

2. Гендерные роли и проблема феминизации российского общества. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.unn.ru/pages/vestniki_journals/99990201_West_soc_2004_1\(3\)/17.pdf](http://www.unn.ru/pages/vestniki_journals/99990201_West_soc_2004_1(3)/17.pdf)
3. Семья из прошлого в будущего [Электронный ежим] Режим доступа: http://gender-route.org/articles/men_and_women/sem_ya_iz_proshlogo_v_buduwee/
4. Словарь гендерных терминов [Электронный ежим] режим доступа: <http://www.owl.ru/gender/>
5. Электронный научно-образовательный журнал ВГПУ «Грани познания». №2(7). Июнь 2010 n www.grani.vspu.ru

ЭЛЕМЕНТЫ ЛОКАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ РЕГИОНАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА

А.Г. Истомин,

*заместитель директора Центра
профессиональной карьеры НИУ «БелГУ»*

С.Д. Лебедев,

*кандидат социологических наук, профессор кафедры
социологии и организации работы с молодежью
Института государственного
и муниципального управления
НИУ «БелГУ»*

Гражданское общество на сегодняшний день – самая эффективная форма общественного устройства. Современная Россия стремится к этой цели, однако институции гражданского общества в ней не развиты; оно находится в стадии формирования, в реальной социальной жизни присутствуют только его отдельные элементы. В настоящее время в России и существуют многочисленные организации и движения, организованные по инициативе самих граждан, что является хорошей предпосылкой развития гражданского общества. Однако для того, чтобы оно утвердилось как системное явление, необходимо развитие института гражданской религии. При её отсутствии значительным представляется риск перерастания гражданских инициатив в националистические [6], что несёт угрозу осуществлению основополагающих принципов гражданского общества.

Гражданская религия (ее называют также общественной или политической) предполагает массовое принятие людьми комплекса политических взглядов и представлений, связанных с историей нации и ее предназначением. Собственно, термин «религия» употребляется здесь сугубо в функциональном контексте, в соответствии с замечанием Г. Беккера о том, что «весьма значительная часть священного поведения почти не была или очень мало была связана с ориентировкой на сверхъестественное, то есть религиозное» [1, с. 170]. Гражданская религия осуществляет связь общества со сферой безусловного смысла, способствует самоинтерпретации этого общества и функционирует в качестве символической структуры, интегрирующей данное

общество. Это «оперативная религия» общества, система ритуалов, символов, ценностей, норм и форм верности, которая функционирует в жизни общества и обеспечивает его всеохватывающим чувством единства, выходящего за пределы всех внутренних конфликтов и различий. Отличительная черта гражданской религии состоит в том, что она связана определенными отношениями с государственной властью, но все же выходит за пределы этой власти, сосредоточиваясь на абсолютных условиях. Теоретически она и оправдывает власть, и в то же время создает основу для критики тех, кто ею обладает. Если редуцировать содержательную сторону гражданской религии и представить ее в виде элементарных составляющих, то можно сказать следующее: значение гражданской религии проявляется в том, что государство использует консенсус религиозных чувств, понятий и символов прямо или косвенно, сознательно или бессознательно для своих политических целей [3].

Пожалуй, самым главным критерием устойчивости и жизнеспособности гражданской религии в масштабах социетального сообщества выступает её способность интегрировать общее и частное, общенациональные, региональные и локальные «коллективные представления» и ценности. В соответствии с известным принципом Г. Зиммеля, согласно которому «во взаимодействиях между людьми возникают фрагменты религиозной сущности – так сказать, религии прежде религии» [5, с. 620], её основания следует искать на локальном уровне. Поэтому базой для подготовки и реализации крупных социоинженерных проектов, и прежде всего, таких, которые связаны с укреплением гражданской солидарности на уровне региона и выше, выступает именно локальный уровень, связанный с непосредственными повседневными действиями и смыслами. Описать его позволяет концепция коллективных идентичностей (далее КИ).

В работе П.Л. Крупкина [8] предложена общая концепция структуры КИ. Согласно этой концепции практически каждая КИ содержит четыре базовых элемента: (1) «центральное место», географическое или сугубо символическое; (2) ценности / святыни («боги» локального сообщества); (3) ритуалы поддержания и укрепления идентичности / солидарности участников; (4) вклад участников в сообщество – материальный или символический. Помимо этого, группа с КИ обычно включает (5) ядро и периферию, зачастую структурированную по статусным уровням. Предложенное структурирование описания коллективных идентичностей позволяет репрезентировать их разнотипный тезаурус достаточно единообразно.

Мы предполагаем, что особо важную роль при формировании КИ играют ценности и святыни идентичностей – те символы и артефакты, устойчиво наделяемые группой определенными чувствами и эмоциями, которые можно назвать сакральными. Именно чувственно-эмоциональная составляющая рассматривается при этом как определяющая сакральный статус явлений. П.А. Сорокин усматривал сущность религии «не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека» [15, с. 431]. То же относится и к различным проявлениям «светской сакральности».

Выражением сакральных переживаний в рассматриваемом случае оказывается та самая любовь к городу (месту), которая обычно характеризует определяющую часть его населения. Сакральность переживается как чувство гордости за почитание окружающими людьми признанных святых, стереотипов повседневности и как чувство негодования за их «поругание». Ею «пропитаны» и образ города в презентационных его частях, и избранные жителями городские символы, и пантеон героев, и жизненный уклад (ритуалы повседневности) и, как следствие, стереотип характера среднего обывателя.

В число таких сакральных переживаний обязательно входят: 1) негодование от профанации считаемого святым / священным; 2) чувство благодати (благодати) вследствие удачно совершенного сакрального ритуала; 3) аффекты от того, что обозначается словами «осквернение» / «скверна», переживание которых приводит к «очищению». В качестве типичных примеров нерелигиозного сакрального символа можно привести: образ Матери, который священен в очень многих человеческих культурах; имя национального, этнического, религиозного, политического, культурного сообщества, с которым соотносит себя человек; воинскую и государственную символику для «служивых людей», etc.

Такие «священные» эмоции и всё, непосредственно связанное с ними в сознании, может быть названо сакральной сферой человека. Предположительно, каждый человек имеет в своем мозгу некий «центр сакральности», который отвечает за эмоциональное обеспечение переживаний человека при его взаимодействии со всем тем, что входит в его сакральную сферу. Сакральность какого-то образа для индивида обеспечивается связью данного образа с указанным центром, а сама эта связь формируется при социализации личности, обеспечивая смысловой контент сакральной сферы каждого человека. Здесь можно обнаружить связь с философией Ч. Тейлора [18], который считал содержимое сакральной сферы очень важным для индивида в плане обеспечения чувства полноты его жизни. При этом для ощущения полноты жизни совершенно не важен тип содержания сакральной сферы: это может быть и религия, и наука, и мастерство (профессионализм).

Здесь особенно значим ранний этап первичной социализации личности, когда эмоциональная открытость восприятия («работа» зеркальных нейронов) максимальна, а его критичность минимальна. Усвоенные в это время смыслообразы становятся в дальнейшем универсальными паттернами социального знания. Как отмечали П. Бергер и Т. Лукман, «уже интернализованная реальность имеет тенденцию продолжать свое существование. Любое новое содержание, которое теперь нужно интернализовать каким-то образом, должно накладываться на уже существующую реальность» [3, с. 228]. Среди прочего в сакральную сферу входят, прежде всего, такие важные и тесно взаимосвязанные элементы обеспечения социальности, как ценности (святые) сообщества, его институты (и связанные с ними «табу»). Под институтами в данном контексте понимается «вся совокупность правил и норм, которые определяют поведение человека, как формальных (конституции, законы, стандарты, нормы), так и неформальных

(обычай, привычки, «понятия», традиции, внутренние системы мотивации людей)» [7, с. 71].

Собственно, социализация и может быть определена как более или менее успешное усвоение индивидом (группой, общностью) некоторой суммы консенсусных представлений о двух «китах» – святынях и регулирующих нормах – референтного сообщества. Человек впитывает их в себя, причем часто неосознанно. Повседневное знание при этом устанавливает четкие «пороговые значения», соответствие поведения человека которым позволяет признать его потенциально «своим» – то есть в необходимой мере носителем тех качеств, которые требуются от члена сообщества. Еще более высокая «планка» ставится перед тем, кто претендует в сообществе на лидерские позиции. При этом происходит «заострение» коллективного сознания на символах сообщества, субъективное отождествление его представителями коллективного «мы» как автохтонной группы и той святыни, которая наиболее актуальна для нее в конкретном ситуационном контексте. Интернализация через ассоциативно-символический механизм психики, лежащая в основе тотемической формы архаической религиозности, сохраняет свою актуальность и на последующих стадиях культурного и общественного развития, позволяя включить в персональную идентичность индивида несколько разных КИ – каждую со своим специфическими «богами» («тотемами») [11].

В этой связи все те действия людей, которые связываются с понятием «социальный контроль», имеют своим побуждающим началом чувство негодования от профанации какого-то института реальным или предполагаемым нарушением социального порядка. Это возможно только при «вплетении» образа (символа) данного института в сакральную сферу человека, размещения его среди индивидуальных или групповых святынь («богов»). А само формирование (обобществление) институтов, в свою очередь, становится возможным при согласовании сакральных сфер членов группы, что происходит обычно путем коммуникации при формировании их КИ. Иными словами, социальный контроль в рамках какого-либо института неотделим от КИ сообщества, обеспечивающего актуальность данного института [11].

Здесь следует также отметить, что в данном контексте сакральная сфера структурно аналогична явлению, которое определяется как архетипы – социальные феномены на основе врожденных форм [6; 7]. В данной связи у каждого индивида есть некая врожденная форма (способность), которая «заливается» конкретным содержанием при его социализации, зачастую еще в детском возрасте. При этом, по утверждению С.В. Рязановой, «содержательное заполнение формальных рамок того или иного архетипического образа необходимо подчиняется логике повсеместного присутствия социального начала» [14, с. 68]. В дальнейшем данное содержание эволюционирует в течение всей жизни индивида, согласуясь с таковым у других носителей. Наряду с сакральной сферой [10], наличие таких врожденных форм обнаруживается для родного языка, чувства справедливости и других социальных феноменов [9].

Итак, можно утверждать следующее. Гражданская религия – это комплекс переживаний, символов и ритуалов, целенаправленно ориентированный на поддержание и укрепление солидарности (интеграции) гражданского сообщества. Её идея вытекает из того факта, что социальность в её фило- и онтогенезе коренится в сакральных основаниях человеческой жизни. Эти сакральные основания синкретически интегрируют чувственно-эмоциональные переживания священного на уровне индивидуальной психики, коллективные символы и ценностные представления об идентичности на уровне культуры и институты как социальные нормы с санкциями за их несоблюдение – на уровне общества. Любые сложные социальные структуры конструируются на этой основе и питаются энергией соответствующих мотиваций. Игнорирование последних, напротив, неизбежно ведет к распаду социальных групп и общностей. Отсюда любое конструирование гражданских религий, направленное на повышение солидарности крупного сообщества – в нашем случае, на основе региональной идентичности – призвано опираться на этот внутренний ресурс самосознания его членов в том виде, как он сложился и реально функционирует. Из этого вытекает необходимость обстоятельного систематического изучения состояния и динамики локальных идентичностей, образующих «подпочву» самосознания регионального сообщества.

Литература

1. Беккер Г.П. Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. Д.И. Чеснокова. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. С. 158-217.
2. Белянин А.В., Зинченко В.П. Доверие в экономике и общественной жизни. М.: Либеральная миссия, 2010.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания: Пер. с англ. М.: Изд-во «Медиум», 1995.
4. Егоров В.А. «Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы. С. 60-62.
5. Зиммель Г. К социологии религии: [Пер. с нем.] // Избранное. В 2 т. Т.1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996. – С. 618-635.
6. Ирхин Ю.В. Гражданское общество и власть // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 5. С. 3-12.
7. Крупкин П.Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010.
8. Крупкин П.Л. Эволюционная теория архетипов Юнга: архетипические моменты в структуре коллективной идентичности // ПУ (Публичное управление: теория и практика: Сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления). № 3-4. Харьков: Изд-во «ДокНаукДержУпр», 2010. С. 303-311 [электронная версия: <<http://modernity-centre.org/2010/07/27/kroopkin-115/>>.]
9. Крупкин П.Л. Архетипы социальности // Публичное управление: теория и практика: Сборник научных трудов Ассоциации докторов государственного управления: Специальный выпуск. Харьков: Изд-во “ДокНаукДержУпр”, 2012. С. 272-275. [электронная версия: <<http://modernity-centre.org/2012/06/23/kroopkin-131/>>.]
10. Крупкин П.Л. Архетип сакральности // Публичное управление: теория и практика: Сборник научных трудов Ассоциации докторов наук государственного управления: Специальный выпуск. Харьков: Изд-во “ДокНаукДержУпр”, 2013. С. 222-226. [электронная версия: <<http://modernity-centre.org/2013/05/17/kroopkin-137/>>].

11. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа. // Социологический журнал. 2013. №4. С. 35-48.
12. Полищук Л., Меняшев Р. Экономическое значение социального капитала // Вопросы экономики. 2012. № 12. С. 46-65.
13. Рязанова С.В. Светские формы современной религиозности: эволюция социального мифа // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2011. Вып. 11. С. 64-79.
14. Сорокин П.А. Система социологии: В 2-х т. Т. 2. Пг.: Колос, 1921.
15. Tajfel, H., Turner, J.C. The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of intergroup relations. Chicago: Chicago University Press, 1986. P. 7-24.
16. Taylor Ch. Secular age. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

ДОБРОСОСЕДСТВО КАК НИЗОВАЯ ФОРМА САМООРГАНИЗАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ

Л.В. Колпина,

*доцент кафедры социальных технологий Института управления
НИУ «БелГУ», кандидат социологических наук, доцент*

В последнее время, когда флуктуации системы мирового порядка обнаруживают непрочность административной надстройки, все больше приходит понимание того, что в обеспечении устойчивости местных сообществ важную роль должны играть низовые структуры гражданского общества, к которым относится и территориальное общественное самоуправление (ТОС).

Роль добрососедства на уровне функционирования ТОС, как низовой формы самоорганизации, определяющая. Во-первых, соседские сети отношений (социальные сети) – это чаще всего локальные сообщества, характеризующиеся общностью территории, а потому имеющие объективные основания для развития самоорганизации и самоуправления в ее рамках. Соседские социальные сети могут стать реальной базой самоорганизации, как минимум, в силу необходимости у людей, проживающих на локальной территории, решения насущных проблем ее благоустройства, адаптации для нужд населения, согласования правил «общезития» в ее рамках и т.п. Это особенно значимо для России, где проблема низовой самоорганизации затруднена слабой структурированностью социального пространства, его аморфностью.

Кроме того, потенциал добрососедства в развитии процессов самоорганизации обусловлен, по нашему мнению, еще и тем, что современная российская действительность отличается подавляющим превалированием социального капитала закрытого типа. Основанный на кровнородственных и дружеских связях и отношениях, испытывающий острый дефицит открытого социального капитала(3), базирующегося на социальном доверии, мезо – и макросоциальной интеграции, он способствует развитию клановости,