и формирования комфортной среды полноценного виртуального общения внутри возрастной группы молодым людям становится все сложнее принимать правила и ценности старших поколений. Одновременно информационная среда расширяет возможности горизонтальных связей молодых людей, выстраивая собственные ценностные приоритеты.

Как свидетельствуют результаты проводимых в Республике Беларусь социологических исследований, молодёжь является основным потребителем интернет-контента. Так, пользуются Сетью ежедневно более 98 % опрошенных молодых людей. Подавляющее большинство молодых пользователей (около 85 %) чаще всего заходят в социальные сети. Половина молодёжи посещает развлекательные сайты (музыка, фильмы и т.д.) и новостные сайты, около 40 % — интернет-магазины, треть — образовательные и научные ресурсы. Каждый пятый респондент проводит время за онлайн-играми, каждый десятый — за чтением блогов, ЖЖ [11].

Интернет создает идеальную среду для анонимности общения, интерактивной реализации представлений, фантазий, невозможных в обычном мире, быстрого поиска новых собеседников и единомышленников. Как результат — грань между виртуальностью и реальностью становится тоньше. Для молодого человека приоритетными становятся личные интересы, параллельно формируется безразличное отношение к обществу, социальным нормам, таким как позитивное межличностное общение, сотрудничество, взаимопомощь [12]. Недостаточно социализированные и слабые характером личности попадают под «волны» веб-пространства, полностью погружаясь в разнообразные сайты, социальные сети, чаты, форумы, онлайн-игры [13].

Вышеобозначенные характеристики формируют уязвимость молодёжи перед воздействием политических технологий, которые стремительно эволюционируют вслед за развитием информационной сферы и повышения доверия к сетевым источникам информации. Так, на сегодняшний день более 80 % белорусской молодёжи черпают информацию о политической ситуации в стране и мире из сети Интернет, 68,6 % — из социальных сетей, популярных видеохостингов и мобильных мессенджеров («Telegram», «Viber» и др.) [11].

Классический механизм сетевого информационного воздействия, как правило, заключается в формировании тенденциозного, зачастую фиктивного (фэйкового) контента с его последующим широкомасштабным тиражированием, во-первых, для формирования определенных ценностных установок, во-вторых, для побуждения объекта к совершению тех или иных действий (поддержка определенных общественно-политических сил и идеологий, совершение действий, нарушающих законодательство о порядке проведения массовых мероприятий). В результате девальвируется ценность институтов государства, политической культуры, а политическая деятельность ассоциируется у части молодых людей с сетевым акционизмом, проявляющимся, как правило, в генерировании информационных поводов

для нагнетания критических настроений в обществе. Так, популярным способом защиты своих прав для молодёжи является привлечение внимания общественности. В Беларуси так считает треть молодых людей (среди лиц в возрасте 30—49 лет — 20,9 %, 50 и более лет — 18,0 %)[1].

Актуальные тенденции в социальных сетях свидетельствуют о внедрении более тонких, непрямых способов формирования ценностной «вкусовой палитры» молодёжи, в том числе основанных на технологиях искусственного интеллекта. Наиболее прогрессивной платформой выступает социальная сеть TikTok, располагающая мощным инструментарием погружения молодёжи в особый виртуальный мир (69 % пользователей TikTok в мире — молодые люди от 16 до 24 лет). В частности, алгоритмы формирования контента для пользователей TikTok основаны на непрерывном анализе трендов, мемов, актуальной повестки — всего того, что потребляет целевая аудитория. Моментально подхватываемые пользователями челленджи позволяют «тиктокерам» с большей вероятностью попасть в «тренды» и стать более популярными, а самому приложению обеспечивать ежедневную активность [14]. Таким образом формируется «система рекомендаций», которая прямо либо косвенно воздействует на сознание и поведение пользователей, открывая широкие возможности управления массами [15].

Наиболее подвержена воздействию информационных потоков учащаяся молодёжь (школьники и студенты), которая не всегда способна критически воспринимать информацию. Это влечет за собой критичность мышления, готовность следовать навязываемым схемам решения жизненно важных проблем [16].

Социологические исследования позволяют проследить степень смещения ценностной матрицы молодого поколения. В частности, сопоставление данных проводившихся в Республике Беларусь в 2009—2021 годах социологических опросов позволяет выявить как позитивные, так и тревожные тренды в системе ценностей молодёжи.

В целом молодое поколение имеет выраженные индивидуалистские ориентации, что подтверждается выбором в основном прагматических жизненных стратегий. Так, большинство респондентов отметило, что современной белорусской молодёжи свойственен индивидуализм (около 60 %), а не коллективизм (около 30 %). Молодежь выделяет добросовестную трудовую деятельность, предприимчивость и образованность как главные условия для успешной жизни. 75,8 % молодых людей ценит личную инициативу (в целом среди опрошенных — 69 %), связывая с ней будущее своей страны. Частная собственность является важнейшей ценностью для половины молодых граждан, что вдвое выше, чем среди лиц старше 50 лет. Половина молодых людей ожидает от государства равных стартовых

[1] Здесь и далее приводятся данные республиканского социологического опроса «Социокультурный портрет современного белорусского общества» проведен 7—21 декабря 2020 года Центром социально-гуманитарных исследований УО «Белорусский государственный экономический университет» по заказу Белорусского института стратегических исследований (выборка — 1500 респондентов).

возможностей, что предопределяет терпимость к социальному неравенству. Лишь 20 % молодых людей выступает за обеспечение одинакового уровня благосостояния для каждого, независимо от его участия в жизни страны. В совокупности такие суждения позволяют воспринимать молодёжь как резерв развития экономики и инноваций.

По сравнению с более старшими поколениями, для молодёжи свойственна *высокая значимость личной свободы.* Так, более 80 % молодых респондентов согласны с утверждением «Свобода человека — это то, без чего его жизнь теряет смысл» (см. табл. 1):

Таблица 1

Вопрос о согласии с утверждением «Свобода человека — это то, без чего его жизнь теряет смысл»

Возраст (лет) / Ответ	16-29	30-49	50 и >	Всего
Абсолютно согласен	49,4 %	42,3 %	41,1 %	43,7 %
Скорее согласен	37,0 %	37,7 %	36,3 %	37,0 %
Скорее не согласен	6,9 %	7,4 %	9,4 %	8,0 %
Абсолютно не согласен	1,4 %	4,6 %	4,5 %	3,7 %
Затрудняюсь ответить	5,3 %	8,0 %	8,6 %	7,5 %

На фоне старшего поколения молодёжь проявляет бóльшую терпимость к инакомыслию, толерантное отношение к инаковости окружающих (национальной, культурной, особенностям здоровья и т.п.).

Наряду с этим по сравнению с другими возрастными группами среди молодёжи менее выражено почитание сложившихся обычаев и традиций: данные ценности значимы лишь для 52,5 % молодых людей (среди лиц в возрасте более 50 лет таковых более 73 %).

Результаты исследований свидетельствуют о различиях в восприятии поколениями патриотизма. В частности, если для лиц старшего возраста патриотизм в большей степени ассоциируется с понятиями «преданность» и готовностью к самопожертвенной защите Родины, то для молодёжи это прежде всего любовью к своей стране, ее истории, культуре, языку (39 %) и активная деятельность во благо страны (33 %). При этом самая высокая доля затруднившихся ответить на вопрос «Что для Вас значит быть патриотом?» — 13 % зафиксирована среди белорусов в возрасте до 25 лет (среди лиц старше 50 лет лишь 4 %)[1]. Это может свидетельствовать, с одной стороны, о снижении значимости ценности патриотизма для молодёжи, с другой стороны, об отсутствии серьезных вызовов, требующих мобилизации патриотических чувств.

[1] Данные опроса Института социологии НАН Беларуси, проведенного в октябре—ноябре 2020 года по заказу БИСИ.

Характерным явлением для молодёжи становится стремление к нерелигиозному мышлению и снижение значимости для молодого поколения религии как ценностного ориентира (см. табл. 2).

Таблица 2

Вопрос: «Насколько значима для Вас понятие религии (духовности)?

Возраст (лет) / Ответ	16—29	30—49	50 и более	Всего
Очень значимо	15,8 %	16,8 %	29,3 %	21,3 %
Скорее значимо	26,4 %	37,4 %	35,9 %	34,0 %
Скорее не значимо	21,3 %	19,9 %	14,6 %	18,2 %
Не значимо	22,3 %	14,5 %	9,4 %	14,6 %
Затрудняюсь ответить	14,1 %	11,5 %	10,8 %	11,9 %

Однако тенденция к секуляризации молодёжи свойственна не только Беларуси. Так, российская молодёжь менее религиозна, чем россияне в целом. В частности, 42 % молодых людей в возрасте от 18 до 30 лет не считают себя верующими, тогда как общероссийский показатель составил 24 % (опрос Фонда «Общественное мнение», проведенный в ноябре 2020 года) [18].

Трансформация отношения молодёжи к религии как к ценности во многом обусловлена особенностями информационной «среды обитания» молодых людей, в которой религии пока отводится незначительное место. Оформление киберпространства и ускоренная цифровизация всех сфер социальной жизни обуславливает рост секулярных тенденций и падение интереса к религиозной проблематике среди молодёжи. Однако эти же процессы стимулируют и определенную эволюцию религиозной идентификации, выстраивание особой религиозной инфраструктуры в сети Интернет (на сегодняшний день Кибер-религия является отдельным предметом научных исследований), что ставит под сомнение неизбежность дальнейшего тренда на секуляризацию молодёжи [19].

Подводя итог, следует отметить, что молодёжь является наиболее уязвимой социально-возрастной группой в контексте сохранения ценностного базиса традиционных обществ. Социологические исследования подтверждают наличие предпосылок к ускорению ценностного разрыва поколений под влиянием стремительного развития информационных технологий. В числе проявившихся к настоящему времени трендов можно выделить, с одной стороны, повышение значимости индивидуализма, свободы и инициативы для молодых людей, с другой стороны, стремление освободиться от оков традиций и обычаев, менее ответственное отношение к институтам государства, религии, семьи. В то же время взаимовлияние реального и сетевого пространства позволяет совершенствовать инструменты и технологии информационного воздействия на молодёжь, стимулируя формирование у нее позитивных ценностных установок.

Литература

1. Гребешкова О.Ю. Потребностно-мотивационная сфера личности как фактор политической активности молодёжи: Дис. канд. психол. наук: 19.00.12 / О.Ю. Гребешкова. М: РГБ. 2005. 219 с.
2. URL: https://www.un.org (дата обращения: 20.03.2021).
3. URL: https://www.vedomosti.ru/society/news/2020/12/30/853075-putin-podpisal-zakon-o-povishenii-vozrasta-molodyozhi-do-35-let (дата обращения: 20.03.2021).
4. URL: http://part.gov.by/social/youngs/46-2013-01-16-15-19-30 (дата обращения: 20.03.2021).
5. К молодёжи относится почти каждый пятый житель Беларуси. URL: https://www.belta.by/society/view/k-molodezhi-otnositsja-pochti-kazhdyj-pjatyj-zhitel-belarusi-352983-2019 (дата обращения: 20.03.2021).
6. Кон И.С. Молодежь // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. / Ред. кол.: Аверинцев С.С. и др. М. 1989.
7. Иоффе Э. Г. Социальный статус студенческой молодёжи Беларуси в условиях трансформируемого общества : учебно-методическое пособие. БГПУ им. М. Танка. Мн. : БГПУ им. М. Танка. 2006. 31 с.
8. Кривоносова Е.Э. Формирование ценностных ориентации студенческой молодёжи: Учебно-методическое пособие. Витебск: Издательство УО «ВГУ им. П.М.Машерова». 2006. 96 с.
9. Голубкова, Н.Я. Социальное поведение учащейся молодёжи // Социологические исследования. 1998. №9. С. 123-127.
10. Майорова-Щеглова С.Н. Самоидентификация современной молодёжи // Тезисы докладов международной научно-практической конференции «Будущее молодёжи России» / Под.ред. М.В.Рассохиной. М.: Институт социологии РАН. 2003.
11. Республиканский социологический опрос «Молодежь в современном белорусском обществе: настроения и перспективы» проведен 22—29 февраля 2020 года информационно-аналитическим управлением Академии управления при Президенте Республики Беларусь по заказу Белорусского института стратегических исследований (выборка — 1590 респондентов).
12. Влияние Интернета на сознание людей. URL: http://book-science (дата обращения: 20.03.2021).
13. URL: https://core.ac.uk/download/pdf/214881753.pdf (дата обращения: 20.03.2021).
14. Социализм поколения Z: в чем секрет популярности TikTok. URL: https://style.rbc.ru/life/5dbaa90c9a794741072b0953 (дата обращения: 20.03.2021).
15. Как TikTok переписывает мир. URL: https://style.rbc.ru/life/5dbaa90c9a794741072b0953 (дата обращения: 20.03.2021).
16. TikTok изменит способ работы ваших социальных сетей, даже если вы этого избегаете. URL: https://www.nytimes.com/2019/03/10/style/what-is-tik-tok.html (дата обращения: 20.03.2021).
17. Богомаз О.В. Современная информационная среда: как предупредить деструктивное воздействие на детей и подростков // Штомесячны навукова-педагагічны часопіс «Народная асвета». Минск. 2020. Вып. 12 (2020). С. 3-6.
18. Об оскорблении религиозных чувств, 17 ноября 2020 г. // Фонд «Общественное мнение». URL: https://fom.ru/TSennosti/14494 (дата обращения: 15.03.2021).
19. Федорова М.В. Религиозная идентичность в современном цифровом мире // Социодинамика. 2020. № 6. С. 66-79.

ЦЕННОСТЬ ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ В СРЕДЕ МОЛОДЁЖИ

Реутов Е.В.

Аннотация. Гражданская активность находится на периферии жизненных ценностей молодёжи. Тем не менее, гражданское участие молодёжи (особенно в форме волонтёрства) является довольно массовым, хотя и имеет в основе своей мобилизованный характер. Барьерами гражданской активности молодёжи являются: фрагментация жизненных миров молодёжи, т.е. утрата целостности представлений о социальной действительности и о своём месте в ней, редукция базовых норм и ценностей до тех, которые связаны с выживанием, с одной стороны, и самопрезентацией, с другой стороны; виртуализация социального пространства, заключающаяся в субъективном замещении реальной действительности её «цифровым», виртуальным аналогом.

Ключевые слова: молодёжь, гражданская активность, ценность, жизненный мир, виртуализация.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 21-011-31738 опн.

THE VALUE OF CIVIC ACTIVITY AMONG YOUNG PEOPLE

Reutov E.V.

Abstract. Civic engagement is on the periphery of the life values of young people. Nevertheless, civic participation of young people (especially in the form of volunteering) is quite massive, although it is basically mobilized. The barriers to youth civic engagement are: the fragmentation of the life worlds of young people, that is, the loss of the integrity of notions of social reality and about their place in it, the reduction of basic norms and values to those related to survival, on the one hand, and self-presentation, on the other; the virtualization of social space, which consists in replacing reality with its "digital", virtual analogue.

Keywords: youth, value, civic engagement, world of life, virtualization.

Гражданская активность, способность к межличностной коммуникации, ситуативному и институциализированному взаимодействию ради реализации частных и коллективных интересов являются значимыми факторами увеличения объемов человеческого и социального капитала молодёжи, её социализации. Вместе с тем, гражданская активность молодёжи является важнейшим адаптивным ресурсом общества и напрямую влияет на его развитие.

Включение молодёжи в практики гражданской активности имеет особое значение как для развития локальных и более масштабных сообществ, для повышения эффективности социальной регуляции, так и для самой молодёжи. В первом случае гражданская активность способствует

аккумуляции индивидуальных и групповых ресурсов развития, росту объема социального капитала, создает базу для социальных инноваций и преобразования местного сообщества, способствует повышению эффективности государственного и муниципального управления, создавая для него конкурентную среду. Во втором — формирует у молодёжи чувство социальной ответственности, повышает уровень социальной компетентности и, при определенных условиях, является социальным лифтом.

Под гражданской активностью мы понимаем деятельность индивидуальных и коллективных акторов, выходящую за рамки приватности (семьи и дружбы), не связанную с выполнением профессиональных, в том числе административных, функций, и ориентированную на реализацию коллективных интересов. О.Н. Яницкий, считает при этом целесообразным обособление гражданской активности из системы общественного участия, поскольку в последнем может отсутствовать «гражданский» компонент, связанный с осознанием личной ответственности: «общественное участие может быть сугубо массовым — толпою, а не личным выбором и волеизъявлением, т.е. не гражданским в строгом смысле слова» [Яницкий, 2015].

Гражданская активность молодёжи, будучи обусловленной комлексом факторов, действующих на разных уровнях социальности, может носить как функциональный, так и дисфункциональный характер по отношению к социальным структурам и институтам, а также носить имитационный характер. Так, широта и равномерная интенсивность гражданских практик трактуются Н. Седовой в качестве параметров зрелого состояния гражданского участия, его прогнозируемого характера, формирования устойчивых групп участников, определенной их «профессионализации». Локализация же активистских практик на отдельных актуальных направлениях и в отдельных социальных группах говорит скорее о несистемном, случайном характере активизма, его непрогнозируемости [Седова, 2014: 49].

Основываясь на результатах социологического исследования, проведенного в Белгородской области АНО «Консалтинговое агентство социального мониторинга и массовых коммуникаций» в 2019 г. (n = 4812 респондентов в возрасте от 12 до 25 лет), следует отметить устойчивую ориентацию современной молодёжи на частную жизнь и соответствующие этому критерии жизненного успеха. Так, самым главным в своей жизни опрошенные молодые людей считают:

- 72,69 % здоровье,
- 72,05 % семью и ее благополучие, деньги,
- 26,29 % хороший заработок,
- 20,20 % любовь,
- 17,79 % получение удовольствия от жизни,
- 17,04 % реализацию своих таланта и способностей,
- 13,90 % карьеру,
- 13,24 % хорошее образование,

– 11,33 % свободу, независимость от других,
– 7,96 % профессионализм,
– 5,86 % пользу своей стране,
– 4,48 % покой,
– 3,41 % веру,
– 2,27 % власть,
– 1,60 % славу, популярность.

Как видим, польза стране, обществу в наборе жизненных приоритетов молодёжи находится на глубокой периферии. Но вряд ли это подлежит оценке в качестве социальной аномалии. Прежде всего, это следствие предельно рационализированного взгляда на жизнь, свойственного современной российской молодёжи. Можно также предположить, что, декларируя в качестве жизненных приоритетов здоровье и семью, какая-то часть молодёжи отдает отчёт и в том, что здоровье и хорошая семья способствуют общественному благу.

В перечне критериев жизненного успеха, с точки зрения молодых людей, лидирует хорошая семья — так считают 65,92 % молодёжи. Службу своей стране и Отечеству в качестве критерия жизненного успеха выбирают лишь 12,70 % опрошенных.

Зафиксированные диспозиции свидетельствуют о дисбалансе приоритетов приватной и общественной жизни и успеха в сознании молодёжи. Однако ещё раз следует отметить, что данный дисбаланс не является аномалией и обусловлен комплексом вполне очевидных причин, среди которых — усталость российского общества от идеологии сегодняшних лишений ради достижения великих общественных целей в будущем, но главное — культивируемая в российском (и не только) обществе в течение последних тридцати лет идеологема ценности личного жизненного успеха вне зависимости от его цены.

К тому же безусловный приоритет личного по отношению к общественному, в принципе, не влечет автоматически низкий уровень гражданской активности. Следует просто понимать, что гражданская активность подавляющего большинства современной молодёжи имеет в основе своей не альтруистическую мотивацию, а тесно связана с личными интересами. Когда эти интересы актуализируются, молодые люди демонстрируют высокую готовность к сотрудничеству объединению с другими людьми — об этом говорят 90,98 % опрошенных (не готовы к этому лишь 2,78 %). Конечно, декларируемая готовность достаточно далека от реальных практик, тем не менее, наличие подобной диспозиции во многом говорит о преодолении, по крайней мере, на ментальном уровне, ситуации социальной атомизации, которая была очень влиятельным трендом еще каких-либо 10—15 лет назад [Бабинцев, Реутов, 2010].

Косвенно указывает на периферийность для молодёжи общественной проблематики то, что лишь 2,68 % респондентов используют интернет-

технологии для высказывания своей позиции по общественно значимым проблемам.

Результаты социологического исследования свидетельствуют о том, что установки молодёжи в сфере гражданской активности заметно превышают реальные практики. В частности, для защиты прав, реализации частных и коллективных интересов готовы:

– высказывать свою точку зрения руководству организации, в которой они работают (учатся), даже если эта точка зрения противоречит позиции руководства 65,73 % опрошенных молодых людей (не готовы — 20,35 %);

– открыто высказывать свою позицию в интернет-пространстве 42,73 % (не готовы — 23,25 %);

– участвовать в разрешенных акциях протеста 31,90 % (не готовы — 44,18 %);

– участвовать в неразрешенных протестных акциях 9,23 % (не готовы — 70,95 %);

– вступить в организацию, официально признанной экстремистской 5,92 % (не готовы — 77,62 %).

В данном случае речь идет о готовности — наборе установок, которые могут при определенных условиях реализоваться, а могут — и нет. Тем не менее, опрос показал достаточно высокий уровень и реального (по самооценке) участия молодых людей в молодёжных объединениях или общественно-политических организациях — 30,49 %.

Чаще всего это волонтёрские (39,74 % участников), творческие (26,45 %) или спортивные (21,06 %) объединения. В меньшей мере — военно-патриотические (13,02 %), политические (10,02 %), экологические (9,48 %) или религиозные (2,25 %). Исследование, проведенное в Саратовской области, также выявило, что в повседневных проявлениях гражданский активизм чаще воплощается в волонтёрстве (помощи социально уязвимым группам населения) и экологических акциях [Суркова, Щебланова, Логинова, 2020].

Доминирование волонтёрства в системе общественного участия молодёжи постулирует вопросы о характере и мотивации этого участия. О постоянном участии в волонтёрской деятельности заявили 17,10 % участников опроса, об эпизодическом — 24,50 %; еще 9,12 % отметили, что собираются заняться ею; 31,46 % опрошенных не исключили для себя возможность заняться волонтёрством; неприятие волонтёрской деятельности разделяют лишь 9,79 % опрошенных. Таким образом, потенциал волонтёрства в молодёжной среде находится на достаточно высоком уровне, и вопрос его актуализации состоит в поиске эффективных форм мобилизации.

Декларируемая мотивация реального или предполагаемого участия в волонтёрской работе носит преимущественно альтруистический характер — это желание помочь людям — об этом заявили две трети (65,57 %) респондентов. Значимыми также являются мотивы расширения круга

общения (30,00 %), приобретение опыта в новой деятельности (26,89 %), возможность решить общие для себя и для других проблемы (25,00 %), желание найти интересное занятие в свободное от учёбы (работы) время (24,00 %).

Развитие и регулирование гражданской активности молодёжи невозможно без понимания комплекса факторов и барьеров, оказывающих стимулирующее либо, напротив, угнетающее воздействие. Данные барьеры могут способствовать снижению уровня социальной рефлексии молодёжи, деформации представлений о коллективных интересах и целях, утрате коммуникативных компетенций, выходящих за пределы виртуального пространства.

К основным из этих барьеров относятся:

– фрагментация жизненных миров молодёжи, т.е. утрата целостности представлений о социальной действительности и о своём месте в ней, редукция базовых норм и ценностей до тех, которые связаны с выживанием, с одной стороны, и самопрезентацией, с другой стороны;

– виртуализация социального пространства, заключающаяся в замещении реальной действительности её «цифровым», виртуальным аналогом.

Данные барьеры могут способствовать снижению уровня социальной рефлексии молодёжи, деформации представлений о коллективных интересах и целях, утрате коммуникативных компетенций, выходящих за пределы виртуального пространства.

Таким образом, диагностика барьеров социальной коммуникации и гражданской активности молодёжи является необходимым условием преодоления атомизации в молодёжной среде, её консолидации на основе социально значимых интересов и практик. В свою очередь, понимание ключевых факторов и барьеров гражданской активности молодёжи требует комплексного социального анализа таких тенденций современного общества, особенно проявляющихся в молодёжной среде, как усиление мозаичности и плюрализма социальных практик, ценностей и норм, фрагментация жизненных миров молодёжи, утрата целостности культурно-ценностных оснований социального бытия; усиливающаяся виртуализация социального пространства.

Литература

1. Бабинцев В.П., Реутов Е.В. Самоорганизация и "атомизация" молодёжи как актуальные формы социокультурной рефлексии // Социологические исследования. 2010. №1. С. 109-115.
2. Седова Н.Н. Гражданский активизм в современной России: форматы, факторы, социальная база // Социологический журнал. 2014. №2. С. 48-71.
3. Суркова И.Ю., Щебланова В.В., Логинова Л.В. Гражданский активизм молодёжи Саратовской области: социально-политическая включенность и потенциал участия // Социологические исследования. 2020. №8. С. 90-100.
4. Яницкий О.Н. Общественный активизм в России: вчера и сегодня // Власть. 2015. №2. С. 53-60.

ЦЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНОВ В ПРОЦЕССЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ФРОНТИРОВ

Сапрыка В.А.

Аннотация. В статье рассмотрены ценности населения приграничных регионов в процессе трансформации цивилизационных фронтиров. В условиях приграничья трансформация цивилизационных фронтиров становится наиболее интенсивной, многообразной по форме и поливариантной, что определяется, прежде всего, неоднородностью социокультурной среды, современными ценностями и моделями идентичности. В век трансформации и глобализации социального пространства административно-территориальные границы многих государств становятся относительными и прозрачными, и вследствие этого сосуществование этих государств становится взаимообусловленным, подверженным взаимовлиянию. В приграничных регионах формируются не совпадающие по своей направленности и неоднозначные по социальным последствиям модели идентичности, в основе которых лежат различные по содержанию ценности, разрушающие традиционно-единое социокультурное пространство. Нестабильная среда наращивает потребность в идентификации и трансформации традиционных ценностей. Автором выделены разнообразные по своему содержанию ценности, возникающие и распространяющиеся в процессе трансформации цивилизационных фронтиров.

Ключевые слова: ценности, население, приграничный регион, трансформация, цивилизационные фронтиры.

Статья подготовлена при поддержке Гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых — докторов наук МД—578.2020.6 «Социокультурные угрозы трансформации цивилизационных фронтиров в постсоветском хронотопе».

VALUES THE BORDER REGIONS' POPULATION IN THE PROCESS OF TRANSFORMATION CIVILIZATIONAL FRONTIERS

Sapryka V.A.

Abstract. The article considers the values of the border regions' population in the process of transformation of civilizational frontiers. In the conditions of the borderlands, the transformation of civilizational frontiers becomes the most intense, diverse in form and polyvariant, which is determined primarily by the heterogeneity of the socio-cultural environment, modern values and identity models. In the age of transformation and globalization of social space, the administrative and territorial borders of many states become relative and transparent, and as a result, the coexistence of these states becomes mutually

dependent, subject to mutual influence. In the border regions, identity models that do not coincide in their orientation and are ambiguous in their social consequences are formed, which are based on values that differ in content and destroy the traditionally unified socio-cultural space. The unstable environment increases the need for identification and transformation of traditional values. The author highlights the diverse values that arise and spread in the process of transformation of civilizational frontiers.

Keywords: values, population, border region, transformation, civilizational frontiers.

В процессе трансформации цивилизационных фронтиров страны постсоветского пространства столкнулись с поиском ценностной системы координат осуществления коренных, качественных изменений практически всех структурных элементов социума. Это потребовало формирования новых национальных ценностей, новых социокультурных образований и даже новых идентичностей. После распада многонационального Советского Союза распространенным и масштабным проявлением социальной идентификации на постсоветском пространстве стал этнический национализм, ставший одним из решающих факторов установления социальных и культурных новых границ [Ким, Емельянов 2020, с. 119-125].

Процесс трансформации цивилизационных фронтиров порождает множество противоречий, конфликтов и усиливает нелинейность развития, в первую очередь, в приграничных регионах, но одновременно расширяет возможности взаимодействия и сотрудничества. Дуальность цивилизационного процесса приводит к тому, что формируется двойная система ценностей: с одной стороны, нарастают ценности развития, открывающие путь развитию личности, ее способности разрешения все более сложных проблем; с другой стороны, стремление сохранить уже ранее сложившиеся ценности, традиции обращения к древним ценностям [Ахиезер 2006, с. 110-113]. Именно в условиях приграничья трансформация цивилизационных фронтиров становится наиболее интенсивной, многообразной по форме и поливариантной, что определяется, прежде всего, неоднородностью социокультурной среды, современными ценностями и моделями идентичности. Это приводит к тому, что в приграничных регионах формируются не совпадающие по своей направленности и неоднозначные по социальным последствиям модели идентичности, в основе которых лежат различные по содержанию ценности, разрушающие традиционно-единое социокультурное пространство.

Современным ценностям соответствуют такие социологические категории, как социальный контакт, социальное действие, социальные отношения, социальная зависимость, социальные институты, социальный контроль, социальная организация, социальная связь, социальная общность, социальная мобильность, социальное движение, социальное развитие [Деметрадзе 2012, с. 78-95].

Проблема заключается в том, что в настоящее время нет консенсуса относительно содержания национально-культурных ценностей применительно ко многим постсоветским государствам. Как ни парадоксально, это более всего относится к социально, исторически и культурно близким этносам. Различные политические силы, а в ряде случаев и исследователи, предлагают свой набор ценностей как основу национальной идентичности. При этом в ряде случаев реанимируются далеко не адекватные комплексы представления и модели поведения.

Складывается довольно парадоксальная ситуация. С одной стороны, длительное совместное и максимально тесное сосуществование разных этносов в приграничных регионах сделало их довольно однородными и по преимуществу комплементарными. С другой стороны, интересы политических сил, ориентированных на политико-культурную делимитацию, требуют поиска исторических оснований для разделения и даже для противопоставления цивилизаций и культур. Найти их можно лишь при условии объявления отдельных субкультурных и маргинальных по своей сути образцов в качестве универсальных.

Социокультурная фрагментация в процессе трансформации цивилизационных фронтиров преимущественно на этнокультурной основе чаще всего стимулируется политическими элитами, заинтересованными в укреплении своих властных позиций и увеличении контроля над ресурсами. Более того, мы полагаем, что в условиях несформированности исторического сознания большинство апелляций к культурным традициям в странах постсоветского пространства представляет собой политические проекты как основания для формирования идентичностей и ценностей.

С другой стороны, в приграничных регионах наблюдаются процессы, воспроизводящие ценностно-смысловые комплексы относительно недавнего советского прошлого. Они основывались на идеях пролетарского, а впоследствии — социалистического интернационализма. В рамках этих представлений народы бывшего СССР трактовались как братские народы, которым нечего делить между собой. Ценностно-смысловые комплексы такого рода воздействуют на социальные процессы по двум направлениям. В среде населения, которое не смогло адаптироваться к новым условиям, они формируют ностальгическое ретросознание, выражающееся в идеализации советских образцов. С учетом этого различия, можно охарактеризовать и ценностно-смысловые комплексы относительно недавнего советского прошлого: носители либерально-западной идеологии максимально его демонизируют, носители же консервативных и патриотических взглядов идеализируют. Одновременно на политической арене стран постсоветского пространства появились новые поколения (в том числе и поколения политических элит), произошли «цветные революции», которые поставили на повестку дня вопрос переосмысления прошлого именно в контексте исторического и ценностно-символического разрыва с Россией (а не только с советскими символами) [Белоконев, Титов, Усманова 2019, с. 90-98]. Они сформировали субкультуру-контраст, которая не создает новых ценностей и

идентичностей, но существенно меняет отношение у многих социальных групп к прошлому, настоящему и будущему за короткий промежуток времени. В тоже время следует учитывать, что «советские» ценности в течение последних десятилетий служили основанием культурно-цивилизационной идентификации для относительного меньшинства населения постсоветского пространства.

Нестабильная среда наращивает потребность в идентификации и трансформации традиционных ценностей, в тоже время разнообразные по своему содержанию субкультуры, возникающие и распространяющиеся как отражение специфических статусов социальных групп, формируют новые ценности в приграничных регионах. В отличие от исторически сформировавшихся паттернов, современные субкультурные паттерны характеризуются, как правило, большей толерантностью по отношению к инокультурным образцам, поскольку имеют «естественное» происхождение. Субъектами данного вида паттерна политико-культурной делимитации могут выступать не только территориальные образования, но и политические организации, экономические консорциумы, общественные движения.

Тем не менее, идентификация на групповой основе несет в себе определенные риски, заключающиеся в том, что в случаях, когда базовыми объектами для самоотождествления становятся феномены, воплощающие идеи конфронтации, изоляционизма, интолерантности, политико-культурная делимитация принимает характер латентного или открытого конфликта.

В век трансформации и глобализации социального пространства административно-территориальные границы многих государств становятся относительными и прозрачными, и вследствие этого сосуществование этих государств — взаимообусловленным, подверженным взаимовлиянию, вовлеченным в процесс обмена предпосылками существования. Суверенные страны становятся открытыми для взаимодействия и взаимообмена с другими государствами внешнего мира и, как правило, этот процесс носит несбалансированный характер [Хаджаров 2012, с. 74-80]. Международными центрами силы принимается новая трактовка мирового права, которая одним странам дает возможности широкого круга полномочий вплоть до военных, а другие — ограничивает. Такая трактовка права, камуфлируемая заявлениями о демократии и гуманизме (в последнее время — о трансгуманизме), все чаще становится привлекательной для сознания людей, находящихся в зоне постоянного воздействия масс-медиа.

В качестве особого класса социокультурных идентичностей выступают ценности, утверждающиеся на основе намеренного или непроизвольного искажения представлений о себе и контрагентах, неадекватной маркировки последних с использованием исторически сложившихся или возникших под воздействием новых реалий стереотипов. Процесс трансформации цивилизационных фронтиров в этом случае принимает характер имитационных практик, представляющих собой систему действий, в ходе которых реальные значения и смыслы замещаются и подменяются

формальным воспроизведением операций и процедур, сопровождаемым их демонстрацией, декларацией и декорацией.

Эта нестабильность в настоящее время наиболее отчетливо проявляется в приграничных регионах. Однако специфика феномена нестабильности такова, что он легко переносится на территории по другую сторону границы, проявляясь в виде комплекса новых опасностей и социокультурных угроз, детерминированных соседством кризисных приграничных регионов.

Квазиидентификации превращают политико-культурную делимитацию в «игры разумов», в ходе которых возрождаются, казалось бы, забытые старые и возникают новые политико-идеологические конструкции, определяющие символический капитал приграничных регионов.

Существенно, что неоднородность социокультурной среды проявляется не только в пространственном отношении, но и во взаимодействии существующих субкультур, и во взаимовлиянии культурно-исторической традиции и современности. При этом влияние прослеживается не только от прошлого к будущему, но и в виде инверсии, заключающейся в разработке и распространении исторических концепций, отражающих политические интересы новых субъектов развития.

Расширение темпоральных и пространственных горизонтов может иметь и негативные последствия. Проблема заключается, в частности, в том, что в свое время в сознании значительной части советских граждан формировались односторонние положительные образы составляющих его этносов. Одной из причин этого был именно «узкий горизонт» акторов, связанный, в частности, с относительной ограниченностью межэтнических и межконфессиональных (неформальных) контактов.

В постсоветских странах идеализированный образ нередко замещается противоположным, не менее односторонним, но уже по причине интенсивности повседневного неформального общения с группами людей, не стремящимися или не способными к адаптации.

В контексте предмета нашего исследования особое значение приобретает культурно-цивилизационная идентичность, смысл которой можно представить следующим образом. Каждая сложившаяся цивилизация тяготеет, во-первых, к выраженным формам самосознания; во-вторых, она соотносит себя и свою специфику с окружающими ее смежными или родственными цивилизациями; наконец, в-третьих, она стремится проецировать свои достижения и проблемы на мировое сообщество в целом и всемирную культуру. Любая культурно-цивилизационная идентичность в трансформации цивилизационных фронтиров складывается из трех основных компонентов: менталитета цивилизации, ее локалитета и глобалитета, образующих в своей совокупности триаду. Это три разные, но взаимосвязанные модусы одной и той же (локальной) ментальности складываются в зависимости от того ценностно-смыслового контекста, в котором они исторически пребывают, — по преимуществу интерлокального, интралокального и глобального [Кондаков 2010, с. 283].

Изучение ценностей населения приграничных регионов в процессе трансформации цивилизационных фронтиров позволит не только снизить социокультурные угрозы, но и прогнозировать сценарии для возможной интеграции на постсоветском пространстве.

Литература

Ким А. С., Емельянов П. С. Конфликтогенность социальной идентичности в условиях постсоветского транзита // Социология. 2020.С. 119-125.

Ахиезер А. С. Развитие цивилизаций и ценностей личности // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2006. №6. С. 110-113.

Деметрадзе М.Р. Центральная зона современных социокультурных ценностей: новые научные подходы к разработке современных социально значимых ценностей обществ на постсоветском пространстве // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2012. №19 (99). С. 78-95.

Белоконев С. Ю., Титов В. В., Усманова З. Р. Российская национально-государственная идентичность перед вызовами начала XXI века // Вестник РУДН. Серия: Политология. 2019. №1. С. 90-98.

Хаджаров М.Х. Социология безопасности: Россия в эпоху смены мировых порядков // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 1 (137). С. 74-80.

Кондаков И.В. Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы // Вопросы социальной теории. 2010. Т IV. С. 283.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ардальянова Анна Юрьевна
кандидат социологических наук, доцент департамента социальных наук, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия, ardalyanova.ayu@dvfu.ru

Ахмадулина Светлана Зиннатовна
кандидат исторических наук, БГУ им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Россия, lana_clio@mail.ru

Бадмацыренов Тимур Баторович
доктор социологических наук, доцент, доцент кафедры политологии и социологии, директор Центра социально-политических исследований «Альтернатива», БГУ им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия, batorovitch@mail.ru

Бадмацыренова Елизавета Леонидовна
кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории права и государства, БГУ им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия, el.leonidovna@mail.ru

Балабейкина Ольга Александровна
кандидат географических наук, доцент, доцент кафедры региональной экономики и природопользования, СПбГЭУ, Санкт-Петербург, Россия, olga8011@yandex.ru

Баннова Олеся Сергеевна
аспирант, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, bannova-o@mail.ru

Белова Татьяна Павловна
кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии, социальной работы и управления персоналом, Ивановский государственный университет, Иваново, Россия, tpb_ivgu@mail.ru

Богатова Ольга Анатольевна
доктор социологических наук, доцент, профессор, НИУ «МГУ им. Н.П. Огарёва», Саранск, Россия, bogatovaoa@gmail.com

Бубликов Василий Валерьевич
кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социальных технологий и государственной службы, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, v.bublikov@mail.ru

Виниченко Михаил Васильевич
доктор исторических наук, профессор, профессор гуманитарного факультета, Российский государственный социальный университет, Москва, Россия, mih-vas2006@yandex.ru

Гайдуков Алексей Викторович
кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии, РГПУ им. А.И. Герцена, президент Центра исследований и экспертиз «Этна», Санкт-Петербург, Россия, a_gaidukov@mail.ru

Скачкова Елена Юрьевна
аспирант, кафедра истории религий и теологии, РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия, alunaric@gmail.com

Готовкина Маргарита Сергеевна
кандидат социологических наук, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, gotovkina.rita@yandex.ru

Гриценко Анастасия Сергеевна
предприниматель, аналитик, руководитель консалтинговой компании «Циаметрикс», Белгород, Россия, mail@ciametrics.ru

Дерюгин Павел Петрович
доктор социологических наук, СПбГУ, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, ppd333@rambler.ru, ORCID 0000-0002-5380-8498

Долгаева Евгения Ивановна
кандидат социологических наук, доцент, доцент, НИУ «МГУ им. Н.П. Огарёва», Саранск, Россия.

Зимова Наталья Сергеевна
кандидат социологических наук, доцент, Высшая школа современных социальных наук (факультет), МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, nzimova@mail.ru

Кильдеев Мансур Вилевич
кандидат социологических наук, директор Ассоциации «Союз исследователей современного общества», Казань, makhmud_e@rambler.ru

Ковалев Виталий Сергеевич
магистр 2 курса направления «Религиоведение», Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия, Tanatos-21@yandex.ru

Крихтова Татьяна Михайловна
научный сотрудник, ПСТГУ, Москва

Кузьменков Владимир Александрович
кандидат философских наук, преподаватель кафедры социально-философских дисциплин, Орловский юридический институт Министерства внутренних дел РФ им. В.В. Лукьянова, Орёл, Россия, vakuzmenkov@gmail.com

Курапов Сергей Владимирович
СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, ppd333@rambler.ru

Латышев Дмитрий Михайлович
аспирант, Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия, orcid.org/0000-0002-6756-6557

Мчедлова Елена Мирановна
доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, ИСПИ ФНИСЦ РАН, Москва, Россия, HMtchedlova@mail.ru

Петрова Ирина Эдуардовна
кандидат социологических наук, доцент, заведующий кафедрой отраслевой и прикладной социологии, НИУ «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Нижний Новгород, Россия, irinapetrovay@yandex.ru

Попов Роман Евгеньевич
аспирант, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия, popov_re@list.ru

Пунтус Евгения Александровна
магистр социальных наук, эксперт, Центр мониторинга развития научно-исследовательской работы, Карагандинский университет Казпотребсоюза, Караганда, Казахстан, genyyya@gmail.com

Пунченко Виталий Николаевич
начальник управления, БИСИ, Минск, Республика Беларусь, punchenko@bisr.by

Пупышева Татьяна Николаевна
магистр экономических наук, научный сотрудник, Научно-исследовательский институт экономических и правовых исследований, Карагандинский университет Казпотребсоюза, Караганда, Казахстан, ptn7@mail.ru

Реутов Евгений Викторович
кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социальных технологий и государственной службы, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, reutovevg@mail.ru

Романова Анна Петровна
доктор философских наук, профессор, директор, Институт исследований проблем Юга России и Прикаспия, АГУ, Астрахань, Россия, aromanova_mail@mail.ru

Рыбакова Марина Владимировна
доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии управления факультета государственного управления, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, Rybakova@spa.msu.ru

Сапрыка Виктор Александрович
доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой социальных технологий и государственной службы, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, sapryka@bsu.edu.ru

Смирнов Михаил Юрьевич
доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия, mirsnov@yandex.ru

Старичёнок Валентин Васильевич
кандидат исторических наук, доцент, главный советник, БИСИ, Минск, Республика Беларусь, starichenok@bisr.by

Сухоруков Виктор Викторович
администратор, Интернет-портал «Социология религии» https://sociologyofreligion.ru/, Белгород, Россия, verger@yandex.ru

Толмачёв Александр Васильевич
магистр религиоведения, советник, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Москва, Россия, 9409574@mail.ru

Трофимов Сергей Викторович
кандидат социологических наук, доцент, кафедра социологии массовых коммуникаций факультета журналистики, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, svtrophimov@gmail.com

Уфимцева Екатерина Игоревна
кандидат социологических наук, доцент, доцент, НИУ «Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского», Саратов, Россия, ufim75@mail.ru

Фомин Егор Васильевич
научный сотрудник, Высшая школа современных социальных наук (факультет), МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, fominegor1@mail.ru

Хареба Наталия Викторовна
студент, бакалавр, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, hareba_natasha@mail.ru

Черничкин Дмитрий Алексеевич
младший научный сотрудник, лаборатория по исследованию социально-политической и культурной динамики региона Нижнего Поволжья и Прикаспия, АГУ, Астрахань, Россия, chernichkin95@mail.ru

Чиприани Роберто
Почётный профессор социологии Департамента образования III Римского университета, Экс-Президент Итальянской социологической ассоциации, Экс-Президент XX Исследовательского комитета «Социология религии» Международной социологической ассоциации (1990-1994), rciprian@uniroma3.it

Шаповалова Инна Сергеевна
доктор социологических наук, доцент, заведующая кафедрой социологии и работы с молодежью, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, shapovalova@bsu.edu.ru

Шиманская Ольга Константиновна
кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Центр по изучению проблем религии и общества, Институт Европы РАН, Москва, Международная междисциплинарная научно-исследовательская лаборатория «Историческая компаративистика и развитие восточно-азиатских территорий», НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, Нижний Новгород, Россия, shimansk@mail.ru

Широкалова Галина Сергеевна
доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой, Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия, ведущий научный сотрудник, НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, Нижний Новгород, Россия, shirokalova@list.ru

Янковская Анна Андреевна
кандидат экономических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования, СПбГЭУ, Санкт-Петербург, Россия, aia777@yandex.ru

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Ardalyanova Anna Yuryevna
Candidate of sociological sciences, Associate professor of Department of Social Sciences, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, ardalyanova.ayu@dvfu.ru

Badmatsyrenov Timur Batorovitch
Dr.Sci. (Sociology), Associate Professor of the Chair of Political Science and Sociology, Head of the Center for Social and Political Studies, Buryat State University. Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia, batorovitch@mail.ru

Badmatsyrenova Elizaveta Leonidovna
Cand.Sci. (History), Associate Professor, Department of Theory and History of Law and State, Buryat State University. Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia, el.leonidovna@mail.ru

Balabeikina Olga Aleksandrovna
Associate Professor in Saint-Petersburg State University of Economics, PhD in Geographic Sciences, Saint Petersburg State University of Economics, Saint Petersburg, Russia, olga8011@yandex.ru

Bannova Olesya Sergeevna
Post-graduate student, St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, bannova-o@mail.ru

Belova Tatiana Pavlovna
Associate Professor of the Department of Sociology, Social Work and Human Resource Management, Candidate Philosophy, Associate Professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russia, tpb_ivgu@mail.ru

Bogatova Olga Anatolyevna
Professor, Dr.Sci. (Sociology), Docent, National Research Ogarev Mordovia State University, Saransk, Russia, bogatovaoa@gmail.com

Bublikov Vasily Valerievich
NRU “BSU”, Belgorod, Russia.

Chernichkin Dmitriy Alekseevich
Junior Researcher, Laboratory for the Study of Socio-Political and Cultural Dynamics of the Lower Volga Region and the Caspian Region, Astrakhan State University, Astrakhan, Russian Federation, chernichkin95@mail.ru

Cipriani Roberto
Emeritus Professor of Sociology University of Rome 3, Department of Education, Ex-president of the Italian Sociological Association, Ex-president of the Research Committee 22 “Sociology of Religion”, International Sociological Association (1990-1994), rciprian@uniroma3.it

Deryugin Pavel Petrovich
Dr.Sci. (Sociology), St. Petersburg State University, Russia; St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, ppd333@rambler.ru

Dolgaeva Evgenia Ivanovna
Assistant Professor, Candidate of Sociology, Docent, National Research Ogarev Mordovia State University, Saransk, Russia

Gaidukov Alexey Victorovich
PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of History of Religions and Theology, The Herzen State Pedagogical University of Russia, President of the Center for Research and Expertise "Ethna", St. Petersburg, Russia, a_gaidukov@mail.ru

Gotovkina Margarita Sergeevna
Candidate of sociological sciences, NRU "BelGU", gotovkina.rita@yandex.ru

Gritsenko Anastasija Sergeevna
Entrepreneur, analyst, head of consulting company «Ciametrics», Belgorod, Russia, mail@ciametrics.ru

Khareba Natalia Victorovna
Student, Bachelor's degree, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia, hareba_natasha@mail.ru

Kildeyev Mansour Vilevich
Association "Union of Researchers of Modern society", director, Kazan, Russian Federation.

Kovalev Vitaly Sergeevich
Master of the second year of the direction "Religious Studies", Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia, Tanatos-21@yandex.ru

Krihtova Tatiana Mikhailovna
Fellow researcher, Saint Tichon Orthodox University, Moscow

Kurapov Sergey Vladimirovich
Postgraduate student, St. Petersburg State University, Russia, ppd333@rambler.ru

Kuzmenkov Vladimir Alexandrovich
Lecturer of the chair social and philosophical disciplines, PhD in Philosophy, Federal State Public Educational Establishment of Higher Training «Orel Law Institute of the Ministry of the Interior of the Russian Federation named after V.V. Lukyanov», Orel, Russia, vakuzmenkov@gmail.com

Latyshev Dmitrii Mikhailovich
PhD student, Ural federal university, Yekaterinburg, Russia, orcid.org/0000-0002-6756-6557

Mchedlova Elena Miranovna
Dr.Sci. (Sociology), Senior Researcher of Institute of Socio-Political Studies of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, HMtchedlova@mail.ru

Petrova Irina Eduardovna
Head of the Department of Subject and Applied Sociology, Candidate of Sciences (PhD) in Sociology, Docent, Lobachevsky National Research State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russia, irinapetrovay@yandex.ru

Popov Roman Evgenievich
Postgraduate student, St. Petersburg State University, Russia

Punchenko Vitaliy Nikolaevich
Head of Department, Belarusian Institute of Strategic Research, Minsk, Republic of Belarus, punchenko@bisr.by

Puntus Yevgeniya Alexandrovna
Master of social sciences, Expert of the center for monitoring the development of research work, Karaganda university of Kazpotrebsoyuz, Karaganda, Kazakhstan, genyyya@gmail.com

Pupysheva Tatyana Nicolaevna
Master of economic sciences, Researcher of the research Institute of economic and legal studies, Karaganda university of Kazpotrebsoyuz, Karaganda, Kazakhstan, ptn7@mail.ru

Reutov Evgeniy Victorovich
Senior lecturer of chair of social technologies and public service, Candidate of sociological sciences, Senior lecturer, Belgorod State University, Belgorod, reutovevg@mail.ru

Romanova Anna Petrovna
Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for Research on Problems of the South of Russia and the Caspian Region, Astrakhan State University, Russian Federation, aromanova_mail@mail.ru

Rybakova Marina Vladimirovna
Dr.Sci. (Sociology), Department of Sociology of Management, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, Rybakova@spa.msu.ru

Sapryka Viktor Aleksandrovich
Head of the Department of Social Technologies and Public Service, Doctor of Social Sciences, Associate Professor, Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "Belgorod State National Research University" (NRU "BelSU"), Russia, sapryka@bsu.edu.ru

Shapovalova Inna Sergeevna
Doctor of Sociology, professor, Head of the Department of sociology and work with youth, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia, shapovalova@bsu.edu.ru

Shimanskaya Olga Konstantinovna
Senior Researcher at the Center for the Study of Problems of Religion and Society of the Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Sciences in Philosophy, Moscow, Senior Researcher at the International Interdisciplinary Research Laboratory "Historical Comparative Studies and the Development of East Asian Territories", Nizhny Novgorod State Linguistic University after N. A. Dobrolyubova, Nizhny Novgorod, Russia, shimansk@mail.ru

Shirokalova Galina Sergeevna
Head of the Department; Leading Researcher, Doctor of Social Sciences, Professor, Nizhny Novgorod State Agricultural Academy, Nizhny Novgorod, Russia, Nizhny Novgorod State Linguistic University named after N. A. Dobrolyubov, Nizhny Novgorod, Russia, shirokalova@list.ru

Skachkova Elena Yurievna
Post-graduate student of the Department of History of Religions and Theology, The Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia, alunaric@gmail.com

Smirnov Mikhail Yurievitch
Dr.Sci. (Sociology), professor, head of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, St. Petersburg, Russia, mirsnov@yandex.ru

Starichenok Valentin Vasilievich
Senior Advisor, Ph.D. in History, Associate Professor, Belarusian Institute of Strategic Research, Minsk, Republic of Belarus, starichenok@bisr.by

Sukhorukov Victor Victorovich
Administrator, Internet-portal «Sociology of religion» https://sociologyofreligion.ru/, Belgorod, Russia, verger@yandex.ru

Trophimov Sergei Victorovich
PhD, Associate Professor, Department of Sociology of Mass Communications, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, Russia, svtrophimov@gmail.com

Ufimceva Ekaterina Igorevna
Associate Professor, candidate of sociology, Associate Professor Saratov National Research University. N.G. Chernyshevsky, Russia, ufim75@mail.ru

Vinichenko Mikhail Vasilievich
Professor of the Faculty of Humanities, Dr.Sci. (History), Professor, Russian State Social University, Russia, E-mail: mih-vas2006@yandex.ru

Yankovskaya Anna Andreevna
Associate Professor in Saint-Petersburg State University of Economics, Ph.D in Economics, Saint Petersburg State University of Economics, Russia, aia777@yandex.ru

СПИСОК АББРЕВИАТУР

АГУ	—	Астраханский государственный университет
АНО	—	автономная некоммерческая организация
АССР	—	Автономная Советская Социалистическая Республика
БГУ	—	Бурятский государственный университет
БГЭУ	—	Белорусский государственный экономический университет
БелГУ	—	Белгородский государственный университет
БИСИ	—	Белорусский институт стратегических исследований
БССР	—	Белорусская Советская Социалистическая Республика
БТСР	—	Буддийская традиционная сангха России
ВВП	—	валовой внутренний продукт
ВЦИК	—	Всероссийский центральный исполнительный комитет
ВЦИОМ	—	Всероссийский центр изучения общественного мнения
ВШЭ	—	Высшая школа экономики
ГИА	—	Государственный исторический архив
ГКО	—	Государственный комитет обороны
ГХЦА	—	Государственная Христианская Церковь Англии
ДФО	—	Дальневосточный федеральный округ
ЖЖ	—	Живой журнал
ЖКХ	—	жилищно-коммунальное хозяйство
ИИ	—	искусственный интеллект
ИНА	—	Институт научного атеизма
ИСПИ	—	Институт социально-политических исследований
ИКТ	—	информационно-коммуникационные технологии
ИТ	—	информационные технологии
КНР	—	Китайская Народная Республика
КПК	—	Коммунистическая партия Китая
КПСС	—	Коммунистическая партия Советского Союза
ЛОМ	—	лидер общественного мнения
ЛПУ	—	лечебно-профилактическое учреждение
ЛЭТИ	—	Ленинградский электротехнический институт
МГУ	—	Московский государственный университет, Мордовский государственный университет
МП	—	Московский Патриархат
МРОО	—	межрегиональная общественная организация
НАН	—	Национальная академия наук
НБИК	—	нано-, био-, инфо-, когно-
НГЛУ	—	Нижегородский государственный лингвистический университет
НИУ	—	национальный исследовательский университет
НКО	—	некоммерческая организация
НПО	—	неправительственная организация
НРД	—	новое религиозное движение
НТВ	—	Независимое телевидение
ООО	—	общество с ограниченной ответственностью
ОП	—	образовательная программа
ПАВ	—	психоактивное вещество
ПСТГУ	—	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
ПТУ	—	профессионально-техническое училище
РАН	—	Российская академия наук
РАНХиГС	—	Российская академия народного хозяйства и государственной службы

РГПУ		Российский государственный педагогический университет
РИА	—	Российское информационное агентство
РКЦ	—	Римско-католическая церковь
РНФ	—	Российский научный фонд
РПЦ	—	Русская православная церковь
РФФИ	—	Российский фонд фундаментальных исследований
РХГА	—	Русская Христианская Гуманитарная Академия
РФ	—	Российская Федерация
СМИ	—	средство массовой информации
СНГ	—	Содружество Независимых Государств
СПбГУ	—	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбГЭУ	—	Санкт-Петербургский государственный экономический университет
СПбГЭТУ	—	Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет
СССР	—	Союз Советских Социалистических Республик
США	—	Соединённые Штаты Америки
ФНИСЦ	—	Федеральный научно-исследовательский социологический центр
ХВЕ	—	христиане веры евангельской
ХМАО	—	Ханты-Мансийский автономный округ
ЦИК	—	Центральный исполнительный комитет
ЧР	—	Чувашская Республика

LIST OF ABBREVIATIONS

AI	—	artificial intelligence
BSSR	—	Belorussian Soviet Socialist Republic
COVID	—	coronavirus disease
ESS	—	European Social Survey
IBM	—	International Business Machines
ICC	—	intra-class correlation coefficient
IT	—	information technology
NRM	—	new religious movements
OIC	—	Organization of Islamic Cooperation
ORCID	—	Open Researcher and Contributor Identity Document
PR	—	public relations
ROC	—	Russian Orthodox Church
RT	—	Russia Today
SARS-CoV-2	—	Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2
SCCE	—	State Christian Church of England
SD	—	standard deviation
SPSS	—	Statistical Package for the Social Sciences
UNESCO	—	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
US	—	United States
USSR	—	Union of Soviet Socialist Republics