

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

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

Литература

1. Нестеров А.Ю. Социализация и социальная адаптация российских детей-сирот в системе ювенальной институционализации. М.: ИСПИ РАН, 2014. 314 с.
2. Васильева И.С. Функции добрачных отношений, влияющие на устойчивость современной семьи // Ученые записки Российского государственного социального университета. М.: РГСУ, 2012. №7(107). С. 33-36.
3. Васильева И.С. Образ жизни и основные проблемы партнеров в период формирования добрачных отношений // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2014. С. 201-204.

ПОДЛЕСНАЯ М.А. РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ СТАРШЕВОЗРАСТНЫХ ПРИХОЖАН ЗА РУБЕЖОМ

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

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

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

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

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

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

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

Введение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Советская девочка»: истоки жизненного пути.

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

Социально защищенная советская девочка

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

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

Социально не защищенная советская девочка

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

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

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

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

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

Опыт религиозной социализации

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

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

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

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

Крещение во младенчестве, раннем детстве

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

лишь только слабые попытки церковной бабушки оставляют в памяти воспоминание о храме как о чем-то светлом и приятном, что и позволяет в дальнейшем обращаться к храму в трудные моменты жизни. Интересно при этом само описание того, как осуществлялась такая религиозность в детском возрасте. В одном из нарративов отмечалось, что под страхом запрета и наказания девочка никогда не говорила о Боге, внутренне лелея мысль, что Бог есть и это ее тайна: *«присутствие Бога – я не понимала и не знала, но я его чувствовала»* (жен., 55 л.). Это был опыт спонтанной религиозности в условиях советской действительности, когда *«в школе все время говорили против Бога»*. Первые знания о вере респондентка получает от бабушки приезжих подруг, именно баба Юля, имя которой помнит респондентка, впервые рассказывает им о Боге. При этом женщина подобные рассказы называет *«сказками естественными»*, как бы обращая наше внимание на то, что воспринимались эти рассказы как нечто неправдоподобное, по-детски сказочное. «Сказочный» период восприятия Бога связывают с возрастом от 3 до 6 лет, выделяют также «реалистичный» период – от 7 до 12 лет, когда Бог ассоциируется с отцом или конкретным человеком, и «индивидуалистический» – от 12 лет и далее, в котором преобладает множественная ассоциация. В нарративе отмечалось, что баба Юля *«сильно много не рассказывала»*, придерживаясь общей советской установки, что о Боге не принято говорить. Тем не менее, то немногое, что сообщалось, оказалось крайне важным для респондентки, которая в этих рассказах увидела для себя подтверждение того, что она *«всегда чувствовала»*.

Крещение в сознательном возрасте

К данной группе отнесли себя около половины всех участниц фокус-групп, которые при этом выделили довольно большое количество сценариев. Например, 1) крещение происходило во взрослом возрасте в православном храме за рубежом в результате возникших жизненных трудностей (*«меня в храм привела беда, скажу честно...»* (жен., 58 л.)), при этом опыт религиозной социализации осуществлялся уже во взрослом возрасте с помощью прихожан храма, преимущественно женщин. Второй сценарий: 2) крещение во взрослом возрасте в России как желание принадлежать определенной традиции (*«моя мать была крещеной»* (жен., 56 л.)), с последующим нестабильным присутствием в православной церкви: вхождение, выход, возвращение. Приобщение к церковной жизни в полном смысле этого слова, с регулярным участием в богослужениях и таинствах, начинается уже в Германии. Примечательно при этом, что основную роль в процессе прихода в храм играют собственные дети, они же выступают в роли основных агентов религиозной социализации, которая происходит в уже довольно позднем возрасте. Интересно, что в отдельных случаях приход в храм был связан со случаями ворожбы, колдовства. В одном из нарративов данного типа сценария отмечалась роль мужских и женских образов в религиозном опыте: мужские образы, по причине отсутствия отца в жизни респондентки, были связаны с двумя замужествами, которые отличала в одном случае – лояльность к православию и даже совместное эпизодическое посещение православных храмов, в другом – серьезное сопротивление приобщению к православию; женские – с образом матери и свекрови, чья религиозность носила магический характер. Таким образом, религиозная социализация, если и имела место быть, то носила не церковный, зачастую противоречивый, квазиправославный характер. Еще один сценарий: 3) крещение в сознательном возрасте еще в России в начале 90-х гг., в период общего религиозного подъема. Собственного опыта первичной религиозной социализации нет, воспитание происходило в атеистической семье интеллигентов. Обращает внимание, что в нарративах, описывающих данный сценарий, чаще всего звучало воспоминание о том, как происходило само крещение, которое было с *«неполным погружением. Человек, наверное, 25 было и я, и дочь в одной группе, и знакомые, друзья, и мы сидели до крещения ждали где-то с 12 до 17 часов. Батюшка и бледный и усталый, кричит на нас всех, шумит и возмущается, какие мы все темные пришли. Это было такое крещение, что и устали мы и ничего не поняли, и ничего не знаем...»* (жен., 60 л.).

Таким образом, первое соприкосновение с храмом было, хотя и не тайным, но весьма сумбурным. Интересно, что в данном случае в качестве первых «значимых других» в опыте религиозной социализации назывались конкретные верующие, которые поражали либо своей инаковостью (как в случае Паши-постника), либо своей любвеобильностью, готовностью прийти на помощь (например, вспоминались протестантки в Германии, которые на первых порах помогли с жильем и работой, они же первые познакомили с Библией). Наконец, назывался еще один сценарий: 4) крещение во взрослом возрасте еще в СССР, при отсутствии первичной религиозной социализации, но с глубоким погружением в православие и церковную жизнь благодаря встрече со значимым другим – священником.

Крещение в православной церкви в сознательном возрасте при опыте первичной религиозной социализации в протестантизме

Как правило, данную группу составляют переселенцы из Казахстана, где в свое время концентрировались общины этнических немцев, с соответствующим укладом жизни и религиозностью. В фокус-группах приняли участие и такие прихожанки, которых оказалось не более 20% от всех участниц. Как правило, говорилось о нескольких наиболее типичных случаях перехода в православие: 1) крещение в православие в сознательном возрасте под влиянием «значимого другого» уже в Германии, при незначительном опыте первичной религиозной социализации и крещении в протестантской церкви еще в СССР; 2) крещение в православие в сознательном возрасте в результате собственных исканий, при серьезном опыте первичной религиозной социализации в глубоко верующей протестантской семье. Интересно, что в первом случае в одном из нарративов, наиболее типичном для данного сценария, отмечалось, что почти до 30 лет, уже после крещения респондентка ничего не знает о Боге, хотя бабушка *«что-то говорила»*, но было это *«совершенно непонятно и смешно»* (жен. 56 лет), как и предполагалось советским атеистическим дискурсом. В тридцать лет происходит встреча с одной женщиной, которая, по словам респондентки, была *«настолько искренняя и другая»*, что эта встреча полностью меняет ее мировоззрение. Описывая эту женщину, респондентка называет ее по имени, отмечая, что эта Нина, *«как равноапостольная Нина»*, будучи бездомной, тратит все свои немногочисленные деньги на покупку церковных книг и привозит их им в Германию, чтобы потом уехать. Этот факт настолько потрясает, что в православие крестится сама респондентка, ее мама и дочь. Примечательно, что «значимый другой» также, как и в иных случаях, появляется в довольно позднем возрасте, а первичная религиозная социализация оказывается не осуществленной, хотя протестантизм вынужденных переселенцев в СССР в большей степени позволял этому произойти. Второй сценарий крещения в православие в сознательном возрасте в результате собственных исканий, при серьезном опыте первичной религиозной социализации в глубоко верующей протестантской семье осуществлялся в результате изначально серьезного отношения к вере, которое, безусловно, формировалось самой средой – глубоко церковной семьей и протестантской религиозной общиной. Начинается сознательный поиск *«своей церкви»* (жен., 57 л.) главным образом со внимательного знакомства с Евангелием, которое девочка читает почти каждый день, и находит в нем несоответствие ритуальных практик протестантизма тому, что сказано в Библии. В связи с этим одна из участниц фокус-групп вспоминает: *«Я стала читать Евангелие, Библию читать. Написано, Господь думал о своих учениках и сказал: «Даю вам власть прощать грехи, кому простите, тому проститься, на ком оставите, на том останутся». Значит, исповедовать надо свои грехи. Куда же мне идти стал вопрос? Нет там исповедания грехов. Нет этой исповеди. Куда?»* (жен., 55 л.). В результате этих вопросов начинается поиск своей религиозной группы, конфессионального предпочтения, что так же характеризует процесс религиозной социализации, а впоследствии и ресоциализации. Обращает внимание, что в подобных нарративах не появляется сколь-нибудь «значимого другого», история рассказывается от первого лица, как история собственных исканий. Но

это лишь кажущаяся самостоятельность, фоном присутствует глубоко верующая церковная семья и церковная община, хотя и протестантская, но заложившая основу христианской религиозности. В отличие от нарративов остальных участниц фокус-групп здесь преобладает серьезный запрос на религиозность в уже довольно раннем возрасте, просматривается как жизненная необходимость поиск ответа на вопрос, кто такой Бог, где, в какой церкви стоит молиться. При этом сама религиозность достаточно устойчивая, не зависящая от внешних обстоятельств, по-настоящему важным оказывается обретение «правильной» веры, своей конфессиональной группы.

Заключение

Как можно заметить, лишь приблизительно треть прихожанок старшего поколения были крещены в православную веру еще во младенчестве, при этом их последующая религиозная социализация практически отсутствовала, а церковный опыт носил либо эпизодический характер, либо возник в уже глубоко сознательном возрасте. Сами же детские образы «значимых других», с точки зрения оценки их влияния, переданных знаний о вере, соответствующих практик и т.д., нечеткие и связаны, как правило, с представительницами старшего поколения – бабушками. Обращает внимание, что самым распространенным сценарием среди старшего поколения прихожан за рубежом является крещение во взрослом возрасте, причем с самым разным опытом религиозной социализации, который либо вообще отсутствовал значительное время и стал приобретаться в православном храме недавно и уже за рубежом, либо был в качестве противоречивых, квазиправославных практик, либо как опыт церковной жизни в протестантизме и поэтому теперь связан с процессом ресоциализации. Лишь немногие получили устойчивый опыт религиозной социализации в православии в сознательном возрасте, и произошло это благодаря встрече со священником. Таким образом, можно говорить о серьезной необходимости катехизации в том числе старшего поколения прихожан за рубежом, которые во многом были лишены опыта православной религиозной социализации. Отметим при этом, что лишь в двух случаях среди всех участниц фокус-групп «значимым другим» становился священник, во всех остальных – верующие миряне, которые, как правило, и привлекали в дальнейшем к вере. Поэтому крайне важно участвовать в (ре)социализации прихожан не только священникам православных общин за рубежом, но и мирянам, утвердившимся в православной вере. При этом необходимо учитывать габитус «советского человека», и в частности, опыт «советских девочек», которые воспитывались в различных семьях и социальных средах. Согласно проведенным фокус-группам, девочки из нецерковных, но полных, благополучных семей впоследствии быстрее находили свое конфессиональное поле, а их религиозная социализация в православии проходила более взвешенно и последовательно, женщины, которые о себе говорили, как «*советской неприбранной девочке*» (жен., 58 л.), впоследствии долго шли как к постановке религиозного вопроса, так и к вхождению в православный храм, а их религиозная социализация, начиналась в довольно позднем возрасте и уже за рубежом.

Литература

1. Баркевич Н.Д. Интернет как фактор религиозной социализации православных студентов // Сборник материалов международной конференции «Ломоносов-2016». М.: МГУ, 2016.
2. Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. №4. С. 130-162.
3. Безрогов В.Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. 2002. № 4. С. 115-136.
4. Ипатова Л.П. Теории религиозного обращения // Религиоведение. 2006. № 4. С. 88-102.

5. Исаева В.Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2014. Выпуск 166. С. 108-113.
6. Подлесная М.А. Русские православные общины за рубежом: основные тенденции развития в условиях поликультурного общества // Гуманитарий Юга России. 2014. № 4. С. 85-96.
7. Пруцкова Е.В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 62-80.
8. Складорова Т.В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2009. №4 (15). С. 9.
9. Урри Дж. Мобильность и близость // Социологические исследования. 2013. № 2. С. 3-14.
10. Фолиева Т.А. Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия ИГУ. 2012. № 2(9). С. 205.
11. Ericson E.H. Childhood and Society. N.Y., 1963.
12. Harms E. The development of religious experience in children // American Journal of Sociology. 1944. № 50. P. 112-122.
13. Hutch R.A. Religious Leadership: Personality, History and Sacred Authority. N.Y., 1990.
14. Kirkpatrick L.A. An attachment-theory approach to the psychology of religion // International Journal of the Psychology of Religion. 1992. № 2. P. 3-28.
15. Vergote A., Tamayo A. The Parental Figures and the Representation of God. The Hague, 1980.
16. Klauber J. Notes on the psychical roots of religion, with particular reference to the development of Western Christianity // International Journal of Psychoanalysis. 1974. № 55. P. 249-255.
17. Schoenfeld C.G. God the father and mother: Study and extension of Freud's conception of God as an exalted father // American imago. 1962. V. 19. P. 213-234.
18. Sherkat D. Religious Socialization and the Family: An Examination of Religious Influence in the Family over the Life Course. Unpublished Ph.D. Dissertation. Department of Sociology, Duke University, 1991.
19. Vergotte A., Tamayo O., Pasqualli L., Bonami M. and others. Concept of God and Parental Images // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. № 8. P. 79-87.

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

Аннотация. В статье анализируются этнические и межэтнические аспекты социализации личности КМНС. На основе специфики социализации выявляются мотивационные установки при выборе профессии. Социализация КМНС основана на традиционном опыте воспитания и обучения у народов Севера и проходит в трудовом коллективе, который часто равен родовой общине. Проблема описания социокультурных индикаторов социализации коренных народов в целом не решена, однако сравнение *непосредственных результатов социализации, обусловленных культурой*, интересует исследователей, в первую очередь, тем, чем отличаются дети, выросшие в разных социокультурных средах, каковы их ценности, идеалы, стереотипы поведения.

Ключевые слова: факторы социализации, коренные малочисленные народы Севера, мотивационные установки на образования, ценностные типы.